

"Sapienza" Università di Roma

Tesi di dottorato

"Comme un Pilote sur la mer".
**La ricerca mistica di Jean-Joseph Surin
e l'ermeneutica di Michel de Certeau**

Dott.ssa Maria Francesca Berardi

Dottorato di ricerca in Storia religiosa XXII ciclo (a.a. 2006-
2009)

tutor: prof. G. Lettieri

INTRODUZIONE	5
---------------------	---

PARTE PRIMA – LA STORIA

I.	Il rischio eretico nella Compagnia di Gesù	16
II.	La Francia mistica del XVII secolo	35
	• La vena mistica della Compagnia: nuovi spirituali e censori tra i gesuiti francesi	37
III.	<i>L'affaire</i> Surin	59
	1. Frammenti di vita	60
	2. L'opera dispersa	63

PARTE SECONDA – NUOVI MONDI. JEAN-JOSEPH SURIN

I.	Il diavolo in convento	74
	1. <i>Le sorcier</i> Urbain Grandier	74
	2. Il potere e l'obbligo	96
	3. Il disordine della possessione	105
	3.1 Malinconia o diavoleria?	105
	3.2 Il diavolo in corpo	117
	4. " <i>Le temps de notre combat</i> ": Surin a Loudun	121
	4.1 La possessione e i suoi luoghi: un'altra via	122
	4.2 " <i>Une certaine liaison du coeur</i> "	139
	4.3 Jeanne des Anges	152
	4.4 L'esorcista posseduto	165
II.	Follia mistica	168
	• Grazia o follia?	168
	1.1 Il responso dei <i>philosophes</i> : follia	170
	1.2 Il punto di vista del folle	191

III.	Nuove frontiere. Lo spazio mistico	206
	1. L'auto-defenestrazione: l'inizio di un viaggio	206
	2. La scrittura salvifica. Dare forma ad un'assenza	220
	3. Perdersi	235
IV.	La “ <i>science mystique</i> ”	249
	1. Gli incontri	249
	1.1 “ <i>Le jeune homme du coche</i> ”	253
	2. La <i>Science expérimentale</i> . Ermeneutica dell’esperienza	260
	3. <i>Cantiques spirituels</i> : parole mancanti	274
	4. La parola al corpo	287
	5. Polemiche e censure	293

PARTE TERZA – UN VIAGGIO. MICHEL DE CERTEAU

I.	“ <i>Mon gardien</i> ”	305
	1. Partenze e ritorni	305
	2. Da Favre a Surin	312
	3. La contingenza necessaria. Sulle tracce del suo “ <i>doppio</i> ”	314
II.	De Certeau interprete della mistica moderna	320
	1. “ <i>L'histoire n'est jamais sûre</i> ”	320
	2. Il terreno della <i>fabula</i>	327
	3. Il fascino della folla	336
	4. L'incontro con la psicanalisi	346
III.	La fascinazione dell’altro	355
	1. Nuove voci	355
	2. Nuove lingue. La scena dell'enunciazione mistica	361
	3. Dal corpo del testo al corpo del mistico	370

CONCLUSIONI 379

BIBLIOGRAFIA 389

Introduzione

Per secoli la figura di Jean-Joseph Surin (1600-1665) è rimasta avvolta nel silenzio. O meglio, se da molti fu ignorato, da altrettanti fu però ricordato solo per l'intrigante curiosità che da sempre il suo "caso" ha suscitato. La fama di bizzarro, sospetto agli occhi dei superiori e del mondo, posseduto, folle, ha per decenni offuscato il ritratto di un gesuita che innegabilmente, e per larga parte della sua vita, fu affetto da una grave patologia psichica, ma che fu anche predicatore, esorcista, mistico e poeta.

Divenuto famoso per l'esperienza vissuta tra le monache indemoniate di Loudun (1634-1637), in seguito alla quale cadde in una malattia che lo costrinse al mutismo e alla paralisi per circa vent'anni (1637-1654), Surin fu in realtà, prima di tutto, uno straordinario e prolifico autore mistico.

Rinchiuso per malattia mentale nell'infermeria-collegio della sua città, Bordeaux (1637-1650), i documenti dell'epoca parlano di lui come di un folle ed insistono sui suoi disordini fisiologici e psicologici: impossibilità o difficoltà a muoversi, periodi afasici, incapacità di scrivere (fino al 1655), ire improvvise, prostrazione.

Durante la sua vita e dopo la sua morte, Surin ha tuttavia continuato per molto tempo a parlare e a far parlare di sé. Che fosse attraverso le pareti della sua "cella", o attraverso i percorsi incontrollabili dei suoi manoscritti, Surin ha continuato a parlare. E non lo ha fatto attraverso i discorsi rassicuranti della logica e della ragione, ma con i gesti sconnessi della malattia e le parole balbettate della mistica.

Le censure, i controlli, i sospetti di cui fu vittima in vita, continuarono, dunque, anche dopo la sua morte, protraendosi per secoli e finendo col circondare la sua figura di un pesante e rumoroso silenzio, fatto spesso di paure e di pregiudizi, che ha costretto, e costringe ancora oggi, a scavare, prima di tutto, nella dolorosa esperienza di vita dell'uomo emarginato come folle.

Il velo di incomprendimento, di sospetto, quasi di timore, che ha circondato la sua esistenza, ha poi inevitabilmente finito col gettare un'ombra anche sulle sue opere. La dolorosa e mai definita esperienza di vita dell'uomo sembra cioè riflettere l'altrettanto difficilmente definibile produzione letteraria, che, durante i secoli, fu frammentata, demolita, dispersa, trascritta e ritrascritta, causando la scomparsa di parte dei testi o l'alterazione di altri, complicando, quindi, notevolmente la ricostruzione della vicenda e del recupero dei manoscritti originali.

Per secoli la crociata promossa dai primi censori è stata prolungata dai loro eredi, almeno fino alla fine del Settecento, quando, cioè, complice la diffusione di una religione ragionevole, su Surin cadde un velo di silenzio, parzialmente colmato solo nell'Ottocento, quando il gesuita Marcel Bouix riportò alla luce la biografia secentesca di Henry-Marie Boudon (*Vie du saint homme le Père Surin*, 1683) e, con essa, una parte dell'opera suriniana, ancora troppo incline, tuttavia, ad alterarla o modificarla. Ed anche quando gli inizi del Novecento vedono il ravvivarsi di un certo interesse, teologi e scienziati si sono succeduti nel riportare alla luce la vicenda suriniana con l'unico scopo di rilevarne, ancora una volta, il solo aspetto scabroso, quella ventennale follia dell'uomo che si è voluta portare ad esempio della possibile compatibilità fra grazie mistiche e disturbi della personalità.

Per fare davvero luce su una figura così oscura ed incerta, ancora imbrigliata fra disprezzo e sospetti da una parte, e visioni spesso troppo apologetiche dall'altra, si è dovuto attendere, nella seconda metà del Novecento, il contributo di Michel de Certeau (1925-1986), che, attraverso il suo progetto di recupero e pubblicazione dell'opera

dispersa del mistico francese, ha finito con l'apporre un'imprescindibile cifra di lettura alla sua vicenda, facendone inoltre il luogo di cristallizzazione di molteplici forme di investigazione.

Ad un capitolo della prima sezione della tesi ("*L'affaire Surin*") è quindi dedicata la storia del recupero di questi testi, così a lungo alterati, e della loro pubblicazione.

"*Factus sum magna quaestio*", scriveva lo stesso Surin in una lettera del 1635 (Loudun, 3 maggio); ed in effetti, nonostante tutto, un enigma ha continuato ad esserlo per molti, contemporanei ed oltre. Le sue stranezze hanno riempito pagine su pagine, tutte alla ricerca di un'unica risposta per un'unica domanda: folle o mistico?

Se il responso pressoché unanime dei dotti dell'epoca parla di malinconia, diagnosi allora assunta come ben più di una constatazione medica, ma come una sorta di spiegazione universale per la quasi totalità dei sintomi, è lo stesso Surin, del resto, a rintracciare nella sua vicenda la storia di una follia. Mai si difenderà dall'accusa di essere pazzo. Al contrario, è proprio in questo stato di insensato che sente di non essere solo, ma di condividere con altri il cammino dei folli di Cristo. Esasperandola, Surin diviene allora emblema vivente della dialettica paolina. Ciò che per la ragione umana costituisce certezza e verità, non è che un abisso di illusione, se commisurato alla ragione divina. Ma questa stessa ragione divina non potrà che apparire come illusoria e folle, se commisurata alla debole ragione umana. Le disavventure di Loudun e della malattia sono allora interpretate attraverso la mistica della partecipazione alle sofferenze di Cristo, come effettiva imitazione del Figlio di Dio, obbediente fino all'abiezione della morte in croce, e come rivelazione della saggezza divina. Anche nei momenti più tragici e dolorosi, la consapevolezza di essere un demente di Cristo dà al gesuita la forza di sostenere la sua croce.

Ultimo testimone di un profetismo ormai contestato, Surin è posto ai margini da un tempo nuovo che si fa strada, da un'esperienza del mondo e dello spirito differente, che rende il linguaggio del "folle" ambiguo ed insufficiente. Incarnata in una struttura certamente patologica, la sua esperienza mistica si esprime all'interno di un sistema storico in continuo movimento, che rende questo folle di Cristo un inconsapevole partecipe di quel processo di sfaldamento di una cultura giudicata ormai inadeguata, a favore di nuove modalità che tenderanno a demitizzare la follia della croce, relegandone i rappresentanti ai margini della società religiosa.

La crisi mistica di Surin traduce dunque le inquietudini di un'epoca. Ma non solo. Traduce, soprattutto, le tensioni vissute all'interno stesso di un ordine, la Compagnia di Gesù, troppo a lungo rimasto celato dietro l'immagine tradizionale di baluardo della Chiesa controriformata.

La prima parte della tesi ("*La storia*") è dunque dedicata al recupero e alla riscoperta di quella seconda anima della Compagnia che, fin dalle sue origini, ha favorito lo sviluppo di potenti spinte centrifughe all'interno dell'ordine.

La raffigurazione stereotipata che per secoli i gesuiti hanno esibito del proprio ordine e del proprio fondatore non può essere sufficiente per riportare alla luce, nella loro complessità, gli sfaccettati volti e le molteplici voci che hanno modellato, fin dai suoi primi giorni di vita vissuti nella Spagna dei *recogidos* e degli *alumbrados*, l'identità gesuita e la sua proposta religiosa, nelle sue sfaccettature e nell'oscillante ambiguità, spesso consapevole, tra i labili confini fra ortodossia ed eresia.

L'immagine di un ordine esente da tentennamenti presenta quindi parecchie zone oscure, che è stato necessario illuminare recuperando l'altra immagine, l'altra Compagnia, l'altro Ignazio, quell'Ignazio in cui fu potente la tendenza mistica, ma che da sempre è rimasto celato dietro la figura del campione dell'ortodossia.

Allo stesso modo, la Compagnia del XVII secolo vive ancora quella forte scissione tra unità e diversità crescente, ben testimoniata dalle inquietudini di un intero ambiente, quello di alcune correnti spirituali tra i gesuiti francesi degli inizi del Seicento, tra i quali si può contare lo stesso Surin. L'aspirazione mistica dei cosiddetti "*piccoli santi d'Aquitania*", denuncia e rende visibile una profonda crisi di coscienza di fronte ad un'istituzione che, soprattutto durante il generalato di Claudio Acquaviva (ai vertici della Compagnia dal 1581 al 1615), tende a chiudersi in se stessa, trasformando l'originario messaggio spirituale in scolastica.

Ma, di fronte a tali esigenze e desiderio di vivere una più intensa spiritualità, Acquaviva reagisce codificando ed irrigidendo le regole dell'ordine, per preservarne l'unità interna, privilegiando la fedeltà all'istituzione nei suoi aspetti esteriori e marginalizzando, viceversa, l'attività spirituale, l'orazione, l'esame interiore.

Surin e gli altri spirituali vivono allora, con la loro esperienza, il problema dell'istituzione, decisi a non tradirla, ma inevitabilmente destinati al fallimento di fronte ad un ordine che, con non pochi sforzi e contrasti intestini, si è proposto ormai come esercito ufficiale del riformismo post-tridentino. Per loro, dunque, non vi è più posto in un'istituzione in cui pure avevano creduto di poter assumere su di sé, ripercorrendola, l'eredità dei primi fondatori e dello stesso Ignazio.

Da questo punto di vista, Surin, simbolo di una società in crisi, è, prima di tutto, rappresentante estremo ed immagine quasi tangibile di tutti coloro che sono investiti dall'esperienza mistica, costantemente tesi verso Dio e paradossalmente estranei al mondo. La storia della mistica è infatti storia di una marginalità e di una differenza. Se è quindi innegabile un disturbo patologico, d'altra parte, tuttavia, per Surin, le due dimensioni, della malattia e della mistica, costituiscono un'unica esperienza vissuta. Ed è proprio questa, nella sua totalità e complessità, che richiede di essere compresa.

Il Surin mistico, il Surin poeta e predicatore nelle campagne degli ultimi anni di vita, non può dunque prescindere dall'esperienza della malattia, quella follia che lo imprigionerà dagli anni 1636-38 fino alla guarigione da lui stesso datata al 1655. A questo periodo di infermità è stato dedicato un capitolo ("*Follia mistica*") nella seconda parte della tesi ("*Nuovi Mondi. Jean-Joseph Surin*"), suddiviso tra l'analisi dei giudizi e dei responsi medici forniti dai contemporanei e l'indagine sulla percezione che il malato ha di sé e della propria malattia.

A partire dalla data sopra citata, il 1655, Surin si aprirà, per il resto della sua vita, ad un processo d'interpretazione della sua follia, attribuendole un significato centrale nel presente della sua esistenza. Quell'ostacolo radicale, il trovarsi rigettato dal mondo, l'apparire folle e credersi dannato, l'identificarsi col Cristo reietto ed oltraggiato, diverrà l'imprescindibile punto di passaggio attraverso cui il gesuita comprenderà se stesso come mistico, come scrittore, come apostolo missionario.

Nel riscrivere in tal modo l'esperienza di una follia lungo il filo della sua esistenza, se il Surin mistico è intrinsecamente legato al folle, allo stesso modo il Surin folle non può certo prescindere dal Surin esorcista nella città indemoniata di Loudun, esperienza fondamentale e fondante, che è stata oggetto d'indagine nel capitolo "*Il diavolo in convento*".

Incaricato, a partire dal 1634 (fino al 1640), di esorcizzare la priora Jeanne des Anges, a Loudun il gesuita sembra quasi trovare il suo posto e senza dubitare mai della realtà della possessione, finisce col modificare profondamente la pratica dell'esorcismo, inaugurando un linguaggio altro, poetico, "sperimentale", come risposta, in qualche modo eretica, scandalosa, persino blasfema, agli sconvolgimenti dell'epoca.

Con il suo arrivo si apre quindi una nuova fase: l'azione si trasforma in parola, la possessione cede il passo al miracolo e alla missione.

Anziché sfogliare i libri demonologici, testi guida per gli altri operatori, Surin si dedicherà piuttosto alla preghiera. Non è nel clamore di uno spettacolo pubblico, ma nel segreto della comunicazione spirituale e del dialogo privato, attraverso un lavoro centrato sull'interiorità del soggetto, che l'esorcista-confessore lotterà a modo suo contro i demoni, avventurandosi, poco a poco, con la sua diretta lungo quel cammino che farà della posseduta una mistica.

Attraverso il confronto tra Surin e Jeanne des Anges, Loudun costituisce, in effetti, il momento in cui, per la prima volta, la possessione incontrerà la mistica, l'attimo in cui l'esperienza intraducibile della posseduta riuscirà ad esprimersi nel linguaggio della comunicazione spirituale; in cui il discorso alterato della posseduta non apparirà più come quello deformato dal diavolo, ma come il segno stesso della vicinanza della priora a Dio.

Nell'itinerario spirituale di Surin, la vicenda di Loudun gioca dunque un ruolo fondamentale, poiché apre violentemente una nuova via d'accesso all'esperienza intima con Dio e a quel rapporto in cui i contrari si fondono insieme, in cui la dannazione ha il volto oscuro e nascosto dell'illuminazione, in cui la follia pare l'unica vera via di comunicazione con il divino. È a Loudun che Surin fonda la sua mistica, la vive, la sperimenta. È qui che assapora il gusto dell'unione mistica, nell'istante stesso in cui ne misura l'infinita distanza.

Qui dove le realtà spirituali diventano tangibili, Surin fonda la sua "*scienza sperimentale*", la sua mistica.

La paradossale esperienza di Loudun va dunque intesa come nodale punto di partenza ed emblema della sua mistica e della sua stessa esperienza di vita, anch'essa vissuta, proprio come durante gli anni della lotta contro i diavoli, come un continuo confronto tra bene e male, inciso nel corpo e nello spirito, là dove gli opposti si toccano, la salvezza si confonde con la dannazione, la felicità con il dolore, e dove i tormenti patiti e le gioie godute si affrontano in un unico campo di battaglia.

Scisso, durante gli anni più bui della sua crisi, tra la convinzione di seguire il cammino dei folli di Cristo e l'altrettanto solida certezza di essere destinato alla dannazione eterna, Surin diviene allora protagonista di un'esperienza fisica dello spirituale, di un'aspirazione verso un altrove che si fa doloroso oggetto di esperienza. Il mistico si scontra, ed è questa l'irriducibile esigenza della sua esperienza, con l'impossibilità di localizzare e di nominare quell'alterità da cui si sente tuttavia inevitabilmente attratto ed affronta l'inavvicinabile nominazione attraverso l'accesso alla scrittura e l'elaborazione di un nuovo "*modus loquendi*". Dal corpo malato al corpo del testo. È in questo modo che l'esperienza si risolve in scrittura, in poetica, e lo fa con un linguaggio altro rispetto a quello del sapere, un linguaggio all'occorrenza blasfemo.

Non è un caso, quindi, che, secondo la sua stessa testimonianza, il gesuita riemerge dall'oscurità in cui era piombato, proprio grazie alla scrittura, cominciando a dettare a qualche confratello, negli anni intorno al 1650, quelle opere che intanto compone nella sua testa, fino a quel giorno di fine estate del 1655, quando, presa d'impeto in mano la penna, spinto da un forte impulso, Surin comincia finalmente a scrivere di suo pugno. Il riappropriarsi della scrittura segna allora, emblematicamente, l'inizio di una lenta ma progressiva guarigione. Quando la mano riprenderà a camminare sulla carta, la scrittura riuscirà, infatti, a farlo uscire dall'aporia.

L'esperienza di un viaggio doloroso si fa allora discorso, in particolare, nella sua autobiografia, la *Science expérimentale* (1663), dove corpo di scrittura e corpo "proprio" si toccano fino quasi a coincidere.

Attraverso il racconto della sua follia, Surin presenta in questo scritto i fondamenti della sua "*science mystique*" (si veda il capitolo "*La science mystique*"). Non si tratta dell'esposizione di un sapere assoluto fondato su norme o leggi. È l'esperienza di un viaggio e di un percorso esposti sotto forma di discorso. La *Science expérimentale* è, prima di tutto, la prova di un patire, che implica l'atto fondamentale che consiste, piuttosto che nel fare, nel lasciarsi agire dall'altro, dall' "*étrange*" e dall' "*extraordinaire*" che pervadono la narrazione.

Quello della *Science expérimentale* diviene allora il viaggio della scoperta della straordinarietà nell'ordinarietà, dove, dietro la maschera del quotidiano, si cela il fantastico, l'ostile, l'impossibile, il minaccioso. Si tratta di un discorso che parla dell'alterità, che, nell'universo suriniano, si manifesta nelle forme più impensate. È il resoconto di un viaggio che parte e si articola intorno ad un movimento fondamentale, un'oscillazione che divide tra un "qui" ed un "là", tra un "vicino" ed un "lontano", creando così una rottura spaziale.

La *Science expérimentale* può essere allora letta come una particolare variante nel genere dei racconti di viaggio, tesa a fornire un modello teorico ad un'esperienza che prende forma, un'esperienza che attraversa tutta una vita e che testimonia il passaggio e l'uscita dall'imprigionamento fisico e mentale all'apertura verso un altro spazio, o meglio, alla ricerca di un altro spazio e di un altro mondo: consapevole dell'estraneità ad una terra che, in quanto essere vivente e corpo animato, occupa, ma da cui si sente cacciato, Surin vive, cosciente del proprio esilio, in costante tensione verso un Dio irraggiungibile.

Radicalizzando tale incessante ricerca di ciò che non ha, Surin si spinge ai limiti della follia, lungo il bordo di un precipizio, sempre al limite del salto estremo, da lui infine fisicamente compiuto nel maggio 1645, con l'episodio dell'auto-defenestrazione. L'atto di gettarsi dalla finestra diventa allora simbolo e manifestazione della stessa coscienza di tale esilio. Quello che per tutti è solo il delirio di un folle, è in realtà gesto emblematico tanto quanto quello di riappropriarsi della scrittura e contribuisce a chiarire quell'opprimente ambivalenza vissuta da Surin nel corpo e nello spirito.

Da una parte, dunque, la chiusura, la restrizione, l'immobilità; dall'altra l'uscita, l'apertura, la dilatazione di un'anima che si apre all'irruzione di Dio in sé.

In quella mancanza di spazio, emblematicamente rappresentata dall'auto-defenestrazione, vi è, per Surin, un'unica certezza: Dio resta nascosto. Ed il mondo non è più il luogo in cui Dio parla. Affinché si esprima e si manifesti occorre, allora, un altro spazio.

È il cammino, dunque, a tracciare il profilo dell'esperienza suriniana. Una volta trovata la via d'uscita alla sua reclusione, il mistico gesuita non smetterà di camminare.

Ma, anche quando la fase più acuta della malattia sarà superata, quando il riappropriarsi della scrittura avrà aperto un varco alla paralisi e all'aporia, anche allora, Surin continuerà ad essere intimamente combattuto da quel doppio slancio in cui l'aspirazione ad un rapporto non mediato con Dio si alterna ad un sentimento di immobilità, di frustrazione e di disperazione.

L'opposizione tra la chiusura e l'apertura non scandisce, dunque, solo gli alti e bassi di una malattia, nè costituisce la sola spinta che, grazie una sorta di cortocircuito interno a tale opposizione, ha favorito l'accesso alla scrittura. In questa straziante oscillazione, fermarsi è impossibile. È necessario proseguire il cammino, che finisce con il

trasformarsi in un'incessante erranza. L'atto stesso del perdersi costituirà allora il cuore della ricerca mistica suriniana (tematica approfondita nel capitolo "*Nuove frontiere. Lo spazio mistico*").

Dopo la malattia, dopo il ritorno alla scrittura ed il recupero delle sue facoltà, le due dimensioni continuano, infatti, ad alternarsi, intrecciandosi lungo l'intero arco dell'esperienza di vita del mistico gesuita e divenendo uno degli elementi chiave della sua visione mistica. Da questa constatazione nasce il titolo della tesi: dal verso di uno dei suoi più celebri cantici (IV), «*Comme un Pilote sur la mer*». *La ricerca mistica di Jean-Joseph Surin e l'ermeneutica di Michel de Certeau*».

La metafora del mare in tempesta, tema mistico per eccellenza, è infatti anche uno fra i più usati da Surin, quasi a voler chiarire con un'immagine nitida il suo personale viaggio, che è piuttosto uno spaesamento, una deriva verso l'ignoto, un perdersi, un abbandonarsi alla furia della bufera. Ma questo stesso verso contiene in sé un'altra immagine: accanto all'idea di apertura e di movimento suggerita dal mare, ritorna, opposta, ma strettamente legata, l'idea di chiusura e di reclusione, offerta, in questo caso, dalla figura del timoniere, che non lascia la nave in balia delle onde, ma la governa, tenendone saldamente il timone.

Attraverso questa doppia immagine, torna così la scissione tra chiusura ed apertura, tra riposo e movimento, tra reclusione ed aspirazione al vagabondaggio, segno e testimonianza di un'ambivalenza mai sopita.

La terza parte della tesi ("*Un viaggio. Michel de Certeau*") è, infine, dedicata al contributo offerto da Michel de Certeau, irrinunciabile punto di riferimento per la ricerca sulla mistica suriniana, ma, più in generale, sulla storia della mistica moderna.

Studiare Surin non può, infatti, prescindere dallo studiare il suo più grande interprete. Fin dalla pubblicazione della *Guide spirituel* (1960) e del *corpus* delle lettere (1966), Certeau si è legato, a quel personaggio fuori dal comune, definendolo egli stesso il suo *doppio*, il suo *alter ego*, il suo *gardien*. La volontà di chiarirne lo strano itinerario, lo ha spinto ad aprirsi ad altre discipline, lo ha obbligato ad allargare le prospettive e lo ha portato a consacrare al mistico gesuita le sue pagine più innovatrici sulla storia della mistica.

Seguendo le tracce del suo *doppio*, Certeau ha finito, allora, con il percorrere tutti i campi del sapere, varcando i confini delle discipline, così come quelle delle istituzioni e dei paesi. Le principali tappe di questo viaggio sono ripercose nel primo capitolo della terza parte della tesi, "*Mon gardien*".

Lo studio della mistica rappresenta il campo di indagine a partire dal quale Certeau ha maturato la sua concezione della storia. Non solo. I mistici e la mistica costituiscono l'oggetto delle ricerche di una vita. Il tema dell'alterità, che ricorre di continuo negli scritti certeauiani, è tratto da queste letture, ma soprattutto dalla riflessione mai conclusa su Surin.

Seguendo il mistico gesuita, Certeau ha, infatti, scoperto ed investigato un *altro* mondo, quello dell'ordinario che cela un nascosto, un *altro* spazio dal quale, solamente, mettersi all'ascolto di voci inedite, espressioni di un nuovo linguaggio, dove il corpo s'intreccia con le parole, dove scritto e orale, segni e suoni, coincidono. In tal senso, ha messo in pratica la *scienza sperimentale* di Surin, scoprendo anch'egli lo straordinario nella vita quotidiana e facendone privilegiato oggetto d'indagine. Proprio come il suo *doppio*, ha nutrito ed alimentato la propria ispirazione attraverso le pratiche più banali della gente comune, di quella folla anonima che non si lascia mai definire del tutto, che abita il quotidiano e dietro cui si nascondono le realtà diverse, i saperi nascosti (si

vedano i capitoli "*De Certeau interprete della mistica moderna*" e "*La fascinazione dell'altro*").

Infine, come Surin, Certeau è un gesuita e, proprio come Surin, anche Michel de Certeau ha vissuto con il suo ordine un rapporto teso, per certi versi ambiguo. Ma, nonostante il suo carattere "inclassificabile", egli non ha mai messo in discussione l'appartenenza alla Compagnia ed ha mantenuto il suo legame con l'istituzione come un imprescindibile punto di riferimento. Ne è nata una profonda riflessione sul ruolo esercitato, all'interno del cristianesimo contemporaneo, dall'istituzione stessa, identificata come l'autentico luogo in cui l'esperienza cristiana può davvero pienamente realizzarsi, in cui la garanzia di un'identità si completa, paradossalmente, attraverso l'apertura all'alterità.

PARTE PRIMA
LA STORIA

I

Il rischio eretico nella Compagnia di Gesù

Vi è un ricorrente modello agiografico che fa di Ignazio di Loyola uno dei primi ispiratori, se non l'ideatore stesso dell'Inquisizione romana, stabilita nel 1542 da papa Paolo III. Tale tradizione non è che il punto d'arrivo di un secolare lavoro di selezione del proprio passato compiuto da un'istituzione religiosa animata dalla precisa volontà di offrire di sé un'immagine storiografica limpida e compatta.¹ Una precisa logica di governo, di amministrazione e di riproduzione della memoria e, soprattutto, un'attenta strategia di autorappresentazione animano, infatti, larga parte delle fonti gesuitiche, antiche e moderne, alla ricerca di una legittimazione teologica dell'ordine.² Ignazio è stato così elevato al ruolo di provvidenziale antitesi storica di Lutero, di nuovo e più che mai decisivo strumento contro l'eresia protestante. Allo stesso modo, l'identità stessa della Compagnia di Gesù ha finito con l'essere saldata intorno all'immagine di fermo baluardo dell'ortodossia, finendo così, e non più soltanto nella prospettiva retorica dei suoi apologeti, con l'essere fissata e quasi sovrapposta all'immagine del cattolicesimo controriformista.³

Ma se fu davvero semplicemente così, se davvero la Compagnia fu da sempre la punta di diamante del Sant'Uffizio, nella sua funzione di controllo e repressione antieretica, come spiegare allora la sottile e spesso ambigua battaglia di potere che, sovente, le due istituzioni ingaggiarono e che vide la Compagnia concorrente dell'Inquisizione, pronta ad agire indipendentemente e direttamente? Ma soprattutto, se davvero l'identità gesuita è realmente sovrapponibile in toto a quella della chiesa controriformata, così come questa si esprime attraverso lo strumento dell'Inquisizione, perché, almeno per quanto riguarda la fase degli inizi, furono molti i personaggi più o meno eterodossi ad entrare in contatto con la nascente Compagnia?

Tali ed altre questioni sono destinate a restare irrisolte, se si rimane fissi sull'immagine che di sé ha offerto e continua ad offrire la Compagnia, così come sull'immagine che ne hanno tramandato i suoi detrattori. La raffigurazione stereotipata che per secoli gli stessi gesuiti hanno esibito del proprio ordine non può essere sufficiente per riportare alla luce, nella loro complessità, i differenti volti e le molteplici voci che hanno modellato l'identità gesuita e la sua proposta religiosa, nelle sue sfaccettature e nell'oscillante ambiguità, spesso consapevole, tra i labili confini fra ortodossia ed eresia.

¹ Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio delle fonti contemporanee*, II, 2, Roma 1951, 199 e ss.

² Per una panoramica generale sulla questione delle fonti e della storiografia gesuitiche cfr. F. Motta, *La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, in *Rivista storica italiana* 2005 (XCVII, I) 5-25.

³ Sull'immagine della Compagnia come baluardo dell'ortodossia controriformata cfr. Motta, *La compagine sacra...*, in *Rivista storica...*, 5-25; S. Pavone, *Preti riformati e riforma della chiesa: i gesuiti al concilio di Trento*, in *Rivista storica italiana* 2005 (XCVII, I) 110-134; cfr. inoltre P. Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)*, in *Rivista storica italiana* 2005 (XCVII, I) 135-157. Più in generale, sulla questione dell'identità della Compagnia di Gesù si veda tutto il volume F. Motta (ed.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2002 (19/2); in part. si vedano i contributi di: F. Motta, *Cercare i volti di un'identità plurale*, 333-345; S. Pavone, *anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, 347-355; A. Guerra, *La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica*, 385-399, in part. 385-386.

L'immagine di un ordine esente da tentennamenti presenta dunque parecchie zone oscure, che sarà necessario illuminare recuperando l'altra immagine, l'altra Compagnia, l'altro Ignazio, da sempre celato dietro la figura del campione dell'ortodossia.⁴ La vicinanza a gruppi e personaggi eterodossi, le controversie di cui Ignazio ed i suoi furono oggetto, l'ambivalenza nei rapporti con l'Inquisizione fino ai clamorosi processi di Valladolid (1587): nonostante ogni tentativo di coprire complicità e coinvolgimenti, tutti questi elementi sembrano voler imporre una diversa chiave interpretativa, da ricercare percorrendo, prima di tutto, il cammino le cui tracce conducono all'*alumbradismo* di Ignazio.

Una lunga serie di eventi controversi, scontri e conflitti videro infatti protagonista Ignazio, i suoi *Esercizi* e la Compagnia stessa, soprattutto nel periodo in cui l'ordine religioso muoveva i suoi primi passi, che portarono al succedersi di accuse, cause, sentenze e censure, le quali, sebbene si conclusero sempre favorevolmente per il fondatore, per il suo gruppo e per l'ordine nel suo complesso, non possono non essere interpretati come la spia di un problema irrisolto, come l'indizio che testimonierebbe l'esistenza di una sorta di latente e peculiare tendenza eretica gesuita,⁵ che, al di là della successiva immagine di baluardo dell'ortodossia della Controriforma, toccherebbe in profondità la natura stessa e l'essenza dell'esperienza religiosa dell'ordine e, prima ancora, del suo stesso fondatore.

La Spagna del XVI secolo, nella quale Ignazio e i suoi si formarono, era la Spagna dei *moriscos*, dei *conversos* e delle svariate forme di eclettismo e di contaminazione tra cristianesimo ed ebraismo. Era il paese attraversato da forti movimenti spirituali provenienti dall'Europa, savonarolismo ed erasmismo, che trovarono, nel suolo spagnolo, un terreno fertile su cui germogliare. Ed era, soprattutto, la Spagna dei *recogidos* e degli *alumbrados*.⁶

Giunto ad Alcalá de Henares agli inizi del 1526, Ignazio subì certamente l'influenza del clima spirituale che regnava in questa città, centro vivo e stimolante per la rapida diffusione degli scritti di Erasmo, grazie soprattutto alla sua importante università, che, con la riforma portata avanti dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, rappresentò il centro propulsore di molteplici correnti.⁷

⁴ Si guardi, in tal senso, l'immenso materiale epistolare prodotto dalla Compagnia, che, proprio per le caratteristiche del genere, ben si presta a testimoniare le diverse anime dell'ordine nascente.

⁵ Cfr. G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in *Rivista storica italiana* 2005 (XCVII, I) 26-63.

⁶ Sulla sterminata bibliografia esistente sull'altrettanto vasto tema del misticismo e della diffusa spiritualità che attraversarono la Spagna del Cinquecento ci limiteremo a fornire solo qualche titolo di riferimento: E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in *Revista de filología española* 1952 (XXXVI), 31-99; M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Genève 1991; *Idem*, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 2000; *Idem*, *De Savonarole à Louis de Grenade*, in *Revue de Littérature Comparée* 1936 (XVI), 23-39; V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia*, IV voll., Salamanca 1972; H. C. Lea, *Historia de la Inquisición*, III voll., Madrid 1983; F. Marquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Barcelona 1968. Altri riferimenti bibliografici saranno aggiunti nel testo.

⁷ Promotore di una riforma della vita cristiana e religiosa, Cisneros contribuì alla pubblicazione di numerose opere spirituali in castigliano, le quali, accanto alla rafforzata diffusione di quelle di Erasmo, favorirono il fiorire di un'intensa vita spirituale. Alcalá rappresenta, dunque, in quest'epoca, un importante centro di rinnovamento spirituale: i francescani hanno in questa città un importante convento; Maria de Cazalla vi intrattiene frequenti contatti con francescani, membri del clero e studenti; sono presenti gruppi di *alumbrados* e l'erasmismo vi ha attecchito facilmente. Sulla riforma di Cisneros e l'università di Alcalá cfr. Bataillon, *Erasme et l'Espagne...*, 1-47.

Fu studente ad Alcalá nel momento di massima diffusione dell'*Enchiridion* ed è molto probabile che l'abbia letto. L'influenza erasmiana sembra del resto innegabile, attraverso il *Monachatus non est pietas*, laddove Ignazio fonderà un ordine molto diverso dagli altri, del tutto svincolato dalla clausura. Ma soprattutto, il ruolo dell'erasmismo diviene d'importanza capitale nella questione dell'orazione mentale e della meditazione, con la sua critica all'orazione meccanica.⁸

Furono questi gli anni in cui diede vita ad un apostolato spontaneo e laico, che lo rese ben presto sospetto di *alumbradismo*. Cominciò a guidare alcune persone negli *Esercizi* e ad insegnare il catechismo a piccole folle che si riunivano ad ascoltarlo. Accompagnato da pochi altri studenti, predicava un insegnamento religioso molto più morale che dogmatico, raccomandando la confessione e la comunione frequente, abituando il piccolo gruppo costituitosi attorno a lui alla pratica dell'esame di coscienza e alla disciplina dei sensi.

D'altra parte, la predicazione di Ignazio si orientava verso una riforma della vita, che voleva dire combattere contro vizi e peccati ma soprattutto indirizzarsi verso un autentico rinnovamento interiore per mezzo dell'orazione interiore, il frequente esame di coscienza, la preghiera affettiva, la sequela di Cristo. Elementi, questi, che sembrano inserire l'apostolato ignaziano nell'ambito della spiritualità dell'epoca, poiché ben riscontrabili anche nella spiritualità francescana, o, più in generale, tra le correnti di rinnovamento in Castiglia. In effetti, nella città universitaria di Alcalá si incontrarono e si fusero tra loro le più varie correnti: dal cristianesimo evangelico di Erasmo alla spiritualità dei monasteri dell'osservanza, dalla corrente ascetico-mistica francescana alla dottrina del "no pensar nada" e del "recogimiento" di Francisco de Osuna,⁹ dalla spiritualità degli *alumbrados* a quella dei nascenti *Esercizi spirituali*.

Da quell'ambiente in continuo fermento, in cui erasmismo ed *alumbradismo* si incontrarono e si confusero con una pluralità di altri spunti, Ignazio filtrò e fece proprie molte idee che sarebbero state poi alla base della proposta spirituale e devozionale dei gesuiti.¹⁰

Già a partire dal 1520 circa, tutta la Spagna aveva dunque conosciuto un numero considerevole di gruppi più o meno ampi di laici, religiosi, uomini e donne alla ricerca di un rinnovamento spirituale. Il carattere fortemente intimistico di tali correnti spirituali stimolava una ricerca tutta volta a raggiungere la percezione del divino nelle esperienze individuali della visione interiore. La pietà religiosa si faceva, così, sempre

⁸ Cfr. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne...*, 229-231. Sulle possibili influenze cisneriane su Ignazio e la genesi degli *Esercizi* si veda J. Melloni Ribas, *Las influencias cisnerianas de los Ejercicios*, in J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los ejercicios espirituales de san Ignacio, Simposio internacional* (Loyola, 15-19 septiembre 1997), Bilbao 1998, 353-377, in part. 367-369; cfr. inoltre A. Henkel, *Posibles fuentes comunes a Ignacio de Loyola y Martín Lutero*, in Plazaola (ed.), *Las fuentes...*, *Simposio internacional...*, 299-338. Sull'influenza della *Devotio moderna* e di altre tradizioni tardo-medievali sulla dottrina ignaziana si veda J. W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano 1999, 53-54. Più in generale, cfr. M. Rotsaert, *L'originalité des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola sur l'arrière-fond des nouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle*, in J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991) Bilbao 1992, 329-341; J. C. Nieto, *El Renacimiento y la otra España*, Genève 1997, 83-96 e 129-133.

⁹ Francisco de Osuna, ma anche Bernardino de Laredo, Luis de Granada, Francisco Ortiz e Juan de Cazalla sono solo alcuni dei maggiori rappresentanti della via del raccoglimento, sulla quale cfr. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976, II, 198-227. Cfr. inoltre *Idem*, *Los recogidos...* Sull'influenza che i *recogidos* francescani esercitarono su Ignazio riguardo la via dell'orazione mentale metodica cfr. *Idem*, *La teología española...*, II, 604-610.

¹⁰ Cfr. S. Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in *Rivista storica italiana* 2005 (XCVII, I) 158-178, in part. 161-163.

più strumento per agire sul mondo interiore. Ma da lì, minacciava, agli occhi delle autorità, effetti devastanti sull'assetto esistente.

Il carattere potenzialmente eversivo di tali fenomeni impresso dunque un orientamento nuovo all'attività del Sant'Uffizio in Spagna, monopolizzando per tutto il secolo l'attenzione di teologi ed inquisitori, ossessionati dall'obiettivo di sradicare ogni germoglio di *alumbradismo*, ai loro occhi ormai penetrato in dottrine e personaggi apparentemente insospettabili.

In questo generale clima di irrigidimento, neanche Ignazio ed i suoi primi compagni furono risparmiati dagli attacchi, dai controlli e dalle accuse dei sospettosi guardiani dell'ortodossia. Il suo entusiasmo religioso, la sua forma d'indipendenza dalla gerarchia ecclesiastica, il suo individualismo e la sua predilezione per la preghiera individuale e la confessione spirituale ne fecero un facile bersaglio.

È lui stesso a riferire, negli autobiografici *Acta Patris Ignatii*,¹¹ che ad Alcalá, tra il novembre del 1526 ed il maggio del 1527, furono intentati contro di lui e contro gli *Esercizi* i primi tre processi, con l'accusa di essere un *alumbrado*.¹² In nessuno dei tre fu mai pronunciato il termine *alumbrado*, ma, dai resoconti e dalle domande poste ai testimoni dal vicario generale dell'arcivescovo di Toledo, Juan Rodríguez Figueroa, cui venne affidata la causa, appare chiaro come l'accusa fosse proprio quella: *alumbradismo*.

Ci troviamo, dunque, di fronte ad un problema preciso, forse non l'unico, ma senza dubbio il più ricorrente in quella serie di processi e di conflitti: il problema dell'*illuminismo* gesuitico, che, proprio tramite Ignazio, affonda le sue radici nel grande fenomeno dell'*alumbradismo* castigliano.¹³

In effetti, il giovane Ignazio aveva mosso i suoi primi passi tra gli uomini e gli ambienti profondamente segnati dal fenomeno *alumbrado* ed ebbe certamente modo di

¹¹ Cfr. MHSI, *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Roma 1943-1960, I, 442-450.

¹² Nella lettera del 15 marzo 1545 indirizzata al re di Portogallo, Giovanni III, Ignazio fa, in forma molto sintetica, il resoconto dei processi ai quali, dopo la sua conversione, lo sottopose l'autorità ecclesiastica: tre volte ad Alcalá, per sospetto *alumbradismo*, una a Salamanca, tra il luglio e l'agosto del '27, dove venne incarcerato e processato nel convento dei frati domenicani di San Esteban; due volte fu giudicato a Parigi, quando, nell'autunno del 1529 si presentò spontaneamente all'inquisitore Mathieu Ory per chiarire alcuni sospetti sul suo conto e quando, nel 1535, consegnò all'inquisitore Liévin, domenicano, il manoscritto degli *Esercizi* perché lo esaminasse, scagionandolo dalle accuse di eresia diffuse sul suo conto. Nel 1537 subì un altro processo inquisitoriale a Venezia, con sentenza del tutto favorevole ed infine, l'anno seguente, a Roma. In tutti i procedimenti venne scagionato dalle accuse, ma, mentre le sentenze degli ultimi casi, da Parigi a Roma, furono di assoluzione piena, le decisioni prese dai tribunali di Alcalá e di Salamanca sottoposero Ignazio a restrizioni nella predicazione e nell'insegnamento, imponendogli il divieto di insegnare per un periodo che andava dai tre ai quattro anni, periodo durante il quale egli avrebbe dovuto terminare i suoi studi. Sull'argomento si veda J. L. González Novalín, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in *Anthologica Annuaria* 1990 (37), 11- 56; *Idem*, *Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía*, in Plazola (ed.), *Ignacio de Loyola...*, *Congreso internacional...*, 285-303; F. Fita, *Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico*, in *Boletín de la real Academia de la historia* 1898 (XXXIII) 422-461; B. Hernández, *En Salamanca (1527)*, in J. I. García Velasco (ed.), *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*, León 1991, 113-126. Si veda infine M. Del Piazze, C. De Dalmases, *Il processo sull'ortodossia di s. Ignazio e dei suoi compagni svoltosi a Roma nel 1538. Nuovi documenti*, in AHSJ 1969 (XXXVIII), 431-453.

¹³ Il primo processo inquisitoriale fu, effettivamente, la conseguenza dell'ampia investigazione voluta dall'inquisitore generale Alonso Manrique nel 1526-27 riguardo "*la materia de los alumbrados*" allo scopo di arginare quello che sempre più era percepito come un crescente pericolo. Cfr. M. Ortega Costa de Emmart, *San Ignacio de Loyola en el Libro de alumbrados; nuevos datos sobre su primer proceso*, in *Arbor* 1980 (107), 23-34.

conoscere e frequentare molte persone, alcune delle quali vennero poi qualificate come *alumbrados*. Manuel de Miona, suo confessore prima ad Alcalá e poi a Parigi, Diego e Miguel de Eguía, Pedro Ortiz e, tramite lui, il fratello Francisco Ortiz, grande protettore di Francisca Hernández: sono solo alcuni tra coloro che, uomini e donne, chierici o secolari, nobili o aristocratici, erano protettori o amici di *alumbrados* o furono qualificati come tali. Persone con cui Ignazio trattò più o meno intimamente.¹⁴

Anni dopo, riferendo a Giovanni III, re di Portogallo, le persecuzioni subite, Ignazio negò categoricamente tutte le accuse:

“Nunca fui reprobado de una sola proposición, ni de syllaba alguna, ni dende arriba, ni fui penitenciado ni desterrado. [...] Y si Vuestra Alteza quisiere ser informado por qué era tanta la indignación e inquisición sobre mí, sepa que no por cosa alguna de cismáticos, de luteranos ni de alumbrados, que a éstos nunca los conversé ni los conocí; mas porque yo, no teniendo letras, mayormente en España, se maravillaban que yo hablase y conversase tan largo en cosas espirituales”.¹⁵

Erano, in effetti, proprio il “*no tener letras*” ed il conversare “*en cosas espirituales*” due delle più gravi e diffuse colpe, che, agli occhi dei teologi inquisitori, connotavano gli *alumbrados*. Di fronte al pericolo di un’invasione mistica, di una religiosità interiore e personale, la posizione del cattolicesimo formalista ed inquisitoriale fu decisamente difensiva, tanto quanto di fronte al pericolo di un’invasione protestante od esplicitamente eretica. Ciò che ne uscì vincitore, in tale contesto, fu il rigorismo ed il tecnicismo scolastico. Non è un caso, infatti, che le sentenze dei primi processi subiti da Ignazio e i suoi fecero sì cadere le accuse di eterodossia, ma imposero loro di vestire come gli altri studenti e di non parlare in pubblico di questioni religiose, finché non avessero completato altri quattro anni di studio.

Del resto, la testimonianza di Ignazio sulla sua presunta vicinanza ai circoli di *alumbrados* è decisamente ambigua. L’unica giustificazione che dava a quei processi era appunto il suo discutere di cose spirituali senza preparazione teologica. A ben vedere, quindi, le accuse mosse contro di lui facevano coincidere esattamente il suo profilo religioso di carismatico maestro spirituale sprovvisto di scienza teologica con il ritratto usualmente tracciato per connotare lo spiritualismo castigliano.¹⁶

¹⁴ Sulle frequentazioni di Ignazio con ambienti vicini alle idee *alumbrade* si veda L. Fernández, *Íñigo de Loyola y los alumbrados*, in *Hispania sacra* 1983 (XXXV), 3-96, in part. 8-72.

¹⁵ *Cartas de San Ignacio a Juan III*, 15.3.1545, in *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1963.

¹⁶ Non si dimentichi, tuttavia, l’estrema difficoltà nel segnare i confini dell’eresia *alumbrada*, tracciata in base ad una categoria inquisitoriale ambigua e generica. Di fronte ad un fenomeno talmente cangiante e multiforme, gli inquisitori finirono, infatti, col farne confluire all’interno l’infinita varietà di fenomeni che andavano dalle visioni e profezie che fiorivano tra gruppi di *alumbrados* francescani, ai circoli spirituali raccolti attorno a *beatas* dotate di poteri carismatici, al misticismo di ricerche intime e personali che negavano il ruolo della chiesa come mediatrice nella ricerca della salvezza. Ignazio sembra quindi voler prendere le distanze da una certa definizione di tale fenomeno: la definizione, cioè, che, quasi fosse costruita a tavolino da chi arbitrariamente percepisce un’unità di tendenza, emerge dal primo documento ufficiale con validità universale contro la setta degli *alumbrados*, l’*Editto degli alumbrados di Toledo*, promulgato da Manrique nel settembre 1525. In esso sono contenute 48 proposizioni, che gli inquisitori del tribunale di Toledo attribuivano agli *alumbrados*. Ma le proposizioni condannate non costituivano affatto altrettanti precisi articoli di un credo stabilito. È invece evidente la differenza tra vari gruppi, identificati, tra l’altro, da nomi differenti. In realtà, nel suo caratterizzarsi come fenomeno sfuggente, non definito, l’*alumbradismo* può essere inserito all’interno del più ampio fenomeno di riforma europea, un mutevole punto d’incontro fra la spiritualità francescana e l’erasmismo, alla base del quale vi è la grande spiritualità conversa quattrocentesca. Cfr. Pastore, *Un’eresia spagnola...*, 105-109; cfr. inoltre Mongini, *Per un profilo dell’eresia...*, in *Rivista storica...*, 41-43 e M. Rotsaert, *Ignace de Loyola et les nouveaux*

Ma, di fronte all'impossibilità di tracciare confini ben delineati tra *alumbrados* ed altri gruppi di rinnovamento spirituale e tenendo conto dei diversi gradi, più o meno eterodossi e sovversivi, d'appartenenza all'uno o all'altro movimento, il fatto che il suo insegnamento, i suoi *Esercizi*, il suo stile di vita siano stati ciclicamente attaccati ed accusati sembra provare che esisterono, in effetti, molto più di semplici somiglianze esteriori tra la sua spiritualità e quella *alumbrada*. Ciò su cui bisogna indagare è, allora, se nell'esperienza religiosa e nell'insegnamento del fondatore, come poi nella stessa Compagnia, fosse confluita una specifica eredità di quel movimento eterodosso.

Ciò che evidentemente più interessava gli inquisitori era il suo insegnamento, che in molti punti sembrava richiamare fortemente la dottrina *alumbrada*. Secondo le testimonianze raccolte, Ignazio trattava di "*cosas espirituales [...] no teniendo letras*": la sua saggezza non proveniva dallo studio dei libri, ma dalla sua esperienza interiore.¹⁷ Così, durante le sue riunioni, illustrava i diversi metodi d'orazione mentale, consigliava ai suoi discepoli di confessarsi ogni settimana e di praticare gli *Esercizi spirituali*, spiegando loro come discernere l'esperienza interiore e i movimenti dello spirito.¹⁸ Non si può effettivamente negare l'importanza attribuita da Ignazio alle sue esperienze interiori ed il fatto che al centro del suo percorso religioso ci fossero delle vere e proprie "illuminazioni", che tracciavano il cammino di un percorso autonomo ed autoreferenziale, che, proprio come si era manifestato con gli *alumbrados*, rischiava di condurre al più radicale soggettivismo religioso.¹⁹

Ed ancora, fu Ignazio ad introdurre il concetto ascetico d'indifferenza, destinato a divenire una nozione chiave nell'ambito della spiritualità moderna. Negli *Esercizi*

spirituels en Castillo au début du XVI siècle, Roma 1982, 124-126. Sugli *alumbrados* cfr. M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1976; *Idem*, *Alumbrados, erasmistas, «luteranos» y místicos y su comun denominador: el riesgo de una espiritualidad más «intimistas»*, in A. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984, 373-409; Á. Huerga, *Historia de los alumbrados*, Madrid 1978-94; A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid 1980; J. E. Longhurst, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, 1958 (XXVII), 99-163, 1958 (XXVIII) 102-165, 1959 (XXIX-XXX), 266-292, 1960 (XXXI-XXXII), 322-356, 1962 (XXXV-XXXVI), 337-353, 1963 (XXXVII-XXXVIII), 356-371.

¹⁷ È chiaro a quali conseguenze avrebbero potuto portare, secondo i censori dell'Inquisizione, il tema dell'interiorità o dell'esperienza personale nell'incontro dell'anima con Dio nell'intimo del proprio cuore. Condotta agli estremi, avrebbe potuto condurre al rifiuto e alla negazione degli aspetti visibili della chiesa e del suo ruolo di mediatrice per la salvezza.

¹⁸ Questi sono solo alcuni degli elementi, quelli giudicati potenzialmente più pericolosi, ad essere valutati come corrispondenti tra spiritualità ignaziana e *alumbrada*. Ma ve ne furono altri: il riunirsi in "*conveticulos*", proprio come i vari gruppi di *alumbrados* erano soliti fare, in riunioni, cioè, composte da piccoli gruppi di uomini e donne, che si incontravano al di fuori della chiesa, per lo più in case private; gli svenimenti frequenti tra i partecipanti, soprattutto donne, alle riunioni; il fatto che Ignazio non avesse frequentato un regolare corso di studi che lo abilitasse ad insegnare la dottrina cristiana; gli abiti, poveri e dello stesso colore, che il futuro fondatore della Compagnia ed i suoi compagni indossavano per le strade di Alcalá; il non essere a conoscenza, da parte delle autorità, su chi componesse il gruppo, se *conversos* o cristiani vecchi, punto, quest'ultimo, giudicato fondamentale poiché non c'è dubbio che gli inquisitori, nell'affrontare il fenomeno *alumbrado*, si trovarono di fronte ad un fenomeno eminentemente *converso*. Quella religione essenziale, quel rifiuto di ogni cerimonialismo, che caratterizzava la spiritualità degli *alumbrados*, nasceva infatti dal loro essere *conversos*. Per una più approfondita analisi tra possibili altre somiglianze o differenze si veda Fernández, *Íñigo de Loyola...*, in *Hispania sacra...*, 78-87 e Rotsaert, *Ignace de Loyola...*, 115-118. Sui rapporti tra Ignazio e la nascente Compagnia di Gesù ed i *conversos* cfr. invece E. Rey, *San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»*, in *Razon y fe* 1959 (153,1), 173-204, in part. 173-179 e J. W. Reites, *St. Ignatius of Loyola and the jews*, in *Studies in the spirituality of jesuits* 1981 (XIII, 4), 1-48.

¹⁹ Cfr. Mongini, *Per un profilo dell'eresia...*, in *Rivista storica...*, 44-63.

l'indifferenza si presenta come il grado zero della volontà umana nei confronti di tutto ciò che potrebbe allontanarla o rallentarla nel suo progredire verso Dio. L'indifferenza è dunque ciò che separa la volontà da tutte le cose create, o meglio, è l'assenza di ogni propensione verso tutto ciò che non riguardi il fine ultimo cui è destinato l'uomo.²⁰

Nel corso del XVII secolo, il concetto ignaziano d'indifferenza subirà una sorta di processo di amplificazione e di intensificazione, una reinterpretazione più marcatamente mistica che porterà a collegare l'indifferenza alla passività, alla graduale cessazione, nella quiete, di tutte le operazioni dello spirito umano. Dunque, da volontario atto di pura ascesi, secondo l'ottica degli *Esercizi*, alla passività mistica, associata alla totale sospensione del volere.²¹

L'etichetta di sospetto accompagnò, dunque, a lungo la figura di Ignazio e la sua predicazione. Ma soprattutto, a finire sotto l'occhio indagatore degli inquisitori furono i suoi *Esercizi spirituali*, che, nel loro contenuto, sembravano confermare tutte le accuse di *alumbradismo*. Particolarmente duro fu lo scontro con Melchor Cano, il teologo scolastico domenicano, che, nella sua personale crociata in difesa dell'ortodossia spagnola, da sempre guardava con sospetto la soggettività di chi riponeva la propria fiducia nell'ispirazione interiore e che trovò echi degli insegnamenti degli *alumbrados* negli *Esercizi*.²²

La sua *Censura y parecer que dio contra el Instituto de los PP. Jesuitas* costituisce un durissimo attacco alla persona di Ignazio e al suo insegnamento. La critica principale, che riporterebbe alla dottrina *alumbrada*, sta nell'offrire a tutti gli uomini, senza distinzione di sesso o di ceto, lo stesso insegnamento spirituale e gli stessi esercizi di contemplazione e nell'importanza accordata all'intervento diretto di Dio nell'uomo.²³ Gli *Esercizi* darebbero la certezza, in chi li pratica, di un'azione della grazia divina operante direttamente nell'anima ed incoraggerebbero, in tal senso, all'indifferenza, intesa come forma di abbandono alla volontà di Dio, tendenza già aspramente condannata negli *alumbrados*. La convinzione di una chiamata universale alla perfezione, punto fermo della riflessione teologico-devozionale dal primo quattrocento fino ai movimenti di *alumbrados*, e la certezza che tutti potessero accedere alla meditazione, sarebbe così diventata, attraverso gli *Esercizi* ignaziani, un elemento chiave della spiritualità gesuita.²⁴

Nella sua costante e radicale ricerca della purezza della fede, Cano si scagliò con rigore ed intransigenza contro queste modalità d'incontro col divino, da lui viste come potenzialmente pericolose perché incontrollabili, opponendovi le uniche, per lui

²⁰ Cfr. *Ejercicios espirituales*, "Principio y fundamento", Madrid 1965, 15-16.

²¹ Cfr. G. Bottereau, *L'indifférence ignatienne*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 5, voce *Indifférence*; cfr. inoltre M. Bergamo, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984, 30-35.

²² Ma non fu certo l'unico a sollevare simili obiezioni. Si veda, a tal proposito, come si espresse Tomás de Pedroche, il teologo domenicano che, nel 1553, attaccò Ignazio e i suoi, spinto dall'arcivescovo di Toledo, Juan Martínez, detto Siliceo: "Este Ignacio o Íñigo de Loyola, según es fama, fue notado en la Inquisición por hereje, uno de los dexados y alumbrados [...]. Se ha de notar y ponderar que más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espíritu Santo, que no de los libros, sacó y compuso el dicho Ignacio o Íñigo estos Ejercicios espirituales. Lo qual sabe y no poco a la fuente de los dexados y alumbrados, los quales, dexado y pospuesto lo develado en los libros, se remiten y entregan a lo que el Espíritu Santo les dice dentro de su pecho" (MHSI, *Chronicon Polanci*, III, 504-505).

²³ Cfr. *Ejercicios espirituales*, 15.

²⁴ Cfr. *Ejercicios espirituales*, 180.

possibili, alternative: la ragione, l'insegnamento, l'autorità, cioè a dire la verità dogmatica e la mediazione ecclesiastica.²⁵

La storia dei rapporti tra inquisizione e Compagnia di Gesù è dunque una storia che ha inizio durante la vita di Ignazio, ma va ben oltre la sua morte. È una storia fatta di avvicinamenti alternati a tensioni, di obbedienza e dissimulazione, di collaborazioni e reticenze.

Pare evidente, a questo punto, come la spiritualità ignaziana e della nascente Compagnia affondi le proprie radici all'interno della spiritualità dell'epoca e come, in particolare, l'incontro con la mistica del *recogimiento* e con la spiritualità *alumbrada* sia stato fondamentale nella formazione e nell'elaborazione della proposta religiosa di un ordine nuovo, ancora alla ricerca di una peculiare spiritualità. I primi passi mossi dai gesuiti vanno dunque in una ben precisa direzione. E l'incontro con la scuola di Juan de Ávila dà prova di come la Compagnia si inserisca pienamente all'interno di quel filone carismatico proprio della riforma cattolica.²⁶

Tale precisa istanza carismatica sembra dunque l'elemento in grado di far luce sia sulle frequenti, e solo apparentemente inedite, collaborazioni con ambienti spesso al limite dell'eterodossia, sia sulla successiva operazione messa in atto sul piano istituzionale, quando si procederà ad inglobare e reprimere tali sollecitazioni.

Vi è un preciso momento, infatti, in cui risulta evidente il cammino portato avanti dalla Compagnia ai suoi vertici: nel passaggio dalla Compagnia spagnola di Laínez (1558-1565) e Borja (1565-1572) a quella del generalato di Mercuriano (1573-1580) e di Acquaviva (1581-1615) è possibile misurare la progressiva distanza che si delinea tra l'istituzione fondazionale e i nuovi compiti assunti per rispondere efficacemente alle esigenze della Controriforma. Dalla pluralità di anime che ne aveva caratterizzato i primi trent'anni di vita, dalla vocazione contemplativa, che lo stesso Borja aveva dimostrato di apprezzare, dalle alleanze con la scuola avilina e i circoli *recogidos*, fino al netto irrigidimento dei vertici dell'ordine, con l'allineamento alla politica discriminatoria nei confronti dei *conversos* e con le condanne di Cordeses (1575) e di Alvarez (1578) ad opera di Mercuriano: cosa ha portato al divieto di una linea mistica tra i gesuiti? La cosiddetta "svolta antimistica" di Mercuriano va spiegata partendo proprio da nuove, o forse in realtà mai sopite, accuse di *alumbradismo*, che, evidentemente, non si erano esaurite con il proscioglimento di Ignazio da ogni processo, né tanto meno con la morte, perché, è evidente, non potevano essere più circoscritte al solo fondatore, ma si erano ormai allargate a macchia d'olio su larga parte della Compagnia. Questa volta fu la relazione dei gesuiti con l'*alumbradismo* andaluso, durante gli anni Sessanta e Settanta, a finire sotto esame. Tale rapporto ha chiaramente

²⁵ Oltre alle accuse più specificamente rivolte contro la spiritualità e gli *Esercizi* ignaziani, Cano formulò anche una critica generale alla Compagnia: spiritualità inautentica, lassismo e scarsa umiltà, abbandono delle tipiche pratiche della vita religiosa e rifiuto della clausura. Agli occhi del teologo domenicano, il rifiuto dei gesuiti di cantare in coro, la loro apparente disistima per la tradizione del chiostro e la loro scarsa attenzione per la penitenza corporale li rendeva pericolosi in Spagna quanto Lutero lo era in Germania. Cfr. T. O'Reilly, *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola*, in Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola...*, 369-380; cfr. O'Malley, *I primi gesuiti...*, 42-58, in part. 49-52, e 321-326; si vedano inoltre Rotsaert, *Ignace de Loyola...*, 122-123 e I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, Roma-Bilbao 1946, II, 91-102; cfr. infine A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1902, I, 321-340.

²⁶ Sul *recogimiento* e la spiritualità della prima Compagnia di Gesù cfr. Andrés Martín, *Los recogidos...*, 450-511; P. Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas de los jesuitas del siglo XVI*, *Estudios Ignacianos*, Roma 1957, II, 269-333.

radici molto profonde, che, ancora una volta, sembrano confermare l'esistenza di quella latente tendenza eretica all'interno dell'ordine, troppo a lungo ignorata.

Vi è un filo conduttore che collega i gesuiti all'*alumbradismo* andaluso: Juan de Ávila, l'Apostolo dell'Andalusia, che ha finito col rappresentare con la sua predicazione una sorta di ponte che ha favorito l'intersecarsi di varie tendenze spirituali.

Di origini *converse*, formatosi anch'egli nell'Alcalá di Cisneros (attorno al 1520), Ávila fu instancabile predicatore e confessore. La sua predicazione era semplice, basata sulle letture di Paolo ai discepoli che numerosi gli si avvicinavano, sui catechismi ai più piccoli e sulle riunioni in cui introduceva uomini e donne all'orazione mentale. Furono i forti elementi di novità all'interno della sua proposta religiosa a causargli, nel 1531, il primo processo inquisitoriale a Siviglia, con l'accusa di sospetti di *alumbradismo* e di evangelismo radicale. Una predicazione scarna e diretta; una spiritualità fortemente orientata in senso paolino; un'attenzione particolare ai *conversos*, nel tentativo di evitarne una discriminazione da parte dei cristiani vecchi; un atteggiamento ostile verso il Sant'Uffizio, che non mancò di attirare l'attenzione: queste le accuse. Il processo si concluse con il proscioglimento, nel 1533, ma la diffidenza e i sospetti non cessarono e l'occhio indagatore degli inquisitori rimase sempre fisso su di lui e sulla sua scuola dispersa.²⁷

Trasferitosi a Granada nel 1563, forte dell'appoggio dell'arcivescovo della città, Gaspar de Ávalos e poi, dal 1542, del suo successore, Pedro Guerrero, Ávila si dedicò alla formazione di nuovi collegi e alla predicazione itinerante. La sua fama cresceva, come il numero delle conversioni improvvise di cui poteva vantarsi. La più clamorosa, quella del duca di Gandía Francisco de Borja, sancì un'immediata intesa spirituale, che si mantenne costante anche nei decenni successivi, principale punto di riferimento dei futuri gesuiti "avilini".

Fu soprattutto intorno all'università di Granada che si concentrò il maggior numero di conversioni e intorno ad essa si formò il nucleo della cosiddetta scuola "avilina". Qui infatti Ávila conobbe la maggior parte dei suoi futuri discepoli, alcuni personaggi già noti in ambito universitario, ma anche semplici studenti e laici, tra i quali si contano parecchi futuri gesuiti: Diego de Santacruz, Gaspar e Baltasar de Loarte, Juan de la Plaza, Luis de Santander, Diego de Guzmán. Quasi tutti cristiani nuovi. Molti di questi gesuiti "avilini" entreranno nella Compagnia con alle spalle un difficile, conflittuale rapporto con l'Inquisizione spagnola; alcuni saranno processati, altri incarcerati.

Quella "avilina" non si strutturò mai in una scuola vera e propria, ma anche se disperso e confluito in diverse strutture, il gruppo rimase sempre fedele ad un ideale anti-inquisitoriale e pro-converso. Ne è prova l'università di Baeza, fondata da Ávila nel 1539, primo ed unico caso in tutta la storia spagnola di università *conversa*. In una Spagna ormai strutturata intorno agli statuti di *limpieza de sangre*, l'università di Baeza, fondata e gestita da *conversos*, costituiva un caso eccezionale.

Il gruppo dei *conversos* grandini si trasferì a Baeza intorno al 1540, ma è proprio in questo periodo che l'Inquisizione cominciò a colpire. Tra il 1539 ed il 1552 si aprì infatti una lunga serie di processi contro la maggior parte delle famiglie *converse* della

²⁷ Sul processo inquisitoriale a Juan de Ávila cfr. C. M. Abad, *El proceso inquisitorial contra el beato Juan de Ávila*, in *Miscélanea Comillas*, 1946 (IV), 95-168; cfr. L. Sala Balust, *Introducción biográfica*, in Juan de Ávila, *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*, Madrid 1970, 39-63. Cfr. inoltre M. Bataillon, *Jean d'Ávila retrouvé (à propos des publications récentes de D. Luis Sala Balust)*, in *Bulletin Hispanique*, 1955 (LXII), 5-44, J. Esquerdia Bifet, *Escuela sacerdotal española del siglo XVI: Juan de Avila*, in *Anthologica Annua (1499-1569)*, 1970 (17), 133-185 e S. Pastore, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici*, Roma 2003, 141-156.

zona, ma soprattutto le indagini degli inquisitori erano indirizzate contro l'attività del collegio-università di Baeza. Nell'autunno del 1551 ebbero inizio i primi arresti contro gli stessi professori. Ma fu proprio durante questa fase critica, quando il gruppo "avilino" era più che mai minacciato, che Ávila poté contare sull'appoggio di una vecchia conoscenza, Francisco de Borja. Protetti dall'autorità e dal prestigio del duca di Gandía, due dei migliori allievi dell'Apostolo, Gaspar de Loarte e Diego de Guzmán, riuscirono a fuggire, mentre l'Inquisizione ne ordinava la detenzione immediata, ed iniziarono le trattative per entrare nella nuova Compagnia.²⁸

I tratti in comune tra le due scuole, del resto, non mancavano. La vocazione religiosa di entrambe si fondava su un'intensa attività pastorale, fatta di prediche, catechismi, confessioni e missioni itineranti e la spiritualità coincideva nella scelta di un rapporto individuale di direzione di coscienza e nell'importanza attribuita alla comunione frequente e all'orazione mentale. Tratto, quest'ultimo, che avvicinava molto Ávila a Borja.²⁹ L'avvicinarsi al gruppo "avilino" avrebbe, inoltre, favorito un più solido radicamento nel territorio, che, se era stato ottenuto in modo relativamente facile in Catalogna, cioè negli ex territori del duca, tardava invece a venire in Andalusia.

L'ingresso nella Compagnia degli avilini Loarte e Guzmán non fu appoggiato da tutti con lo stesso entusiasmo. Furono in molti a mostrare forti perplessità, se non addirittura aperta opposizione alla decisione di Borja.³⁰ Il primo elemento di critica era rappresentato dai burrascosi rapporti degli avilini con l'Inquisizione. Ma soprattutto, aprire le porte ai discepoli di Ávila voleva dire allinearsi alla sua politica palesemente pro-conversa, ripudiare la logica discriminatoria degli statuti di *limpieza de sangre* e, quindi, inevitabilmente, attirare i sospetti non solo dell'Inquisizione, ma di larga parte dell'élite di governo spagnola, costringendo così la Compagnia a rivedere alleanze e posizioni ideologiche.

Alla fine l'opzione di Borja ebbe la meglio su tutte le altre, con la conseguenza di una rapida conquista dell'Andalusia. Nel 1552 l'affinità tra le due scuole si convertì infatti in progetto reale. Due anni dopo, nel 1554, vennero fondati i primi due collegi della Compagnia in Andalusia, a Cordoba e a Granada, che raccolse un numero altissimo di gesuiti formati nella scuola di Ávila. La matrice avilina e *conversa* dei gesuiti fondatori del collegio di Granada era talmente evidente da far disgregare il gruppo iniziale dei nuovi adepti, allo scopo di allontanare possibili sospetti di filogudaismo, che già anni prima avevano colpito l'università di Baeza.³¹

Ma i forti contrasti che, in quegli anni, la Compagnia si trovò a vivere, costituiscono lo specchio di una crescente tensione interna ad un ordine che cercava di farsi strada all'interno del contesto religioso, politico e culturale spagnolo, ma che mancava ancora

²⁸ Sull'università di Baeza si veda F. Escolano, *Documentos y noticias de la antigua universidad de Baeza*, in *Hispania*, 1945 (V), 38-71; Andrés Martín, *La teología española...*, 41-43; Huerga, *Historia de los...*, II, 97-109; sull'università e i processi inquisitoriali cfr. Pastore, *Il Vangelo e la spada...*, 170-198. Cfr. inoltre M. Ruiz Jurado, *San Juan de Avila y la Compañía de Jesús*, in *AHSI* 1971 (XL), 153-172.

²⁹ Non si dimentichi, del resto, che già il presunto *alumbradismo* di Ignazio era sembrato affine a quello di Ávila nelle accuse degli inquisitori. Il suo apostolato di tipo pratico, l'essere circondato da donne, la pratica della comunione frequente, erano tutti elementi giudicati singolarmente vicini alle accuse che poi sarebbero state formulate dall'Inquisizione di Cordoba a Juan de Ávila.

³⁰ Si pensi allo scontro aperto tra la politica di Borja e le posizioni del più moderato Antonio de Araoz, da sempre impegnato a mantenere buoni rapporti con il tribunale della fede e con l'inquisitore generale Valdés. Tra il 1545 ed il 1563, innumerevoli furono gli scontri con l'Inquisizione e altrettanti gli interventi di Araoz come mediatore. A tal proposito, sul famoso "*quasi schisma*" tra Borja e Araoz si veda O'Malley, *I primi gesuiti...*, 394-352 e Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna...*, 173-178; cfr. inoltre González Novalin, *La Inquisición y la Compañía...*, in *Anthologica Annu...*, 27- 32.

³¹ Cfr. Pastore, *Il Vangelo e la spada...*, 267-271.

di una linea guida forte ed autoritaria, agitato com'era dalla pluralità di voci che lo animavano.

Borja fu senza dubbio il punto di riferimento per tutte quelle tendenze più spirituali, in qualche modo lontane dalle più rigorose disposizioni di altra parte della Compagnia, tendenze a più riprese condannate, ma mai del tutto sradicate. Non è un caso, infatti, che la definizione di una netta posizione anti-contemplativa arrivi solo dopo la sua morte (1572).

Sotto la sua protezione era stato fondato, nel 1545, il collegio-università di Gandía, che si caratterizzò subito come importante centro d'irradiazione della mistica *recogida*;³² le sue opere furono inserite nell'Indice del 1559;³³ fu protagonista, a Gandía, di casi di profetismo ai limiti dell'ortodossia; tutti elementi, questi, che riportano alla luce i contorni di un personaggio sfaccettato, una sorta di elemento estraneo, mai del tutto inserito all'interno dell'ordine, al di là della successiva immagine di santità impostagli.

Sono parecchi i casi, interni all'ordine, che videro coinvolto Borja, alcuni dei quali particolarmente importanti per la sostanza dei contrasti, come quello, sopra accennato, che si verificò a Gandía tra il 1547 ed il 1549, quando intorno al duca si raccolse un gruppo di gesuiti che, capeggiati da Andrés de Oviedo, fondatore e rettore del collegio, e Francisco Onfroy, coniugava profetismo gioachimita e tendenze millenariste, nell'ambito di un tentativo di riforma dell'ordine in senso fortemente più contemplativo. Profondamente influenzati dalle visioni e dalle rivelazioni di un terziario francescano, Andrés Tejada, che lo stesso Borja aveva voluto con sé a Gandía, Oviedo e Onfroy finirono con l'identificare in Francisco de Borja il "papa angelico" tanto atteso.³⁴

In questa occasione, fu lo stesso Ignazio ad intervenire, inviando, nel luglio 1549, allo stesso Borja un'istruzione nella quale diffidava i gesuiti dal credere a tali deviazioni gioachimite. Oviedo fu sospeso dal suo incarico di rettore di Gandía e gli fu proibito predicare. Ma solo un anno dopo, a Roma, dove si era trasferito, cominciò a circolare un trattato messianico, anonimo, ma probabilmente attribuibile ad Oviedo stesso, dedicato al duca di Gandía, in cui, basandosi ancora una volta sulle rivelazioni di Gioacchino da Fiore, si celebrava la nascita della Compagnia di Gesù e la sua rapida diffusione nel mondo come un segno dell'arrivo di nuovi tempi.³⁵

Sembra, a questo punto, che l'avvicinamento della scuola avilina alla Compagnia di Gesù fosse quasi inevitabile, come l'entusiasta accettazione e condivisione di molte sue pratiche pastorali.

Le strette connessioni tra le due scuole non sfuggirono, del resto, nemmeno ai molti personaggi, che diffidavano del nuovo ordine fin dai suoi primi passi. Uno fra tutti, il francescano Bernardino de Fresneda.

Confessore di Filippo II quasi ininterrottamente dal 1553 al 1571, personaggio chiave della scena politica casigliana, decisamente schierato a favore della più

³² Sulla formazione e l'organizzazione dell'università di Gandía cfr. Andrés Martín, *Los recogidos...*, 455-456.

³³ Cfr. Gonzáles Novalin, *La Inquisición y la Compañía...*, in *Anthologica Annu...*, 45- 53; F. Cereceda, *Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja*, in *Razon y Fe* 1950 (142), II, 176-291; C. De Dalmasas, *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*, in *ASHI* 1972 (XLI), 48-135.

³⁴ Cfr. a questo proposito M. Ruiz Jurado, *Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549*, in *AHSI*, 1974 (XLIII) 217-266; A. Milhou, *La tentación joaquimita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo*, in *Florensia* 1994-95 (VIII-IX), 193-239 ; Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna...*, 167-168.

³⁵ Cfr. A. Milhou, *El manuscrito gesuita-mesiánico de Andrés de Oviedo dirigido a Francisco de Borja (1550)*, in *Caravelle*, 2001 (LXXVI-LXXVII/3), 345-354.

intransigente ortodossia, Fresneda aveva giocato un ruolo di primo piano nel processo a Carranza e nel tentato coinvolgimento delle correnti spirituali a lui vicine, gesuiti compresi. Fin dal 1558, aveva pubblicamente denunciato la pericolosa alleanza che si profilava tra *alumbrados* e *teatinos* (termine usato spesso in Spagna per designare, con una certa accezione peggiorativa, i gesuiti). Ma nel 1575 scrisse di nuovo al sovrano una veemente lettera di denuncia sulla situazione, divenuta ormai insostenibile, nella diocesi di Cordoba, dove, accanto all'acceso profetismo e ad un atteggiamento esplicitamente anti-inquisitoriale, si aggiungeva, a suo dire, l'organizzazione, da parte di un gruppo di spirituali per lo più *conversos*, di un rigido sistema di controllo e di obbedienza stabilito attraverso le confessioni.³⁶ Ma l'elemento più pericoloso, riportato dal francescano, era l'inedita identificazione del gruppo dei *conversos* con il già precedentemente denunciato binomio *alumbrados-teatinos*. Lo scopo dell'alleanza sembrava chiaro: sovvertire l'ordine, allontanare i fedeli dall'ortodossia, sostituirsi al governo ecclesiastico tradizionale.³⁷

³⁶ Non è un caso che Fresneda denunci preoccupato la pratica delle confessioni esercitata dai gesuiti. Tale sistema di controllo veniva percepito come un pericoloso mezzo di governo alternativo delle coscienze, una sorta di potere occulto intrinsecamente legato all'immagine della Compagnia. La denuncia di Fresneda anticipava, in tal senso, la lunga polemica che sarebbe emersa violentemente soprattutto durante tutti gli anni Ottanta e che avrebbe visto nel domenicano Domingo Bañez uno dei principali delatori del sistema di governo gesuita. La polemica aveva radici ben più profonde. Nasceva dai numerosi privilegi che, fin dall'epoca di Paolo III, erano stati concessi alla Compagnia sulla pratica della confessione; tra questi uno fondamentale: poter assolvere il penitente *in foro conscientiae* dai casi di eresia e da qualunque censura in cui fosse incorso. Un'inedita collaborazione, dunque, con un ordine nuovo ed ancora ai primi passi, ma di cui l'Inquisizione intuirà subito le potenzialità e le diverse possibilità di contatto, soprattutto negli anni immediatamente successivi alla sua formazione e alla prima diffusione, quando i gesuiti, dotati di un solido ma flessibile apparato di predicatori e catechisti, vicini a sensibilità che avevano connotato la vita spirituale degli anni precedenti, non avranno ancora trovato, in quanto ordine nuovo, uno spazio proprio ed autonomo di gestione. Un altro capitolo, dunque, nella storia della Compagnia, che vedrà quest'ultima spesso impegnata accanto all'Inquisizione stessa, affiancandola con più raffinate strategie di controllo e di persuasione. Una rete più capillare, cioè, che permetterà di penetrare più a fondo. Collaborazione che, tuttavia, nel corso degli anni si farà sempre più complessa, trasformandosi in una sottile battaglia di potere non priva di ambiguità e di contraddizioni, che vedrà la Compagnia fiancheggiatrice, ma anche concorrente dell'Inquisizione, capace di agire più nel profondo, nell'intimo delle coscienze, attraverso i legami della confessione, pratica in cui i gesuiti diverranno maestri indiscussi. Secondo tale ambiguità di fondo, che unisce le due istituzioni, vanno quindi interpretati gli episodi che le videro protagoniste nella lotta all'eresia in Spagna e che oscillano tra la più stretta collaborazione, come le vicende che videro la Compagnia in prima linea nelle repressioni a Siviglia (1556-1564), fino ai processi di Valladolid (1586-1588), dove fu la sessa Compagnia ad essere posta sotto processo. Sulla pratica della confessione esercitata dai gesuiti cfr. almeno A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, in part. 485-519 e Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione...*, in *Rivista storica...*, 135-157. Sui privilegi dei gesuiti in materia d'inquisizione si veda J. L. González Novalin, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in *Anthologica Annua* 1994 (41), 77-102. Sulle polemiche degli anni '80 cfr. Astráin, *Historia de la Compañía...*, III, 349-359 e Pastore *Il Vangelo e la spada...*, 435-439; in part. sulle accuse di Bañez cfr. C. M. Abad, *Una "Lectura" de Suarez inédita. "Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis"*, in *Miscelanea Comillas*, 1948 (IX), 133-190. Sugli avvenimenti a Siviglia si veda S. Pastore, *Esercizi di carità, esercizi di Inquisizione: Siviglia (1556-1564)*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2001 (XXXVII, 2), 231-258. Sui processi di Valladolid cfr. Astráin, *Historia de la Compañía...*, III, 368-401 e Pastore, *Il Vangelo e la spada...*, 439-451.

³⁷ Su Bernardino de Fresneda si veda la voce di J. Goñi Gatzambide in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez, J. Vives Gatell (edd.), Madrid 1972-1977, V voll., suppl. I, 334-343; cfr. inoltre H. Pizarro Llorente, *El control de la conciencia regia. El confesor real fray Bernardo de Fresneda*, in J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II*, Madrid 1994. In particolare, sulle accuse di Fresneda ai gesuiti cfr. S. Pastore, *La "svolta antimistica" di Mercuriano: i retroscena spagnoli*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2005 (1), 81-93, in part. 82-84.

Negli stessi anni della lettera di Fresneda, altre gravi accuse furono formulate e raccolte in un memoriale, indirizzato a Filippo II, scritto dal domenicano Alonso de la Fuente, frate del convento di Santo Tomás di Siviglia, città in cui i gesuiti avevano ormai acquistato un notevole potere. Accanto alla classica polemica domenicana sulle regole e le Costituzioni dei gesuiti, de la Fuente denunciava l'alleanza tra *teatinos* e scuola avilina, sottolineando come l'eresia *alumbrada* si fosse ormai pericolosamente espansa, favorita anche dalla forte ambientazione *conversa*. Il domenicano attribuiva l'inizio del contagio *alumbrado* alla diffusione degli stessi *Esercizi*, che, denunciava, un gesuita ed alcuni allievi di Ávila avevano imposto nella diocesi. Effettivamente, nel 1556, il gesuita Gonzalo Meléndez de Valdés aveva imposto gli *Esercizi* agli aspiranti sacerdoti della diocesi.³⁸

Questa volta, le accuse contro i gesuiti si trasformarono in effettiva azione punitiva da parte dell'Inquisizione di Llerena, che, nello stesso 1576, aprì un processo per *alumbradismo* contro lo stesso Meléndez de Valdés. A questo punto la Compagnia, come già in altre occasioni, si affrettò a coprire lo scandalo, facendo trasferire altrove l'inquisito.³⁹

In questo contesto si inserisce la svolta antimistica di Mercuriano. In tal senso, la trasformazione subita dalla Compagnia fu profonda e radicale. I processi, le accuse, le critiche e i successivi tentativi di farne fronte, contribuirono a rimodellare l'immagine di un ordine diverso, ricomposto, più vicino ai canoni controriformistici. Nel 1575, il generale intervenne a regolamentare le letture mistiche e spirituali. Nel gennaio 1578 ordinò un accurato controllo della provincia di Andalusia, là dove, cioè, erano stati più forti i legami con la scuola di Ávila. Ancora una volta, attenzione particolare doveva essere rivolta alle letture e agli scritti spirituali che circolavano nei vari collegi. Era necessario prendere nettamente le distanze dalla spiritualità "avilina". La Compagnia dovette così annullare la pluralità di anime che aveva caratterizzato i suoi primi trent'anni di vita, fu costretta ad abbandonare la propria vocazione contemplativa, a spezzare alleanze ormai scomode e ad allinearsi alla politica di discriminazione spagnola nei confronti dei *conversos*. L'obiettivo dei vertici della Compagnia era quello di allontanare il più possibile i gesuiti dallo scandalo dell'*alumbradismo*.⁴⁰

Tuttavia, nonostante tale successiva evoluzione, non si può non tener conto della portata di quei processi e censure, ma soprattutto delle loro decisive ripercussioni ideologiche. Il problema del rapporto della Compagnia di Gesù con l'eresia degli *alumbrados* fu per lungo tempo una preoccupazione costante, una sorta di ombra inquietante che incombeva sull'ordine gesuita e sulla sua diffusione e con la quale i gesuiti dovettero a lungo fare i conti, riaffermando continuamente la propria specificità ed ortodossia e ritracciando i confini e le differenze contro quel fenomeno religioso che tornava periodicamente a minare la propria identità.

Tentare un bilancio sull'attività dei gesuiti, dai primi anni di Alcalá fino al ritorno in Spagna e al consolidamento dell'ordine, non può dunque prescindere dal constatare

³⁸ Sull'episodio cfr. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios...*, II, 101-102

³⁹ Cfr. Pastore, *Il Vangelo e la spada...*, 420-426.

⁴⁰ Cfr. P. Leturia, *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, in *Estudios Ignacianos*, Roma 1957, II, 333-380. Cfr. anche Pastore *La "svolta antimistica"...*, in *Dimensioni e problemi...*, 81-93. Sulla Compagnia in questi anni, con riferimento anche ad alleanze a corte e fazioni politiche si veda J. Martínez Millán, *La configuración de la monarquía ispana*, in L. Cabrera de Cordoba, *Historia de Felipe II, rey de España*, Valladolid 1998, 59-61, 263-272 e *Idem*, *Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in F. Rurale (ed.) *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma 1998, 101-129.

l'impossibilità di fornire definizioni univoche, collocando la loro esperienza all'interno di un quadro dottrinale preciso.

Di fronte alla difficoltà di marcare una netta separazione tra ortodossia ed eresia, la tensione tra gerarchia e carisma, tra istituzione e libertà di Spirito assunse, talvolta, nella Spagna del XVI secolo, gli accenti di un vero e proprio conflitto, che vedeva opposti teologi, dottori e censori eretti a difensori dell'ortodossia, e mistici, uomini e donne che vivevano un'esperienza religiosa. Una fatale separazione, dunque, tra teoria e pratica della fede, tra teologia ufficiale ed esperienza personale. In questo clima di asfissiante controllo e di censura, la Compagnia si trovò ben presto a dover fare i conti con la natura stessa dello spiritualismo ignaziano e gesuitico: l'invito all'interiorizzazione della propria esperienza religiosa, il centro della quale era costituito dall'accesso all'illuminazione interiore, era stato proposto come obiettivo ai membri della Compagnia proprio dal fondatore dell'ordine.

Come fare, dunque, a dare dimensione pubblica a contenuti essenzialmente esoterici e più o meno illuministici e ai loro talvolta evidenti risvolti di natura ereticale? Se si guardano gli scritti di un personaggio come Jerónimo Nadal (1507-1580), si nota subito come uno dei problemi più impellenti da risolvere fosse proprio quello istituzionale, dover trasferire cioè in una dimensione collettiva quella che era innanzitutto un'esperienza religiosa individuale. In tal senso, Nadal, come una sorta di ponte tra Ignazio e la nuova generazione di gesuiti, sembra essersi fatto carico del ruolo di indispensabile traduttore di una controversa eredità, mediatore tra interno ed esterno, tra ispirazione ed istituzione, tra nucleo illuministico individuale e pratiche religiose comuni. Nel proporre il modello di gesuita cui tutti avrebbero dovuto ispirarsi, il gesuita ribadiva prima di tutto la fedeltà al papa e alla chiesa romana, in segno di netta differenziazione dai luterani; certamente come altrettanto necessaria presentava la distinzione dagli *alumbrados*. Tuttavia, quest'ultima, non dipendeva, paradossalmente, dal magistero della chiesa, bensì, secondo Nadal, dai criteri di discernimento impartiti dallo stesso Ignazio e dunque in possesso dell'ordine. Non solo. Con altrettanta fermezza, la Compagnia avrebbe dovuto distinguersi dai teologi scolastici, incapaci di cogliere la vera conoscenza dello Spirito.

Pare evidente, a questo punto, come il modello ideale di gesuita cui tendere era quello di un vero e proprio apostolo ispirato ed illuminato da Dio, indipendente da ogni magistero esterno perché in possesso di una propria, soggettiva libertà di spirito, di matrice paolina. L'eredità *alumbrada* di Ignazio si trasmetteva così attraverso l'insegnamento di Nadal ed un irrinunciabile nucleo illuministico ha continuato a farsi strada tenacemente, latente tra le diverse anime ed esperienze della Compagnia, in un continuo confronto/scontro fra le diverse parti, fazioni politiche, ma anche fra le diverse proposte religiose.⁴¹

La continuità e la veemenza con cui gli elementi controversi della proposta religiosa gesuitica furono attaccati dall'esterno e l'altrettanto strenua difesa da parte dei membri dell'ordine, sembra essere dunque la prova di quanto questi fossero aspetti essenziali ed originari della loro autocoscienza religiosa, elementi sfuggenti ed ambigui, ma costituenti una sorta di nucleo di irriducibilità della Compagnia all'ortodossia romana di matrice controriformista ed inquisitoriale. Un germoglio eretico mai pienamente sradicato, che ha finito, anzi, col ramificarsi.

⁴¹ Cfr. Mongini, *Per un profilo dell'eresia...*, in *Rivista storica...*, 55-63.

II

La Francia mistica del XVII secolo

Nel 1665, Nicolas du Sault, gesuita della provincia d'Aquitania, così scriveva nel suo *Caractères du vice et de la vertu*:

"I'a y souuent ouy parler depuis quelques années d'une autre espece d'Illuminez, qui ont commencé de s'élever en diuers lieux & à diuerses reprises, sous la conduite de trois ou quatre ieunes hommes assez bien faits en apparence, dont Sathan se seruoit comme de pigeons musquez pour en attirer d'autres. C'estoient de *petits Prophetes & de petits Saints*, qui ne manquoient pas de bonnes qualitez naturelles, & pretendoient en auoir de surnaturelles en beaucoup plus grand nombre, & fort eminentes au dessus du commun ; mais ils n'auoient pas assurément la soumission & l'umilité qui sont les principales de toutes. Le croy bien qu'il ne reste rien ou presque rien plus, par la grace de Dieu, de ces mauuais Reiettons".⁴²

Non restava più nulla, ormai, di quei "*nouveaux Illuminez*", di quei "*petits saints*" accusati, negli anni tra il 1615 ed il 1645, di diffondere all'interno della Compagnia una "*mystique réformée*"⁴³: alcuni di loro erano morti, Jacques du Tertre nel 1630, Achille d'Attichy nel 1646 e, nel 1655, Claude Bernier; altri ancora avevano abbandonato l'ordine, Jean de Labadie nel 1640, Pierre Cluniac nel 1642. Surin, provato dopo l'esperienza di Loudun, era rinchiuso ed immobilizzato nell'infermeria del collegio di Bordeaux.

Ma già nel 1665, rispetto ai primi decenni del secolo, i tempi sono cambiati. Mentre il governo personale di Luigi XIV ha imposto un preciso ordine politico, la vasta ondata di accesa spiritualità che aveva caratterizzato la Francia della prima metà del secolo comincia a piegarsi sotto il peso di una religiosità più convenzionale, in cui la ragione comincia a farsi largo, costringendo questi devoti ed i loro eredi a ritirarsi in province lontane o a nascondersi nella solitudine della propria cella.

La "ragione di Stato" impone la propria legge e riorganizza le condotte, elaborando una sorta di scienza dell'ordine; ad un misticismo inteso come espressione di vita contemplativa e di esperienza personale si sostituisce una valorizzazione del "voler fare"⁴⁴: netta, si accentua la differenza tra la coscienza religiosa dei cristiani e le rappresentazioni istituzionali della loro fede, in un marcato ed ormai sempre più inconciliabile scarto tra credenze e dottrina, tra esperienza ed istituzioni. In questa normalizzazione di pratiche e metodi, l'*altro* diventa intollerabile, reinserito in un luogo riconosciuto o definitivamente espulso ai confini dell'ordine stabilito.⁴⁵

⁴² N. du Sault, *Caractères du vice e de la vertu, pour faire un fidele discernement de l'un et de l'autre*, Paris 1655, 247-248. Il corsivo è mio.

⁴³ *Idem*, *Caractères du vice...*, 196.

⁴⁴ Cfr. M. de Certeau, *La pensée religieuse en France (1600-1660)*, in *Idem*, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, 195-215.

⁴⁵ Sulla situazione politica, economica e sociale della Francia del XVII e del XVIII secolo cfr. R. Mandrou, *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1997, in part. per l'abbondante bibliografia; su questi stessi argomenti, con un'attenzione particolare rivolta alla visione dell'uomo e della società si veda R. Mandrou, *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, Paris 1989, in part. 229-285 sulla "laicizzazione in corso" in Europa ed in Francia; F. Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime. Il trionfo dell'Assolutismo (1610-1715)*, I, Bologna 2000 (ed. or. *Histoire de France. De Louis XIII à Louis XV*, III, Paris 1991). Sulla società e la cultura della Francia del Seicento, attraverso l'analisi dei maggiori scrittori classici dell'epoca cfr. P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948; per una ricostruzione attraverso le immagini di quello che verrà definito il Grand Siècle francese si veda inoltre M. Fumaroli, *La scuola del silenzio*, Milano 1995, 525-591, (ed. or. *L'âge de l'éloquence*, Paris 2002), interessante

I “*petits saints*”, denunciati da du Sault, vivono con la loro esperienza il problema dell’istituzione, decisi a non tradirla, ma inevitabilmente destinati al fallimento di fronte ad un ordine, quello dei gesuiti, divenuto ormai, con non pochi sforzi e contrasti intestini, l’esercito ufficiale del riformismo post-tridentino. Per loro, dunque, non vi è più posto in un’istituzione in cui pure avevano creduto di poter assumere su di sé, ripercorrendola, l’eredità dei primi fondatori e dello stesso Ignazio.

Inclusione ed uniformamento o esclusione ed annientamento: il discorso mistico, represso dalla ragion di Stato e privato della sua potenziale carica eversiva, sembra ormai, nel corso del XVII secolo, destinato ad essere sconfitto. Lallemand, Labadie, Surin, gli spirituali di Bordeaux sono gli ultimi testimoni di un’esperienza mistica sovrastata e vinta dalle istituzioni.

“*Mais ce vaincu parle de ce qui ne peut s’oublier*”.⁴⁶ Questi “*vinti*” sono i mistici, i devoti, gli spirituali, che assumono di volta in volta la figura culturale del selvaggio, dell’idiota, della donna, dell’illetterato, del bambino. È tra di loro che si hanno maggiori possibilità di fare preziose scoperte: seguendo le loro tracce negli archivi, riportando alla luce le loro voci sotterranee, tutti questi “*saints*” e “*prophetes*” riemergono dai margini o dall’oblio e si riappropriano, con la loro tendenza mistica, del loro ruolo nell’evoluzione religiosa e culturale del XVII secolo.⁴⁷

approccio, attraverso la pittura, alle evoluzioni e ai cambiamenti di un secolo. Per quanto riguarda più specificamente l’aspetto religioso, si veda M. de Certeau, *La storia religiosa del XVII secolo. Problemi di metodo*, in *Idem, Politica e mistica*, Milano 1975, 319-339, in part. 320-326; A. Dupront, *Vie et création religieuses dans la France moderne*, in M. François (ed.), *La France et les Français*, Paris 1972, 491-577.

⁴⁶ M. de Certeau, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris 2007 (Paris 1982), 279.

⁴⁷ Questi “nuovi spirituali” rappresentano in qualche modo l’esito di un rinnovamento religioso che aveva vivificato il cattolicesimo francese nei primi anni del Seicento, contribuendo a farne quello che molti hanno definito come “il secolo dei santi”. Durante tutto il XVI secolo, complici anche le turbolenze politiche e religiose vissute dalla Francia, la spiritualità vi dimora relativamente sotterranea, nutrita più che altro dalle correnti provenienti dall’estero. Bisognerà attendere il XVII secolo per assistere alla diffusione delle maggiori opere spirituali (i renano-fiamminghi e soprattutto la scuola carmelitana, con le prime traduzioni di Teresa d’Avila nel 1601 e di Giovanni della Croce addirittura nel 1621) che daranno un forte contributo alla fioritura della cosiddetta “invasione mistica”, secondo la definizione di Bremond. Il circolo di madame Acarie, Benoît de Canfield, Bérulle, François de Sales sono solo alcuni fra coloro che contribuiranno a diffondere tale ondata di spiritualità. Sull’invasione mistica ed il contesto della spiritualità francese nel XVII secolo cfr. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, XII voll., Paris 1916-1932; J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVII secolo*, Milano 1976, 81-100; si veda poi il testo di Y. Krumenacker, *L’école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris 1998, dedicato soprattutto a Bérulle e al bérullisme; L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris 1958, 48-72; ancora sul rinnovamento francese e la cosiddetta scuola astratta cfr. *Idem, La spiritualité moderne. I, L’essor: 1500-1650*, in L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandebroucke, L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III, Paris 1966, 233-273. Su Benoît de Canfield cfr. J. Orcibal, *La divinisation selon Benoît de Canfield (1562-1610)*, in *Idem, Etudes d’histoire et de littérature religieuses, XVIe-XVIIe siècles*, J. Le Brun, J. Lesaulnier (edd.), Paris 1997, 409-418 e D. Vidal, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVIIe siècle*, Grenoble 1990. Si veda inoltre l’introduzione alla *Règle de perfection* a cura di J. Orcibal contenuta in *Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes*, Paris 1989 (83), 15-39. Su François de Sales cfr. i due volumi di M. Bergamo, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984 e *L’anatomia dell’anima*, Bologna 1991. Sul giansenismo e Port-Royal si veda L. Cognet, *Le jansénisme*, Paris 1967; M. Marcocchi, *Spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma 1983; J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, Paris 1947; B. Cottret, M. Cottret, M.-J. Michel (edd.), *Jansénisme et puritanisme, Actes du colloque au Musée national des Granges de Port-Royal-des-Champs* (15 septembre 2001), Paris 2002.

La vena mistica della Compagnia: nuovi spirituali e censori tra i gesuiti francesi

Intorno agli anni trenta del Seicento, un gruppo di giovani gesuiti francesi, per lo più della provincia d'Aquitania, inizia la sua personale crociata all'interno della potente e ben organizzata Compagnia. Ne domanda la riforma interna ed una vita più fedele agli esordi, rivendicando cioè una purezza originaria, che, a soli settant'anni dalla morte di Ignazio (1556), sembra essersi già perduta, o comunque sopita, a favore di una più intensa attività di apostolato. Non verranno ascoltati, saranno anzi accusati di introdurre una dottrina "nuova", pericolosa dunque, "estranea" all'autentico spirito dell'ordine e quindi emarginati e costretti a tacere.

Tale marginalizzazione di una resistenza mistica non stupirebbe, se non fosse che, pochi anni prima, a cavallo tra i due secoli, erano stati gli stessi vertici della Compagnia a favorire e a dare forma ufficiale a quel medesimo riformismo per cui, poi, qualche giovane religioso sarebbe stato condannato.

Le esigenze di riforma interna, che ormai da tempo si erano da più parti levate, avevano infatti trovato una risposta ufficiale e convinta durante il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615),⁴⁸ deciso, con la sua energica azione di governo, ad affrontare e sciogliere difficoltà ed ambiguità venutesi inevitabilmente a creare in un ordine, che, in mezzo secolo, aveva visto moltiplicare le sue fondazioni, accrescere il numero dei suoi membri ed estendere enormemente la propria influenza.

Il più che trentennale governo di Acquaviva deve essere considerato come punto di svolta irreversibile nella costruzione della moderna identità dell'ordine ignaziano, attraverso un processo di istituzionalizzazione che era rimasto incompleto nel periodo precedente. Periodo di compimenti, dunque, ma anche di fortissime conflittualità interne che, sebbene possano essere considerate come un fenomeno fisiologico in un istituto così intensamente partecipe delle vicende politiche e religiose dell'età moderna, divennero davvero uno dei tratti salienti del trentennio di governo di Acquaviva. Crisi prima di tutto interna, i cui segnali sono ben evidenti nell'indagine *De detrimenta Societatis* (1606), disposta dal generale al fine di procedere al "ripensamento" di un'istituzione che, esauritasi la stagione dei fondatori, faticava a coagulare una propria identità ben definita.

Anche a Roma, quindi, come altrove, non mancavano le tensioni interne, che finirono con il mettere in causa aspetti quali la fedeltà alle origini, nel momento in cui l'attività dei gesuiti cambiava natura, le forme di relazione col mondo che si andava progressivamente secolarizzando, l'unità di un ordine con la sua crescita quantitativa, la sua diversificazione e soprattutto la sua crescente dipendenza in rapporto ai vari nazionalismi.⁴⁹

⁴⁸ Sulla figura di Acquaviva ed il suo generalato cfr. A. Astrain, *Historia de la Cmpañía de Jesús en la Asistencia de España*, VII voll., 1919-1925, III, 207-694; si veda poi il capitolo dedicatogli da J. De Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma 1992, 175-215; la voce *Jésuites* curata da I. Iparraguirre in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, Paris 1974, coll. 979-985; A. Guerra, *La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica*, 385-399, in F. Motta (ed.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2002 (19/2); la voce *Acquaviva, Claudio*, di M. Rosa, in *Dizionario biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, 168-178, cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

⁴⁹ Una delle prime questioni affrontate da Acquaviva riguardava proprio il carattere internazionale dell'ordine, che si andava sviluppando nell'epoca dell'affermazione delle diverse nazionalità. Già le cronache dell'elezione del successore di Mercuriano testimoniano delle pesanti ingerenze esterne alla Compagnia, ma soprattutto, il pluralismo delle nazioni, ormai introdotto nell'ordine, si tradusse in una forte reazione contro la predominanza spagnola, la cui presupposta supremazia nella gerarchia dell'ordine, apparentemente fondata sulle origini della Compagnia, cominciò ad essere contestata, non

Tali questioni si intrecciano con la spiritualità, il rafforzamento della quale veniva da molti percepito come indispensabile, quasi a voler bilanciare la logica “esteriore” dell’apostolato e delle svariate occupazioni. Del processo di trasformazione che si verifica durante il generalato di Acquaviva, una data è in tal senso simbolica: il 1606, in cui, sotto richiesta del generale, affluiscono a Roma i risultati di un’inchiesta, da lui aperta in tutte le residenze gesuitiche, sulle carenze spirituali della Compagnia, attraverso la quale emergono le voci di chi, nella periferia, intendeva dare il proprio contributo in quest’opera di “rifondazione” interna. Alcuni additavano la rapida crescita dell’ordine, particolarmente sul terreno dell’insegnamento e delle missioni, come il principale ostacolo al consolidamento di una solida dimensione spirituale interna; altri mettevano invece in rilievo l’insufficienza dello zelo apostolico, mostrato da alcuni, e la necessità di tornare ad una dimensione squisitamente missionaria. Così, cinquant’anni dopo la morte del fondatore, si manifesta un po’ ovunque la convinzione di quanto sia necessaria una riforma interiore dell’ordine. Da tutte le province giunge a Roma una sorta d’inquietudine della coscienza collettiva, che sembra contrastare con la grande opera di organizzazione amministrativa e di elaborazione dottrinale, principali impegni del governo di Acquaviva durante i suoi primi venticinque anni.⁵⁰

Tutti i trentacinque anni del generalato di Acquaviva sono stati dedicati al raggiungimento di un preciso obiettivo: costituire un linguaggio comune, che, nella seconda parte del suo governo, si è tradotto, in particolare, nell’impegno a marcare la specificità di un preciso linguaggio dell’interiorità, attraverso il quale rintracciare la stessa identità gesuita.

Precisando progressivamente ciò che è estraneo allo “spirito dell’istituto”, distinguendo un *proprium* da un *alienum*, si lavora per la costruzione di un “interiore”, il compito più urgente prefisso da Acquaviva; compito peraltro difficile, perchè scisso tra l’attenzione costante alla vita attiva e apostolica e le sempre più pressanti necessità legate alla vita contemplativa. Si tratta, cioè, di un dibattito fondamentale su ciò che è divenuta l’azione e su ciò che sta diventando la contemplazione, in una società ormai diversa da quella in cui si è formata la spiritualità originaria.⁵¹ Così, se gli spirituali giudicano *nuovi* i compiti ormai inseriti nel tradizionale contesto delle “opere”, i partigiani della vita attiva parlano, al contrario, delle loro esigenze ed aspirazioni spirituali come *novità* in rapporto alla dottrina tradizionale. La stessa celebre espressione ignaziana di “*lasciare Dio per Dio*”⁵² viene interpretata, da un lato, come totale abbandono nella contemplazione, dall’altro, come giustificazione del lavoro a scapito della preghiera.

Già nel 1585, Acquaviva aveva incaricato Lorenzo Maggio di informarlo con un dossier su tali questioni. Il memoriale, intitolato *De naevis Societatis et remediis*, analizzava le carenze della Compagnia, le cause e i possibili rimedi, insistendo sull’urgenza di una formazione all’orazione. Nel 1593-94 la questione venne ripresa da

senza dure reazioni da parte degli spagnoli. A tal proposito, si vedano, per un’idea sulle opposizioni e gli accessi dibattiti, i numerosi memoriali scritti e pubblicati agli inizi del Seicento, elencati in C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, Bruxelles-Paris 1890, coll. 563-564, 898; si veda poi A. Guerra, *Un generale tra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta di Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano 2001, 84-87; M. De Certeau, *La réforme de l’intérieur au temps d’Aquaviva*, in *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d’une histoire*, Paris, 1974, pp. 53-69, in part. 55-61 sul problema dei nazionalismi e 56-58 sulla crisi spagnola.

⁵⁰ Cfr. *Introduzione*, in P. Broggio, F. Cantù, P. A. Fabre, A. Romano (edd.), *I gesuiti ai tempi di Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tre Cinque e Seicento*, Brescia 2007, 5-18.

⁵¹ Cfr. Certeau, *La réforme de l’intérieur...*, in *Les jésuites...*, 53-55.

⁵² Cfr. P. Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae*, Roma 1586, V, cap. 10.

una commissione *Ad detrimenta cognoscenda*, che diede inizio all'immensa inchiesta che portò poi Acquaviva a richiedere, nel 1605, un esame *De Detrimentis Societatis* a tutte le province gesuite.

La consapevolezza della necessità di una riforma, prima di tutto spirituale, si accompagnò all'altrettanto chiara certezza che dovesse essere l'istituzione, ed essa solamente, a farsi carico di preservare, formare e garantire una propria interiorità, che mai sarebbe stata tollerata qualora si fosse manifestata al di fuori delle norme istituzionali. L'insufficienza di una vita interiore doveva essere sì combattuta, ma solo favorendo "lo spirito dell'istituto".

Il generale stabilì quindi la via interiore dei gesuiti, attraverso una serie di misure tese a definire un discorso ortodosso ed unitario, prime fra tutte la produzione di una letteratura spirituale e la messa a punto di un'immagine ufficiale del fondatore.⁵³

In effetti, all'epoca, per dirimere le questioni legate alla spiritualità, non vi erano ancora dei grandi testi dottrinali, o meglio, le opere esistenti riguardavano essenzialmente la pratica.⁵⁴ I gesuiti ricorrevano dunque ad altri testi, antichi o recenti, che venivano rimodellati e reinterpretati dalle autorità in base allo spirito dell'istituto. Del resto, già Mercuriano, nell'ambito del cambio strategico della condotta religiosa, aveva preso misure drastiche quando, nel 1575, aveva imposto una serie di restrizioni alla lettura di alcuni autori, in particolare, i testi dei renano-fiamminghi e della scuola carmelitana: i grandi contemplativi, cioè, che non facevano parte della Compagnia e che così tanto si differenziavano dalle varie direttive ed interpretazioni degli Esercizi, allora tanto apprezzati dai vertici dell'ordine, e dunque, per questo, ancor più giudicati come potenzialmente pericolosi.⁵⁵

Diversa fu la strategia promossa da Acquaviva: testi sempre più tecnici, riferimenti non più limitati ad una tradizione interna, ma ampliati a tutta la letteratura cristiana, attenzione rivolta non più solo alle pratiche, ma anche ai problemi teorici della vita cristiana. Si forma così un corpus dottrinale, nato dal confronto con le correnti teologiche e mistiche dell'epoca, che fissa la cosiddetta "via regia" della spiritualità, ufficiale punto di riferimento e referente di tutte le discussioni e dibattiti nel corso del XVII secolo.⁵⁶

⁵³ In quegli stessi anni, una serie di misure vennero prese anche nell'ambito degli studi, con la *Ratio Studiorum*, il cui primo progetto risale al 1585 e divenuta, a partire dalla sua redazione definitiva (1599), una sorta di Vulgata dei collegi in Europa, dopo che i programmi di studi elaborati dalle altre congregazioni insegnanti se ne ispirarono in larga parte. Sulle condizioni che hanno portato all'elaborazione della *Ratio Studiorum* cfr. D. Julia, *Généalogie de la "Ratio Studiorum"*, in L. Giard, L. De Vaucelles (edd.), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Paris 1996, 115-130 e F. de Dainville, *L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au XVIIe siècle*, in *XVIIe siècle*, 80-81 (1968), 19-43.

⁵⁴ Non si erano ancora del tutto placati gli attacchi di cui Ignazio e i suoi Esercizi erano stati oggetto da parte di coloro che mostravano forte diffidenza nei confronti di tutto ciò che poteva favorire, secondo loro, la diffusione dell'*illuminismo*. Le stesse preoccupazioni dei primi gesuiti, lo sforzo di accordare la priorità al rinnovamento teologico, al fine di poter rifiutare le dottrine e le asserzioni protestanti, contribuirono a spingere le autorità gesuite a non far stampare, per parecchi anni, che un numero ristretto di testi di spiritualità, sebbene, sulle orme degli Esercizi, andassero cercando da lungo tempo un alimento allo sviluppo della loro pietà personale nelle opere ascetiche e mistiche allora molto diffuse.

⁵⁵ Sulle letture vietate da Mercuriano cfr. P. Leturia, *Cordeses, Mercuriano, Collegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el Siglo XVI*, in *Idem, Estudios Ignacianos*, Roma, II, 1957, 338-380.

⁵⁶ Trattati d'ascetica, meditazioni, vite di santi composte per i gesuiti, non cessarono da quel momento di essere stampate. La Compagnia era composta allora per lo più da spagnoli, ma anche da italiani e fiamminghi: la maggior parte delle opere apparvero allora in Spagna, a Roma e nelle Fiandre ed alcune di queste, scritte per volontà di Acquaviva e prima di tutto destinate all'istruzione e all'edificazione dei padri, furono oggetto a Parigi di stampa e di traduzioni. Opere che trattavano argomenti particolari, soprattutto alcune raccolte di meditazioni, trovarono a Parigi un largo pubblico, gli scritti spirituali di

L'altro evidente segnale del processo di stabilizzazione messo in atto in questo periodo è rappresentato dalla messa a punto di un'immagine ufficiale del fondatore della Compagnia.

Il celebre ritratto fornito da Pedro de Ribadeneyra con la *Vita Ignatii Loyolae* (1572) provoca ormai delle riserve nel generale, che pretende una revisione del testo che punti maggiormente l'accento sul ruolo dell'istituzione. Nel 1573, Acquaviva richiede poi la stesura di un'altra Vita a Pietro Maffei, (*De vita et moribus Ignatii Loyolae, qui Societatem Jesu fundavit*) pubblicata nel 1585.⁵⁷ Il manoscritto di Maffei mette in circolazione un ritratto più ufficiale, più obiettivo, meno familiare e personale di quello proposto da Ribadeneyra. Le due opere entrano in competizione, fornendo inizialmente quasi un'immagine doppia di Ignazio, finché poi, modificandosi lentamente, la seconda si impone sulla prima.⁵⁸

Le modifiche del ritratto di Ignazio non riguardano solo le fonti, ma lo spirito stesso della vocazione di un gesuita. Se questa, infatti, era stata fino ad allora percepita come derivazione diretta della grazia personale del fondatore, ora, con la nuova immagine elaborata secondo le direttive imposte dall'alto, è strettamente dipendente da testi e regole che divengono la mediazione obiettiva e necessaria dello spirito. Tutto dev'essere posto al vaglio di un'istituzione, che, attraverso una scrittura strettamente sorvegliata, trasforma la fedeltà in una tecnica, assumendo essa stessa il ruolo e l'immagine di vero fondatore.⁵⁹

Qualche anno più tardi, i "nuovi spirituali" del XVII secolo criticheranno questa conformità a delle istituzioni e ad un sapere, per promuovere una fedeltà attraverso l'illuminazione interiore e la conoscenza spirituale e lo faranno, non a caso, proponendo un'ulteriore immagine di Ignazio, quella, cioè, rifiutata e misconosciuta, di specchio della loro mistica.

È soprattutto nelle lettere indirizzate alla Compagnia che si possono chiaramente individuare gli obiettivi ai quali Acquaviva rivolse la sua azione di governo circa la dottrina spirituale. La prima fra queste, all'indomani stesso della sua elezione, datata 28 giugno 1581 ed indirizzata ai superiori dell'ordine, è dominata dal pensiero del ruolo fondamentale che essi dovevano svolgere nel progresso interiore dei religiosi.⁶⁰ A loro era dunque affidato, nella visione del generale, il compito più delicato nei meccanismi di funzionamento della Compagnia, il raggiungimento del primo fra gli obiettivi prefissi: il perfezionamento dei singoli, che avrebbe di conseguenza portato ad una perfezione comunitaria. Ciò attraverso una progressione spirituale, che mai però doveva essere concepita come acceso misticismo, come meramente speculativa o misticheggiante:

Bellarmino, per esempio, ma soprattutto quelli di Luis de la Puente: la traduzione in francese delle sue *Méditations*, pubblicate per la prima volta nel 1611 e ristampate l'anno successivo, furono rimessi in stampa per ben sei volte prima del 1641. D'altra parte la *Guia espiritual*, pubblicata a Valladolid nel 1608, fu ben presto oggetto di un'edizione francese più volte ristampata. Cfr. H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société (1598-1701)*, II voll., Genève 1999, I, 138-143 e De Guibert, *La spiritualità...*, 196-214. Per una panoramica sugli autori spirituali gesuiti a partire da questi anni si veda la voce *Francia*, nel paragrafo dedicato alla vita spirituale, in C. E. O'Neill, J. M. Domínguez (edd.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, II, Roma-Madrid 2001, 1505-1508.

⁵⁷ Cfr. MHSI, *Fontes narrativi*, t. 3, 209-216.

⁵⁸ Cfr. J.-F. Gilmont, *Paternité et médiation du fondateur d'ordre*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 40 (1964), 393-426.

⁵⁹ Cfr. Certeau, *La réforme de l'intérieur...*, in *Les jésuites...*, 65-69 e *Idem*, *La fable mystique...*, 343-345.

⁶⁰ Cfr. la lettera circolare ai superiori *Del felice progresso della Compagnia*, in *Lettere de'prepositi generali a' padri e fratelli della Compagnia di Giesù*, Roma 1606, 65-71.

“I Nostri non si debbono fermare in quel gusto dell’orazione, di guisa che adescati dalla sua dolcezza non si diano gran pensiero di cavarne maggior frutto per la riforma della propria vita, e per l’acquisto e perfezionamento della virtù: di maniera che dopo di avere con profonda contemplazione considerata la pazienza che Cristo Salvator nostro mantenne in mezzo a tanti dolori e spasimi acerbissimi [...] se ne rimanessero poi cogli stessi stimoli d’impazienza e di superbia e in nulla mutati da quei di prima. Se non che questo modo *di riferire ad altro* il frutto dell’orazione è comune a tutti i religiosi, e debb’essere proprio di tutti coloro che si danno alla contemplazione. [...] Nella contemplazione l’anima si accenda del fuoco della carità, e sia da un amore infiammato rapita in Dio, da lei appresa qual sommo bene [...]. In questo stato però l’anima si mantiene così disposta, che conoscendo essere in piacere del suo Dio, ovvero così esigersi dalla regola del suo istituto, e così convenire, ed anche ordinarlesi così; ella volentieri rinuncia a quella soavità, a quel gusto, che sperimenta nella contemplazione, e coraggiosamente si congiunge agli altri per faticare: e que’ medesimi ardori concepiti in quella fornace di santi affetti e lei infiammano alla vita attiva, e accendono gli altri, coi quali tratta, edificati dagli esempi della religiosa sua vita. [...] E poiché le cose dette finora sono di molto peso e di grande importanza, restringerò in breve i capi già dichiarati mostrando in che consista la differenza della orazione di un mero contemplativo [...] e di uno della Compagnia. [...] Il primo ama la solitudine e il silenzio come mezzi che molto aiutano la sua orazione, e perciocchè questo è il fine della regola che professa, [...] il secondo custodisce la solitudine e il silenzio in quanto non impediscono i mezzi e il fine del suo istituto; e però come si ritira volentieri dal trattare cogli altri, e osserva il silenzio quando può e dee farlo, così con merito interrompe l’uno e l’altro quando l’ubbidienza o la carità lo richiede. Conciossiachè non dee permettere che l’amore di quella quiete gl’impedisca di accorrere prontamente in aiuto de’ prossimi”.⁶¹

Pare evidente il tentativo di mantenere in equilibrio meditazione ed azione, incentivando a dare efficacia concreta alle pratiche meditative individuali. Il gesuita, autorizzato a concedere al raccoglimento e all’orazione il suo tempo libero, doveva essere pronto a rinunciarvi a vantaggio del lavoro apostolico.⁶² La spiritualità favorita da Acquaviva aveva dunque uno spiccato carattere pratico ed un’evidente funzione apostolica, testimoniati del resto dall’immagine del generale fissata da Francesco Sacchini nella sua *Vita di Acquaviva*:

“Lontanissimo dai modo estatici che procedono per via di visioni e di rivelazioni, non già perché dispregiasse tal modo, né perché nella chiesa di Dio non vi sia stato et non vi duri in alcuni utilmente et come per dono dello Spirito santo, ma perché non aveva giudicato il santo fondatore, in cui si deve credere, che fosse certa notizia della divina volontà, tal modo convenire a questo istituto, et perché l’esperienza mostrava che delle dieci persone, le quali a ciò dedite fossero, le nuove, alla fine, si trovavano procedere non per via di visioni ma per i precipizi de illusioni. Si dimandò una volta il cardinale Albano se fossero molti santi nella Compagnia et egli rispose che pensava esservene molti di grandissima santità, quanto spetta alle sode et eminenti virtù, et replicando il cardinale che egli intendeva de’ santi i quali havessero rivelazioni, facessero profetie et simili gratie, di questi, soggiunse il padre, per gratia d’Iddio n’habbiamo pochi che io sappia. Meravigliossi il cardinale, che era persona molto semplice, sentendo dire che ve n’erano pochi per gratia di Dio et Claudio gli esplicò il mistero con dire che era negotio tanto pericoloso che si riputava beneficio la Compagnia non camminare in mirabilibus super se dentro a tanti pericoli, ma l’andare per strada ordinata e sicura. [...] Appena fatto generale, cominciò a

⁶¹ *Della orazione e delle penitenze* (lettera dell’8 maggio 1599), in *Lettere dei prepositi generali della Compagnia di Gesù ai padri della medesima Compagnia, 1547-1839*, III voll., Roma 1845-1846, I, 1845, 94-96. Su questi stessi punti, importanza rinnovamento spirituale ed equilibrio tra meditazione e apostolato, si veda anche la lettera del 29 settembre 1593, *Della rinnovazione dello spirito*, 45-67, in part. 50-53.

⁶² Sulla spiritualità di Acquaviva e sulle lettere da lui scritte su tale argomento cfr. De Guibert, *La spiritualità...*, 181-189; A. Coemans, *La lettre du P. C. Aquaviva sur l’oraison*, in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 17 (1936), 313-321; Guerra, *Un generale...*, 90-98; I. Iparraguirre, *Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606*, in *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d’une histoire*, Paris, 1974, pp. 29-52, in part. 42-52. Sull’importanza attribuita all’apostolato durante il generalato di Acquaviva cfr. B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur*, in Giard, De Vaucelles (edd.), *Les jésuites à l’âge baroque...*, 155-179, in part. 164-171.

narrarli un provinciale di Spagna di una beata (così chiamano le donne date alla divozione che noi chiamiamo in Italia per lo più monache in casa) la quale havea grandi rivelationi donde era in molta veneratione e stima. Claudio risolutamente rispose: “Guardate bene padre che niuno della Compagnia vi s’impacci, vedrete che si scoprirà qualche inganno”.⁶³

Si dunque alla contemplazione, nell’elaborazione acquaviviana, ma solo se questa non va ad interferire con l’apostolato. Il fine cui tendevano tutte queste disposizioni era, in fondo, quello di strutturare la Compagnia come un esercito, solido, compatto e, soprattutto, ben disciplinato.

L’indagine *De detrimentis societatis* aveva registrato, quindi, forti lamentele riguardo alla perdita di autentico afflato spirituale nell’azione dei gesuiti. Il clima era rovente e sembrava andare nella direzione opposta a quella che si proponeva il generale.

I memoriali provenienti dalla Francia denunciano soprattutto problemi di spiritualità e sono unanimi nel sottolineare la necessità di un ritorno alla vita interiore e all’orazione.⁶⁴ In particolare, la più lunga di queste informazioni è quella proveniente dalla provincia di Aquitania, giunta a Roma il 4 febbraio 1606.⁶⁵

Sulle carenze più frequentemente denunciate, accanto all’autoritarismo dei superiori, troppo poco preoccupati della formazione spirituale dei loro sottoposti e tesi solo all’amministrazione, ciò che più sembra preoccupare è il crescente squilibrio tra gli Esercizi spirituali ed i compiti apostolici: questi ultimi occupano sempre più gli interessi dei gesuiti, mentre i primi tendono a diventare una semplice pratica formale.⁶⁶

Ma la vera ragione, da cui tutte le altre mancanze dipendono, è una “*magna effusio ad exteriora*”⁶⁷: un interesse più vivo per i lavori intellettuali piuttosto che per la pratica delle virtù, un’inclinazione maggiore, cioè, alle “*immoderatae occupationes externae, quae totum hominem ad se rapiant*”.⁶⁸

La più ampia ed interessante tra le risposte francesi all’inchiesta del 1606 è quella di Pierre Coton (1564-1626), confessore del re (1608-1619), mistico e politico, in cui si trova condensata tutta la sua dottrina.⁶⁹

La causa delle difficoltà della casa professa di Parigi, l’unica in cui Coton è risieduto, sono riportate senza mezzi termini: “*videor debere dicere exiguum interioris hominis curam haberi a majori parte*”.⁷⁰

⁶³ *Vita*, in Guerra, *Un generale...*, 252-253, contenuta anche in ARSI, *Vitae*, 146; il riferimento nel testo è al celebre caso della nobildonna Isabella Bellinzaga e del padre gesuita Achille Gagliardi nella Milano borromaica, di cui Sacchini riporta la vicenda, ARSI, *Vitae*, 146, f. 64-65 v. Facendosi interprete, nel *Breve compendio di perfezione cristiana*, delle visioni mistiche della sua protetta, Gagliardi, favorevole, insieme ad altri, ad una riforma spirituale della Compagnia in senso contemplativo, testimonia le aspirazioni spirituali largamente diffuse nelle residenze gesuitiche e sempre più viste, dalle autorità, come sospette, soprattutto dopo gli episodi che avevano visto protagonisti, in Spagna, durante il generalato di Mercuriano, Antonio Cordeses e Balthasar Alvarez, cui si rimproverava un “*modo peregrino de orar*”, cit. in Certeau, *La fable mystique...*, nt. 34, 341. Cfr. S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2004, 95-98.

⁶⁴ Sulle *Informationes* dalla provincia di Francia si veda ARSI, *Hist. Soc.* 137.

⁶⁵ Già sulla visita di Maggio inviato da Acquaviva nella provincia di Aquitania, Fouqueray parla dell’ “*écho d’un bruit favorable à la Compagnie, mais impliquant une sorte d’innovation peu conforme à ses usage, et le P. Maggio s’en inquiétait* », H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, II, Paris 1913, 596, cfr. 593-596. In generale, sulla storia dei gesuiti in Francia durante il generalato di Acquaviva e del successore Vitelleschi, si veda il vol. III.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, 137, f. 61 e 61 v.

⁶⁷ *Ibidem*, 137, f. 129 v.

⁶⁸ *Ibidem*, 137, f. 161 v.

⁶⁹ Cfr. ARSJ, *Hist. Soc.*, 137, ff. 132-139 e ff. 140-149, in cui sono riportate due versioni, la seconda delle quali sembra un aggiustamento della prima. Su Coton cfr. Bremond, *Histoire littéraire...*, II, 1923, 75-134.

Nel capitolo *De cura spiritualium internaque cultura*, il gesuita analizza le varie cause delle carenze ed i possibili rimedi. Tra le cause:

1. “Causam et radicem puto malam in interioribus educationem.
2. Acquicvisse solis externis occupationibus, vel iis solis assuevisse.
3. Non habuisse confessarios et superiores qui nossent cultum internum.
4. Satis sibi esse putare cavere a mortalibus.
5. Superiores illos bonos habitos qui rei familiaris curam impensioem haberent.
6. Prudentes existimari qui bene suspicari, bene obsistere, qui detrahere, qui aliorum judicia subsannare, qui morosos se praebere, qui simplicitatis alios arguere, qui Romam querimonias et precautiones ambitiosas potius quam utiles mittere, qui gravitatem servare, qui se inaccessibiles reddere et pollere plus coeteris prae se ferrent”.⁷¹

Cattiva formazione alla vita interiore, scarsa preparazione dei confessori e dei superiori, eccessivo zelo per i compiti esterni e poi, prosegue Cotton, tanti, troppi, difetti dei superiori. Questo era, del resto, lo scopo dell’indagine promossa da Acquaviva: stabilire mancanze e responsabilità dell’istituzione.

Secondo lo stesso principio, i rimedi proposti da Cotton riguardano soprattutto interventi di cui le autorità stesse possono e devono farsi carico:

1. “Bonus et spiritualis superior.
4. Lectio frequens et quotidiana librorum spiritualium.
5. Bonus confessarius et bonus praefectus rerum spiritualium.
6. Observare motiones cordis.
7. Facere ut occupationes ortum accipiant ab interiori animi affectione, non a sensu neque a consuetudine, multo minus a propria exaltatione et commendatione nominis”.⁷²

Importanza del potersi affidare a confessori preparati, purezza delle intenzioni, fedeltà alle “*motiones animi*”: l’attenzione particolare rivolta proprio ai “moti del cuore” testimonia della priorità stabilita da Cotton alle predisposizioni dei movimenti interni dello spirito piuttosto che all’interesse per le attività sociali.

Ma è soprattutto nel capitolo *De studio orationis* che Cotton esplicita il suo punto di vista e in cui sono indicate le ragioni storiche e, a grandi linee, il programma intorno al quale si organizzerà la “nuova spiritualità”.

Si osservino, in particolare, alcuni dei rimedi proposti:

1. “Immaculatum se custodire a seculo, esistere tentationibus cum absoluta et non dubia victoria. *Deum velle secundum Deum*, id est quo modo ipse vult. De nullo spontanee gaudere nisi de eo quod ad ipsum ducit, de nullo dolere nisi de eo quod abducit. [...] Omne gaudium existimare cum pro illo patimus qui nobis vixit et pro nobis mortuus est. Paradisum sibi constituere in ejus gloria. *Exinanire semetipsum* et sibi bellum indicere [...].
3. Sollicitum ambulare coram Deo nec ab illo quoad fieri potest oculos avertere qui nos semper intuetur paternis oculis.
5. Conversari, colloqui, studere, deambulare, sacramenta administrate non tantum secundum Deum et coram Deo, *sed in Deo*, quemadmodum aves circumfuso moventur in aere, vel pisces in aequore, ut Deum persentiscamus praesentem et actiones nostras impletem quod fieri potest sine violentia.
10. Qui mercenarii sunt et *Deo uti malunt quam frui*, ii deficiunt statim atque se desolatos, aridos et derelictos sentiunt tempore orationis nec Deo volunt deservire ut dicitur nisi ejus expensis [...].
12. Conducit denique non parum in negotio otiosum esse, id est animum et mentem raro avocare a Deo, potissimum in operationibus exterioribus quae hanc attentionem facile compatiuntur”.⁷³

⁷⁰ ARSJ, *Hist. Soc.*, 137, f. 132.

⁷¹ *Ibidem*, 137, f. 132.

⁷² *Ibidem*, 137, f. 132.

⁷³ *Ibidem*, 137, ff. 143 v. -145. Il corsivo è mio.

Un vocabolario spirituale si delinea e con esso una pratica. “Volere Dio secondo Dio” (“*Deum velle secundum Deum*”), “gustare Dio” (“*Deo frui*”) anziché utilizzarlo (“*Deo uti*”), “annientarsi in sé” (“*exinanire semetipsum*”): mormorii ancora sotterranei, ma non per questo meno ingombranti, di lì a poco destinati a trasformarsi in voci inascoltate.

L’elezione di Muzio Vitelleschi come successore di Acquaviva (15 novembre 1615) inaugura, in effetti, una nuova fase. Se quest’ultimo si era impegnato ad arginare le correnti mistiche, allo scopo di incanalarle in contesti istituzionalmente riconosciuti, la forse eccessiva prudenza del suo successore lo spinge a vedere in esse solo un pericolo incombente, da reprimere con ogni mezzo.

Dalla sua corrispondenza sembra quasi di seguire passo passo l’avanzata di un pericolo mistico, che, in particolare negli anni 1625-1640, si diffonde a macchia d’olio, soprattutto nelle regioni in cui più forti giungono le influenze carmelitane o renano-fiamminghe, Poitiers, Limoges, Lione, Parigi, Bordeaux. “Devozioni straordinarie” e “nuove”, “disordini”, “rivelazioni”: il contagio invade la Francia. E Roma impone dei provvedimenti: punire i responsabili, isolarli, disperderli.

I sintomi di uno spirito “estraneo” si manifestano, quindi, soprattutto nelle regioni di frontiera o all’incrocio di influenze. Appaiono nel seno stesso dei vasti collegi gesuiti, ma sono il frutto di individui, per lo più giovani religiosi, che non formano alcuna scuola ma semplicemente radicalizzano ed intensificano tendenze ed aspirazioni, del resto già trapelate dall’inchiesta del 1606. Jean d’Argombat, Achille Doni d’Attichy, Jean-Jerôme Baïole, Claude Bernier, Jean Bonet, Pierre Cluniac, André Dabillon, Bernard Dangles, Jean Jacquinet, Jean de Labadie, Étienne Petiot, Charles Séglière, Jean-Joseph Surin, Jacques du Tertre: sono loro, insieme ad altri, quell’ “*autre espece d’illuminez*”⁷⁴ denunciati poi da Nicolas du Sault, che diventano i protagonisti della corrispondenza tra Roma e la Francia. Le loro lettere e le loro confessioni autobiografiche sono attentamente esaminate dal generale e dai suoi assistenti. Aspirano ad una più intensa orazione, ad una purezza spirituale che li porta a diffidare degli affari temporali, giudicati incompatibili con i movimenti profondi della vita religiosa, fino ad arrivare a concepire una rottura tra il mondo e la vita secondo lo spirito.

Questa esperienza interiore si iscrive, per loro, all’interno di una tradizione, che li riporterebbe alle origini stesse della dottrina ignaziana. Ma è anche il linguaggio di tante donne, mistiche celebri o vicine: esperienze e rivelazioni femminili che, nel segreto della confessione o della direzione spirituale, aprono a tanti chierici un’altra strada percorribile, rispetto all’attività intellettuale e ascetica.

Questi giovani spirituali non si costituiscono in una scuola, non negano il ruolo e l’autorità dell’ordine, sentendosene, anzi, parte integrante. Nel seno stesso delle istituzioni che pure rispettano, cercano dell’*altro*, consapevoli del fatto che le loro aspirazioni sono rimaste prive di un linguaggio ufficiale.

I vertici della Compagnia reagiscono duramente di fronte a questa minaccia interna. La paura è che tali aspirazioni possano sfuggire al controllo dell’istituto e che il desiderio dell’assoluto finisca con l’oscurare il rinnovato impegno apostolico della chiesa post-tridentina, di cui la Compagnia si è proclamata garante.

Dai documenti ufficiali emerge poi il peso di un altro sospetto. Netta separazione tra contemplazione ed azione, esaltazione dell’esperienza spirituale, difesa dell’unione con Dio concepita come totale rottura con il mondo: se tali posizioni possono, per certi versi, rappresentare quasi una costante dell’insegnamento spirituale, esse si esprimono,

⁷⁴ Du Sault, *Caractères du vice...*, 196.

tuttavia, in un modo troppo esaltato, o forse, troppo impreciso per non far tornare alla mente delle autorità romane gli alumbrados recentemente condannati a Siviglia (1623).

Del resto, l'esperienza spagnola, con gli alumbrados del XVI secolo, fino a Balthasar Alvarez e Antonio Cordeses, ma anche quella italiana, portano a vigilare con ancor maggior sospetto su tutte quelle stravaganze e quegli eccessi, che, reagendo contro il formalismo religioso, chiamano inevitabilmente in causa le istituzioni, a testimonianza di un'inquietudine religiosa profonda.⁷⁵

La più fitta corrispondenza in partenza da Roma verso la Francia ha, in questi anni, come principale destinataria la provincia di Aquitania, in particolare il provinciale di Bordeaux. Una città, fra tutte, diviene, in effetti, punto d'incontro di "nuove" correnti e centro nevralgico di intenso fermento: Bordeaux, appunto, città natale di Surin, spazio di scambio e di traduzione dalla Spagna mistica del XVI alla Francia mistica del XVII secolo. Città cosmopolita e punto d'arrivo di uomini e idee da tutta l'Europa: inglesi, irlandesi, fiamminghi, ebrei e, soprattutto, spagnoli, che segnano profondamente la vita religiosa e intellettuale della città di inizio secolo, svolgendo un ruolo importante nell'insegnamento teologico ed umanista. Bordeaux è dunque un importante crocevia di popoli, religioni, lingue, culture e luogo di proliferazione riformista e spirituale.⁷⁶

Molti tra i "mistici riformati" che riempiono con le loro stravaganze pagine e pagine di lettere provenienti da Roma, sono, in effetti, in vario modo legati a questa città: Surin, Labadie, du Tertre, Cluniac, Baiole, Dabillon. Ciascuno di loro è stato chiamato, tra il 1627 ed 1632 a spiegarsi davanti alle autorità con relazioni e lettere autobiografiche. Nella necessità di giustificare la natura delle proprie esperienze, questi spirituali di Bordeaux, sconosciuti fino ad allora, sono usciti dall'ombra che li avvolgeva accomunandoli in un unico, grande, impreciso pericolo.

Sul finire del 1627, uno di loro, Pierre Cluniac, è spinto, dopo richiesta ufficiale di Vitelleschi al provinciale ed al rettore di Bordeaux, ad inviare a Roma la sua *Relatio fratris nostri Petri Cluniac de iis quae extraordinarie contingunt, sive in oratione, sive extra illam. Scripta ipsius manu et subscripta*.⁷⁷ Già dal titolo della sua relazione, questo giovane gesuita parrebbe effettivamente confermare le preoccupazioni del generale. Se si va a cercare quale sia ed in cosa consista questa "orazione straordinaria", si legge:

"Cum primum ad orationem accedo (licet aliunde aliquod paraverim argumentum), quasi ipse potius Deus parasset quid menti meae deberet objicere, adest veritas quaedam (qualis est, quod diligendus sit Deus, quod nos diligit, quod sit incarnatus Deus, quod gloriosum sit coram Deo pati persecutiones et afflictiones pro Christo, etc.) cum tanta luce, ita satians intellectum ut in ea penitus conquiescat, ejus defixus teneatur obtutu, ac suspensus in objecta veritatis claritate ei sine ullo discursu adhaerescat. Interim vero inadercit voluntas Deo suaviter inhaerens, non quidem cum perpetua illa quiete quae est in intellectu, sed aliquando quidem sibi simpliciter complacet in objecto, quo amore et complacentia rapitur in ipsum inclinatione tam suavi et facili ut innata, non elicit videatur".⁷⁸

L'orazione proposta da Cluniac non si piega, cioè, ad un metodo, ma pare piuttosto l'inclinazione innata dell'anima attirata verso Dio. Inoltre, Cluniac sembra confermare di non essere l'unico a percorrere vie non ufficiali dell'orazione:

⁷⁵ Cfr. M. De Certeau, *Le 17^e siècle français*, in *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*, Paris 1974, 71-109; cfr. *Idem*, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle. Une « Nouvelle Spiritualité » chez les Jésuites français*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 41 (1965), 353-363.

⁷⁶ Cfr. l'introduzione di Michel de Certeau in J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris 1966, 30-34.

⁷⁷ Cfr. ARSJ, *Franc.*, 45, ff. 310-311 v.

⁷⁸ *Ibidem*, 45, f. 310. Il corsivo è mio.

“Velut capite dico aliquid de ea familiaritate quae intercedit cum quibusdam: atque illud primo venisse ex eis plurimos ad me sane invitum asserentes se peculiariter ad id a Deo permotos, alios vero me inscio istorum suasionem perductos: restiti initio, sen coactis tum ipsorum importunitate, tum, *ut videtur, coelesti admonitione, qua edoctus eram futurum* ut per hoc proficerent illis non parum, cessi tandem et agere coepi cum ipsis sane ardore nimio propter quem contingit ut hoc fieret et extra tempora in quibus colloqui licitum est, et paulo frequentius quam communis charitas postularet; verum testis est Jesus et sanctus Ignatius (quidquid contrarii rumor spargat) me cum illis aliquid in Societatem numquam oblocutum fuisse, imo hoc unum me semper habuisse in ore, *uti nos conaremur exprimere in nobis eam perfectionem quam complectitur Institutum religionis nostrae*”.⁷⁹

Fatto grave dal punto di vista disciplinare, il gesuita ha dei discepoli, raccoglie intorno a sè un gruppo di devoti. Non solo: lo fa seguendo un qualche “*avvertimento celeste*” (“*coelesti admonitione*”) che sembrerebbe confermare le ambizioni del gruppo. È evidente che, agli occhi delle autorità, tollerare tali derive corrisponde a permettere loro di percorrere strade non tracciate, senza alcun controllo dall’alto, guidati da una sorta di spirito estraneo alla Compagnia, vista anche la rapidità con cui la mistica sembra diffondersi un po’ ovunque in Francia.⁸⁰

La prima accusa formulata contro questi giovani devoti è proprio quella di abbandonare l’obbedienza ai superiori e le norme di quella *via regia* che sola conduce alla perfezione. È la chiesa a discernere lo spirito.

Così, nonostante si sforzino di esprimersi comunque “*secondo la perfezione richiesta dall’istituto*”, un’atmosfera carica di sospetto e di denuncia circonda questi gesuiti, e la consapevolezza di essere rifiutati da un’ordine di cui, invece, si sentono e si proclamano ancora pienamente membri. Non è un caso, quindi, se molti di loro, fra cui lo stesso Cluniac (1642), spesso dopo varie peregrinazioni, lasceranno la Compagnia.

È la stessa *via regia* ad essere uno dei punti focali intorno al quale ruota un’altra relazione, quella di Jacques du Tertre,⁸¹ anch’egli, come molti altri, legato a Bordeaux e anch’egli, come Cluniac, oggetto di analogo esame, sempre nel 1627. Nella sua visione, quelle devozioni tanto criticate non sono semplicemente giustapposte alla regola, ma divengono principio strutturante della fedeltà alla stessa *via regia*. Ma questo non basta certo a convincere i controllori dell’ortodossia sulla sua fedeltà all’obbedienza. Del resto, le preoccupazioni di Vitelleschi sembrano, a volte, fondate:

“Hic ardor animi me pluribus habet modis. Aliquando *anima mea nudat se omnibus aliis quorum tamen recordatur, ut Deum induat: alias oblitis ceteris Dei solius meminit eoque potitur: alias in laudes Dei solvitur ejusque quantum potest gloriae servit raro, semel circiter in hebdomada repente ad Deum rapitur, eumque adorat profunde, seque millies illi subjicit, et hoc paulatim summam in Deo quietem conciliat: denique (ut alios infinitos modos praeteream, dum instar sponsi, domini, regis, parentis, Deum novi et amo) communis modus et perpetuus est quo ipsum diligo tamquam junctum, et in omnibus non modo locis, sed etiam rebus gerendis praesentem et adiutorem*”.⁸²

Nulla, nella descrizione di questo stato, pare legato a delle norme o ad un’istituzione.

A questa data Bordeaux è circondata di sospetti e nello stesso 1627 uno di loro, il giovane Surin, studente di teologia presso il collegio della città, viene mandato con tutta

⁷⁹ *Ibidem*, 45, f. 311.

⁸⁰ Cfr. Certeau, *Crise sociale et réformisme...*, in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 363-386; *Idem, La fable mystique...*, 357-373.

⁸¹ Cfr. ARSJ, *Aquit.*, 18, f. 292-293. Su Jacques du Tertre cfr. F. Cavallera, *Un mystique inconnu: le P. du Tertre, S.J.*, in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 7 (1926), 324.

⁸² ARSJ, *Aquit.*, 18, 292.

fretta a Parigi, ufficialmente per motivi di salute, gli stessi che, anni dopo, saranno addotti per spiegare la sua “follia”. Ma giunto al collegio di Clermont, dove il padre Louis Lallemant insegna teologia scolastica, Surin incontrerà molti altri giovani devoti, altrettanto sospetti, altrettanto controllati.⁸³

La preoccupazione di Vitelleschi è, dunque, quella di combattere con forza ogni deriva misticheggiante, visto che il pericolo sembra provenire non solo da qualche giovane riformista, ma anche, e questo forse lo rende ai suoi occhi ancor più inquietante, da parte di alcuni tra i vertici stessi della Compagnia, presso i quali gli spirituali francesi incontrerebbero simpatie. Uno fra tutti: Louis Lallemant (1578-1635), l'autore spirituale gesuita più famoso del XVII secolo.

Istruttore del Terzo Anno, tra il 1628 ed il 1631, tra i suoi studenti si contano alcuni fra i nuovi spirituali. Sospettato lui stesso di voler condurre a devozioni straordinarie, Lallemant ha avuto il merito di dare a questi giovani religiosi una sorta di riconoscimento ufficiale.⁸⁴

A Rouen, l'istruttore tiene quell'insegnamento che diventerà la *Doctrine spirituelle*. Le note prese dagli allora discepoli Rigoleuc e Surin saranno raccolte e pubblicate da un discepolo di quest'ultimo, Pierre Champion (1694). Sessant'anni, tanto si è dovuto attendere per la pubblicazione dell'insegnamento di colui che è stato definito il Balthasar Alvarez di Francia:

“Quelques-uns ont estimé avec beaucoup de raison, qu'entre les jésuites de France, le Père Louis Lallemant avait été ce que le Père Alvarez fut entre ceux d'Espagne. Il est certain, qu'il joignait éminemment, comme cet illustre directeur de sainte Thérèse, la connaissance et la pratique de la théologie mystique, et qu'il eut comme lui pour disciples, les hommes les plus spirituels et les plus intérieurs que la Compagnie ait eus parmi nous. On a remarqué jusqu'ici que tous ceux qui avaient fait sous lui leur premier ou leur second noviciat, se sont communément distingués des autres, par une conduite religieuse qui répondait aux excellentes leçons qu'ils avaient apprises de lui, et surtout par l'amour du recueillement et de la vie intérieure”.⁸⁵

Non senza ragione, i due vengono dunque associati. C'è tra la vita e la dottrina di entrambi più di un tratto di somiglianza.⁸⁶ Come Alvarez fu violentemente accusato di voler introdurre nella Compagnia una spiritualità nuova e tendente all'*illuminismo*,⁸⁷

⁸³ Cfr. Certeau, *introduzione*, in Surin, *Correspondance*, 103-105.

⁸⁴ Sulla vita di Lallemant cfr. J. Jiménez, *Précisions biographiques sur le P. Lallemant*, in AHSI 33 (1964), 269-332 e F. Cavallera, *Le P. Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus*, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, F. Cavallera (ed.), II voll., Paris 1926-1928, I, 326. Per una nota introduttiva a lui e alla sua *Doctrine*, cfr. l'introduzione di F. Courel all'edizione del 1959 della *Doctrine spirituelle*, Paris 7-36; sulla formazione della *Doctrine* si veda anche l'edizione del 1924 a cura di A. Pottier, Paris 1924, 3-32 e J. Jiménez, *En torno a la formación de la “Doctrine spirituelle” del P. Lallemant*, in AHSI 32 (1963), 225-292. Sulle fonti, la mistica e l'insegnamento, cfr. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV voll., Paris 1918-1930, IV, *Les temps modernes*, 1930, 62-77; Bremond, *Histoire littéraire...*, V, *La conquête mystique*, 1920, 4-65; Cognet, *La spiritualité moderne...*, in Bouyer, Leclercq, Vandembroucke, Cognet, *Histoire de la spiritualité...*, III, 425-440; si veda infine l'opera in tre volumi di A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grand spirituels de son temps*, Paris 1927-1931, in part. nel I vol. sulla contemplazione, cfr. 170-239, sui legami con Balthasar Alvarez 240-255, cfr. inoltre l'appendice al I vol. sui discepoli di Lallemant, 370-396. Ancora sui discepoli e sulla questione se quella di Lallemant possa essere o meno definita una scuola, si veda Cognet, *De la Dévotion moderne...*, 90-97; *Idem*, *Histoire de la spiritualité...*, III, 440-452; in particolare sui legami con Rigoleuc, cfr. Bremond, *Histoire littéraire...*, V, 67-81.

⁸⁵ P. Champion, *La vie du Père Louis Lallemant*, in L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, Paris 1959, 61.

⁸⁶ Cfr. Bremond, *Histoire littéraire...*, V, 4-13.

⁸⁷ Maestro di novizi, a Medina del Campo, in Spagna, poi rettore di diverse case e per qualche tempo direttore di Teresa d'Avila, Alvarez (1535-1580) morì poco dopo essere stato nominato provinciale di Toledo. Le sue lezioni sulla contemplazione furono sottoposte ai suoi superiori, che gli intimarono di

così Lallemand è accusato di essere “*totus mysticus*”, secondo l’espressione riportata dallo stesso Vitelleschi in una lettera inviata al provinciale Filleau, nell’aprile del 1629:

“Rothomogi dicitur Instructor *totus esse mysticus et ad devotionem extraordinariam inducere omnes velle*. Quod ego sane miratus sum cum propositus fuerit ut maxime ad Instructionem idoneus. Modi enim illi extraordinarii absunt ab officio Instructoris qui maxime praeditus esse debet spiritu vocationis nostrae et communem societatis modum tenere”.⁸⁸

Lallemand è dunque accusato di mancare ai suoi doveri di istruttore, di non attenersi, cioè, ai metodi spirituali imposti dalla Compagnia. Un’inchiesta viene probabilmente aperta. Di fatto, due anni dopo, nel 1631, verrà rimpiazzato da Julien Hayneuve ed inviato al collegio di Bourges come rettore.⁸⁹

La *Doctrine spirituelle* è fondamentalmente frutto di un insegnamento orale, destinato ad un pubblico particolare e completa un insegnamento parallelo: colloqui individuali, direzione di coscienza, letture. Si tratta, in particolare, degli insegnamenti impartiti ai gesuiti del terzo anno, a coloro, cioè, che stanno terminando i loro studi e che si riuniscono un ultimo anno prima di pronunciare gli ultimi voti. Ci si trova, quindi, in un contesto preciso: i religiosi che ne fanno parte non sono dei neofiti, a loro è richiesto di uscire dall’ordinario e di orientarsi decisamente verso la perfezione, intesa come conformità assoluta al volere divino, totale e senza riserve. È il momento, cioè, della “*seconda conversione*”.

“Il arrive d’ordinaire deux conversions à la plupart des saints, et aux religieux qui se rendent parfaits: l’une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l’autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection. Cela se remarque dans les Apôtres, quand Notre Seigneur les appela, et quand il leur envoya le Saint Esprit; en Sainte Thérèse et en son confesseur le Père Alvarez, et en plusieurs autres. Cette seconde conversion n’arrive pas à tous les religieux, et c’est par leur négligence. Le temps de cette conversion, à notre égard, est communément le Troisième An de noviciat”.⁹⁰

Nella visione di Lallemand, sembrano quindi esserci, da una parte, il piccolo gruppo dei convertiti, dei “perfetti”, degli “interiori”, dei “contemplativi”, dall’altra tutti gli altri, i non convertiti, i mediocri.

Per Dio “*l’action n’est presque rien au prix de la contemplation*”⁹¹ e, dovendo imitarlo, secondo Lallemand, non ci si dovrebbe mai donare interamente agli altri:

“Nous pourrons sortir au dehors pour le service du prochain, sans préjudice de notre vie intérieure; ne nous donnant pas tout entiers aux autres, et ne nous appliquant aux fonctions extérieures que comme par manière de divertissement, pour ainsi dire, notre principale occupation sera toujours la vie intérieure”.⁹²

L’obiettivo è quello di eliminare gli ostacoli che si oppongono all’azione di Dio. L’essenza stessa della vita cristiana consiste nel cercare Dio, imitarlo, unirsi a lui: “*or,*

cessare un insegnamento non approvato pienamente. Tale insegnamento, tuttavia, è divenuto classico, così come è stato riportato dal suo discepolo, Luis de la Puente, nella sua *Vida del P. B. Alvarez*.

⁸⁸ Lettera del 5 aprile 1629 a Filleau, cit. in Pourrat, *La spiritualité chrétienne...*, IV, nt. 1, 67. Il corsivo è mio.

⁸⁹ Sulle accuse e le possibili censure subite da Lallemand, oltre al testo di Pourrat, in part. 63-67, si veda l’appendice di A. Pottier in *La Doctrine spirituelle du Père L. Lallemand*, A. Pottier (ed.), Paris 1936, 516-520; l’appendice dello stesso Pottier in J.-J. Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l’amour de Dieu*, A. Pottier (ed.), Paris 1930, 213-227; Certeau, *Fabula mystica...*, 360-361 e *Idem, Crise sociale et réformisme...*, in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 377-381.

⁹⁰ Lallemand, *Doctrine spirituelle...*, 126.

⁹¹ *Ibidem*, 208.

⁹² *Ibidem*, 249-250.

c'est l'oraison qui nous unit à Dieu".⁹³ È evidente il primato assoluto attribuito alla contemplazione⁹⁴ ed il carattere nettamente passivo della seconda conversione. Dopo un'analisi dei tradizionali itinerari spirituali, Lallemand conclude la *Doctrine* affermando, infatti, il primato dell'esperienza e, soprattutto, la sovrana libertà di Dio, al quale resta, in ultima analisi, l'iniziativa e la scelta dei percorsi attraverso cui egli conduce le anime:

“Dans les diverses communications que Dieu fait aux âmes de ses dons et de ses visites, il n'y a point d'ordre certain et limité, de manière qu'on puisse dire : après cette opération, par exemple, suivra cette autre ; ou, d'un tel degré d'oraison l'on passe à celui-ci. Saine Thérèse donne cet avis, et dit que l'ordre qu'elle met entre les faveurs qu'elle reçut de Dieu n'est que pour elle, et marque seulement ce qu'elle avait expérimenté”.⁹⁵

Tra coloro che frequentano il Terzo Anno, fra il 1628 ed il 1629, vi è anche un altro di quei giovani gesuiti di Bordeaux, su cui tanto si è concentrato il preoccupato interesse di Vitelleschi: Jean-Joseph Surin. Il primo incontro con Lallemand risale in realtà a prima, a quando, cioè, Surin, nell'ottobre del 1627, viene precipitosamente spedito a Parigi, al collegio di Clermont. Il gesuita, formatosi alla scuola del Carmelo di Bordeaux, era stato senza dubbio già identificato come facente parte di quel gruppo sospetto che diffondeva uno “spirito estraneo” alla Compagnia. E dunque, al di là della sua salute malferma, la sua presunta ambigua spiritualità deve aver giocato un ruolo importante in questo episodio, se, ancora trent'anni più tardi, così si dirà dei suoi primi anni:

“Il a eu, dès son enfance, une puissante inclination pour ces choses [extraordinaires]. Il en a toujours fait un peu trop d'estime. Il a fallu lui condescendre et le laisser aller par un chemin non commun, parce qu'il disait qu'on l'accablait si on le pressait de se réduire à l'ordre et à l'entière soumission de son esprit dans la forme d'obéir que nous gardon dans la Compagnie en la conduite de notre intérieur”.⁹⁶

Ma è a Rouen, dove giunge nel 1629 per frequentare il suo terzo anno di noviziato, che l'influenza di Lallemand si esercita in modo profondo.⁹⁷ Ed è nel corso di quell'anno che Surin prende gli appunti, che, anni dopo, Champion utilizzerà per dar forma e pubblicare la *Doctrine spirituelle*, inserendoli in appendice nella sua *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemand* (Paris 1694).⁹⁸

È proprio a partire dagli anni intorno al 1630 e fino al 1640 che si attesta un irrigidimento generale da parte della Compagnia, un inasprimento della guerra intrapresa da Vitelleschi, deciso a non tollerare più deviazioni ed ambiguità ed i “*petits saints*”, discepoli di Lallemand, inevitabilmente, si disperdono: alcuni abbandonano la Compagnia, altri muoiono. Surin, il “folle”, è rinchiuso nell'infermeria di Bordeaux, che ha tutta l'aria di un carcere.

⁹³ *Ibidem*, 255.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, 342-365.

⁹⁵ *Ibidem*, 364-365.

⁹⁶ Lettera del 1 maggio 1658 del padre G. Anginot, cit. in Surin, *Correspondance*, 607.

⁹⁷ Da questo punto di vista, non sembra un caso che proprio lungo la via di ritorno da Rouen a Bordeaux Surin abbia fatto il suo incontro con il “*jeune homme du choche*”, incontro che diviene per lui fondante nell'elaborazione dei rapporti tra la scienza mistica e il suo altro, rappresentato appunto dal giovane illetterato.

⁹⁸ *Addiction à la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemand. Quelques-unes de ses pensées, recueillies pae le P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus, pendant son second noviciat, l'an 1630*. Cfr. l'edizione del 1959, 367-395.

È nel 1639 che, contro la sua spiritualità, vengono formulate la maggior parte delle critiche e delle accuse da parte di confratelli e vertici dell'ordine. Tra gli anni trascorsi a Rouen e questa data, un'esperienza, fondamentale, devastante, in un certo senso fondante: Loudun. Ma, significativamente, l'origine della sua follia viene dagli osservatori rintracciata prima degli eventi vissuti nella città invasa dai demoni, ritrovata proprio in quelle sue "stravaganze giovanili" che gli hanno procurato, insieme ad altri, l'appellativo di "labadien".⁹⁹

Così scriverà infatti, anni dopo, nel 1663, lo stesso Surin:

"La plupart me disait que c'était par ma faute que j'étais tombé en ce travail, et que j'avais voulu monter trop haut, que je n'avais pas l'esprit de la religion où Dieu m'avait appelé, que j'avais voulu prendre les ailes d'un contemplatif élevé et qu'à ces gens qui s'haussent, notre Seigneur permettait que, dans cette route spirituelle, plusieurs se perdent pour s'être voulu guinder trop haut, qu'il valait mieux aller plus bas, de sorte que ma peine était extrême de conserver l'idée que j'avais de garder à Dieu ma fidélité et ne prendre mon appui sur rien de bas et de naturel, et de ne me point aussi élever aux choses surnaturelles qui passaient ma portée. Et comme ma conscience me disait que j'avais beaucoup d'orgueil, je trouvais que, par là, il était facile que j'eusse irrité Dieu ; de l'autre aussi, il me semblait que j'avais tâché de faire ce que je pouvais pour le servir exactement. Ce m'était un horrible désastre de voir que, sans y penser, j'eusse tombé dans la damnation".¹⁰⁰

Surin è quindi definito un "labadien", dispregiativo attribuito a coloro che, con la loro spiritualità eccessiva, vanno controllati perché potenzialmente pericolosi. In effetti Jean de Labadie (1610-1671), prima di lasciare definitivamente la Compagnia, nel 1639, aveva creato non pochi problemi, attirando su di sé sospetti e denunce e fornendo l'occasione, con la risonanza che ebbe il suo caso, di dare il via ad una nuova offensiva anti-mistica.

È proprio tra il 1638 ed il 1639 che Surin e Labadie, dopo essersi incontrati a più riprese in passato, si trovano insieme al collegio di Bordeaux. L'uno è, dopo Loudun, malato, "folle", sospetto, l'altro in procinto di lasciare l'ordine.¹⁰¹

⁹⁹ Così si esprimeva, nel 1639, lo stesso Vitelleschi. Cfr., ad esempio, ARSJ, *Aquit.*, 2, f. 518, 527, 528.

¹⁰⁰ J.-J. Surin, *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, Grenoble 1990, II, 10 (d'ora in poi cit. SE).

¹⁰¹ Surin così ne parla nella *Science expérimentale*: "Il y eu un de la Compagnie qui avait eu des opérations aussi, que je crois qui étaient de bon principe [...]. Mais à cause que l'humilité manquait [...] tomba en une si grande frénésie, qu'il voulut sortir de la Compagnie, et en sortit en effet. [...] La cause de sa ruine est qu'il ne se tenait pas aux maximes de la foi et de l'obéissance, et se laissait conduire à l'Esprit extraordinaire, qui, à mon avis, au commencement, était bon [...], mais à cause de ce manquement d'humilité, pour s'être préféré à l'Esprit de sa vocation qui est l'obéissance, et pour s'être abandonné à ses instincts, a enfin abouti à se croire inspiré de Dieu, s'est laissé tromper à de fausses apparitions et révélations [...] Il tomba dans l'esprit de singularité et d'erreur [...]. Je ne doute point que dans ce mélange d'esprits, je n'eusse fait naufrage aussi bien que lui. [...] Quand je sus son dessein de quitter la Compagnie [...] je me résolus de lui parler, et lui dire que je craignais que le Diable ne le trompât. A quoi il me répondit avec une confiance pleine d'orgueil ; [...] je le jugeai en très mauvais état, et je jugeai que quand il eût eu beaucoup de dons de Dieu, tous ces dons étaient peu de choses sans l'humilité. [...] Il reçut cela avec tant d'orgueil, et se mit après moi avec une si grande insolence, que je crus son mal irrémédiable. En effet, peu après il sortit de la Compagnie. Mais avant que sortir et même avant que je lui parlai de sa tromperie, car après cela, je ne fus plus son ami, il me dit, car il savait une partie de choses que Notre-Seigneur avait faites en mon âme, [...] il me dit donc qu'il voyait en moi beaucoup de choses, de l'Esprit de Dieu, et que je pourrais rendre de grands services à Dieu et m'avancer beaucoup, mais que l'obéissance me retiendrait toujours bas et me lierait les ailes, que pour cela je n'irais jamais loin ; mais je lui répondis que je laissais à Dieu à faire de moi ce qu'il voudrait, mais que je ne me départirais jamais de l'obéissance. A cela il me répondit : Cela est bon pour vous", SE III, 9-10. Sul rapporto Surin-Labadie cfr. Certeau in *Correspondance*, 431-460.

Di lui, Vitelleschi dice senza mezzi termini: “*P. Labadie illusus est*”.¹⁰² Anch’egli legato al gruppo di Bordeaux, il suo carisma e la sua forza profetica attirano ben presto attorno a lui un numero crescente di discepoli. I motivi del suo abbandono della Compagnia sono rintracciabili nella sua *Déclaration* (1650):

“Je vis [...] que pour faire une vraie copie ou tableau d’Eglise chrétienne, il la fallait tirer sur son vif original ; que ce vif original était le premier christianisme tel que Jésus Christ l’a fondé et que les apôtre l’ont promis, tel que l’Evangile le demande et que les Actes le décrivent [...]. Dieu, m’entretenant dans un grand désir de ce grand œuvre, me manifesta bientôt après qu’il m’en voulait donner quelque effet et que *son dessein était de me faire travailler à une chose* dont, encore que je fusse fort peu capable, je ne laissais pas d’être amoureux [...]. Il est vrai qu’il y apposa une clause qui me causa d’abord de l’étonnement, mais ne me jeta pas pour cela dans une vraie défiance ; ce fut que e ne servirais à ce dessein que *hors du lieu où je me trouvais et séparé de la société à laquelle j’étais uni*”.¹⁰³

Il ritorno alle origini del cristianesimo e, soprattutto, la consapevolezza di dover svolgere una missione voluta da Dio stesso: “*travailler à une chose*”, continuare, cioè, a dedicarsi alla crociata riformista, per la quale, però, non vi è posto all’interno della Compagnia. Labadie vi si dedicherà per il resto della sua vita, iniziando un interminabile cammino, accolto, di volta in volta, da diverse città, diversi discepoli, diverse tappe: gesuita, giansenista, calvinista, millenarista, infine labadista. Tappe successive che non condurranno tuttavia ad alcuna meta. In queste migrazioni attraverso le istituzioni, percorsi a piedi, come quelli di Labadie, o cammini interiori, come quelli di Surin, emerge una frattura insanabile.

Non vi è più posto, ormai, per un prete senza chiesa.

¹⁰² ARSJ, *Aquit*, 2, f. 518. Lettera del 25 febbraio 1639. Su Labadie cfr. M. De Certeau, voce *Labadie*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Paris 1976, coll. 1-7; *Idem*, *La fable mystique...*, 374-405; M. M. Haag, *La France protestante, ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l’histoire*, X voll., Genève 1966, VI, 140-147; J. Rousset, *Un breton d’Oubliés*, in *L’Esprit Créateur*, spring I,1(1961), 9-100; F. Lemoing, *Ermite et reclus du diocèse de Bordeaux*, Bordeaux 1953; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Paris 1969, 719-797. Sull’abbondante storiografia successiva alla morte di Labadie cfr. l’articolo di F. Frigerio, *Jean de Labadie et la conscience religieuse au XVIIe siècle, Etat de la question*, in *Colloque de l’Institut d’histoire de la Réforme*, Genève, 17 maggio 1976, 32.

¹⁰³ *Déclaration de J. de Labadie contenant les raisons qui l’ont obligé à quitter la communion de l’Eglise romaine pour se ranger à celle de l’Eglise Réformée*, Montauban 1650, 91. Il corsivo è mio.

III

L'affaire Surin

Durante la sua vita e dopo la sua morte, Surin ha continuato per molto tempo a parlare e a far parlare di sè. Che fosse attraverso le pareti della sua “cella”, o attraverso i percorsi incontrollabili dei suoi manoscritti, Surin ha continuato a parlare. E non lo ha fatto attraverso i discorsi rassicuranti della logica e della ragione, ma con le parole sconnesse e balbettate della malattia, con quelle che solo il corpo riesce ad esprimere, con quelle che solo il mistico riesce a pronunciare e nelle quali tutti gli altri, nell’ascoltarle, non percepiscono altro che il delirio di un folle o il pericolo di un eretico.

Le censure, i controlli, i sospetti di cui fu vittima in vita, continuarono, dunque, anche dopo la sua morte, protraendosi per secoli e finendo col circondare la sua figura di un pesante e rumoroso silenzio, fatto di paure e di pregiudizi. Una sorta di accanita resistenza contro un nemico quasi invisibile, e forse per questo ancor più minaccioso, ha costruito un’ombra intorno alla sua esistenza: un’ombra impalpabile, indefinita, ma costante, che ha costretto, e costringe ancora oggi, a scavare, prima di tutto, nella dolorosa esperienza di vita dell’uomo emarginato come folle, nel tentativo di far luce sul perchè di una tale rimozione.

Circondato dalla curiosità che intriga gli eruditi, i documenti dell’epoca parlano di lui come di un “folle” e condannano i suoi eccessi. A testimonianza di un ambiente teso ed ostile vi sono le circostanze stesse della pubblicazione delle opere dei primi biografi di Surin, Henry-Marie Boudon e Pierre Champion, costretti entrambi a cedere sotto il peso dell’ostruzionismo o dell’esplicita censura, il primo, mandando alla stampa la sua *Vie du saint homme le Père Surin* senza poterla revisionare, il secondo, nella rinuncia a pubblicare una *Vie*, la cui uscita aveva precedentemente annunciato.

Ma gli eredi di questi censori, dei vari Champeils e Chéron, hanno prolungato per secoli la crociata da questi promossa con un obiettivo preciso: rimozione ed oblio intorno alla stravagante figura di Surin e alla sua inquieta opera.

Obiettivo peraltro raggiunto e per lungo tempo mantenuto, almeno fino alla fine del Settecento, quando, cioè, complice la diffusione di una religione ragionevole, su Surin cadde un velo di silenzio, parzialmente colmato solo nell’Ottocento, quando il gesuita Marcel Bouix riportò alla luce la biografia secentesca di Boudon e, con essa, una parte dell’opera suriniana, ancora troppo incline, tuttavia, ad alterarla o modificarla. La ripresa d’interesse registrata nel corso del Novecento sembra invece derivare, prima di tutto, dall’attenzione verso l’aspetto più scandaloso della vicenda suriniana: il caso dell’esorcista di Loudun è finito al centro di un dibattito in cui i più svariati approcci si sono intrecciati, col principale intento di proporre un esempio di compatibilità fra grazie mistiche e disturbi della personalità, finendo tuttavia con il riconsegnare alla storia un personaggio in qualche modo appiattito di tutte le sue sfaccettature ed ambiguità.

Per far luce su una figura così oscura ed incerta, ancora imbrigliata fra disprezzo e sospetti da una parte, e visioni spesso troppo apologetiche dall’altra, si è dovuto attendere il contributo di Michel de Certeau (1925-1986), che ha consacrato al mistico gesuita le sue pagine più innovatrici sulla storia della mistica. Con il suo rifiuto di elargire certezze e di affermare discorsi legittimati dall’appartenenza ad un sapere istituzionale, non ne ha mai pronunciato una diagnosi definitiva e riduttiva:

“Certes, il eût été possible, mais illusoire, de proposer pour cette « histoire extraordinaire » une clé de l'énigme et quelque thèse abstraites sur l'expérience mystique ou sur la schizoidie. Mais ce serait priver le visiteur de l'expérience que peuvent être une rencontre et un mystère”.¹⁰⁴

1. Frammenti di vita

Jean de Seürin, presto chiamato Jean-Joseph Surin, nasce a Bordeaux il 2 aprile del 1600, da una famiglia legata all'ambiente parlamentare. Maggiore di tre figli, trascorre i suoi giorni di vacanza al convento delle carmelitane di Bordeaux, dove Isabelle des Anges, giunta in Francia dalla Spagna per fondarvi il Carmelo, lo avvicina alla lettura di Teresa d'Avila. A questi anni risale uno dei primi ricordi del giovane Surin, legato ad un avvenimento che, successivamente, verrà interpretato come un' "*opération surnaturelle [...] si élevée qu'elle contenait par avance comme l'abrégé de toutes les grâces intérieures qui depuis lui ont été communiquées*".¹⁰⁵ Seduto nel confessionale della cappella del convento, circondato dal silenzio, riceve da Dio "*une déclaration de ses principaux attributs*".¹⁰⁶

A sedici anni entra nel collegio gesuita della Madelaine. Dopo gli anni di studi letterari e teologici, comincia, nell'ottobre del 1625, il suo primo anno di teologia, finché è ordinato sacerdote nell'aprile dell'anno seguente.

Frequenta il terzo anno di noviziato a Rouen, sotto la guida di Lallemand, nel 1629-1630, ma è costretto ad abbandonare prematuramente il corso a causa delle cattive condizioni di salute, debole e cagionevole fin dall'infanzia. Lungo la strada, che da Rouen lo riporta a Bordeaux, fa il suo incontro con quel giovane illetterato che diventerà l'emblema stesso della sua scienza sperimentale: è nell'illetterato, nel pazzo e nel deforme che Dio manifesta la sua presenza. Comincia allora un'intensa attività di apostolato nella sua città (1630-1631), poi a Saintes (1631-1632), fino ad arrivare a Marennes (1632-1634), piccola città interamente protestante già dal XVI secolo.

Nel dicembre del 1634 è inviato a Loudun, strategica roccaforte ugonotta, presso cui, fin dal settembre del 1632, un intero convento di monache orsoline si diceva infestato dai demoni. E non era bastato bruciare sul rogo, cinque mesi prima dell'arrivo di Surin, il parroco del paese, Urbain Grandier, accusato di aver causato i fenomeni di possessione. Questi sembravano proseguire, diffondendosi, anzi, ancor di più e facendo di Loudun un vero e proprio caso nazionale.

Surin arriva in questa città esaltata dalla possessione con il compito di esorcizzare la priora del convento, Jeanne des Anges. Ci riuscirà, dopo anni di lotta contro dei demoni di cui mai aveva dubitato l'esistenza, ma lo farà a prezzo della sua salute. Dopo un primo soggiorno, l'esorcista, di cui tanto si cominciava a parlare, viene rimpiazzato (novembre 1636) e costretto a fare rientro a Bordeaux. Il suo stato di salute preoccupa i superiori e da Roma giungono precise direttive su come affrontare il caso di Loudun: inviti alla prudenza e alla moderazione, ad evitare altri spettacoli e soprattutto a

¹⁰⁴ Certeau in *Correspondance*, 28.

¹⁰⁵ H.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. P. Jean-Joseph Surin, religieux de la Compagnie de Jésus*, Chartres 1683, 13. Cfr. anche il racconto di Surin in SE III, 6. Sulla vita di Surin, oltre alla sua autobiografia contenuta nella *Science expérimentale*, si veda il testo di M. Bouix, che riprende la biografia di Boudon, *Vie du Père Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus publiée par le P. Marcel Bouix de la même Compagnie*, Paris 1876; ma cfr. soprattutto tutta l'introduzione di Certeau alla *Correspondance* e l'appendice dedicata alla famiglia, 1685-1720; M. Dupuy, voce *Surin*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1990, XCV, coll. 1311-1325.

¹⁰⁶ SE III, 6.

controllare da vicino quel giovane esorcista di cui tutta la Francia ormai parla, ma la cui spiritualità, oltre che la salute precaria, preoccupa e pare sospetta.¹⁰⁷

Nel giugno del 1637 ottiene il permesso di tornare a Loudun, ma vi resiste solo pochi mesi, fino al novembre dello stesso anno, quando viene riportato a Bordeaux. Qui, dopo alcune settimane in cui svolge compiti di predicazione e confessione, sprofonda infine, ormai spossato nel corpo e nello spirito, in uno stato d'incontrollabile angoscia e di prostrazione tale da impedirgli di muoversi e di parlare. Inizia così la lunga notte di Surin, quella malattia sconosciuta anche ai medici, destinata a protrarsi, tra alti e bassi, per circa vent'anni, in cui, immobilizzato e muto, recluso nell'infermeria del suo collegio, è da tutti giudicato folle e trattato come tale.¹⁰⁸

Gli anni più bui sono quelli tra il 1640 ed il 1653, durante i quali Surin non ha che un epiteto, "*infirmus*", e su di lui non si hanno che sporadiche notizie fra le lettere di qualche amico. Proprio a questi anni, al 1645, risale l'incidente accaduto a Saint Macarie: Surin cade, o si lascia cadere, dalla finestra lasciata aperta nella sua stanza, gesto estremo che dà forma alla scissione da lui patita tra costrizione alla reclusione ed aspirazione ad un'erranza. Ne porterà i segni per il resto dei suoi giorni.

Tuttavia, è proprio in questo periodo che i suoi scritti cominciano a circolare. I cantici, prima di tutto, i primi dei quali furono composti tra gli anni 1637-1640 e che l'autore riuscì probabilmente a dettare a qualche scrivano fra le pause che la malattia gli concedeva. E poi, tra il 1643 ed il 1644, i racconti sugli avvenimenti di Loudun, che acquistarono ancor più fascino vista l'enigmatica sparizione del loro autore.

Il soggiorno di due anni al collegio di Saintes (1649-1651) segna l'inizio di un lento miglioramento, fino a quando, sebbene non ancora ristabilito ed incapace di camminare, nel 1654, inizia la composizione delle sue grandi opere dottrinali, il *Catéchisme spirituel* ed i *Dialogues spirituels*. Le detta, finché, nell'estate del 1655, in attesa dello scrivano che tarda a venire, prende in mano la penna e comincia lui stesso a scrivere, per non smettere più.

Ma è ad un altro episodio, avvenuto qualche mese dopo, il 12 ottobre del 1655, che il gesuita attribuisce la sua vera "guarigione":

"Quoique je ne fusse pas dans l'enfer, je me sentais autant damné que ceux qui y étaient. [...] Je pensai s'il était bien possible que notre Seigneur me fit miséricorde et que je puisse vivre avec espérance comme les autres hommes et fidèles chrétiens. Alors j'entendis dans mon cœur une parole qui était comme ces paroles vitales que notre Seigneur sait prononcer et qu'il n'y a que lui qui puisse dire [...]: 'Oui, cela se peut'.¹⁰⁹

Da questo momento in poi comincia un lento, ma progressivo miglioramento. Intanto, continua a scrivere: i *Contrats spirituels*, prosegue i *Dialogues* e, soprattutto, recupera progressivamente il circolo degli antichi corrispondenti epistolari.

Immobilizzato per anni, Surin recupera finalmente la facoltà di camminare alla fine dell'ottobre 1660 e, lentamente, torna alla vita apostolica. I cataloghi della provincia di Aquitania testimoniano, attraverso l'indiacazione delle funzioni che gli sono attribuite, i progressi della guarigione. Così, se, alla fine del 1661, era ancora indicato come "*infirmus*", nel 1664-1665, Surin torna ad essere predicatore e confessore e soprattutto missionario nelle città e nelle campagne, occupazione cui si dedicherà intensamente fino alla morte, avvenuta il 21 aprile 1665.

¹⁰⁷ Si veda, ad esempio, la corrispondenza tra Vitelleschi ed i vertici dell'ordine in Francia in ARSJ, *Aquit.*, 2, 433 v., 435 v., 445 v., 457 v., 458 v.; 5, 506.

¹⁰⁸ Cfr. SE II, 4.

¹⁰⁹ SE II, 12.

2. L'opera dispersa

La vicenda dei manoscritti di Surin è una delle più difficili da ricostruire. La dolorosa e mai del tutto definita esperienza di vita dell'uomo sembra riflettere una produzione letteraria, che, durante i secoli, fu frammentata, demolita, dispersa, trascritta e ritrascritta. Che fosse per l'eccessivo zelo apologetico di alcuni o per l'accanita censura di altri, molti dei testi di Surin hanno perduto il loro aspetto originario, spesso perché liberamente sfruttati in vista di una pubblicazione; molti altri sono irrimediabilmente scomparsi. Solo una parte fu fortunatamente restituita nella forma che Surin aveva loro dato. Ma, anche in questo caso, non fu impresa facile recuperare i manoscritti originali, molti dei quali, soprattutto alcune lettere e poesie, avevano intrapreso il cammino incontrollato della devozione, passando di mano in mano, ancora vivente Surin, tra i suoi amici e fedeli, da Bordeaux a Loudun, da Loudun a Tours, da Tours a Rennes.

È solo verso la metà degli anni Sessanta del Novecento che si comincia a far luce sulle vicende ed i percorsi dell'uomo, come delle sue opere. Ed ancora una volta, è a Michel de Certeau che spetta il merito non solo di aver apposto un'imprescindibile cifra di lettura all'esperienza suriniana, ma di aver intrapreso un'imponente ed ineguagliabile impresa di recupero delle fonti, salvando dalla polvere degli archivi e dall'oblio le tracce sparse di un'esperienza, ricomponendola e ridandole quella dignità e quel valore fino ad allora negato o sottovalutato.

Dalle indagini alle radici della spiritualità gesuita all'incontro con Surin, con cui si imbatté quasi per caso, fino alla pubblicazione della *Correspondance* nel 1966: punto d'arrivo di anni di studi e di ricerche, ma, contemporaneamente, punto di partenza di un'indagine verso colui che Certeau eleggerà a proprio compagno di viaggio.

È proprio la fitta corrispondenza che permette di seguire il cammino di Surin, della sua esperienza apostolica e delle sue opere, sebbene questa non cominci che nel 1626, con qualche sporadica lettera, per proseguire, più abbondante, a partire dal 1630. Costituisce dunque un luogo privilegiato da cui accedere alla più profonda e genuina esperienza interiore, che si fa comunicazione e prende corpo in un linguaggio. Durante gli anni, questa comunicazione è prima tagliata, nel periodo più acuto della malattia, per poi riprendere progressivamente. E, moltiplicandosi gli interlocutori, si moltiplicano le esperienze di cui Surin ci rende partecipi.

La maggior parte dei destinatari è costituita non tanto da singoli individui, quanto piuttosto da gruppi più o meno ristretti, piccole comunità a lui devote. Ma quando, a proposito della malattia e delle sofferenze patite, la narrazione diviene autobiografia, allora il circolo si restringe e i lettori saranno la madre Buignon, Mme du Houx, Bastide, Anginot e, soprattutto, Jeanne des Anges, destinataria privilegiata, a testimonianza di come Loudun costituisca uno spartiacque nella vita religiosa di Surin, una scissione tra un prima e un dopo, visibile, del resto, nella stessa corrispondenza, dalla netta ripartizione fra due tipi di lettere e dall'elevato numero che tratta l'argomento.

L'idea di riunire in un volume le sue lettere, nasce in Surin piuttosto tardi, sicuramente dopo la pubblicazione del *Catéchisme spirituel* (1657), ma i suoi superiori vi si oppongono. Tuttavia, molte di queste già circolavano a Bordeaux, Poitiers, Rennes e Loudun, fra le mani di persone a lui vicine e non solo, in originale o in copia, prendendo ben presto la forma di piccole collezioni.

Alla sua morte, alcuni dei suoi vecchi corrispondenti ed amici si impegnano a pubblicare i suoi inediti e a far conoscere la dottrina del mistico. Le autorità gesuite non sembrano però affatto interessate, tanto da dover attendere trent'anni prima che il gesuita Pierre Champion (1632-1701) decida, nel 1695, di prender mano alle epistole ormai sparse.

Il primo tomo delle *Lettres spirituelles* appare a Nantes, pubblicato il 1 settembre 1695 presso Jacques Mareschal (ristampato a Parigi 1696). L'opera si apre con un *Avertissement* in cui l'editore, nascosto dietro l'anonimato, presenta al pubblico la sua raccolta, indicandola come "*Les lettres spirituelles et les traités de piété*". Le due parti saranno poi riprodotte nei tomi II e III delle *Lettres spirituelles* (il primo, Nantes 1697, poi ristampato a Parigi l'anno seguente; il secondo, 1700, intitolato *Lettres spirituelles sur les mystères et les fêtes*, più volte ristampato), ma anche nel primo tomo dei *Dialogues spirituels* (1700), in cui si annuncia la riedizione con delle aggiunte dei tre volumi delle *Lettres*. Ma Champion muore nel giugno del 1701 e, mentre i tomi II e III dei *Dialogues* furono comunque dati alle stampe, l'annunciato volume delle lettere non fu mai edito e rimase allo stato di manoscritto fino al 1845, quando, sulla base del lavoro e delle fonti di Champion, un gruppo di lettere inedite venne pubblicato, a Parigi, con alcune modifiche sulle espressioni, sul linguaggio, su interi paragrafi.

Le ristampe proseguirono nel corso del XIX secolo, ma con sempre maggiori modifiche. Alla fine del secolo risale invece il lavoro di sistematico recupero dei manoscritti da parte di Louis Michel (Toulouse 1830-1918), la cui ricerca ha rappresentato, da allora, il punto di partenza di tutte le successive edizioni, prima fra tutte quella di Ferdinand Cavallera, che, portando a compimento il lavoro lasciato incompiuto da Michel, pubblica l'edizione critica delle *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin* (1926-1928), 233 lettere in due tomi (1630-1639 e 1640-1659), senza riuscire però a concludere il progetto iniziale che prevedeva la pubblicazione di altri volumi.

Nel 1966, con il titolo di Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Certeau ha pubblicato, a Parigi, 594 lettere, inserendone dunque molte in più rispetto all'edizione di Cavallera, su cui pure si basa. Ciò grazie soprattutto alla scoperta di testi inediti, a studi più approfonditi sui manoscritti già conosciuti e a nuove ricerche intraprese negli archivi. Quest'ultima edizione costituisce, dunque, anche un ottimo studio del pensiero e della vita di Surin, dei suoi rapporti con Roma, degli anni trascorsi a Loudun o dei suoi corrispondenti. Ma soprattutto, il testo di Certeau costituisce senza dubbio il meno alterato da ritocchi e rimaneggiamenti di copisti e di editori.¹¹⁰

Più di ogni altro esorcista presente a Loudun, Surin partecipa, subito dopo quell'esperienza estrema, alla redazione di alcuni brevi racconti, in cui difende la realtà della possessione, che si diffondono rapidamente in molte città della Francia, riscuotendo un grande successo. Il fatto che, negli anni seguenti, Surin sia praticamente sparito, non fa che aumentare l'interesse di curiosi e devoti, molti dei quali lo avevano visto all'opera nella città indemoniata. Questi testi sono quindi raccolti, ricopiati, distribuiti. Fra questi anche un' *Histoire de la délivrance de la mère des Anges*, che, iniziata nel 1636, viene terminata nel 1660, prendendo il nome di *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer en la personne de la mère prieure des ursulines de Loudun*. Questo manoscritto è stato per lungo tempo in possesso di Jeanne des Anges. È lei stessa a confermarlo. Tra la fine del 1638 e gli inizi del 1639, il provinciale Jaquinot s'impegna a raccogliere, per esaminarli, tutti i testi di Surin, in particolare quelli che si

¹¹⁰ Sulla storia del testo, dall'edizione di Champion a quella di Certeau, cfr. Certeau in *Correspondance*, 67-89.

trovano a Loudun. Jeanne des Anges, chiamata a consegnare tutte le carte di cui è in possesso, conserva tuttavia alcuni capitoli di un manoscritto, che, anni dopo, nel 1644, in una lettera indirizzata al suo direttore spirituale, Saint-Jure, confessa trattarsi appunto dei primi sei capitoli del *Triomphe de l'Amour*.¹¹¹

Quest'opera non sarà pubblicata, peraltro ritoccata, che nel 1828 ad Avignone, col titolo di: *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*. In questa stessa edizione viene poi pubblicata, di seguito al *Triomphe*, la *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, scritta dal Surin nel 1663 e divisa in quattro parti. La prima e la quarta riguardano l'episodio di Loudun, la seconda tratta delle prove morali e fisiche da lui affrontate nel ventennio 1637-1657, mentre la terza parte espone le grazie straordinarie vissute in questo periodo di crisi.

Nella riedizione dell'anno seguente, 1829, la *Science expérimentale*, pubblicata solo nella sua prima e quarta parte, è ancora legata alla conclusione del *Triomphe*.

Un'edizione critica della seconda e della terza parte della *Science expérimentale* è invece inserita nell'edizione Michel-Cavallera delle *Lettres*. È come editore della corrispondenza, dunque, che Cavallera recupera queste due parti sotto il nome di *Autobiographie du P. Surin*,¹¹² che avevano a suo parere il vantaggio di colmare le lacune della *Correspondance* per gli anni 1638-1657. Sempre a Cavallera si deve, infine, il ristabilimento dell'ordine primitivo delle due opere, poi adottato anche per le successive edizioni: due testi separati, il *Triomphe* e la *Science expérimentale*, divisa in quattro sezioni.

Anche negli anni più bui, Surin non ha mai smesso di comporre le sue opere. Ne sono testimonianza prima di tutto i cantici, la cui composizione si espande tra vari anni durante il periodo della malattia. Poesie interiori nate nell'angoscia, che presero probabilmente forma per mano di qualche scrivano.¹¹³ I primi di questi possono essere datati agli anni 1637-1640 ed è lo stesso Surin a ricondurne esplicitamente alcuni al lungo periodo di reclusione.¹¹⁴

Essi costituiscono l'unica opera, insieme al *Catéchisme spirituel*, della cui edizione l'autore poté occuparsi personalmente. Pubblicati col titolo di *Cantiques spirituels de l'Amour divin. Pour la consolation et l'instruction des Ames dévotes*, i cantici videro per la prima volta la luce in un'edizione del 1655 stampata a Bordeaux, oggi custodita presso la Bibliothèque national de Paris.¹¹⁵ Al 1660 risale una seconda edizione, annunciata dallo stesso Surin: in una lettera d'inizio gennaio 1660, indirizzata a madame du Houx, parla esplicitamente della pubblicazione a Bordeaux, in quello stesso

¹¹¹ Cfr. J.-B. Saint-Jure, *Lettres inédites à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, F. Cavallera (ed.), in RAM, 7 (1926), 251-271; 9 (1928), 113-138; 11 (1930), 3-16, 113-134.

¹¹² Cfr. F. Cavallera, *L'Autobiographie du P. Surin*, in RAM, 6 (1925), 143-159 e 389-411. Per la storia dei due testi cfr. anche la nota dell'editore di J. Prunair all'edizione di *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer e Science expérimentale sur les choses divines de l'autre vie*, Grenoble 1990, 5-6.

¹¹³ Cfr. ad esempio SE III, 8: "Ce n'est pas que j'entendisse aucune musique, mais il y en avait une idée fort fouce et surnaturalisée en l'âme comme d'une chanson sur le luth qui ravissait mon coeur. [...] Me donnait un esprit de cantiques, de sorte que j'avais toujours quelque cantique sur le métier, et tous ces cantiques aidaient fort à l'amour divin. Ce luth donc était comme une imagination constante, qui avait une vertu pour consoler l'âme".

¹¹⁴ Già nel 1640, in una lettera del 24 agosto all'abate di Vaux, Jeanne des Anges fa allusione a questi cantici. Sulla genesi e le vicende testuali dei *Cantiques* cfr. M. de Certeau, *Les oeuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes*, I, in RAM, 40 (1964), 457-462; cfr. anche l'edizione dei *Cantiques spirituels de l'Amour divin* a cura di B. Papisogli, Firenze 1996, 5-42, in part. 33-42.

¹¹⁵ Certeau l'ha datata al 1657. Cfr. Certeau, *Les oeuvres...*, I, in RAM, 459.

anno, di un libro dei suoi "*Cantiques spirituels anciens et nouveaux*".¹¹⁶ L'opera si apre con un "Avis au lecteur", scritto ma non firmato da Surin, ed offre un corpus di testi raddoppiato rispetto all'edizione precedente, comprendente 55 cantici.

Nell'ottobre del 1664 una nuova edizione compare a Parigi, in cui poemi, ordine e contenuti restano invariati rispetto a quella del 1660. E così sarà anche per le successive ristampe, fino a quella di Parigi del 1679, in cui l'anonimo "*Père de la Compagnie de Jésus*", fino ad allora presentato come l'autore, torna ad essere "*le R. Père Surin*".

Dopo la sua morte inizia però un anonimo intervento di piccole limature o massicce correzioni destinate a normalizzare stile, linguaggio, sintassi. Il testo più fedele, cui fare riferimento, rimane dunque quello del 1660.

Accanto ai *Cantiques*, l'altra opera poetica di Surin è costituita dalle *Poésies spirituelles*, cui si riallacciano i *Contrats*, particolari poemi in prosa scritti sotto forma giuridica.

Nel 1957 Etienne Catta pubblica a Parigi le *Poésies spirituelles* seguite dai *Contracts spirituels*, in seguito alla scoperta, nel 1939, di un manoscritto presso gli archivi della Visitation a Nantes, intitolato "*Poésies spirituelles du P. Surin*" e contenente quindici poesie in francese, tre in latino e, in conclusione, i *Contracts*.

Dalla corrispondenza si viene a sapere che le poesie sono state composte dopo i cantici¹¹⁷ e che i tre poemi in latino sono originali, tradotti in seguito in versi francesi.¹¹⁸

Esemplari delle poesie circolano fin da subito, e non solo tra i devoti. Ma a Bordeaux, come a Roma, i sospetti per la pubblicazione e la dottrina contenuta nel *Catéchisme spirituel* finiscono col vietare ad un autore troppo discusso ogni possibile nuova pubblicazione:

"J'ai un extrême déplaisir de voir la disposition de nos pères, et surtout celle de nos supérieurs, et que le livre [*Catéchisme spirituel*] ait été publié sans leur ordre. Je me trouve parfois en des volontés de le traiter comme étranger et faire comme une mère qui méconnaîtrait son fruit. [...] Il faut qu'il fasse un miracle pour disposer les esprits à laisser passer notre doctrine et tout ce qu'elle contient. Elles ont été rejetées; aussi quelques *Poésies de l'amour divin*, outre les cantiques, qui sont les traductions des poèmes latins que vous avez vus avec d'autres entre les traductions. Quelque-uns croient qu'elles feraient effet dans les âmes, mais je les vois aussi rejetées, et l'on prétend que je les rejette aussi et que j'en retire les exemplaires, de quoi je ne sais si je pourrai venir à bout".¹¹⁹

I *Contrats spirituels*, che seguono le poesie nel manoscritto di Nantes, sono datati alla fine del 1655. Si tratta di testi particolari, una sorta di poemi in prosa scritti in forma giuridica, in cui le confessioni dell'anima si fondono con il linguaggio tecnico. Surin parla infatti di "*testament*", "*contrat*", "*donation*", "*transaction*".

Redatti nel giro di poche settimane, i *Contrats* sono stati sicuramente scritti dalla mano di Surin. Il primo è datato 19 ottobre 1655. Solo pochi giorni prima, in attesa del

¹¹⁶ *Correspondance*, lettera 278. Cfr. anche SE II, 11: "C'est encore une autre merveille que, pendant tout ce temps de mes plus grandes peines et de désespoir, je composai tous les cantiques de l'amour divin que, étant tous ramassés, ont fait un livre entier, et donnent grande consolation aux bonnes âmes".

¹¹⁷ La prima allusione a questi poemi fatta nelle lettere risale al 25 agosto 1660, data in cui scrive a Jeanne des Anges. Cfr. *Correspondance*, lettera 315.

¹¹⁸ Questa è la posizione di Certeau. Diversa, invece, la ricostruzione fornita da Catta, convinto dell'antiorità delle poesie rispetto ai cantici e certo che i poemi latini siano una traduzione di poemi francesi. Cfr. E. Catta (ed.), *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, Paris, 1957, 30 e nt. 2, 30; 7-49 per la storia dei testi, su cui anche Certeau, *Les oeuvres...*, I, in RAM, 462-465.

¹¹⁹ *Correspondance*, lettera 358 (24 marzo 1661).

prete al quale aveva l'abitudine di dettare, Surin aveva ripreso a scrivere di suo pugno.¹²⁰

Al periodo precedente il recupero della facoltà di scrivere risale, invece, la sua opera più famosa e più impegnativa, il *Catéchisme spirituel*, pensato e dettato tra il 1651 ed il 1655:

"Il composa dans sa tête avant que de penser à rien écrire, pour ce qu'il avait entièrement perdu la faculté d'écrire et qu'il y avait plusieurs années qu'il n'avait pu facilement se signer: pour cela il songea et composa dans sa tête, le livre qui s'appelle *Catéchisme spirituel*, lequel depuis a été écrit et imprimé après l'avoir tout composé et mis en ordre, pour le moins quant à la première partie. [...] Sans se pouvoir quasi retenir, il la dicta toute à un prêtre qui le venait trouver un quart d'heure tous les jours, et lui dictait mot à mot comme il l'avait conçu dans sa tête".¹²¹

L'opera pensata da Surin era costituita di tre volumi, designati col titolo di "*Catéchisme*", "*Supplément au Catéchisme*" e "*Additions au Catéchisme*"; nel 1660 saranno poi completati con un quarto volume, la "*Guide spirituel*".¹²²

Il manoscritto ha iniziato presto a circolare e, fin da subito, Surin spinse per la pubblicazione, scontrandosi, tuttavia, con il netto rifiuto dei superiori, fermamente contrari, soprattutto a Roma, al fatto che questi continuasse a pubblicare, visto che già alcuni testi del vecchio malato erano, all'epoca, in via di stampa.

Ma il manoscritto continuò il suo cammino, finché, nonostante i divieti, le denunce a Roma e la disapprovazione del generale,¹²³ il provinciale diede l'autorizzazione e gli amici ed ammiratori di Surin, primi fra tutti il principe Conti,¹²⁴ fecero pubblicare a Rennes un primo tomo del *Catéchisme*, nel 1657, dal titolo: "*Catéchisme spirituel, pour l'instruction des ames devotes; contenant les principaux moiens pour arriver à la Perfection Chrestienne*".

Con i suoi 48 capitoli, costituisce tuttavia solo una parte del *Catéchisme* dettato tre anni prima, costituito da "*pour le moins trois volumes*" (SE II, 16). La necessità di una ristampa appare dunque chiara. Ad occuparsene saranno, ancora una volta, il principe Conti e Vincent de Meur. Intanto, la fitta corrispondenza di questo periodo tra Roma e Bordeaux testimonia la profonda inquietudine nei confronti di una possibile riedizione.

Edito a Parigi nel 1661, l'opera presenta l'approvazione dei dottori Bossuet e Regnoust, firmata a Parigi il 16 dicembre 1660. Due giorni prima, il 14 dicembre, Boudon aveva dato un'altra approvazione.

Ma i cambiamenti apportati dal curatore de Meur al secondo volume saranno profondi, decisamente più visibili rispetto a quelli del primo. Nel frattempo, infatti, il primo volume era oggetto di nuove accuse e di un attento esame a Roma.¹²⁵ Alla fine, nell'agosto 1661, il generale Oliva dichiara che il *Catéchisme* non necessita di alcuna censura, ma domanda a Surin di non pubblicare più nulla "*de rebus mysticis*".¹²⁶

Nell'agosto del 1663 viene pubblicato un secondo tomo dell'opera, con l'approvazione degli stessi dottori che avevano apposto la loro firma sul primo, ma

¹²⁰ Come per le *Poésies*, per la ricostruzione delle vicende del testo si veda Catta (ed.), *Poésies spirituelles...*, 7-49 e Certeau, *Les oeuvres...*, I, in RAM, 466-467.

¹²¹ SE II, 16.

¹²² Al femminile nel XVII secolo.

¹²³ Cfr. ARSJ, *Aquit.* 3, 227; 230 v.-231; 269 v.; 282 v.-283.

¹²⁴ Sul ruolo svolto dal principe Conti e da altri amici nella pubblicazione delle opere di Surin si veda Certeau in *Correspondance*, 623-633.

¹²⁵ Cfr. ARSJ, *Aquit.* 3, 412 e 423.

¹²⁶ *Ibidem*, 3, 426 v. Cfr. le lettere di Surin ad Anne Buignon (4 settembre 1661) e a Jeanne des Anges (15 settembre 1661).

Surin ne verrà a conoscenza solo mesi dopo. Anche in questa edizione i rimaneggiamenti sono numerosi e quello che, nel pensiero di Surin, doveva essere il terzo e il quarto volume del *Catéchisme (Addition e Guide)*, divenne in realtà un'antologia di testi, che tralasciava le parti più mistiche per trattare questioni più pratiche.

Non seguirà nessun altro volume intitolato *Catéchisme spirituel*.¹²⁷

La *Guide spirituel pour la perfection* costituisce, nell'intenzione di Surin, l'ultimo volume di un insieme di quattro volumi di cui avrebbe dovuto comporsi il *Catéchisme spirituel*. Il piano stesso della *Guide* è presentato dall'autore in una lettera del 1661¹²⁸

Composta nel 1660, ma rimasta a lungo inedita, l'opera è stata pubblicata, prima solo parzialmente a Parigi nel 1801, ed ancora nel 1828, poi, per intero nel 1836. Ma è stato de Certeau a proporre la versione più fedele all'originale, con un'edizione del 1963 basata su un manoscritto conservato negli archivi della Compagnia di Gesù di Chantilly.¹²⁹

Subito dopo il *Catéchisme*, Surin comincia a dettare i quattro volumi dei *Dialogues spirituels*, probabilmente all'inizio del 1655, concludendo verso il 1657. Ed è proprio questo il testo dell'opera che riprende a scrivere di suo pugno dopo anni di paralisi.

Anche in questo caso, gli impegni in vista di una possibile pubblicazione sono destinati a fallire. Ormai, dopo le disposizioni del generale Oliva nell'estate del 1661, tutto è cambiato ed il clima è ancor più sospetto. Surin solleciterà ancora l'autorizzazione a pubblicare “*des ouvrages utiles aux âmes*” [SE II, 16], ma i suoi manoscritti non verranno approvati.

Così, non vedrà mai la pubblicazione della sua opera, che avverrà solo trent'anni più tardi, grazie a Champion, sotto il titolo di *Dialogues spirituels ou la perfection chrestienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*. Si tratta di tre volumi pubblicati a Nantes tra il 1700 ed il 1709.

Quest'edizione è, tuttavia, parecchio modificata rispetto all'originale. Oltre a correzioni, spesso letterarie e a volte dottrinali, la stessa struttura, l'ordine interno, lo stile e, in parte, i pensieri stessi dei *Dialogues* sono stati ritoccati o sconvolti. L'editore ha soppresso i titoli di alcune parti per raggruppare dei capitoli presi altrove.

Fin dall'edizione del primo volume, Champion specifica che non ci sarebbero stati quattro tomi, così come erano stati pensati, bensì tre, poichè Surin ne avrebbe estratto una parte considerevole per farne un'opera a sè. Questo libro a parte sarebbero i *Fondaments de la vie spirituelle*.

Curati da Vincent de Meur, approvati da Bossuet¹³⁰ e pubblicati a Parigi nel 1667, *Les Fondaments de la vie spirituelle tirez du livre de l'Imitation de Jésus Christ* sono stati riediti da Cavallera nel 1930.¹³¹

L'ultima opera scritta da Surin è annunciata in una lettera del 17 gennaio 1665, tre mesi prima della sua morte:

¹²⁷ Sulla divisione dei volumi e sulla sorte delle varie parti dell'opera, smembrate, eliminate o aggiunte ad altri testi si rimanda alla ricostruzione di Certeau in Certeau, *Les oeuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes*, II, in RAM, 41 (1965), 64-70. Sull'edizione di Rennes del 1657 cfr. *Idem, Les oeuvres...I*, 470-476; sull'edizione di Parigi del 1661 cfr. *Idem, Les oeuvres...II*, in RAM, 55-70. Sulle approvazioni si veda Bouix, *Vie du Père Jean-Joseph Surin...*, VI, X.

¹²⁸ Cfr. lettera alla madre Buignon degli inizi di febbraio 1661.

¹²⁹ Sul testo della *Guide*, ed in part. sul rapporto di dipendenza con il *Catéchisme*, si veda M. de Certeau (ed.), *Guida spirituale alla perfezione*, Milano 1997, 54-64.

¹³⁰ Cfr. Bouix, *Vie du Père Jean-Joseph Surin...*, X-XI.

¹³¹ Sulle vicende testuali dei *Dialogues* e dei *Fondaments* cfr. Certeau, *Les oeuvres...II*, in RAM, 70-77.

"Je crois que vous aurez reçu les écrits que j'ai prié la mère de Saint-Elie de vous envoyer. Ily aura un dernier, de *Questions sur l'amour de Dieu* dont je crains que quelque-unes ne choquent quelques savant. Mais Monsieur de Meur est un Maître en théologie assez éclairé pour modérer ce que quelques-uns pourraient peut-être trouver excessif".¹³²

Questo scritto è dunque evidentemente destinato alla pubblicazione. Ma l'opera, annunciata nel gennaio 1665, verrà pubblicata solo nel 1813 con il titolo di *Le prédicateur de l'amour de Dieu*. Si tratta però di una rielaborazione decisamente personale da parte dell'editore, che ha modificato abbondantemente sia la struttura, sia il testo stesso. Nel 1879, a Parigi, Bouix presenta una nuova edizione, ma ancora troppo personale.

Le *Questions* avranno una vera edizione soltanto nel 1930, pubblicata a Parigi e curata da Aloys Pottier e Louis Mariès. Non è ancora la pubblicazione di un autografo o del testo primitivo, presumibilmente andato perso, ma di un manoscritto datato al XVIII secolo o all'inizio del XIX, oggi custodito presso gli archivi della Compagnia di Gesù a Vanves. Recentissima è l'edizione del 2008, curata da H. Laux, che, basandosi sull'edizione Pottier-Mariès, recupera la copia di Vanves tentando di restituirle ancor più l'originalità.¹³³

Dall'elenco che Boudon fornisce nella biografia di Surin è possibile, infine, individuare le opere andate perse, sulle quali non resta che molto poco riguardo il suo contenuto. Quattro trattati redatti tra il 1658 ed il 1661: un *Traité de la perfection*, un *Traité sur les secrets de la grâce*, un *Discours justificatif des choses mystiques. Explication de diverses questions mystiques*, che Certeau identifica con i *Douze discours sur la mystique avec quelques questions sur la même mystique*, segnalati nella *Correspondance*; ed infine, un *Traité de l'Amour divin*, che Bouix e Catta identificano con le *Questions importantes*, ma che Certeau afferma trattarsi di un'altra opera andata persa.¹³⁴

L'opera di Surin ha dunque patito la stessa sorte del suo autore: un lungo oblio. Tuttavia, i sospetti, i controlli, i tagli, le censure e i divieti non sono riusciti a frenare quel fascino, misto a curiosità, che sempre ha circondato quel "mistico stravagante". I suoi scritti hanno silenziosamente viaggiato in semi clandestinità, passando di mano in mano, come la fama ed il nome del loro autore, sussurrato di bocca in bocca.

¹³² Lettera a Mme. de Pontac (17 gennaio 1665).

¹³³ Si veda H. Laux (ed.), *Questions sur l'amour de Dieu*, Paris 2008.

¹³⁴ Sulle opere andate perdute cfr. Boudun, *L'homme de Dieu...*, 295-296 e Certeau, *Les oeuvres...I*, in RAM, 444-457.

PARTE SECONDA
NUOVI MONDI. JEAN-JOSEPH SURIN

Il diavolo in convento

1. *Le sorcier Urbain Grandier*

Quando, il 18 agosto 1634, Urbain Grandier, parroco di Loudun, venne condotto al rogo con l'accusa di stregoneria, su di lui erano puntati gli occhi di tutta la città e di tutta la Francia. Una folla di curiosi era accorsa ad assistere al macabro epilogo di una vicenda cominciata due anni prima, quando delle monache indemoniate avevano pronunciato, durante un esorcismo, il nome del loro persecutore. Ma il rogo che bruciò Grandier non bastò a spazzar via anche i casi di possessione diabolica. Morto il presunto mago, la città continuò ad essere infestata dal diavolo, anzi, da una moltitudine di diavoli, che, entrati in scena alla fine del settembre 1632, imperversarono nella città ancora per anni.

È nella notte fra il 21 ed il 22 settembre che si verificano i primi casi sospetti con le prime inquietanti apparizioni. Teatro della scena: il convento cittadino delle orsoline; protagoniste sono tre monache (la priora, Jeanne des Anges, la sotto-priora Gabrielle de l'Incarnation e Marthe de Sainte-Monique), agli occhi di tutti sane ed irreprensibili, agitate da atroci convulsioni, deformate in viso da orribili smorfie, che urlano frasi oscene. Inizialmente si riunisce attorno a loro solo un piccolo gruppo di esperti. Le vittime raccontano di aver visto l'ombra del loro confessore, morto mesi prima, aggirarsi di notte per i corridoi del convento. Il responso degli specialisti è netto: non sono malate, non sono delle simulatrici. L'origine del male è dunque da ricercarsi "altrove". Con il passare dei giorni le visioni aumentano, proseguendo anche di giorno, ma si fanno tuttavia più sfocate ed incerte, perdendo cioè la nitida fisionomia del vecchio confessore per assumere quella anonima di un fantasma scorto solo di spalle, finché, finalmente, il 7 ottobre, l'ossessione delle monache torna ad avere un volto preciso ed un'identità ben definita, destinata ad imporsi per il resto della vicenda: quella di Urbain Grandier, curato della parrocchia di Saint-Pierre du Marché.

Comincia così uno dei più celebri casi di possessione del XVII secolo ed uno degli affari giudiziari più famosi e discussi della storia di Francia.¹³⁵

¹³⁵ Il caso della possessione di Loudun può essere studiato attraverso l'analisi di due tipi di fonti. In primo luogo, gli archivi, le cui parti più importanti sono stati trascritti e pubblicati da M. de Certeau in *La possession de Loudun*, Paris 2005 (Paris 1970). Inoltre, la Bibliothèque nationale de France raccoglie i principali documenti sul processo di Grandier: i registri della commissione ordinata dal re per il giudizio, gli scritti del prete per la sua difesa, i resoconti sulle scene degli esorcismi, sull'inchiesta, sul processo e sull'esecuzione. I fondi municipali di Loudun forniscono invece documenti sul convento delle orsoline, prima e dopo l'*affaire*. In secondo luogo ci sono i testi a stampa dell'epoca. È quasi impossibile dare conto della sterminata letteratura prodotta, lettere, pamphlets, racconti, relazioni, apologie. Si tratta di testi che, dalla morte di Grandier alla fine del 1634, sono stati redatti, stampati, modificati e ristampati. Per loro tramite ed in base ai destinatari, si può quasi seguire i cambiamenti di mentalità socio-religiose. Si veda l'elenco, quanto più possibile cronologico, di alcuni di questi scritti fornito da Certeau in *La possession de...*, 343-351. Tutti questi scritti testimoniano, a loro volta, dell'acceso dibattito, organizzato in due campi nettamente separati: i pro e i contro, i possessionisti e gli scettici. Tra i primi, innumerevoli sono le testimonianze, prima fra tutte quella del cappuccino Tranquille, storico "ufficiale" del caso Loudun, che con la sua *Relation véritable* sembra voler provare che, senza alcun dubbio, Grandier era uno stregone, se non il diavolo in persona; cfr. Tranquille, *Relation véritable des justes façon d'agir observées dans l'affaire de la Possession des Ursulines de Loudun et dans le procès d'Urbain Grandier*, 1634, ora in F. Danjou, *Archives Curieuses de l'Histoire de France*, 2^o série, t. VI, Paris 1835. Cfr. inoltre A. Bleau,

Nell'indeterminatezza che il termine possessione comporta, racchiudendo in un'unica parola tutte le minacce, le inquietudini e le paure di una società, così come i possibili sintomi, rimedi e motivazioni di una crisi, un unico dato pare certo: Grandier viene ufficialmente designato come stregone. È lui la causa degli strani tormenti che hanno colpito le orsoline.

Un nome reale, dunque, pronunciato come concreta spiegazione di un delirio che ha dell'irreale. Così sarà, in effetti, per tutte le fasi del caso della possessione di Loudun: sotto l'apparenza del processo di stregoneria, dei personaggi ordinari si muovono, si incrociano e si confrontano con una situazione straordinaria.

La crisi diabolica che colpisce la città traduce l'inquietudine e le tensioni latenti di una società in mutamento, e ne segna la cesura tra un passato, rinnegato con le sue certezze ormai crollate, e un futuro, atteso, sperato, ma altrettanto temuto, perché incerto. In questa faglia tra un prima e un dopo, la possessione e la stregoneria s'insinuano, palesando e dando forma a quella alterità sotterranea, a quella sorta di resistenza interna ed ambigua, che irrompe in tal modo nella storia e costringe a fare con essa i conti.

A Loudun, l'intera città si mobilita. Intorno al discorso della possessione si cristallizzano le inquietudini del momento, che, latenti, trovano una nuova modalità per esprimersi. Inimicizie, rancori personali, ambizioni, lotte intestine che si incrociano e si mescolano con il conflitto religioso, le credenze superstiziose, le mentalità, la politica: Loudun pare essere, in quegli anni, il centro focale di queste forze centrifughe, l'ideale campo di una battaglia del resto già preannunciata, nel 1603, prima, e nel 1632, poi, da una terribile peste.

Précis d'histoire sur la ville et les possédées de Loudun, Poitiers 1877; P.-A. Leriche, *Études sur les possessions...et sur celle de Loudun en particulier*, Paris 1859; G.L. Figuier, *Histoire merveilleux dans les temps modernes*, Paris 1860. Testi, questi, attenti a dimostrare l'autenticità della possessione, l'ultimo dei quali pare come il più attendibile. Tra gli scettici, un autore su tutti: il pastore protestante N. Aubin, ministro a Loudun, poi costretto a trasferirsi ad Amsterdam dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685). Cfr. *l'Histoire des disbles de Loudun, ou de la possession des religieuses ursulines et de la condamnation e du supplice d'Urbain Grandier, curé de la même ville*, Amsterdam 1740. Decisamente contrario alla veridicità della possessione, Grandier viene dipinto come del tutto estraneo al crimine di stregoneria, ingiustamente accusato da impostori piuttosto che da vittime del demonio. Il suo giudizio risuona netto fin dalle prime pagine dell'opera: "On peut dire cependant, qu'il est à propos de les [les événements particuliers de la nature de ceux qui sont contenus dans ce Livre] en tirer & de les faire revivre, lorsqu'ils le méritent par leur importance ou par leur singularité, & qu'ils n'ont été couverts du silence, que parce que l'Autorité & la Tyrannie ont fermé la bouche à tous ceux qui auroient osé entreprendre d'en entretenir le Public, & de lui mettre la vérité devant les yeux. C'est par ces motifs qu'aujourd'hui qu'on peut parler sans contrainte, on met ici au jour la mlice, & les longues & funestes intrigues d'un Convent de Religieuses, & d'un grand nombre d'Ecclésiastiques, apuyez d'un partie des Magistrats & des habitants d'une Ville, favorisez de la Cour" (pp. 5-6). Altro testo fondamentale per ogni inchiesta su Grandier, sebbene di tono decisamente polemico, è quello di G. Legué, *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*, Paris 1880, che punta piuttosto sull'innocenza di Grandier e sulla convinzione che le monache fossero malate e non possedute. Per supportare la sua tesi, Legué fa ricorso alle teorie di Charcot, precursore della moderna psichiatria. Lo stesso Legué ha poi pubblicato, nel 1874, un'altra opera risuonante, i *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun*. Analizzando il caso, l'autore designa l'epidemia diabolica di Loudun con l'espressione istero-demonopatia, per cui la simulazione involontaria non è che uno dei tipici sintomi dell'isteria. Infine cfr. H. Bremond, *Surin et Jeanne des Anges* contenuto in *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1920, V, secondo il quale non c'è alcun dubbio sull'innocenza di Grandier. Tra le monache, a suo dire, vi erano alcune possedute, alcune malate, altre entrambe le cose, ma in ogni caso Grandier non ne era responsabile. La critica maggiore di Bremond è verso le modalità con cui sono stati condotti gli esorcismi e verso gli esorcisti stessi, le cui azioni sarebbero state dirette più che altro a mostrare la colpevolezza del curato.

In entrambi i casi, morì un abitante su quattro e l'economia fu seriamente danneggiata. La città, duramente colpita, è traumatizzata. Nel 1632 si cercano addirittura degli esorcisti per combattere l'epidemia. La peste diviene, agli occhi degli abitanti, la manifestazione della collera divina, un flagello voluto da Dio, contro il quale nulla possono i medici o le terapie. È senza spiegazione umana e senza cura. In tal senso, la possessione, che dilaga di lì a poco, fornirà agli abitanti impotenti un perché, attribuendo al male incomprensibile una causa straordinaria e diabolica. Non è un caso che le prime manifestazioni demoniache si producano proprio nel momento in cui si verificano gli ultimi casi di contagio dalla peste.¹³⁶

Questa va ad aggiungere i suoi effetti a quelli delle guerre di Religione, che, cinquant'anni prima, avevano sconvolto la città.

Dopo la Riforma protestante, gli abitanti di Loudun, come tutto il centro-ovest della Francia, si dividono tra cattolici e ugonotti. Tra le roccaforti calviniste di Saumur o di Saintonge e quelle cattoliche di Tours e di Angers, la linea di demarcazione passa qui, proprio a Loudun. Tra la popolazione si trova di fatto un numero molto elevato di ugonotti. Fra il 1596 ed il 1598 vi si erano tenute varie riunioni dei rappresentanti delle chiese riformate, che preparavano il testo dell'editto di Nantes, allo stabilimento del quale (1598) la città diviene avamposto protestante.

La Controriforma fa ben presto il suo ingresso in città, con l'arrivo di carmelitani riformati (1604), gesuiti (1606), cappuccini (1616). Una delle prime comunità femminili si instaura nel 1626, con l'ordine nuovo ed in piena espansione delle orsoline.

La città è tagliata in due. I protestanti, ancora potente maggioranza, risentono della politica decisamente pro-cattolica di Luigi XIII e cominciano a sentirsi sempre più isolati e minacciati, soprattutto dopo la presa de La Rochelle nel 1628. Da parte loro, i cattolici, appoggiati dal potere reale e rafforzati dall'arrivo di vari ordini religiosi, cominciano un lento, ma inesorabile processo di riconquista, che, di lì a poco favorirà una brusca inversione di tendenza.

In più, a pochi chilometri di distanza da Loudun, la tetra città infestata dalla peste, sorge la nuova Richelieu, città che porta il nome di colui che l'ha fortemente voluta, lo stesso cardinale e potentissimo primo ministro del re di Francia. Richelieu, la rivale cattolica di Loudun: le due città sono troppo vicine, una è di troppo. Il cardinale ha deciso che la sua città si espanderà, a prezzo della rivale. Egli porterà avanti il suo programma: demolizione del castello di Loudun, trasferimento a Richelieu delle competenze amministrative della vecchia città, trasferimento di quanta più gente possibile da Loudun a Richelieu.¹³⁷

Tutti i protagonisti che si susseguono sullo sfondo della città indemoniata non sono quindi che personaggi che partecipano alla messa in scena di un dramma ben più vasto: la guerra santa tra cattolici ed ugonotti, la lotta politica tra potere centrale e resistenze locali, l'ordine religioso che cede il passo alla forza ordinatrice dell'autorità centrale.¹³⁸

¹³⁶ Cfr. Certeau, *La possession de...*, 31-35.

¹³⁷ Sui rapporti fra cattolici e protestanti in Francia dall'editto di Nantes fino alle lotte che hanno portato alla sua revoca (1685) cfr. E. Prelin, E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Dizier 1952, I, 120-129. Sullo stesso argomento si veda anche J. Viénot, *Histoire de la Réforme française de l'édit de Nantes à sa révocation, 1598-1685*, Paris 1934, II voll; J. Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris 1985.

¹³⁸ Su questi e gli altri fattori che prepararono il terreno alle possessioni di Loudun cfr. *Idem*, *La possession de...*, 31-61; il testo di Certeau costituisce, anche grazie al puntuale ricorso alle testimonianze dell'epoca, un fondamentale punto di riferimento per mettere in luce non tanto chi abbia complottato, quanto piuttosto come l'affare sia potuto esistere. Cfr. inoltre *Idem* in *Correspondance*, 243-245; M.

Attraverso la vicenda della possessione di Loudun sembra quindi si possano rintracciare le contraddizioni di un'intera epoca.

Un'epoca di rottura, quella tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, di crisi religiosa e politica, testimoniate, del resto, da altri altrettanto clamorosi episodi di possessione.

Battuto da una parte, Satana si presenta altrove. Su tutti, altri due casi: Aix-en-Provence (1609-1611) e Louviers (1643-1647), che, con Loudun (1632-1638), vanno a formare, secondo l'espressione di Michelet, la "*trilogia diabolica del tempo*"¹³⁹. Tre luoghi che segnano tre fasi successive di un medesimo scandalo. Un filo rosso sembra infatti unire i tre "affari", dal prete libertino alla penitente dalla cui bocca parla il diavolo, fino al rogo.

Dal modello che si sviluppa ad Aix, quando il prete Louis Gaufridy sarà condannato al rogo per aver causato la possessione di una penitente,¹⁴⁰ la storia, dunque, si ripete. Gaufridy, Grandier, Boullé contro Madeleine De la Palud, Jeanne des Anges e Madeleine Bavent. I diavoli della Provenza, attraverso il Poitou, passano in Normandia.

Tuttavia, un elemento differenzia i tre casi: non il loro svolgimento ed epilogo, bensì la risonanza che ne derivò. Mentre vent'anni prima il processo di Aix e la possessione di Madeleine de la Palud avevano originato per lo più pubblicazioni intese a narrare le azioni diaboliche ed i risultati ottenuti dagli esorcisti in campo, lo scandalo di Loudun fornì il tema di un ben più ampio dibattito, su cui per anni continuarono a pronunciarsi teologi, esorcisti, medici e uomini di scienza, che, con le loro riflessioni, contribuirono a fare di Loudun, se non il più grande, certamente il più discusso caso di possessione demoniaca del secolo, di cui Louviers apparve, in fin dei conti, una pallida imitazione.¹⁴¹

Fin dal suo arrivo in città, nel 1617, Urbain Grandier, allievo dei gesuiti, affascinante letterato e grande oratore, attira su di sé le inimicizie di larga parte della Loudun che conta: i monaci, molti dei quali saranno poi gli esorcisti delle possedute, il procuratore del re, Trincant, e Jean Mignon, canonico della parrocchia di Sainte-Croix e direttore di coscienza delle orsoline nel momento in cui, alla fine del settembre 1632, si verificano i primi casi sospetti. È Mignon a raccogliere per primo le confessioni di alcune di loro.¹⁴² Lo spettro che spaventa le loro notti sembra assumere lo stesso volto e lo stesso nome che riecheggia e scandalizza al di là delle mura del convento: Grandier.

Carmona, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris 1988, 9-13 e 47-69; G. Murphy, *Le possédés de Loudun en 30 questions*, La Crèche 2003, 3-12.

¹³⁹ J. Michelet, *La strega*, Torino 1971, 152.

¹⁴⁰ La diffusione del modello del processo di Gaufridy ad Aix-en-Provence fu del resto facilitata dalla circolazione del libro di Sébastien Michaelis, *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente* (Paris, 1612), un'opera che, inaugurando una sorta di nuovo genere, ebbe larghissimo successo e che funse da schema di riferimento per i processi successivi.

¹⁴¹ Sulle analogie tra i casi di Aix-en-Provence, Loudun e Louviers si veda il testo di R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Bari 1971, in particolare 219-355.

¹⁴² Su di lui Aubin dice: "*Cet homme étoit intrigant, malin, & ambitieux, & il avoit alors diverses passions qui l'agitoient*", in *Histoire des diables...*, 24-25. Ed ancora: "*Le bruit de la Possession courut sourdement dans la Ville assez long-tems avant que d'éclater. [...] Mignon y dispoit [au convent] les ressorts de ses intrigues, pour les faire joüer lorsqu'ils seroient en état ? il faisoit exercer ses Ecolieres à feindre de tomber dans des convulsions, & à faire des contorsions & des postures de leur corps, afin qu'ils en prissent l'habitude, & il n'oublia rien pour les instruire, & pour les rendre capables de paroître de vrais Demons. [...] Enfin il n'oublia rien de tout ce qu'il crut pouvoir contribuer à son dessein ; & lorsqu'il vit que l'affaire étoit à peu près au point de maturité qu'il souhaitoit, il commença à exorciser la Supérieure & deux autres Religieuses*" (pp. 24-25). Aubin forse esagera nel dire che Mignon agì col pensiero della propria reputazione e degli interessi materiali del monastero, ma è certamente vero che larga parte ebbe nell'origine degli sviluppi che doveva prendere l'affaire.

A Mignon si aggiunge fin da subito Pierre Barré, prete a Chinon, già protagonista di alcuni casi di possessione nella sua parrocchia, non riconosciuti tuttavia come reali. Le autorità ecclesiastiche intervenute avevano infatti rifiutato di credere alla veridicità di questi fenomeni e, per mancanza di prove, le accuse che Barré aveva lanciato contro un suo confratello erano cadute. Era il 1631: i fatti suonano come una prova generale del dramma a venire.

Un anno più tardi, infatti, Barré e Mignon intrattengono le paure di alcune monache. Intorno a loro comincia a raccogliersi un piccolo gruppo di chierici: una decina, che partecipa ai primi esorcismi, ma il cui numero è destinato a moltiplicarsi nel corso dei mesi. I fatti si susseguono rapidamente: l'11 ottobre 1632 i due preti avvertono il governatore della città che la superiora Jeanne des Anges è posseduta da più demoni. Il giorno seguente i giudici intervengono, si recano nella chiesa di Sainte-Croix ed assistono alle contorsioni della monaca. Segue un interrogatorio in latino nel corso del quale Jeanne accusa il responsabile dei suoi mali. Grandier è denunciato ufficialmente: è lui che le appare di notte nella sua cella, che passeggia tra i corridoi del monastero e che provoca desideri carnali tra le professe.

"Lorsqu'on a été sur l'exorcisme qui commande au diable de dire son nom, pressé et repressé avec grande furie a enfin dit par trois fois que son nome était Astaroth. Commandé de dire:

Quomodo domo ingressus fuisset?

a dit: *Per pactum Pastoris ecclesiae S. Petri.*

Alors que nous poursuivions les prières, le diable d'un cri épouvantable a dit en française par deux fois:

«Ô méchant prêtre!»

Interrogé: *Quis sacerdos?*

a dit par deux fois: *Urbanista.*

Et jussus quinques ut diceret clare et distincte quisnam ille presbyter?, a répondu en criant hautement et longuement, et comme en sifflant:

«Urbain Grandier».

Pressé de dire *qualis esset ille Urbanus?*, a dit:

Curatus S. Petri.

Cujus S. Petri?

A dit seux fois: «Du Marché».

Pressé et répressé encore de dire *Sub quo novo pacto remissus fuerit?*, a dit:

Flores.

Qui flores?

Rosarum.

Et toutes ces réponses étaient faites en vertu de tant de comminations qu'on discernait sensiblement que le diable était grandement forcé. Et même la prononciation qu'on faisait de son nom, lorsqu'on lui commandait de répondre, lui était si fâcheuse qu'il s'écria une fois en hurlant:

«Ha, pourquoi l'ai-je dit?»

Enfin la dernière pression qui lui faite pour ce soir, fut de dire:

Quare ingressus fuisset in monasterium puellarum Deo Sacramentum?

A dit: *Animositas*".¹⁴³

La superiora pare non aver dubbi, tanto basta a Mignon, Barré e gli altri per accusare il curato.

Per ritrovare unità e coesione e per superare una crisi, una società, spaccata ed inquieta, si ricompatta attraverso un'esclusione. È necessario, cioè, identificare un elemento "estraneo" al gruppo e sacrificarlo in suo nome. In tal senso, la morte del "mago", vittima sacrificale di un'intera comunità, permetterà la sopravvivenza del gruppo stesso.

¹⁴³ Cit. in Certeau, *La possession de...*, 45-46. Cfr. anche Legué, *Urbain Grandier et...*, 127 e Aubin, *Histoire des diables...*, 36.

Il contagio può dunque avere inizio. Pochi giorni dopo l'apparizione dei primi segni di possessione in Jeanne, anche le altre monache denunciano gli stessi sintomi. Il 22 settembre Grandier fa appello al vescovo di Poitiers, Henri de Chasteignier de la Roche-posay, il quale però approva ed autorizza ufficialmente gli esorcismi. L'accusato si rivolge allora all'arcivescovo di Bordeaux, Henri d'Escoubleau de Sourdis, che, interrompendo di fatto gli esorcismi, emana un'ordinanza (24 dicembre 1632), "*pour être tenue aux exorcismes des religieuses Ursulines en cas de nouvelle possession*",¹⁴⁴ con la quale intima a Barré e Mignon di aggiungersi ad altri confratelli da lui nominati e di procedere alla separazione della superiora dalle altre monache. Chiede poi che i medici siano i primi ad intervenire, senza mancare di "*purger*" la monaca, se necessario. Inoltre, solo dopo tale esame e solo in caso di manifesti elementi soprannaturali di possessione, si potrà procedere agli esorcismi previsti dal rituale e in presenza di magistrati che compilino i processi verbali.

Ragioni religiose (pare poco propenso al credere alla veridicità della possessione), ma anche politiche (l'opposizione personale al vescovo di Poitiers) e personali (ha delle parenti fra le orsoline di Loudun), spingono l'arcivescovo a gettare acqua sul fuoco delle accuse lanciate contro il presunto stregone, il quale, tuttavia, viene allo stesso tempo caldamente invitato da Sourdis ad abbandonare la città, finché ne ha ancora modo, da uomo libero. Ma Grandier rifiuta. "*Tornò a Loudun di pieno giorno, con grande fracasso*", deciso a godersi la sua vittoria: "*tutte lo guardavano dalle finestre; camminava con in mano un alloro*".¹⁴⁵

Intanto la possessione, lentamente, cessa; torna la calma. Ma non durerà per molto.

Il temporaneo scagionamento di Grandier non basta a placare le dicerie, spesso vere, sul suo conto e a risollevarne la sua reputazione. È accusato di aver sedotto molte donne a Loudun, quando avrebbe dovuto dirigere le loro anime. Prima fra tutte la figlia di Trincant, procuratore del re, una volta suo vecchio amico ed ora acerrimo nemico, da quando la sua giovane figlia ha partorito un bambino dal curato.

Poco dopo, un altro scandalo. Grandier celebra il suo stesso matrimonio con Madeleine de Brou, figlia di un consigliere reale, che diventa così l'amante del suo confessore. Per convincerla al matrimonio, compone il *Traité du célibat des prêtres*, quasi a voler dare fondamento teologico al passo che i due amanti si apprestano a compiere.¹⁴⁶

Una volta di più, la figura del confessore esercita il suo fascino. E non è un elemento di poco conto. L'aspetto forse più scandaloso di questo e di altri casi di possessione in conventi femminili pare proprio, agli occhi di testimoni e giudici, il fatto che siano

¹⁴⁴ Il testo dell'ordinanza è riportato da *Idem, Histoire des diables...*, 72-74.

¹⁴⁵ Michelet, *La strega...*, 155. Si veda anche Aubin, *Histoire des diables...*, 17-22.

¹⁴⁶ Cfr. U. Grandier, *Traité du célibat des prêtres*, Paris 1995. Tale edizione riprende interamente quella pubblicata nel 1866 a Parigi a cura di R. Luzarche, da cui si recuperano anche introduzione e note. Al momento dell'istruzione del processo, sarà trovato, durante una perquisizione in casa del prete, questo opuscolo, condannato e poi bruciato sul rogo insieme al suo autore. Il pamphlet intende dimostrare, ripercorrendo a ritroso i tempi, dai greci a Melantone e Huss, passando per il medioevo, la superiorità della legge naturale su quella sovranaturale. Giudicando quest'ultima legge iniqua nella misura in cui si allontana dalla prima (pp. 30-31), ne conclude che il matrimonio, essendo prescritto dalla legge naturale (pp. 31-39), non può essere interdetto da alcuna altra legge: "*le célibat des prêtres n'est ni de l'ordonnance de Dieu ni de celle des apôtres, et partant, il n'est pas de droit divin, car ce qui est de droit divin oblige toute personne en tout temps et en tout lieu. Or, la loi du célibat ne se garde ni en tout temps, ni en tout lieu, ni par tous les ecclésiastiques*" (p. 43). Da ciò l'autore conclude: "*Ainsi donc, souviens-toi, cher abbé, de cette parole du Sauveur, qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul, et si ton gentil esprit prend bien cette science, tu mettra en repos ta conscience*" (p. 52). Cfr. inoltre Certeau, *La possession de...*, 117-125.

causati da direttori spirituali. Questi preti stregoni, che firmano il loro patto col diavolo, aprendogli le porte dei conventi, non sono dunque assimilabili agli stregoni comuni che affollano le campagne. A loro viene imputato un altro grave delitto: la debolezza carnale. A Loudun, l'accusa di lussuria assume una portata decisamente rilevante, forse maggiore rispetto agli altri casi simili. Le precedenti avventure del curato ed il suo trattatello contro il celibato ecclesiastico forniscono all'accusa argomenti imponenti, che vanno ad aggiungersi alle denunce di Jeanne des Anges e delle sue compagne nel corso degli esorcismi. Gesti, parole, imprecazioni che sbalordiscono gli astanti ed inchiodano l'accusato.¹⁴⁷

Nel settembre 1633 fa il suo ingresso in città Jean Martin, barone di Laubardemont, e con lui, dopo un breve periodo di tregua, torna ben presto anche la possessione.

Giunto in città per una missione che nulla ha a che fare con i demoni, l'intendente reale, strumento della politica di Richelieu contro Loudun l'ugonotta, ha il compito di demolirne il castello. Eseguirà i suoi ordini, non senza le proteste di parte della città e dello stesso Grandier, dietro il quale, testimoniate da una fitta corrispondenza, si celano le richieste d'intervento del governatore di Loudun ed amico del parroco, Jean d'Armagnac. Un altro influente personaggio si va quindi ad aggiungere al numero dei nemici del curato della parrocchia di Saint-Pierre.

Con Laubardemont entra in scena la giustizia reale. La possessione diviene il linguaggio comune sul quale si affrontano e si scontrano poteri opposti. Schierati a difesa del castello vi sono, al di là delle differenze religiose, che spaccano in due la città, i difensori dei privilegi locali contro le pressioni dell'autorità centrale. Il cattolico d'Armagnac, come il suo predecessore ugonotto, si oppone così a Richelieu. La politica diviene l'asse intorno al quale ruota la questione e contribuisce a rendere ambigue le posizioni in campo. Il potere cessa di essere religioso: è la politica a decidere delle questioni religiose e la ragione, ormai, si definisce in termini di Stato.

Il diabolico diventa dunque metafora della politica. Dietro esorcisti e possedute, operano altre forze. Mignon e Barré, primi detentori del linguaggio della possessione, devono cedere il posto ad altri, dalla giurisdizione civile fino al potere medico, che, chiamato a certificare o negare la possessione, finirà col proporre un punto di vista differente da quello degli esorcisti. Ispezionando con cura il corpo delle possedute, palmandolo, osservandolo e percorrendolo con l'occhio o con la mano, alla ricerca di segni visibili, inaugureranno un nuovo discorso ed un nuovo potere, quello, appunto, del corpo medico.¹⁴⁸

Il primo soggiorno del commissario del re nella città indemoniata è breve, di soli due mesi. In questo periodo assiste, incuriosito, ad un esorcismo. Due sorellastre sono chiuse in quel convento ed in più Laubardemont mostra di avere una certa esperienza in fatto di possessione demoniaca: tra il 1625 ed il 1629, fu chiamato a dirigere la commissione incaricata di giudicare dei casi di stregoneria a Béarn.

Mentre il contagio demoniaco cresce, colpendo oltre ad una decina di monache anche alcune laiche, una nuova accusa attira l'attenzione di Laubardemont nei confronti del prete con il quale si era scontrato fin dal 1631, cioè dai primi tentativi, allora falliti, di abbattere il castello della città. Una vecchia vicenda torna a galla dal passato: Mignon denuncia Grandier come l'autore di un violento pamphlet pubblicato contro Richelieu nel 1627, la *Lettre de la Cordonnière*.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cfr. Mandrou, *Magistrati e streghe...*, 257-266.

¹⁴⁸ Cfr. Certeau, *La possession de...*, 75-101.

¹⁴⁹ Nel 1627, una giovane donna di Loudun, Catherine Hammon, detta poi "*la cordonnière*", entrata nelle grazie della regina Maria de Medici, risultò implicata nella comparsa di un violento scritto polemico

Approfittando della situazione, Laubardemont, probabilmente anche indispettito dalle difficoltà nell'affare dell'abbattimento delle mura, dichiara la veridicità della possessione. Neutralizzare Grandier vuol dire far cadere un mago, un prete dissoluto ed un avversario della politica di Richelieu. Agli inizi di dicembre del 1633 ottiene l'ordine di arresto.

Pochi giorni prima, il 30 novembre, forte del successo raggiunto con la demolizione del castello, sulla strada di ritorno verso Parigi, aveva partecipato ad un consiglio tenutosi a Rueil, alla presenza, tra gli altri, del re, di Richelieu e dell' "eminenza grigia", il padre Joseph. Da quella riunione, Laubardemont era uscito con importanti disposizioni: esaminare i fatti relativi alla possessione ed aprire un'istruttoria contro Grandier. Per far questo, gli veniva concessa piena competenza, eccetto l'autorizzazione a pronunciarsi sulla colpa o ad emettere egli stesso la sentenza.

"M. de Laubardemont, conseiller du roi en ses conseils d'État et privé, se rendra à Loudun et autres lieux que besoin sera et, y étant, informer diligemment contre ledit Grandier sur tous les faits dont il a été ci-devant accusé et autres qui lui seront de nouveau mis sus, même touchant la possession des religieuses ursulines dudit Loudun et autres personnes qu'on dit aussi être possédées et tourmentées des démons par le maléfice dudit Grandier, [...] et, sur le tout, décréter, instruire, faire et parfaire le procès audit Grandier et à tous les autres qui se trouveront complices desdits cas jusqu'à sentence définitive exclusivement, nonobstant oppositions, appellations et récusations quelconques, pour lesquelles et sans préjudice d'icelles ne sera différé, même, attendu la qualité des crimes, sans avoir égard au renvoi qui pourrait être requis par ledit Grandier".¹⁵⁰

Il destino di Grandier è dunque ora nelle mani di Laubardemont.

Un uomo ambizioso, sicuro di sé, ma, soprattutto, fedele al re e al cardinale; un "*dévoit du pouvoir royal*", dirà Certeau,¹⁵¹ che svolgerà gli ordini come una missione, una personale crociata contro coloro che, mettendosi contro l'ordine dello stato, non si oppongono solo al potere del re, ma a quello di Dio.

Divenuto, complici anche gli incarichi assegnatigli da Béarn e, soprattutto, da Loudun in poi, una sorta di specialista negli affari religiosi di Francia, lo ritroviamo, anni dopo, coinvolto in altrettanto importanti questioni: dall'inchiesta sulla dottrina di Saint-Cyran (1639) alle funzioni svolte nell'ambito dell'*affaire* Cinq-Mars a Lione (1642), fino alla partecipazione alle indagini dell'altro celebre caso di possessione demoniaca, a Louviers.¹⁵²

A Loudun, la politica si appropria della devozione, facendo saltare la distinzione tra pubblico e privato, tra temporale e spirituale. Anche il sacro passa al servizio della

contro Richelieu: *Lettre de la cordonnière de la reine-mère à M. de Baradas*. L'autore dell'opuscolo, accusato di lesa maestà, non fu mai identificato, ma i sospetti caddero sugli ambienti legati alla città di Loudun. Ora, un secondo libello, ancora una volta attribuito alla "*cordonnière*", comincia a circolare; stesso titolo, ma ancor più aspro del precedente nel criticare il cardinale. Questa volta viene scovato il colpevole: i cappuccini di Loudun, almeno così riportano i testi (cfr. Legué, *Urbain Grandier et...*, 182), accusano Grandier, nello stesso momento in cui una delle possedute non religiose, Suzanne Hammon, sorella di Catherine, la celebre "*cordonnière*", lo accusa di essere uno stregone. Difficile stabilire dove finisce la storia ed inizia la leggenda. Si veda Certeau, *La possession de...*, 136-138.

¹⁵⁰ *Extrait des registres de la commission ordonnée par le Roi pour le jugement du procès criminel fait à l'encontre du Maître Urbain Grandier et ses complices*, Poitiers 1634, f. 25. Cfr. anche Legué, *Urbain Grandier et...*, 203.

¹⁵¹ Certeau in *Correspondance*, 279.

¹⁵² Per i riferimenti bibliografici su Laubardemont si rimanda a Certeau, *La possession de...*, nt.15, 439.

ragione di Stato. Ma, dietro Laubardemont, strumento della sua politica, agisce Richelieu.¹⁵³

Ecco come, nelle sue *Mémoires*, il cardinale parla del caso delle possedute di Loudun:

“Sa Majesté ayant ainsi, par sa justice, donné quelque remède aux désordres que la malice des hommes avoit causés en son État, elle fut obligée d’employer encore son autorité pour fortifier l’Église et l’assister aux remèdes qu’il étoit nécessaire d’apporter au trouble que le malin esprit avoit depuis quelque temps excité dans l’Église, en la personne de quelques religieuses dans la ville de Loudun. Dès l’année 1632, quelques religieuses ursulines, en la ville de Loudun, ayant paru possédées, le cardinal, au retour de son voyage de Guienne, sur l’avis qu’il en eut, envoya quelques personnes de dignité ecclésiastique et de piété pour lui en faire un véritable rapport. Ils apprirent, par la déposition desdites religieuses, qu’ils entendirent séparément, que la nuit, lorsqu’elles étoient retirées, quelques-unes d’elles avoient entendu ouvrir leurs portes, quelques personnes monter par leur degré, et ensuite entrer en leurs chambres avec quelque lumière obscure qui causoit quelque sorte d’horreur. Toutes convenoient d’avoir vu en leurs chambres un homme qu’elles dépeignoient, sans le connoître, tel qu’étoit le curé de Saint-Pierre de Loudun, qui leur parloit d’impureté, et, par plusieurs persuasions impies, essayoit d’y attirer leur consentement. Ensuite de ces apparitions, quelques-unes d’elles se trouvèrent tourmentées, et faire des actions d’obsédées ou possédées du malin esprit. Leurs confesseurs et quelques autres prêtres savans et pieux les esorcisèrent; mais, après les avoir délivrées, la possession recommençoit par nouveaux pactes en vertu desquels les démons disoient être revenus; mais comme en cette matière il y a beaucoup de tromperie, et que souvent la simplicité, qui d’ordinaire accompagne la piété, fait croire des choses en ce genre qui ne se trouvent pas véritables, le cardinal n’osa pas asseoir un jugement assuré sur le rapport qu’on lui en fit, d’autant qu’il y en avoit beaucoup qui défendoient ledit Grandier, qui étoit homme de bonne rencontre et de suffisante érudition, bien que l’évêque de Poitiers l’eût, il y avoit quelque temps, condamné et obligé de se défaire de son bénéfice dans un temps qu’il lui limita; mais, ayant appelé de sa sentence à l’archevêque de Bordeaux, il fut renvoyé absous. Mais enfin cette affaire devint si publique, et tant de religieuses se trouvèrent possédées, que le cardinal, ne pouvant souffrir davantage les plaintes qui lui en étoient faites de toutes parts, conseilla au Roi d’y vouloir interposer son autorité, et d’y envoyer M. De Laubardemont, conseiller en son conseil d’État, pour informer de cette affaire, et afin que la présence dudit Grandier, qui avoit crédit dans le pays, ne pût empêcher les témoins de déposer la vérité, de se saisir de sa personne et le faire mener dans le château d’Angers; ce qu’il fit au commencement de cette année; et l’ayant, par plusieurs témoins, trouvé coupable de magie, d’impuretés et d’impiétés extraordinaires; et ayant même trouvé en ses papiers un livret qu’il avoit composé et écrit de sa main contre le célibat des prêtres, le condamna, assisté du sieur de Morant, vice-gérant de l’évêque de Poitiers en l’instruction du procès, et, au jugement d’icelui, assisté de quatorze ou quinze des principaux juges des justices royales des provinces voisines, à être brûlé tout vif en la ville de Loudun; ce que fut exécuté le 18 août [...]. Les religieuses, après sa mort, demeurèrent en quelque état un peu plus paisible qu’auparavant, et la plupart d’elles furent délivrées les années suivantes”.¹⁵⁴

Dal momento che "*en cette matière il y a beaucoup de tromperie et que souvent la simplicité, qui d'ordinaire accompagne la piété, fait croire des choses en ce genre qui ne se trouvent pas véritables*", il cardinale Richelieu non sembra pienamente convinto della veridicità del caso delle monache che "*ayant paru possédées*". Ma ormai, a Loudun, non si tratta più solo di questo. La vicenda, vista da Parigi, ha assunto ben altri risvolti. La testimonianza di Richelieu è prima di tutto un richiamo all'ordine. Per

¹⁵³ Sulla convergenza dei discorsi religioso e statale cfr. A. Soman, *Press, pulpit and censorship in France before Richelieu*, in *Proceedings of the American philosophical society* 1976 (120), 439-463. Sulla politica di Richelieu cfr. almeno E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966, in part. 351-419; F. Hildesheimer, *Richelieu ou la rhétorique de la raison*, in B. Barbiche, J.-P. Poussou, A. Tallon (edd.), *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne*, Paris 2005, 227-245.

¹⁵⁴ *Mémoires du cardinal de Richelieu: sur le règne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'à 1638*, J.-F. Michaud, J.-J.-F. Poujoulat (edd.), Paris 1837-1838, t.8, 568-569.

garantire il rispetto del potere e la disciplina reale,¹⁵⁵ ha voluto porre "*quelque remède aux désordres que la malice des hommes avait causés en son État*". In tal senso, Grandier è stato un esempio per tutti. La sua condanna a morte sarà allora la prova tangibile che *c'è ordine*, quello del potere reale, a scapito di quello ecclesiastico, la cui fragilità si palesa in questa vicenda.

Per Richelieu, dunque, la "ragione" prima di tutto:

"La lumière naturelle fait connaître à un chacun que, l'homme ayant été fait raisonnable, il ne doit rien faire que par raison, puisqu'autrement il ferait contre sa nature, et, par conséquent, contre celui même qui en est l'auteur".¹⁵⁶

Con in mano l'autorizzazione reale a procedere, Laubardemont torna a Loudun l'8 dicembre 1633. In pochi giorni raccoglie gli elementi ed apre un'istruttoria contro l'imputato, che viene arrestato e condotto ad Angers.

Dalle perquisizioni effettuate in casa del curato non era stato trovato alcun oggetto, né alcuno scritto avente un qualunque rapporto con la stregoneria, ad eccezione del *Traité du célibat*, il quale, tuttavia, permetteva forse di giudicare il suo autore come eretico, ma non come mago.¹⁵⁷

Da parte dell'accusato, poi, non vi è alcuna confessione volontaria. Più volte interrogato, tra il 4 e l'11 febbraio, Grandier si rifiuta di rispondere.

Le uniche prove di stregoneria, raccolte in quei giorni, sono dunque le testimonianze.

Prima di tutto, ci sono quelle, numerose, raccolte fra gli abitanti. Solitamente, tali deposizioni non possono costituire la prova completa di un fatto di stregoneria. Ma in questo caso è stato sufficiente che un testimone abbia affermato di aver udito Grandier invocare il diavolo, o minacciare qualcuno di morte, affinché la questione preparatoria venisse aperta. Grandier aveva nemici a sufficienza per trovare una deposizione in tal senso.

Vi erano poi, soprattutto, le testimonianze delle monache, che affermavano che Grandier era andato a fare loro visita, che era apparso di notte, che aveva lanciato loro un bouquet di rose, dal profumo delle quali sembrava essersi sprigionata un'incontrollabile e violenta passione per lui.

Intanto, di ritorno a Parigi, Laubardemont ottiene dal consiglio di Stato il permesso di andare avanti con il procedimento. Indipendentemente dalle decisioni del Parlamento di Parigi,

"il est ordonné que le sieur de Laubardemont continuera le procès par lui commencé contre Grandier, nonobstant toutes oppositions, appellations ou récusations faites ou à faire et sans préjudice d'icelles; qu'à cette fin le roi, en tant que besoin serait, lui en attribue de nouveau la connaissance et icelle interdit au parlement de Paris et à tous autres juges".¹⁵⁸

È stata dunque una commissione straordinaria, creata dal re, a condurre il processo di Urbain Grandier.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Cfr. P. Schiera, *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale*, in P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 1994, 21-46.

¹⁵⁶ *Testament politique de Richelieu*, F. Hildesheimer (ed.), Paris 1995, 245.

¹⁵⁷ Cfr. l'elenco delle carte requisite durante la perquisizione in casa di Grandier in *Extrait des registres...*, BN, Fonds français 7618, f. 25.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ L'organizzazione giudiziaria dell'Ancien Régime rendeva possibile la sostituzione di una commissione criminale straordinaria al Parlamento di Parigi, solitamente competente ad esaminare i casi

L'ultima fase del processo può avere inizio.

Intanto, gli esorcismi riprendono, diretti questa volta dal vescovo di Poitiers, al quale spetta anche il compito di nominare gli operatori. L'intervento della giustizia modifica infatti i ruoli nell'organizzazione della possessione. Ora che tutte le procedure sono gestite dal commissario reale, gli esorcismi accentuano il loro carattere pubblico e spettacolare. Prima di tutto cambia il luogo: la nuova scena è la pubblica piazza, ideale luogo di raccolta di una folla di curiosi sempre più numerosa. Anche il personale addetto cambia: Mignon e Barré devono cedere il posto ai cappuccini Lactance, Tranquille, Protais ed Élizée.

Il 14 ed il 23 giugno 1634, Laubardemont, tornato a Loudun con Grandier, organizza due confronti tra le possedute e l'accusato. In particolare, durante il confronto del 23 ha luogo un esorcismo solenne alla presenza del vescovo, nel corso del quale tutti i preti intervengono, compreso l'imputato.

Una grande folla è stipata nella chiesa di Sainte-Croix, accorsa ad assistere al confronto tra Grandier, da una parte, e nove monache e tre laiche possedute dall'altra.¹⁶⁰ E naturalmente, davanti a loro, le autorità: Laubardemont, il vescovo di Poitiers, Lactance, Tranquille, il clero secolare e regolare, religiosi esperti in materia di esorcismi, medici che devono verificare l'aspetto soprannaturale delle ferite della Jeanne des Anges, colei che per prima aveva fatto il nome del curato e a partire dalla quale si era diffusa la strana epidemia.

"Notre-Seigneur permit qu'il fut jeté un maléfice sur notre communauté par un prêtre nommé Urbain Grandier, curé de la principale paroisse de la ville. Ce misérable fit un pacte avec le diable de nous perdre et de nous rendre des filles de mauvaise vie; pour cet effet, il envoya les démons dans le corps de huit religieuses de cette maison pour les posséder. Cette histoire est entièrement décrite dans les procès-verbaux qui en ont été dressés.

Le maléfice fut tel, que toutes les religieuses de cette communauté en furent affligées, les unes par la possession, et les autres par l'obsession, et cela en moins de quinze jours. Nous fûmes en tel désordre, que cela est inconcevable, et, si la divine bonté ne nous eût assistées d'une grâce toute particulière, cet homme nous eût perdues cent fois pour une.

[...] Dans ce temps là, le prêtre dont j'ai parlé se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui: ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler. Plusieurs de nos soeurs étaient dans ces mêmes sentiments sans nous les communiquer, au contraire, nous nous cachions les unes des autres autant que nous pouvions, et, après que les démons avaient bien excité en nous la passion d'amour pour cet homme, il ne manquait pas ensuite de venir la nuit dans notre maison et dans nos chambre pour nous solliciter au péché.

Quand je ne le voyais pas, je brûlais d'amour pour lui, et quand il se présentait à moi, et qu'il me voulait séduire, notre bon Dieu m'en donnait une grande aversion. Ainsi tous mes sentiments changeaient, je le haïssais plus que le diable, et il m'était si insupportable que je me serais exposée à toutes les furies de l'enfer plutôt que d'adhérer à la moindre de ses demandes".¹⁶¹

come quello di Grandier. Il re, per giudicare uno o più affari, decideva di creare una nuova giurisdizione di cui designava egli stesso i membri e che non aveva che un'esistenza effimera. Tale commissione straordinaria appare il più delle volte come una forma di giustizia politica, attraverso cui trasparivano intrighi, passioni, ambizioni. L'intervento reale, nel processo Grandier, non si è chiaramente limitato alla fase del giudizio: come visto, fin da subito l'istruzione fu affidata a Laubardemont e solo a lui. Ma l'originalità di questo processo è altrove. Risulta dall'assoluta mancanza di prove che dovevano costituire il fondamento dell'arresto e della condanna del presunto colpevole. Cfr. J. Viard, *Le procès d'Urbain Grandier. Note critique sur la procédure et sur la culpabilité*, in J. Imbert (ed.), *Quelques procès criminels des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1964, pp. 45-75.

¹⁶⁰ Per un elenco di tutte le religiose e le laiche per la cui possessione fu accusato Grandier si veda Certeau, *La possession de...*, 175-181.

¹⁶¹ Jeanne des Anges, *Autobiographie*, G. Legué, G. de la Tourette (edd.), Grenoble 1990, 72-76.

Quel 23 giugno, lo stesso Grandier, a cui, per l'occasione, sono stati resi i poteri, è chiamato ad esorcizzare le possedute. Tutta la piazza assiste, così, al faccia a faccia tra l'imputato e le sue accusatrici:

"Requis ledit Grandier de continuer l'exorcisme, comme il a demandé aux démons qui les avait envoyés dans ledits corps, toutes lesdites énergumènes, ou les démons par leurs bouches, ont dit:

«Toi Urbain Grandier.»

Lequel disant que cela était faux et qu'il ne croyait pas qu'il fût en la puissance d'aucun homme ni magicien, ni autre d'envoyer les démons en aucun corps, a été répondu par la bouche de toutes lesdites énergumènes qu'il les avait envoyés et était magicien [...].

Et ledit Grandier leur demandant s'ils [les démons] répondront aux interrogatoires qui leur seraient faits en grec, a été dit par lesdites énergumènes ou la plus grande partie d'elles qu'il y avait donné bon ordre et avait expressément pactisé afin que lesdites démons par elles ne parlassent pas autre langage que le français. Et néanmoins fut dit par quelques-unes d'elles que, s'il leur voulait lui-même proposer des questions en langage grec, ils y répondraient [...].

Et par Verrine parlant en soeur Claire, et par Astaroth parlant en Isabelle, a été dit que, s'il leur était permis par l'Église, ils feraient présentement voir la marque du magicien qu'il avait sur son corps [...].

Et ensuite [Grandier], adressant la parole audit seigneur évêque, lui a dit qu'il le pria, en cas qu'il fût magicien et eût envoyé les démons en cesdits corps, de commander auxdits démons de lui tordre le cou présentement; sur puoi a été dit par toutes lesdites énergumènes, avec des voix pleines de furie et de rage:

«Ha! ce serait bientôt fait, s'il nous était permis; mais tu sais bien que ni l'Église, ni la justice ne le permettront pas.»

[...] Et en ce même temps, il a été ému une si grande et si furieuse tempête par lesdites énergumènes que tout n'était que désordre, confusion et effroi, à cause de quoi avons dit audit seigneur évêque qu'il fallait au plus tôt finir cette action...

Toutes lesdites énergumènes ont été agitées des plus violentes, plus extraordinaires et plus effroyables convulsions, contorsions, mouvements, cris, clameurs et blasphèmes qu'on puisse imaginer, étant impossible de les décrire, ni aucunement représenter, sinon en disant qu'il semblait à tous les assistants qu'ils voyaient en cette occasion toute la fureur de l'enfer.

Après quoi avons fait retirer ledit Grandier et icelui ramener en sa prison."¹⁶²

Il 2 luglio 1634 inizia la fase finale dell'istruttoria, al termine della quale il vescovo di Poitiers riconosce la veridicità della possessione di cui si dicono vittime le orsoline (10 agosto 1634). Non una parola sul curato. Ma se c'è possessione, allora dev'esserci anche uno stregone che l'ha indotta. Alla giustizia civile, secondo La Rocheposay, il compito di identificarlo. Da ciò la condanna di Grandier.

Nello stabilire la veridicità della possessione delle religiose, gli esorcisiti devono basarsi su una procedura rigorosa, codificata dal rituale, e seguire la trama di criteri interpretativi ben stabiliti. Primo fra tutti, l'analisi del vocabolario del corpo della posseduta. Convulsioni, contorsioni, smorfie costituiscono il lessico del diavolo.

Tuttavia nulla permette di distinguere le convulsioni caratteristiche della possessione demoniaca da quelle che produce una malattia. E su questo molto si è discusso a Loudun.

L'esperienza medica non nasce certo a Loudun, ma qui trova modo di arricchirsi. L'esperto definisce le tracce del confine tra naturale e soprannaturale. È dunque il medico a delimitare la parte di Dio e quella del diavolo e non il prete.

Il caso di Loudun mostra tuttavia una profonda spaccatura tra i medici. Si accordano sui fatti, come ad esempio le piaghe sul torace di Jeanne, ma non sulle cause di tali piaghe. È per questa ragione che Laubardemont si guarderà dal chiedere ai dottori

¹⁶² Processo verbale del confronto tra Grandier e le possedute, riportato da Laubardemont, cit in Certeau, *La Possession de...*, 204-206. Cfr. anche *Interrogatoire de Maistre Urbain Grandier, Prestre, Curé de S. Pierre du marché de Loudun, & Chanoyne de l'Eglise sainte Croix dedit lieu: avec les confrontations des religieuses possédées contre ledit Grandier. Ensemble la liste & les nomes des Iuges deputez par sa Majesté*, Paris 1634, ff. 1-11.

incaricati di fargli rapporto la loro interpretazione del fenomeno. Sa bene che alcuni di loro, come Duncan e Quillet, si rifiutano di invocare un'origine diabolica. Se alcuni, infatti, avevano concluso con l'esistenza di un fenomeno di origine sovranaturale, medicalmente inspiegabile, altri invece vi avevano trovato casi di comuni malattie, di malinconia o di follia.¹⁶³

La linea di demarcazione tra naturale e sovranaturale segue così i limiti del sapere individuale di ogni medico. In tal senso, il potere riconosciuto alla scienza medica di definire i campi rispettivi della natura e della sovranatura è ridotto, perché soggettivo ed arbitrario. L'incertezza di un sapere ancora titubante apre così spesso la strada all'errore giudiziario o alla manipolazione.¹⁶⁴

Oltre che con il corpo, il discorso della possessione si esprime a parole. Ma la lingua del diavolo è un'altra lingua, che non si apprende e non si comprende, ma da cui si è posseduti.

L'importanza che, durante l'esorcismo, viene attribuita al linguaggio, appare dal credito accordato in primo luogo alla conoscenza delle lingue straniere. In particolare, il latino, la lingua ecclesiastica, è anche quella con cui, solitamente, si esprime il diavolo. Un parlare senza sapere, quello delle possedute, che crea una barriera oltre la quale si situano gli esorcisti, i dotti, gli osservatori, tutti coloro cioè che sono posti al di fuori del diabolico per il fatto di essere padroni di un sapere.

Tuttavia, ad esclusione della madre superiora, le altre monache commettevano dei grossolani errori, quando, si diceva, parlavano in latino per bocca del demonio. Tanto che, alla fine, come testimonia lo stesso Laubardemont nel processo verbale sopra citato, le possedute avranno dal diavolo in persona il permesso di esprimersi nella loro lingua: "*il y avait donné bon ordre et avait expressément pactisé afin que lesdites démons par elles ne parlassent pas autre langage que le français*".

Il diavolo, a Loudun, parlerà dunque francese.

Questo ed altri elementi costituiscono il nucleo centrale dell'appello inviato al re, con cui il presunto stregone proclama la sua innocenza. Ormai non ha più altra risorsa che appellarsi alla sua clemenza.¹⁶⁵

Grandier si dichiara innocente del crimine di magia ed intende stabilire la sua estraneità in tre punti. Per prima cosa si considera vittima delle calunnie dei suoi nemici e dell'eccessiva autorità di Laubardemont, che avrebbe manovrato l'inchiesta a suo carico.¹⁶⁶

Ma l'argomento sul quale più si concentra la supplica è l'assenza, secondo il suo autore, di vera possessione. Le monache, dice Grandier, non sono possedute, perchè in loro non si riscontra nessuno dei tratti che fungono da prova per la chiesa: non sono in grado di parlare altre lingue, sono incapaci di sollevarsi dal suolo o di rivelare cose occulte.¹⁶⁷

¹⁶³ I medici che negavano la possessione parlavano spesso di malinconia, quindi di temperamento biliare, predominante in certi individui, di cui si pensava favorisse l'apparizione di manifestazioni come quelle osservate presso le orsoline di Loudun. Marc Duncan, uno dei medici chiamato da Laubardemont, vi aggiungeva gli effetti molto più diretti della suggestione, mostrando come questa avesse potuto nascere e svilupparsi tra donne recluse.

¹⁶⁴ Cfr. Carmona, *Les diables de Loudun...*, 260-265.

¹⁶⁵ Cfr. *Requête d'Urbain Grandier au roi Louis XIII*, in R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle*, Paris 1979, 125-133; edita anche in appendice da Carmona, *Les diables de Loudun...*, 351-356. Secondo Michel de Certeau, tuttavia, tale appello non è stato scritto da Grandier, ma a lui erroneamente attribuito. Cfr. Certeau, *La possession de...*, 263.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, 126.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, 126-129.

Del resto, le incredibili somiglianze con il caso di Gaufridy e Madeleine de la Palud, messi in scena ad Aix-en-Provence e resi celebri dall'*Histoire* di Michaelis, non sfuggono neanche a lui:

"Il ne fut ny rien dit quy ne se treuve mot par mot dans le livre du père Michaelis quy a faict l'histoire des possédées de Provence, quy est l'original sur lequel celles d'icy se sont moulées; elles ont les mesmes diables, quoy que l'un d'entre eux, quy est Verrine, ne presche plus comme il fasoit aultrefois à Marseille et la Sainte Baume; il a resingné ce mestier à ses compagnons, quy disent parfois quelque mot de dévotion asséz mal à propos".¹⁶⁸

E comunque, se di possessione si tratta, Grandier non ne è colpevole.

Ma soprattutto, prosegue il curato, ogni prova contro di lui è stata fornita dal diavolo, che si sarebbe espresso per bocca delle possedute. L'attribuire veridicità al demonio significa, per Grandier, andare contro la parola di Dio, i padri e la teologia. Del resto, nel 1632, Grandier aveva ottenuto l'assoluzione dell'arcivescovo di Bordeaux e, nel 1634, il vescovo di Poitiers si era sì pronunciato sulla veridicità delle possessioni, ma non su chi ne fosse l'autore.

Solo il diavolo, pare, a questo punto, aver incolpato Grandier. Per questo l'accusato conclude il suo l'appello con la richiesta di un'indagine seria, alla presenza di dottori della Sorbona e di giudici capaci.¹⁶⁹

Ma questa supplica è destinata a restare inascoltata e per Grandier, l'8 luglio 1634, si apre il processo, chiamato a giudicare l'imputato sulla base di due tipi di prove a suo carico: quelle ordinarie, cioè le testimonianze, e quelle cosiddette straordinarie, cioè i processi verbali degli esorcisti, giudicati più attendibili.

Le testimonianze ordinarie possono essere divise in tre grandi serie: prima di tutto quelle, una sessantina, che attesterebbero la vita dissoluta di Grandier o la sua inclinazione alla magia. Qualcuno l'avrebbe visto leggere un libro di alchimia, cosa che avrebbe dimostrato la sua tendenza alle letture diaboliche. Molte donne testimoniano, poi, del desiderio carnale da cui furono prese guardando il curato mentre dava loro l'ostia. Infine, vengono le testimonianze di religiose o di donne secolari possedute. Le orsoline, in particolare, si dichiarano innamorate di lui e torturate da pensieri impuri nei suoi confronti. Da notare come il rapporto che analizza le prove accomuni l'amore che tutte dichiarano nei confronti di Grandier, le loro visioni e le caratteristiche dei tagli sui loro corpi, senza spiegarli, semplicemente sottolineando che i fatti straordinari, e soprattutto la permanenza di convulsioni, che caratterizzano tutte le possedute, si verificano al solo pronunciare il nome di Grandier.¹⁷⁰

Quanto alle cosiddette prove straordinarie, si tratta delle famose zone insensibili sul corpo del prete: il diavolo, quando fa un patto con un uomo, lascia come segno di questo patto due o tre ferite sul corpo, estranee ad ogni dolore.

La ricerca di queste zone toccate dal diavolo era stata effettuata sul curato in base alle indicazioni fornite dal demone Asmodée, nel corso dell'esorcismo effettuato il 26 aprile precedente su Jeanne des Anges. Allora medici ed esorcisti, incaricati dell'ispezione, avevano creduto di localizzarne cinque.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ibidem*, 131.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 131-132.

¹⁷⁰ Cfr. l'*Extrait des preuves qui sont au Procès de Grandier* in Aubin, *Histoire des diables...*, pp. 171-197.

¹⁷¹ Per un'analisi più approfondita delle prove a carico di Grandier cfr. P.-A. De Voyer d'Angenson, *Le procès de Grandier et la possession de Loudun. Nouvel examen a partir des sources*, in *Histoire des faits*

Ancora una volta è il corpo a parlare.

Saranno sufficienti queste scarse, incomplete prove a far emettere una sentenza di condanna. E soprattutto, senza che ci sia mai stata una confessione da parte dell'accusato. Tra il 15 ed il 17 agosto, di fronte ai suoi giudici, ed ancora, durante la confessione, Grandier, una volta di più, nega di aver commesso il crimine per cui lo si accusa e per il quale verrà condannato ad essere bruciato vivo.

Il 18 agosto 1634, con l'accusa di crimine di magia, maleficio e possessione, la corte emette la sua sentenza di morte,¹⁷² eseguita il giorno stesso, davanti ad una folla di migliaia di persone, stipate nella piazza du Marché-Sainte-Croix.¹⁷³

Nonostante le numerose relazioni oggi consultabili, la morte di Grandier è avvolta dalla leggenda. Sulle sue ultime parole e le sue ultime azioni rimangono solo resoconti posteriori, apologie dell'accusato o dell'accusatore. Del resto, già da tempo Grandier si

de la sorcellerie, in *Actes de la Huitième Rencontre d'Histoire Religieuse* (Fontevraud, 5-6 octobre 1984), Angers 1985, 155-164. Cfr. anche Murphy, *Le possédées de Loudun...*, 29-31.

¹⁷² Cfr. *Arrêt de condamnation de mort contre Maître Urbain Grandier, prestre, curé de l'église de Saint-Pierre-du Marché de Loudun*, Paris 1634, f. 5. Si veda anche Certeau, *La possessione de...*, 316-318, così come per le diverse relazioni sull'esecuzione, 321-336.

¹⁷³ Sull'imponente quantità di letteratura consacrata a Loudun, si rinvia solo a qualche altro testo: D. de la Fond, *Essais sur l'histoire de la ville de Loudun, dédiés à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Duc de Chartres, prince du sang, gouverneur de Poitou*, II voll., Poitiers 1778, I, 130-143; H. Bonnellier, *Urbain Grandier*, Paris 1825, secondo cui la possessione fu un'impostura e uno strumento di cui Richelieu si servì per i suoi scopi. Dello stesso parere è F. Danjou, curatore della *Relation véritable* del padre Tranquille, cfr. Danjou, *Archives curieuses...*, 185-186. J. von Görres, *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, Paris 1862, V, cfr. in part. *Histoire des possédées de Loudun*, 486-502; J. Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, Paris 1890, in part. 455-544; A. Masson, *La sorcellerie et la Science de poisons au XVIIe siècle*, Paris 1904, in part. *La mort à échéance des juges d'Urbain Grandier*, 171-183; H. Pensa, *Sorcellerie et Religion. Du désordre dans les esprits et dans les mœurs aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1933, in part. 89-99; F. De Rilly, *Une ténébreuse affaire de sorcellerie. Le procès d'Urbain Grandier*, in *Aesculape*, 1936 (octobre), 32-35; J. Palou, *La sorcellerie*, Paris 1957, 72-79. Sulla vicenda fino alla condanna a morte di Grandier cfr. A. David, *Les possédées de Loudun*, Paris 1959, testo tuttavia molto romanzato. J. Garinet, *Histoire de la Magie en France*, R. Villeneuve (ed.), Paris 1965, 166-190; si veda anche "Urbain Grandier 1590-1634. Maryvonne Poupard interroge Pierre Delaroche", Loudun 1984, 15-61. R. Villeneuve, *La mystérieuse affaire Grandier. Le Diable à Loudun*, Paris 1980, forse un po' troppo duro e sbrigativo nel giudicare Jeanne des Anges, da lui definita una simulatrice ed paragonata a Magdalena de la Cruz, "la scandaleuse abesse de Cordoue" (p. 57). M. Venard, *La hantise du diable*, in J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (edd.), *Histoire du Christianisme*, XIV voll., Paris 1994, VII, 1029-1059. Su Loudun in generale cfr. A.-L. Lerosey, *Loudun. Histoire civile et religieuse*, Loudun 1994, testo decisamente di parte cattolica; R. Rapley, *A case of witchcraft. The trial of Urbain Grandier*, Manchester 1998; M. de Certeau, voce *Loudun, procès de*, in *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme, Encyclopedica universalis*, Paris 2000, 611. Infine, cfr. R.H. Robins, voce *Loudun nuns*, in *The Encyclopedia of witchcraft and demonology*, New York 1959, 312-317 e 558-571 cui si rimanda per ulteriore bibliografia. La vicenda della possessione di Loudun è stata anche oggetto di numerose opere romanzate, tra le quali si ricordano: A. Dumas, *Crimes célèbres*, VI voll., Paris 1839-1841, cfr. t. IV; A. de Vigny, *Cinq-Mars ou une Conjuration sous Louis XIII*, Paris 1846; A. Dumas, A. Maquet, *Urbain Grandier, drame en cinq actes*, Paris 1850; M. Lennat, *Martyr d'amour. Urbain Grandier*, Paris 1886; C. Epheyre, *Possession, roman occultiste*, Paris 1887; J. de la Vaudère, *Les sataniques*, Paris 1897; T. Bensa, *Urbain Grandier ou le précurseur de la libre pensée*, Paris 1899; H. Huxley, *The Devils of Loudun*, London 1952; J. Iwaskiewicz, *Mère Jeanne des Anges*, Paris 1959 (in cui gli avvenimenti sono trasposti dalla Francia ai confini orientali della Polonia del XVII secolo; così, ad esempio, Loudun diventa Ludyn e Surin diventa Suryń). Alcuni di questi romanzi hanno poi ispirato trasposizioni cinematografiche, teatrali e liriche. Le più celebri: J. Whiting, *The Devils*, dramma teatrale del 1960; J. Kawalerowicz, *Mère Jeanne des Anges*, film del 1961 ispirato al romanzo di Iwaskiewicz; K. Penderecki, *Die Teufel von Loudun*, opera del 1969; E. Le Hung, M. Maurette, *La Possédée*, film del 1970; K. Russell, *The Devils*, film del 1971 tratto dal romanzo di Huxley; G. Vergez, *Les mystères de Loudun*, film del 1976.

era chiuso in un lungo silenzio. Si parla di lui, ma lui non parla. "*Je ne suis point en état de faire des écritures*",¹⁷⁴ scriveva nei mesi di prigionia, in una lettera indirizzata alla madre alla fine di luglio, uno degli ultimi testi che restano di lui. Ed ancora, nel post-scriptum: "*Je ne sais rien ici de ce qui se fait au monde*". Totalmente escluso da ciò che accade al di là delle mura della sua cella, Grandier pare quasi arrendersi. Relazioni, denunce, libelli, pamphlets verranno stampati e ristampati in tutta la Francia. Ma Grandier ne è l'oggetto, non l'autore.

Accentuata forse da questo silenzio, la memoria di Grandier, dopo la sua morte, resta, ma si trasforma in polemica.¹⁷⁵

Dalla corrispondenza privata ai testi a stampa: il clamore e la fama che circondano la città indemoniata crescono, trasformando Loudun in meta di pellegrinaggio.

Una volta ucciso il "mago", che non ne era la causa, ma ne costituiva il prodotto, la possessione prosegue. Tuttavia, una volta spentisi i riflettori della politica, il fenomeno sembra mutare di natura. Il morboso clima di complotti e di denunce, di polemiche e di dimostrazioni razionali, cede il posto al miracolo e alla devozione.

Un nuovo atto si apre dunque nello spettacolo di Loudun e con esso nuovi personaggi entrano in scena. Alla fine del 1634 i gesuiti fanno il loro ingresso in città. Tra loro anche Surin.

2. Il potere e l'obbligo

"Forse bisogna rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi. Forse bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi. Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perchè lo serve, o applicandolo perchè è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, nè di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere".¹⁷⁶

Non vi è discorso dell'altro che non sia detto nel linguaggio del sapere. Ne è chiaramente l'emblema il caso di Loudun, dove i discorsi religiosi, medici e giuridici hanno tradito, traducendole, le parole delle possedute, laddove il loro linguaggio, differente, trasgressivo, è stato presentato come marginale, non come un *altro* discorso, ma come l'alterazione *del* discorso, l'unico ammissibile.

Il discorso dell'altro diviene dunque il discorso sull'altro, che resta imbrigliato nelle griglie del sapere ufficiale. Così, nel registro demonologico, la parola femminile parlerà nel *logos* maschile della demonologia; nel registro etnologico, il "selvaggio" parlerà nel linguaggio del sapere occidentale;¹⁷⁷ nel registro medico, il pazzo parlerà nel discorso del sapere psichiatrico.

¹⁷⁴ Testo edito da Legué, *Urbain Grandier et...*, 233-234.

¹⁷⁵ Ne è un esempio la conclusione dello scritto di Aubin, "*pour servir d'epitaphe*": "*Vous tous qui voyez la misere/De ce corps qu'on brûle aujourd'hui,/Aprenez que son Commissaire/Mérite mieux la mort que lui*", in *Histoire des diables...*, 380.

¹⁷⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1993, 31.

¹⁷⁷ Su questo argomento si rimanda, in particolare, a due studi di de Certeau: M. de Certeau, *Histoire et anthropologie chez Lafitau*, in *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, 89-111; M. de Certeau, *Etno-grafia. L'oralità, o lo spazio dell'altro: Léry*, in *La scrittura dell'altro*, Milano 2005, 29-66.

Dare un nome alla parola incerta della posseduta o del folle vuol dire classificare l'alterità, nello strenuo tentativo di esorcizzare una paura. La rappresentazione dell'alterità si accompagna, infatti, al timore suscitato in rapporto ad un'estraneità intrusiva esterna, ma anche, in un certo senso, interna all'individuo. È lo spettro dell'*Unheimlich* freudiano, l' "inquietante estraneità" che irrompe nella storia, segnando l'individuo stesso. Una sorta di alterità interiore, secondo Freud, che specifica come

"il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare".¹⁷⁸

Ciò che ha carattere di novità può facilmente e comprensibilmente divenire spaventoso ed inquietante. Tuttavia c'è dell'altro: l'*Unheimlich* si specifica solo attraverso il suo opposto, l'*Heimlich*, il proprio, il familiare. Ciò che ci colpisce e ci atterrisce non è, dunque, il misterioso in quanto straniante ed inspiegabile, ma piuttosto in quanto non-segreto, come ciò che doveva rimanere nascosto e che invece ritorna, rivelando l'estraneità del proprio.¹⁷⁹

"il perturbante rivela ciò che è tenuto nascosto e trasforma il noto in ignoto, il reale in fantasma inquietante. [...] I fantasmi, i mostri, non sono che personificazioni del nostro mondo invisibile, forme che accorciano le distanze che creiamo tra quotidiano e immaginario".¹⁸⁰

Tale disorientamento deriva in primo luogo dal confronto con una realtà differente, etichettata dal sapere ufficiale come irragionevole, ma che, nello stesso tempo, lascia intravedere degli aspetti di verità, di autenticità, di sconosciuto-conosciuto. L'incontro con l'alterità (possessione, mistica, follia)¹⁸¹ provoca una messa in discussione, una perdita dei codici unitari ed univoci d'interpretazione del reale.

Così, l'alterità della posseduta o del folle¹⁸² si oppone all'ordine dell'esorcista o dello psichiatra, formando una sorta di sala degli specchi in cui esistono due dimensioni, due espressioni, due aspetti, dove ognuno interroga l'altro. Se il sapere condanna la possessione come diabolica, inumana, perversa, la possessione, a sua volta, mette in luce i limiti di tale sapere ed i suoi discorsi, contestandoli. Il principio secondo cui esistono delle regole definitive ed unitarie di verità è dunque messo in discussione.

In una società nella quale la sanità della mente ed il rigore del corpo cominciano ad essere associati al dominio della ragione ed il disordine al tumulto dei desideri vili e volgari, ed in cui ogni forma di alterità e di devianza pare minacciare le strutture dell'autorità, una sorta di richiamo all'ordine richiede che sia appunto la ragione a dominare.¹⁸³

Il XVII secolo ha assistito alla vittoria dell'assolutismo e dell'espressione di un preciso modello culturale, mirante ad imporre l'unità e l'uniformità a scapito di ogni

¹⁷⁸ S. Freud, *Il Perturbante*, in *Opere*, vol. IX, Torino 1977, 82. Il termine italiano corrispondente all'*Unheimlich*, adottato nella traduzione delle opere di Freud, è appunto "il perturbante".

¹⁷⁹ Cfr. S. Borutti, U. Fabietti, *Introduzione. Scrivere l'assente*, in Certeau, *La scrittura dell'altro...*, IX-XXXI, in part. XIX-XXII.

¹⁸⁰ A. Carotenuto, *I sotterranei dell'Anima*, Milano 1999, 108.

¹⁸¹ Sull'alterità nelle sue rappresentazioni si veda M. de Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Magnano (Vc), 1993, 79-112 e soprattutto *Idem, La fable mystique...*

¹⁸² Freud parlerà di medesime strutture nevrotiche nel saggio *Una nevrosi demoniaca del XVII secolo*, in *L'io e l'es e altri scritti. 1917-1923*, vol. 9, Torino 1989, 125-160. Si veda anche l'analisi di Certeau in *A proposito di una «nevrosi demoniaca del XVII secolo»* in M. de Certeau, *Politica e mistica*, Milano 1975, 271-290.

¹⁸³ Cfr. R. Porter, *Storia sociale della follia*, Milano 1991, si veda *La follia e il potere*, 51-74.

diversità e di ogni particolarismo, attraverso quel rafforzamento dello Stato inaugurato da Richelieu. A tale scopo, la sottomissione dei singoli si è dimostrata una vera e propria necessità nel processo di formazione dello Stato assoluto, una dominazione ideologica attuata attraverso il controllo congiunto sulle anime e sui corpi, mettendo in moto nuovi meccanismi di potere e tecniche che non agiscono attraverso l'esclusione, ma piuttosto attraverso l'inclusione serrata e analitica degli elementi. Foucault lo definisce come un potere di "normalizzazione", che si costituisce come istanza di controllo del diverso.¹⁸⁴ Questo potere non è legato alla non conoscenza, ma, al contrario, ad una serie di meccanismi che assicurano la formazione, l'accumulazione, la crescita di un sapere: un "*art de gouverner*",¹⁸⁵ che traduce paure ed inquietudini di una società il cui intento primario è di isolare tutti gli elementi di destabilizzazione dell'ordine pubblico e morale.

Disciplinare la società. Attraverso il controllo sul corpo, prima di tutto. La costrizione fisica deriva da una strategia del potere mirante ad acquisire la più perfetta obbedienza dei sudditi. Repressione sessuale, addestramento ad avere padronanza del proprio corpo in ogni occasione, mutilazione o supplizio inflitto dai giudici: attraverso un procedimento destinato ad imporsi definitivamente in futuro, "*il corpo diviene forza utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo sottomesso*".¹⁸⁶ Ma, soprattutto, il bisogno di ordine si traduce in un'opera di portata morale e religiosa, di cui uno degli effetti più evidenti è costituito dalla desacralizzazione della follia, che, oramai legata alla tentazione, al peccato, agli incubi, alla morte, viene assumendo l'immagine di pericolo pubblico. Così, se nel Medioevo i folli (ed i poveri) erano visti come dei pellegrini di Dio, successivamente, e con maggiore evidenza a partire dalla metà del XVII secolo, essi appaiono piuttosto come esseri decaduti, sospetti ed inquietanti, che turbano la pace pubblica. Per loro si apriranno allora le porte degli ospedali generali. È del resto questa la sorte che spetterà anche a Surin, che, divenuto "folle" dopo l'esperienza di esorcista a Loudun, verrà rinchiuso per vent'anni (1637-1657) nella "cella" dell'infermeria del collegio gesuita di Bordeaux, lontano dallo sguardo dei "sani".

La società non è più disposta ad inquadrare al suo interno i suoi eretici, i suoi maghi, i suoi folli, i suoi vagabondi. L'*altro* continua a prendere forma nella storia, ma nuovi strumenti sembrano pronti a combatterlo.

Tuttavia, se prima l'alterità o l'eresia veniva eliminata, cancellata od integrata attraverso il reinserimento in un unico quadro di riferimento e in un unico sistema teologico, ora, con la separazione delle chiese dalla ragion di Stato, l'eresia diviene l'alterità che si pone accanto alla legge comune e che va combattuta in quanto pericolosa per l'intero gruppo sociale. Non è un caso che, a partire dalla metà del Seicento, ogni forma di alterità o di devianza (mistica, stregoneria, possessione, ateismo) scompariranno via via che si imporrà la legge politica, la quale andrà ristabilendo quell'ordine che tali correnti avevano alterato. Nel momento in cui queste vengono giudicate come sintomi di un ordine in disfacimento, la repressione da parte del potere monarchico di mistici, stregoni ed atei, non avviene dunque più in nome della difesa di un'ortodossia religiosa, bensì per la ragione di Stato.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cfr. M. Foucault, *Les anormaux: cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris 1980, 38-39. Cfr. inoltre M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité*, Paris 1976

¹⁸⁵ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano 1998, 45.

¹⁸⁶ Foucault, *Sorvegliare e punire...*, 29.

¹⁸⁷ Cfr. M. de Certeau, *La formalità delle pratiche. Dal sistema religioso all'etica dell'Illuminismo (XVII-XVIII secolo)*, in *La scrittura della storia*, Milano 2006, 153-182, in part. 153-177; R. Muchembled,

Stregoneria, possessione, diavolerie: forze tenebrose di disgregazione sociale, culturale, politica, miranti alla dissoluzione dei rapporti sociali; esasperazione di un codice, superamento della legge, trasgressione dei limiti che assegnano alle parole la loro identità semantica.

Tuttavia, la fondazione dell'ordine si accompagna sempre alla sua controparte oscura ed incontrollabile, una scintilla sfuggente pronta a far riaccendere ed esplodere la miccia del disordine e del caos. Contro la nascita della ragione moderna, una ragione *altra* combatte per sopravvivere, manifestando la sua resistenza attraverso fenomeni come la stregoneria, l'occultismo, la magia, la mistica, la possessione. Esperienze più o meno personali che si discostano dai linguaggi istituzionali e teologici e delineano i contorni di una contro-società: un *altro* ordine viene plasmato.¹⁸⁸

Le manifestazioni di un'alterità contestatrice, come la stregoneria e la possessione, non costituiscono solo quella parte di se stessa che una società rifiuta, relegandole ai margini della "superstizione". Testimoni di un'inquietudine culturale e di una realtà che sfugge agli schemi istituzionali, maghi, streghe, mistici e possedute manifestano lo sgretolamento delle certezze politiche e religiose. Sono lo specchio di una paura.

Protagonista della messa in scena dell'alterità è, da sempre, prima di tutto, la donna. Streghe, possedute, folli: cambia, nel corso dei secoli, la denominazione, ma resta, impressa su di loro, la medesima stigmata di pericolosità. Con la loro trasgressione, qualunque forma essa abbia, esprimono la loro presenza nel mondo. Ribelli e marginali, visibilmente portatrici di un'alterità inquietante iscritta sul loro stesso corpo: su di esso l'occhio del giudice, dell'esorcista, del medico cerca la "marca del diavolo".¹⁸⁹

Uno sguardo vigile e sempre più scientifico, quello maschile, che tenta di inquadrare e dare un nome a quella vacuità, quell'assenza, quella mancanza che circonda la donna e nella cui messa in scena l'uomo è relegato a recitare la parte del figurante.

Alterità o alienazione? Nella dialettica fra i due termini, apparentemente contraddittori, si costituisce un'alternativa, un nuovo soggetto: nell'essere l'oggetto di questo *altro* si ottiene la possibilità di una affermazione di sé. L'oggetto diviene dunque soggetto. Più esattamente, l'oggetto di curiosità diviene soggetto di polemica, soggetto di persecuzione, imponendosi infine come soggetto di se stesso. La marginalità apre, in effetti, degli spazi privilegiati di libertà e di azione: libertà di inventare un nuovo linguaggio.

Così, le streghe spaventano perchè propongono una rappresentazione differente del mondo in rapporto a quella ufficiale e lo fanno attraverso la loro attività e la storia stessa delle loro vite. Donne "speciali", "ai margini" (socialmente ma anche fisicamente, provenendo, nella larga maggioranza, da ambienti rurali), che manipolano le forze

Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna (XV-XVII), Bologna 1991, 277-350; *Idem*, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus. XVe-XVIIIe siècle*, Paris 1992; Michelet, *La strega...*, 171-176.

¹⁸⁸ In particolare, sulla stregoneria e la possessione intese come contro-cultura si veda B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari 1988, 170-175; J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, 237-255; P. Goubert, D. Roche, *I francesi e l'Ancien Régime*, II, *Cultura e società*, Milano 1987, 93-123; R. Muchembled, *Une histoire du diable. XIIIe-XXe siècle*, Paris 2000, in part. 95-146.

¹⁸⁹ Thomas Szasz rileverà un'indicativa similitudine nello zelo con cui gli inquisitori, prima, e gli psichiatri, poi, combattono e classificano le streghe e le malate mentali: "Armés d'une redoutable connaissance de la maladie et du péché, le Saint Père [l'inquisitore] et le Père Scientifique [lo psichiatra] se préoccupent de sauver l'âme des femmes. Leurs méthodes: la confession, l'abjuration, le châtement. «Aider» une sorcière à retourner au Christ, «aider» une femme «malheureuse» à accepter son rôle de femme" (T. Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, Paris 1973, 106-107). La nuova scienza si avvicinerrebbe, dunque, alla religione nella lotta contro l'inaccettabile, sviluppando strategie comuni.

incontrollabili e misteriose della natura, i legami segreti tra oggetti, piante, animali, astri e che obbligano gli spiriti ad obbedire alla loro volontà. I loro saperi ed i loro poteri sono dunque visibili.

In tal senso, il numero impressionante di processi alle streghe, che sconvolse gran parte dell'Europa fino alla metà circa del XVII secolo, è lo specchio di una ben più profonda e radicata paura. Chiunque fossero i giudici che accesero i roghi, laici o uomini di chiesa, avevano tutti la certezza di combattere una stessa guerra. Spinti da una stessa paura, giudici e teologi si presentavano come difensori di uno stesso potere, come detentori di uno stesso sapere, come utilizzatori di uno stesso linguaggio.¹⁹⁰ La strega viene allora bruciata perchè colpevole di essersi appropriata di un sapere che non è il suo, trasformando le leggi, invertendo i valori.

Dalla strega alla posseduta. Progressivamente si opera uno spostamento (inizio XVII secolo): dalla sparizione della strega alla comparsa della posseduta. Lentamente, la seconda prende il posto della prima. Se questa era un'intrigante, giudicata nemica della religione e della società, con la possessione, la donna appare piuttosto come una vittima, nello stesso tempo, del diavolo che la abita, ma anche dell'uomo, generalmente un uomo di chiesa, che viene accusato di averla sedotta. Così, dal punto di vista dell'autorità (maschile), se la strega doveva fisicamente sparire perché pericolosa, al contrario, la posseduta, con l'aiuto degli esorcisti, cioè di quella stessa autorità che aveva protetto la società dalla minaccia delle streghe, è liberata da questa diabolica intrusione, prima di essere, molto spesso, abbandonata a se stessa.¹⁹¹

Al contrario della strega, che viene rifiutata, la posseduta è, prima di tutto, osservata. L'impurità della prima rendeva la sua "manipolazione" pericolosa, per questo il processo contro di lei era sbrigativo ed il suo corpo rapidamente alterato dalla tortura. La posseduta, al contrario, viene minuziosamente indagata, studiata con un'attenzione quasi clinica ad ogni minimo dettaglio.

Tuttavia, in questo sistema che lega ai due estremi l'uno all'altra, l'esorcista e la donna, a parlare è quest'ultima. Quale statuto accordare infatti a questa parola diabolica, se non d'essere una parola femminile?

A Loudun, come altrove, è la parola delle possedute ad accreditarle, facendo saltare ogni parametro. Perché ciò che getta nell'ombra e nel dubbio l'immagine della donna, nel suo corpo trasformato e nel suo spirito alterato, è, appunto, la parola femminile.

Il diabolico, a Loudun, è prima di tutto questa frase femminile, inascoltata perché ridotta al silenzio, trasformatasi in geografia del corpo perché interdotta da un'altra parola sovrana. Se la donna è possessione, se i diavoli trovano in lei sito d'elezione, non è solo perché il suo corpo si ribella agli obblighi del convento, né perché il suo spirito si oppone alle prescrizioni dei confessori. I demoni si appropriano della donna, perché la donna è, prima di tutto, questa parola spezzata.

Dal ritratto di quella donna (strega) inquieta e sospetta, perché pericolosamente libera e sfuggente agli occhi di chi deve controllarla e perché manipolatrice e detentrica di un sapere altro, al ritratto di questa donna (posseduta) interdotta alla parola, senza memoria perchè ridotta al silenzio, emblema stesso della disappropriazione estrema dell'identità femminile, un passaggio si apre. Dai villaggi sperduti ai conventi. Il mal di

¹⁹⁰ Cfr. J. Delumeau, *La peur en occident (XIVe-XVIIIe siècle)*, Paris 1978, in part. 305-345; sulla donna come agente di Satana cfr. S. Houdard, *Les sciences du diable: quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Paris 1992, in part. 17-25 e 42-47.

¹⁹¹ Sula passaggio dalla stregoneria alla possessione cfr. M. de Certeau, *Les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle*, in *Le lieu de l'autre...*, 301-322, in part. 313-319. Si veda inoltre M. de Certeau, *La lanterna del diavolo. Cinema e possessione*, Milano 2002.

convento si esprimerà allora in questa parola, seppur frammentata, presa dalla donna e attraversata dal diavolo.¹⁹²

Queste donne, quindi, a Loudun come ad Aix en Provence, come a Louviers e come in mille altri luoghi, non si indovoleranno che per meglio esprimere i loro tormenti e le loro pene, contro la fitta rete di discorsi cui sono state imbrigliate.

Contro il discorso del maestro, la parola della donna, che fa di ogni diavolo nel suo corpo l'occasione di una rivolta. Una rivolta che, celata dietro la maschera di un invasamento, è, prima di tutto, una ribellione trionfante contro il direttore spirituale, divenuto diavolo.

Così, come nella rappresentazione di uno spettacolo teatrale, la messa in scena della possessione rende possibile una modificazione delle strutture sociali, politiche religiose ed epistemologiche dell'epoca. La posseduta diviene il personaggio privilegiato di questa storia, portavoce e rappresentante di un *altrove*.

Tuttavia, ogni discorso fa sempre parte di un preciso ordine. Poco importa ciò che si dice riguardo l'alterità: il fatto stesso di dirla l'inscrive già nell'ordine della ragione. Facendo parlare l'*altro*, per il tramite delle possedute, volendone dire il suo silenzio, lo si introduce in quest'ordine del discorso e della ragione. Nel rapporto tra il maschile del discorso ed il femminile della sua alterazione, il parlare *della* possessione sarà sempre sopraffatto dal parlare *sulla* possessione. Una parola, dunque, inevitabilmente mediata, filtrata, epurata, corretta.

Ogni parola proferita ed ogni gesto del corpo della posseduta sono colti dallo sguardo e dall'udito dell'esorcista, che se ne appropria, traducendoli nel proprio linguaggio, inserendoli nel proprio codice, attribuendo loro un nome ed un perché. Vi è del resto un solo luogo ed un solo modo attraverso cui l'invasata potrà esprimersi, in un tempo ed uno spazio regolamentato: attraverso gli interrogatori durante gli esorcismi e per mezzo del sapere demonologico. Imbrigliata in questi schemi, non ci si potrà aspettare da lei un discorso differente da quello che effettivamente pronuncerà. Dai fondi degli archivi, la sua voce uscirà attraverso un discorso indiretto, annientata da un sapere, il solo ad aver diritto di parola.¹⁹³

È infatti sempre qualcun altro a parlare: verbali di notai, referti medici, deposizioni di testimoni, interrogatori di esorcisti, pareri di teologi, sentenze di giudici.

A volte sono i documenti delle stesse possedute a parlare, come nel caso della corrispondenza e dell'autobiografia di Jeanne des Anges. Ma anche lei si esprime sulla scia del linguaggio inaugurato da coloro che la indagano: il suo è un racconto collocato nel passato e a raccontare non è la malata o l'invasata ma la donna finalmente liberata, guarita dal provvidenziale intervento maschile. Lo scarto temporale corrisponde al passaggio dalla possessione alla guarigione, così come dall'oralità alla scrittura. Scrivere le manifestazioni dell'alterità, "scrivere l'alterità" significa inserirla nel dominio del

¹⁹² Cfr. J.-A. Malarewicz, *La femme possédée. Sorcières, hystériques et personnalités multiples*, Paris 2005, I parte, *Sorcières et possédées*, 21-110; D. Vidal, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Paris 1990, 363-378.

¹⁹³ È del resto questa la critica mossa da de Certeau all'analisi di Robert Mandrou sul comportamento dei magistrati del XVII secolo nei confronti dei fenomeni di stregoneria (*Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Bari 1971), per il quale la politica francese del Seicento rilevarebbe già alcune tracce del superamento del pensiero magico e superstizioso che troverà la sua massima espressione con l'Illuminismo (cfr. pp. 357-643). Al contrario, Certeau pone l'accento proprio sulle masse mute che hanno riempito gli archivi e sul fatto che i materiali documentari si basino soltanto sui resoconti dei magistrati e di coloro che detenevano il potere politico e culturale. Cfr. *Les magistrats devant...*, in *Le lieu de l'autre...*, 301-322.

controllo, della teorizzazione, del traducibile. Una volta avuto accesso alla scrittura, infatti, Jeanne non può più essere posseduta. La possessione non è che una voce.¹⁹⁴

Alla maniera di ciò che lega un modello al suo artista, il legame che unisce l'esorcista o il medico alla posseduta ha il potere di determinarla. Il loro sapere definisce la sua parola, il suo corpo, i suoi gesti e, trasferendola nei referti o nei verbali, la limita entro i confini di uno spazio preciso.

Essa stessa diviene quindi il "luogo" d'iscrizione di un discorso che la trasforma in una sorta di racconto, che è piuttosto un monologo, e di cui non fornisce solo il testo, ma è essa stessa testo, scrittura che deve essere letta, linguaggio che deve essere interpretato. Il discorso, come lo sguardo, definisce l'*altro* su cui si posa.

Ma se lo scopo principale di medici ed esorcisti è quello di identificare questo *altro*, di dare un nome all'indeterminato, di classificare un'estraneità sfuggente, vi è tuttavia una frattura tra ciò che dice la posseduta e ciò che ne dice il discorso demonologico o medico, un *quid* irriducibile che nessun *logos* potrà colmare. Agli esorcismi che impongono di fissare un nome, la posseduta risponderà infatti: "*Je est un autre*".¹⁹⁵

In questa disappropriazione dell'io, in questo svanire del soggetto, la posseduta, senza per questo rifiutare il codice demonologico, finisce tuttavia con l'attraversarlo, alterandone la rigidità. Allora il discorso si disfa, la parola incerta torna a prendere il sopravvento.

Contro la fissità imposta, la mobilità di una devianza; contro il sapere istituzionale, la sovversione di un'alterità.

3. Il disordine della possessione

3.1. Malinconia o diavoleria?

Se dal punto di vista delle possedute Loudun costituisce la messa in scena di altri saperi e della loro alterazione, dal punto di vista del sapere ufficiale diverse istanze si incrociano e si scontrano, allo scopo di imporre il proprio discorso. Altri registri minacciano, infatti, quello demonologico, dapprima prioritario e poi costretto a competere con quello politico e, soprattutto, medico. Regole diverse da quelle dell'organizzazione demonologica si affacciano e prendono forma nella città indemoniata, germogli di una diversa gerarchia di poteri e già metafore di un nuovo ordine.

Il luogo del sapere si sposta. Anche se non riconosciuto esplicitamente, anche se criticato, il medico è colui cui si fa ricorso. Favorevole o meno alla possessione, di fatto il suo potere cresce ed il suo responso si fa indispensabile. Nel suo nuovo ruolo di mediatore, il medico si attribuisce il compito di riferire ciò che osserva. Non solo la vista, ma il tatto e l'olfatto sono gli strumenti di cui ora si serve, impiegati sempre più nell'identificazione di ciò che è reale.

È del resto, prima di tutto, proprio un diverso approccio al corpo a distinguere il medico dall'esorcista. Se quest'ultimo necessita, affinché l'esorcismo abbia effetto, di una confessione da parte della demoniaca nel momento stesso in cui è posseduta ed in fase d'incoscienza, al medico non occorre alcuna confessione. O meglio, non ha bisogno

¹⁹⁴ Cfr. M. de Certeau, *Il linguaggio alterato. La parola della posseduta*, in *La scrittura dell'altro...*, 67-93.

¹⁹⁵ *Idem*, *Il linguaggio alterato...*, 83.

che sia la stessa posseduta ad ammettere qualcosa, lo farà per lei il suo corpo. L'osservazione prende quindi il posto della parola.¹⁹⁶

Un nuovo modo di vedere si inaugura dunque a Loudun. Ed un nuovo modo di leggere il corpo. Medici, chirurghi, speciali, incaricati di auscultare, tastare, osservare, medicare: una folla di dotti invade la città, ognuno con il suo sapere, ognuno convinto di poter certificare la verità.

Primo compito del medico è quello di vedere. L'importanza della percezione, del visibile e dello sguardo comincia ad apparire come valore fondante una nuova scienza. Il rapporto tra il visibile e l'invisibile muta e fa apparire nello sguardo e nel linguaggio ciò che è al di là del proprio dominio. Tra le parole e le cose sembra crearsi ora una nuova alleanza, dicibile e visibile. L'esperienza dello sguardo, del controllo empirico volto ai soli contenuti visibili divengono i presupposti di un nuovo sapere.

Lo spettacolo, dunque, prosegue. Dal più alto gradino dei dotti al più basso livello sociale, tutta la Francia continua a godersi la rappresentazione, divenuta ormai un combattimento teatrale. Così, anche i medici osservano. Tuttavia, lo fanno rilevando solo quello che appare loro in base a ciò che già sanno. È il sapere a confermare la vista e non viceversa. Sintomo di un'inquietudine e di un bisogno di certezze, che tuttavia mancano, il medico cerca la manifestazione di ciò che già sa. Ma l'illusione s'insinua nella percezione. Lo spettacolo delle possessioni si mostra loro in tutta la sua ambiguità e convince alcuni della sua extra-ordinarietà. "*Nous avons jugé qu'il y a quelque chose qui dépasse la nature*".¹⁹⁷ così si esprimono i dottori Rogier, Cosnier, Carré, Duclos e Brion nel rapporto radatto il 14 aprile 1634.

La vista ed il conseguente giudizio risulteranno quindi decisamente alterati e depotenziati di fronte a dei fatti "sovrannaturali".

Ma qual è allora il rapporto tra ciò che appare e ciò che è? Cosa vedono veramente i medici riuniti a Loudun? Tra chi ammette il sovrannaturale e chi identifica, all'interno del sapere, ciò che è possibile per natura, una frattura si apre; tra l'esperienza che può illudere ed il sapere che può non essere più sufficiente, dove riconoscere l'errore?

La ricerca della verità passa attraverso due tipi di teorie e di pratiche, quelle dei medici e quelle dei teologi esorcisti. Nonostante appartengano spesso ad uno stesso sistema interpretativo, finalizzato all'assicurazione di un sapere, e nonostante parlino la stessa lingua, il latino,¹⁹⁸ medici e teologi non si capiscono, sono concorrenti diversi di uno stesso gioco.¹⁹⁹

I teologi sono i primi ad essere richiesti sul campo di battaglia di Loudun, chiamati a dare un nome ed un senso alle stravaganze che vi accadono, decifrandole in base ad uno stesso schema che si ripete, costante, in tutti i casi, secondo l'unico modello proposto dai trattati di demonologia. Ancor prima di arrivare, i teologi, ognuno con in mano la sua copia della *Histoire véritable* del padre Michaelis, sanno già cosa vedranno in città, come la vicenda si evolverà ed in che modo dovranno affrontarla.

¹⁹⁶ Cfr. *Idem, Il linguaggio alterato...*, 83-90.

¹⁹⁷ Cit. in Certeau, *La possession de...*, 220.

¹⁹⁸ Il latino costituisce infatti per entrambi la lingua che garantisce loro legittimità. Quasi tutti i referti medici sono scritti nella lingua del sapere ufficiale, così come i documenti di esorcisti e teologi, scritti nella lingua della chiesa. Gli esorcisti, del resto, durante gli interrogatori, si rivolgono alle possedute in latino ed ingaggiano la loro battaglia con il diavolo proprio in questa lingua. Ma, come si è visto, ben presto a Loudun il diavolo parlerà francese e quando questo accadrà sarà l'inizio della progressiva perdita di legittimità per medici e teologi.

¹⁹⁹ Sul dibattito tra medici e demonologi tra XVI e XVII secolo cfr. J. Céard, *Médecine et démonologie: les enjeux d'un débat*, in M. T. Jons-Davies (ed.), *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris 1988, 97-112.

Questa volta però i dottori in teologia non saranno gli unici ad avere diritto di parola. Il loro sapere non è l'unico in campo. Diversamente dal passato, questa volta, saranno loro a dover modellare i propri discorsi sulla base di un'altra osservazione, quella dei dottori in medicina, ad adottare le pratiche mediche e ad allineare le proprie argomentazioni a fatti già stabiliti, al di fuori delle loro conoscenze.

Ma, come già accennato, a differenza del medico, cui basta l'osservazione e la manipolazione dei corpi, l'esorcista ha bisogno di una confessione che confermi il suo sapere. Ha bisogno, cioè, di ottenere la verità e che questa venga ammessa dal diavolo in persona.

L'evento stesso dell'esorcismo subisce, di conseguenza, una sorta di distorsione. Se ormai i corpi delle possedute sono lasciati allo sguardo dei soli medici, appropriatisi della competenza di giudicare in base alla sola osservazione, gli esorcisti sposteranno allora la loro indagine su un altro linguaggio: dal controllo del corpo indemoniato a quello sulla sua manifestazione verbale.

Dalla parola demoniaca l'esorcista deve estrapolare la verità alterata dall'illusione diabolica. Forte del potere conferitogli dalla chiesa, combatterà con l'arma del latino contro le lingue straniere pronunciate dal diavolo attraverso le convulsioni e le grida delle possedute.

Ma può davvero l'esorcista far confessare la verità al re della menzogna?

Quando, durante le fasi del processo ai danni di Grandier, una certa opposizione si era levata contro le procedure portate avanti da Laubardemont, una gran quantità di denunce e libelli avevano giudicato inaccettabile che un uomo venisse condannato dalla sola deposizione dei diavoli. E quando Grandier, nel suo appello al sovrano, aveva reclamato un'indagine più equa, lo aveva fatto sottolineando il fatto che le possedute non fossero in grado di rivelare pensieri e fatti nascosti.²⁰⁰ Tale incapacità non metteva in discussione solamente una delle principali prerogative del diavolo, rivelare la verità, ma anche la capacità di discernimento dell'esorcista e, di conseguenza, la funzione dell'esorcismo stesso, inteso come manifestazione del potere della chiesa, che rischiava così di perdere la sua capacità di circoscrivere e reprimere l'alterità.²⁰¹

Ma quando, nel dicembre 1634, un nuovo esorcista farà il suo ingresso in città, la situazione sembrerà quasi capovolgersi. Fin dal suo primo incontro con Jeanne des Anges, Surin si trova a vivere l'esperienza di un'inquietante, ma nello stesso tempo attraente prossimità con la posseduta e con i diavoli che la abitano:

"Dès le premier entretien que j'eus avec la Mère prieure [...] ces démons me parlèrent de telle façon que je ne pus douter que ce ne fût vraiment des démons; car le premier qui se présenta me demanda pourquoi j'avais laissé à Marenes tant de bonnes âmes que je cultivais, pour venir m'amuser ici auprès de filles folles; et sur cet article des bonnes âmes que je cultivais à Marenes, je ne tardai guère à découvrir des particularités fort secrètes sur des personnes qui y étaient, dont la fille possédée n'avait aucune notion et n'avait jamais ouï parler. Je tirai de ma poche une lettre de la demoiselle qui avait eu connaissance que j'aurais bien à souffrir en cet emploi, et tenant cette lettre en ma main, je la montrai à ce démon qui me dit: Voilà une lettre de la dévote. Je lui dis en poursuivant: *Quoenam illa est?* Il répondit: Ta Magdelène. J'ajoutai: *Dic proprium nomen.* Il dit alors: Ta Bonnette. Cette fille s'appelait Marguerite Bonnet²⁰² [...]. Il

²⁰⁰ Cfr. *Requête d'Urbain Grandier...*, 128.

²⁰¹ Cfr. Certeau, *La possession de...*, 263-285.

²⁰² Si tratta di Madeleine Boinet, una delle figlie spirituali di Surin, "qui depuis fut envoyée à Bordeaux et y mourut saintement dans la maison de Monsieur Dassaut, paroisse de Saint-Simon, et fut mise dans la propre sépulture de la famille; puis quelques années après, à cause de la pieuse dévotion que quelques ecclésiastiques avaient pour sa mémoire, sa tête fut prise et tenue avec respect comme d'une personne illustre en piété et surtout par le don de prophétie dont nous avons plusieurs exemples" (SE I, 1). Su Madeleine Boinet si veda Certeau in *Correspondence*, 190-195.

faut dire que souvent j'ai éprouvé que ces démons ont connu et déclaré l'intérieur non seulement des choses cachées, comme ce qui était contenu dans les lettres qui n'avaient point été vues, mais mêmes les pensées assez secrètes du coeur humain. [...] Il est vrai qu'ils ont avoué eux- mêmes qu'ils ne connaissent pas le secret du coeur, et je ne puis savoir quel autre secret leur est clos que celui des pensées intimes que l'âme a avec Dieu, comme celles que les bonnes âmes ont dans l'oraison; mais pour toutes les pensées communes, il y a grand sujet de croire qu'ils les connaissent toutes. Mais soit que ce soit par leur force naturelle ou par la révélation de Dieu, il est constant que les démons possédants les connaissent; et que ceux-là les connaissant, comme nous en avons de preuves sans nombre, il reste toujours ce que nous désirons prouver, que ce sont des démons, et que nous sommes certains de tout le reste de ces importantes vérités qui s'en écrivent et dont la connaissance fait tant à notre salut".²⁰³

Allora davvero la verità è mischiata alla menzogna, davvero il pensiero dell'esorcista e la parola della posseduta divengono una sorta di linguaggio comune che fa dell'esorcismo il luogo della verità. Certo che il diavolo indovini i suoi pensieri, Surin si dedicherà anima e corpo alla ricerca di questa verità, convinto di raggiungerla attraverso indagini più intime e private rispetto alle famose scene degli esorcismi che avevano reso celebre la città, attirando un largo pubblico di curiosi.

Ponendo fine ai grandi spettacoli pubblici, Surin inaugurerà dunque una nuova modalità di indagine e di rapporto con l'alterità, fatta di comunicazioni intime e personali e fondata sull'esperienza.

La possessione diabolica fu, senza dubbio, la tesi ufficiale circa l'interpretazione dei fenomeni di Loudun da parte dei contemporanei. Esposta prima di tutto nei processi verbali e nei resoconti di esorcisti e teologi, la rappresentazione e l'argomentazione di questo scandalo aveva tuttavia bisogno di appoggiarsi a delle garanzie mediche.

Da ciò l'ingresso di medici in città, che segna l'inizio di un nuovo modo di vedere. Osservare, palpare, investigare, esplorare: il vocabolario dello sguardo si arricchisce, trasformando i corpi delle possedute nello specchio del loro sapere.

Tuttavia, confrontandosi con dei fenomeni estranei ai loro discorsi e non contenuti nei loro manuali, molti di loro hanno ipotizzato una causa sovranaturale, finché la polemica non ha finito con l'organizzarsi intorno a due possibili interpretazioni, quella dei cosiddetti "possessionisti" e quella degli "scettici".

Nessuna impostura, niente malinconia o immaginazione: per un partigiano della possessione come Hippolyte-Jules Pilet de la Ménardière (1610-1663), dottore nella facoltà di medicina a Nantes, non basterebbero a spiegare quel qualcosa che supera la natura.

Nel suo *Traité de la Mélancholie* (La Flèche 1635), confutazione delle tesi del medico scozzese Marc Duncan, che parla di possibili cause naturali della possessione, critica prima di tutto "*l'opinion ridicule*" secondo cui, in base alla tradizionale ripartizione degli umori, si attribuivano alla bile nera i comportamenti delle possedute.

"Je ne m'étonne point de ceux qui sans aucune connessance des qualitez de nos Corps & des Temperamens qui en resultent, attribuent à l'Humeur Noire les Actions des Possedées, qui bien que les Diables se plaisent dedans ses Extrauagances, ne laisse pas sans qu'ils y soient de produire des Effets qui passent pour des Miracles dans les opinions des Peuples. [...] Mais sans mentí je trouue étrange qu'un Homme du merite de Mr D. [Duncan] soit du nombre des égarez dans cette opinion ridicule, qui n'eut jamais de fondement que dans une erreur populaire, ou dans celle des Philosophes de la secte de Pomponace. [...] Je puis dire sans crainte auccque une si belle Troupe, que mes Sens ont esté charmez, ou que les Liures sont des Fourbes, si c'est un déréglement de l'Humeur dont nous parlons épandüe dans tout le Corps qui produít les raretez que nous auons admirees".²⁰⁴

²⁰³ SE I, 1-2.

²⁰⁴ H.-J. Pilet da la Ménardière, *Traité de la mélancholie, sçauoir si elle est la cause des Effets que l'on remarque dans les Possedees de Loudun*, La Flèche 1635, 1-3, 25.

Il riferimento di Pilet de la Ménardière, quando parla della "*secte de Pomponace*", è a Pietro Pomponazzi (1462-1524), medico e filosofo, discusso autore de *De naturalium effectuum admirandorum causis* (1556), in cui aveva esposto le sue teorie sul potere dell'immaginazione, capace, a suo dire, di produrre prodigi fino ad allora interpretati unicamente come segni dell'intervento divino.

"Il arrive que les puissances de l'imagination et du désir se fixent fortement sur un objet, au point qu'elles ne sont plus des dispositions naturelles, mais des habitudes fixes et permanentes et qu'elles ont sous leur obéissance les esprits et le sang: alors, dans ce cas, l'objet imaginé et désiré peut réellement être produit par les forces de l'imagination et du désir".²⁰⁵

Contrariamente a Pomponazzi e a Duncan, che su questo punto segue la tesi del medico mantovano, Pilet de la Ménardière contesta all'immaginazione un così grande potere:

"Au reste l'Imagination de qui l'on fait tant de bruit, & qui est l'Azyle de ceux qui sont au bout de leurs finesses & non pas de leurs iniustices dans l'affaire qui se presente, n'a point un si grand pouvoir que la plûpart du Monde pense: Et il faudroit qu'en ce rencontre elle fust aussi puissante que les Idées de Dieu mesme our qu'une Melancholique fust Possedée tout de bon à cause qu'elle auroit crû l'estre. Les Imaginations des Creatures n'étans que des Accidens, elles n'approchent nullement des pensées du Createur, de qui les Visions sont Réelles, Substantielles, Effectives, sans qu'elles changent rien du tout dans son Essence adorable. Mais les Pensées des Hommes, bien qu'elles soient Spirituelles & semblables en quelque chose à la Forme qui donne l'estre, Elles n'ont pas cette vertu de faire estre réellement leurs Estres de la Raison: Autrement il s'ensuiroit que si je m'imaginois estre le Chasteau de Sablé je deuiendrois incontinent ce que je penserois estre: Et par la mesme Consequence, l'on ne seroit point Malade pourueu que l'on creust estre sain; d'autant que cette pensée en temperant les Humeurs ou en chastant les autres Causes, nous mettroit en l'état qu'il faut pour estre en parfaite santé".²⁰⁶

Dunque, alcun frutto dell'immaginazione può pretendere di misurarsi con Dio, il solo a creare la realtà. Credere in ciò che essa propone equivale a concederle troppa importanza. L'immaginazione, secondo il medico di Nantes, non può essere colta in fallo, non si colloca né nel vero, né nel falso, semplicemente perché non è altro che illusione:

"Ce n'est point une injustice d'oster à l'Imagination une puissance Imaginaire qui ne luy appartient pas, Mais c'en est une tres-grande & qui est d'autant plus estrange qu'elle est prèque generale, & ordinaire à beaucoup d'autres aussi bien qu'à Mr. D. [Duncan] de dire à toutes occasions comme l'on dit en celle cy, que *l'Imagination se trompe, Qu'elle est fausse, Ou qu'elle est blessee*; Et ainsi de l'accuser d'un defaut qu'elle n'a pas, & dont elle n'est point capable. Ceux qui la connessent mieux, sçavent bien que c'est son métier de concevoir simplement les Phantômes ou les Images qui representent les Choses, & non pas les Choses mesmes. [...] Lors que dans le Sommeil qui est engendré des vapeurs qui s'èleuent des Entrailles, ou dans quelque Incommodité qui en fait monter au Cerueau, comme font les Melancholies, nous imaginons des Chimeres & d'autres choses qui ne sont point, que l'Impureté des fumées qui sont les Causes Materielles des Idées que nous auons, fait passer pour veritables à l'épreue du Iugement en luy ostant la liberté de conneistre qu'il se trompe; Ce n'est pas l'Imagination, j'entens la Faculté de l'Ame, qui merite d'estre blasmée, puis qu'elle ne laisse pas de faire sa charge comme il faut".²⁰⁷

Se l'immaginazione delle possedute non può essere in errore, è allora il giudizio che potrà essere indebolito dalla malattia o sarà addirittura errato, ma per delle cause sovranaturali, cioè per le imposture del diavolo:

²⁰⁵ P. Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature, ou les Enchantements*, Paris 1930, 138.

²⁰⁶ *Traité de la mélancholie...*, 44-48.

²⁰⁷ *Ibidem*, 48-53.

"Mais c'est notre Jugement qui fait la faute toute entiere (bien qu'il en soit Innocent, & qu'il ne soit egaré que par la priuation de ses lumieres qui sont enteintes ou offusquées par l'obscurité des Vapeurs) si, en examinat les choses dont il doit estre l'Arbitre & le Controlleur general, il fait un faux raisonnement sur la qualité des Especies, & s'il approuve mal à propos une Vision erronée qui, à en parler proprement, ne doit estre dite Trompeuse qu'à cause que la Raison ne l'a pas rectifiée, & qu'elle n'a pû discerner le Vray Estre de l'Apparent, & la Verité du Mensonge".²⁰⁸

L'immaginazione, quindi, non è che lo specchio di ciò che essa stessa percepisce ed in nulla interviene nella relazione che si crea tra il diavolo e la sua posseduta. E quando Pilet de la Ménardière e gli altri medici possessionisti chiameranno in causa il sovrannaturale, finiranno con il porre un limite al loro sapere e, nello stesso tempo, faranno del sovrannaturale stesso il fondamento del loro discorso.²⁰⁹

"Bien qu'il semble que je reduise la Nature au petit pied, & que je borne sa Puissance un peu trop surement dans les pensées que j'ay ici; cependant je ne laisse pas de lui conseruer les droicts alors que je les reconnois: Je la maintiens dans les choses où je sçay qu'elle est bien fondée, & je suis aussi scrupuleux à ne luy rien oster du sien, que je tasche d'estre Equitable en n'etendant pas son domaine au prejudice celui des Causes Surnaturelles, que l'on depouille souuent pour enrichir les plus basses".²¹⁰

L'immaginazione diviene, invece, il punto nodale su cui si fondano molte delle ipotesi dei cosiddetti scettici, che, basandosi su di essa, hanno finito con l'ampliare i confini del naturale sul terreno di ciò che fino ad allora era contemplato solo nello spazio del meraviglioso. Appoggiandosi alle teorie dell'immaginazione e della malinconia ed entrando così nel discorso della natura, gli antipossessionisti hanno trasferito l'alterità nell'ambito della conoscenza naturale, traducendola come ciò che è comunque possibile.

Dall'osservazione degli stessi fatti derivano dunque opposte spiegazioni: contro chi vi vede una diavoleria, vi è chi, invece, dà ai prodigi di Loudun una spiegazione del tutto naturale.

Marc Duncan (1581-1640), filosofo e medico a Saumur, può forse essere considerato come il porta bandiera di quei medici che spiegano le agitazioni delle monache con cause naturali. Il suo *Discours sur la possession des religieuses de Lodun* (Paris 1634), apparso anonimo, gli procurerà non poche difficoltà ed inimicizie. A proposito di questi fenomeni, sottolinea infatti come spetti "*plutôt aux Naturalistes et aux Médecins qu'aux Théologiens de juger de la puissance et portée des causes naturelles*"²¹¹ e nega fortemente il carattere sovrannaturale di tali avvenimenti.

L'immaginazione è la teoria che gli permette di spiegare i fatti: i turbamenti delle religiose costituiscono un caso particolare di movimento degli umori. Le monache sarebbero cioè delle malinconiche deliranti nell'immaginazione. Passa quindi in rassegna i differenti elementi che possono spiegare l'apparizione e lo sviluppo di ciò che si tramuta, a suo dire, in un vero e proprio contagio:

"Posons qu'il n'y ait point de fourbe ni de fiction en cette affaire. S'ensuit-il pour cela que ces filles soient possédées? Ne se peut-il pas faire que, par folie et erreur d'Imagination, elles croient être possédées, ne l'étant point? Cela arrive facilement aux esprits disposés à la folie, s'ils sont renfermés dans un couvent et s'embarassent dans la méditation, et ce en plusieurs manières. Premièrement, après des jeûnes, veilles et profondes méditations des peines des enfers et des diables, et de leurs artifices, et des jugements de Dieu

²⁰⁸ *Ibidem*, 54-55.

²⁰⁹ Cfr. Certeau, *La possession de...*, 235-255 e Malarewicz, *La femme possédée...*, 333-340.

²¹⁰ *Traité de la mélancholie...*, 57-58.

²¹¹ M. Duncan, *Discours sur la possession des religieuses ursulines de Lodun*, 1634, 6.

et autres choses semblables. Et serait à désirer que tels esprits ne s'abandonnassent pas à la vie solitaire et religieuse, car la fréquentation ordinaire des hommes leur pourrait servir de préservatif contre tels maux. Secondement, une parole de leur confesseur bien dite mais mal interprétée, y pourrait donner occasion. Car s'il leur disait que tels ou tels mauvais désirs, comme de quitter le couvent et se marier, qu'elles auraient eus et dont elles se seraient confessées, viennent de la tentation et suggestion du diable, les sentant souvent renaître dans leurs coeurs, elles pourront entrer en l'opinion d'être possédées, et la frayeur qu'elles auraient des enfers leur ferait imaginer avoir toujours un diable à la queue. Tiercement, un confesseur, leur voyant dire et faire choses étranges, pourrait, par ignorance et simplicité, croire qu'elles seraient ou possédées ou ensorcelées, et ensuite le leur persuader par le pouvoir qu'il a sur les esprits. [...] Or si de telles pensées saisissent une fois les esprits de deux ou trois d'entre elles, soudain elles s'étendent et se communiquent à toutes les autres. Car les pauvres fliées ajoutent beaucoup de foi à ce que disent leurs compagnes et n'osent révoquer en doute ce que dit leur mère supérieure. Ensuite s'effraient, et à force d'y penser jour et nuit, elles rapportent leurs songes pour visions et leurs appréhensions pour visites. Et si elles entendent le bruit d'une souris dans les ténèbres, elles croient que c'est un démon, ou si un chat monte sur leur lit, elles croient que c'est un magicien qui serait entré par la cheminée pour attenter à leur pudicité."²¹²

In questo testo sono evocati, l'uno dopo l'altro, le patologie mentali e fisiche indotte dalla vita claustrale, le tendenze suggestive di un confessore che rende il diavolo onnipresente, la sottomissione all'autorità, gli effetti del contagio psichico in un contesto di reclusione, le conseguenze dell'astinenza sessuale. Un desiderio può assumere, secondo Dancan, tutte le sembianze della realtà.

Secondo quest'ottica, il medico di Saumur mette in questione alcuni comportamenti delle possedute. In particolare, analizza i movimenti che animano i corpi delle monache durante le crisi convulsive, negando loro carattere sovranaturale e diabolico: "*Les convulsions ne sont autre chose que des mouvements involontaires des parties qui obéissent ordinairement à la volonté et partant se peuvent contrefaire très facilement*".²¹³

L'immaginario, i sogni, le ossessioni: a Loudun, il sapere medico ha dunque cominciato a definire un nuovo vocabolario ed a precisare delle nozioni ancora sfocate. Nei referti medici cominciano quindi ad affacciarsi possibili cause "psicologiche" ed una sofferenza particolare sembra prendere forma: una sofferenza che tocca lo spirito.

La possessione di Loudun, prolungando il dibattito tra il sapere medico ed il sapere religioso, ha suscitato, nel corso dei secoli, numerosi studi di carattere medico, che riflettono l'evoluzione delle mentalità religiose e la trasformazione delle preoccupazioni dei terapeuti.

Ben prima di arrivare alle tesi sull'isterica del XIX secolo, la posseduta sarà ancora per lungo tempo giudicata piuttosto come vittima delle teorie degli umori, affascinante ma mal conosciuta eredità del pensiero ellenistico, e della malinconia, destinata ad essere chiamata in causa come spiegazione dei più disparati sintomi.

Gli uomini del XVIII secolo hanno dunque dato all'affare della possessione una "spiegazione naturalista", che traduce l'evoluzione del discorso medico e sviluppa un

²¹² *Ibidem*, 15-17.

²¹³ *Ibidem*, 40. Su Duncan cfr. Malarewicz, *La femme possédée...*, 95-103, su altri medici contrari alla possessione si veda Certeau, *La possession de...*, 255-262. Cfr. inoltre P. Dandrey, *De la pathologie mélancolique à la psychologie de l'autosuggestion: l'herméneutique de la sorcellerie et de la possession au XVIIe siècle*, in *Littératures classiques* 25 (automne 1995), 187-199. Sulla concezione della malattia nell'Ancien Régime e sulla sua cura tramite la medicina ufficiale o un sapere parallelo cfr. F. Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux 17e et 18e siècles*, Paris 1983, in part. 11-127; per un orientamento bibliografico generale sugli studi legati alla storia della medicina e della malinconia, consacrati al XVII secolo, si veda P. Dandrey, *Moralia et medicinalia. Cadastre, semences et moissons*, in *XVIIe siècle*, 202, 51/1 (janvier-mars 1999), 37-53.

generale rifiuto della clausura monastica.²¹⁴ Autori come Pierre Bayle²¹⁵ e Philippe Hecquet ben illustrano la posizione dei filosofi del Lumi nell'interpretazione dell'*affaire* di Loudun: nessuna possessione, le monache erano malate. Hecquet, in particolare, è l'autore di un'opera dal titolo "*Le Naturalisme des convulsions*" (Paris 1733), secondo cui tali "*convulsions*" colpiscono le "*personnes de sexe*" a causa dell' "*étrange délicatesse du genre nerveux qui est en elles. Cependant, il arrive que les hommes aussi deviennent vaporeux comme les femmes, lorsque leurs nerfs perdent de leur fermeté naturelle*".²¹⁶

Intanto, però, la malinconia, così come era stata ereditata dall'antichità, va scomparendo. Progressivamente il termine "umore" cede il posto alla nozione di "vapore"²¹⁷ e alla bile nera si sostituisce il sangue, che assume grande importanza nell'osservazione perché, fondamentale per il corpo, si pensa che la sua buona qualità assicuri anche quella dello spirito.

Quando i medici abbandoneranno progressivamente la malinconia per focalizzarsi sull'isteria, quando non parleranno più di bile nera ma di sangue, la donna rimarrà comunque l'elemento costante, come se avesse, in qualche modo, l'esclusività di queste due malattie. Uno stesso sistema di credenze sembra quindi ripetersi, quello che in qualche modo punisce il disordine e che lega la possessione alla fragilità. Nella malinconia come nell'isteria, la donna è posseduta perché è fragile ed è fragile perché è diversa, disordinata, in qualche modo colpevole. E questa possessione, nel momento in cui si impone un discorso medico, assume la forma di una malattia.²¹⁸

Si apre così la strada alla "*grande hystérie*", elaborata da Charcot (1825-1893) nelle celebri "*Leçon du mardi*".²¹⁹

Alla fine del XIX secolo, la vicenda di Loudun si trova così al centro degli studi eruditi del medico Gabriel Legué, discepolo di Charcot, che, insieme a Gilles de la Tourette, adatterà le teorie del suo maestro in particolare al caso di Jeanne des Anges.²²⁰

Sulla scia dell'interpretazione della possessione di Loudun come un clamoroso caso di isteria si collocano le tesi di un altro discepolo di Charcot, Paul Richer, il quale, dichiarando di voler analizzare la questione dal solo punto di vista medico, riporta in appendice ai suoi *Etudes cliniques sur la grande hystérie* (Paris 1881), una serie di documenti sull'*affaire*,²²¹ estratti da autori di entrambe le fazioni, sia, cioè, che fossero difensori sia che fossero avversari di Grandier.

²¹⁴ Si veda, ad esempio, un'opera come *La Religieuse* di Denis Diderot (Paris 1796), che, rivelando al pubblico il dramma delle vocazioni forzate e descrivendo ciò che accade al di là delle mura conventuali, ne denuncia l'influenza dannosa, pronunciandosi contro l'internamento claustrale, giudicato contrario alla natura umana.

²¹⁵ Cfr. gli articoli "*Urbain Grandier*" e "*Loudun*" in *Dictionnaire historique et critique*, t. III, Amsterdam 1734, 95-99 e 761-763, centrati sulla questione della presunta realtà della possessione e della colpa di Grandier. La scelta dei documenti citati, come il medico antipossessionista Duncan e il protestante Aubin, per i quali la possessione non era che un inganno, ben chiarisce la posizione dell'autore.

²¹⁶ P. Hecquet, *Le naturalisme des convulsions*, Paris 1733, cit. in T. Griguer, *Historiographie et médecine a propos de Jeanne des Anges et de la possession de Loudun*, in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, (99, 2) 1992, 157.

²¹⁷ Cfr. P. Pomme, *Traité des vapeurs des deux sexes*, Lyon 1765.

²¹⁸ Cfr. Malarewicz, *La femme possédée...*, 133-147 e Griguer, *Historiographie et médecine...*, in *Annales de Bretagne...*, 155-163.

²¹⁹ Cfr. J.-M. Charcot, *L'hystérie*, Paris 1998.

²²⁰ Si veda l'*Autobiographie* di Jeanne des Anges curata dai due medici, dedicata al loro maestro e contenente una prefazione dello stesso Charcot nell'edizione Jérôme Millon, Grenoble 1990.

²²¹ Soprattutto, Richer fa riferimento allo scritto di Legué, *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun*, Paris 1874.

La tesi di Richer è semplice: ciò che all'epoca venne considerato come un fatto sovranaturale, in realtà può essere attribuito ad una malattia allora sconosciuta, la nevrosi chiamata appunto "la grande isteria". Il medico sottolinea spesso la corrispondenza tra i comportamenti delle demoniache di Loudun e quelli delle isteriche da lui studiate. È difficile, afferma, non riconoscere nei comportamenti della posseduta i tratti tipici degli attacchi convulsivi dell'isteria, come delirio, letargia, catalessi, sonnambulismo.²²²

Sarà solo verso la metà del Novecento che i fenomeni descritti come isterici finiranno per sparire, nel momento stesso in cui comincerà a crollare la costruzione elaborata da Charcot e, con essa, il concetto d'isteria come malattia.²²³

Lo studio sulla possessione di Loudun ha dunque subito l'influenza dei più svariati modelli e conosciuto il pericolo della riduzione, particolarmente sensibile ai tempi degli epigoni di Charcot. È tuttavia interessante, nella misura in cui illustra l'evoluzione delle preoccupazioni della medicina nel corso dei secoli e quelle della società intera nei confronti dell'alterità. Che sia il discorso demonologico o quello medico, il sapere ufficiale si pone come l'unico preposto all'ascolto e all'interpretazione della possessione, che da alterità straniante dovrà essere tradotta (di volta in volta come diavolo, malinconia, isteria) e disinnescata della sua potenzialità sovversiva ed inquietante.

Contro le mille differenti voci delle possedute, un'unica parola si pone nella posizione di chi sa, imponendo il proprio sapere negli spazi di saperi altri.

La storiografia fin qui evocata è un'opera maschile. Ancora una volta, gli uomini osservano, le donne sono osservate. Ma il teatro della possessione resta comunque per quest'ultime una maniera di protestare, di inquietare il pubblico maschile, di trovare, sotto le forme della sofferenza, il piacere mescolato al riscatto.

3.2. Il diavolo in corpo

L'indagine sulla possessione è prima di tutto una scoperta del corpo: corpo-molteplicità, corpo-demoniaco, corpo-chimera. L'attenzione ad esso ed alle sue posizioni diviene il discorso che determina lo scenario di cui il corpo è contemporaneamente teatro e strumento. Il corpo della posseduta costituisce dunque la scena in cui viene rappresentata una voce che parla attraverso quel corpo, ma che ad esso non appartiene, eco di una parola che non fa parte di alcun testo.

Voce, sguardo, gesti, attitudini, tanti modi per il corpo di prendere la parola e divenire esso stesso parola, di darsi come segno, come linguaggio, nella misura in cui si fa esso stesso spettacolo.²²⁴

²²² Cfr. P. Richer, *Possession des Ursulines de Loudun, 1632-1639*, appendice in *Etudes cliniques sur la grande hystérie*, Paris 1885, 813-832.

²²³ Riflettendo sull'isteria, G. Didi Huberman, osserva: "*L'hystérie fut, à tous moments de son histoire, une douleur mise en contrainte d'être inventée, comme spectacle et comme image; elle allait jusqu'à s'inventer elle-même (sa contrainte était son essence) lorsque faiblissait le talent des fabricateurs patenté de l'Hystérie*" (*Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris 1982, 9). Già prima di lui, nel 1961, Thomas Szasz aveva parlato della malattia mentale come di un'invenzione, una mistificazione della psichiatria utilizzata come strumento dell'ideologia dominante. Cfr. Szasz, *Le mythe de la maladie...*, in part. 41-114.

²²⁴ De Certeau, in particolare, si è interessato al corpo delle possedute ed ai fenomeni di teatralizzazione cui ha dato luogo, studiando questo corpo a corpo tra "amazonas" e "chasseurs sauvages", mostrandone la stretta relazione con una crisi del corpo sociale. Si veda Certeau, *La possession de...*, in part. 167-207.

Il "*corpo eloquente*" acquisisce, tuttavia, nelle pratiche sociali e politiche come nella riflessione morale, uno statuto in un certo modo ambiguo. Intermediario quasi obbligato dell'espressione del sé, ne è anche la maschera. Come ogni linguaggio, può infatti oscillare tra verità e furberia. Offerto alla lettura indiscreta di sguardi estranei, tanto esso li imbroglia attraverso la perfetta maestria dei suoi segni, quanto si libera ad essi nella sorpresa delle sue reazioni incontrollate. Il corpo eloquente intrattiene quindi intorno alla parola viva un discorso altro, che se da una parte può confermarla, dall'altra, al contrario, la sfuma, la occulta, la contraddice o semplicemente la rende inaudibile, divenendo luogo dell'incessante brusio di un'altra voce, sottoposta all'esegesi degli sguardi che la interrogano.²²⁵

Il corpo, dunque, prima di tutto. Esso occupa, è evidente, un posto centrale. Un corpo mai totalmente esplorato, in continuo mutamento, che non si lascia circoscrivere dalle parole e, ancor meno, dalle teorie. Motivo d'investigazione scientifica e di rappresentazione culturale, mezzo di controllo socio-politico, possibilità di conoscere il mondo e di reagire ad esso: il corpo, mai neutro, sfugge ad un solo linguaggio. Ma ogni volta, una nuova definizione viene ad aggiungersi alle precedenti, nella misura in cui l'identità dell'individuo non può che affermarsi attraverso il confronto ed il controllo di un'alterità. Si manifesta in tal modo la preoccupazione di saper-dire ciò che il corpo tace o che esprime al di là del sapere ufficiale.

Da corpo visto a corpo saputo: di fronte allo sguardo, esso diviene un quadro leggibile e traducibile, una "*cifra in attesa di essere decifrata*".²²⁶

Il linguaggio concernente la posseduta è, del resto, linguaggio inciso da una deriva, fatto di gesti, frasi più mimate che dette, salvo tradurle nell'osceno e nella minaccia, di silenzi e di sguardi. Le possedute non parlano se non nel/del corpo, in questo resto che assilla senza tregua gli esorcisti. E nei loro incubi, ogni fantasma si fa corpo.²²⁷

In modo ricorrente, si impone quindi la necessità di osservare, di studiare e di utilizzare il corpo. Non si tratta solo di normalizzare, ma di dare un senso, prima nell'ordine reglioso, poi un senso clinico. Tale approccio risponde al bisogno di tenere un discorso coerente su ciò che resta misterioso, un discorso rassicurante che s'imponga come interlocutore obiettivo ed imparziale di fronte all'altro.

Così, esorcisti ed inquisitori denudano ed ispezionano, esplorano ed interrogano il corpo alla ricerca delle prove della possessione diabolica e della marca del diavolo. I segni fisici che inchiodano il colpevole assumono, del resto, valore superiore rispetto a tutto ciò che possa scaturire dal pensiero e dalla riflessione, poiché, si sa, in queste circostanze, la ragione può essere facilmente indotta in errore. Il corpo della posseduta parlerà allora per lei e meglio di lei.

La vista e la constatazione sottintendono una necessità. Gli scritti dei demonologi sono attraversati da una stessa ossessione di vedere, analizzare, tagliare, classificare e

²²⁵ Cfr. B. Beugnot, *Le corps éloquent*, in R. W. Tobin (ed.), *Le corps au XVIIe siècle*, in *Actes du premier colloque University of California*, (Santa Barbara, 17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen 1995, 17-30; si veda anche l'*Avant-propos* di R. W. Tobin, in *Idem* (ed.), *Le corps au XVIIe siècle...*, in *Actes du premier...*, 11-16. Monique David-Ménard, *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris 1983, in part. 46-52. J. R. Armogathe, *Madeleine, ou le corps de Jeanne: le corps mystique dans l'autobiographie de Jeanne Gyon (1648-1717)*, in J. Céard (ed.), *La folie et le corps*, Paris 1985, 245- 260. Si veda infine P. Dubois, Y. Winkin (edd.), *Rhétoriques du corps*, Bruxelles 1988, tenendo però presente che il volume si propone di analizzare non il corpo stesso in quanto discorso, cioè il corpo pensato e descritto come linguaggio, ma i discorsi già istituiti sul "corpo parlante".

²²⁶ Certeau, *La scrittura della storia...*, 7-8.

²²⁷ Cfr. A. Verdiglione, *Introduzione*, in H. Institor (Krämer), J. Sprenger, *Il martello delle streghe*, Milano 2006, 9-27.

dunque mostrare. Il guardare si completa con il far vedere, in un unico movimento, che, nello stesso tempo, nasconde e mette in luce, per tradurre secondo certe norme. La posseduta, così come la strega, la folle, l'isterica, è sottoposta ad un sapere che è innanzitutto quello degli uomini. L'occhio racchiude il discorso e la persona in una realtà che contiene il suo essere. Questa non è più una donna, è una posseduta, una strega, una folle, un'isterica. In ogni epoca, il corpo è quindi costretto in un *corpus* teorico.

Così, lentamente, la scena si evolve: non si tratta più tanto di esibire, quanto, prima e soprattutto di *immaginario*. Il corpo non si dà più a vedere, piuttosto si evoca, si dice, si racconta in un discorso la cui coerenza ne maschera la complessità. Esso diviene un effetto del testo la cui pregnanza è tale che finirà per condizionare il reale.²²⁸

L'osservazione, dunque, prima di tutto, fermamente basata sul principio di autorità, poiché, così come il corpo di Cristo rappresenta la chiesa universale, allo stesso modo, il corpo della posseduta riflette il disordine della società, mettendo in scena, attraverso la sua alleanza con il diavolo, un legame che sembra aprire la strada ad una libertà nuova e pericolosa. Il suo corpo frammentato, deformato da un'agitazione tanto interiore quanto esteriore, è l'immagine stessa dello smembramento del corpo sociale. L'aspetto deforme e mostruoso del primo si oppone alla purezza e all'armonia del secondo, ordinato e stabilito dalla chiesa. La sua pelle, esplorata ed interpretata con cura dall'esorcista, separa il disordine dall'ordine, che, da questa battaglia, uscirà rafforzato.

Là dove le possedute evocano una presenza *altra*, l'esorcista/giudice non vi vede che un'offesa all'ordine naturale: indeterminazione dei corpi, mondo stravagante in cui la confusione dei ruoli è particolarmente temuta nell'evocazione di una sessualità sregolata. Tale disordine sarà allora scongiurato dalla parola del giudice, eco del logos divino: all'orrore della parola del corpo, osceno e spesso indecifrabile dal codice saggio, egli opporrà la parola teologica ed unificatrice.

Si tratta, prima di tutto, di opprimere un corpo, fantasma dell'*altro*, di ridurlo ed inscrivere in un ordine che lo renda inoffensivo, poiché la sua stessa esistenza pare materializzare la minaccia di una pericolosa perdita di identità, tanto più dannosa in un'epoca in cui raddoppiano gli sforzi di centralizzazione della società. Contro questo pericolo, percepito come rifiuto di entrare in delle classificazioni e mediazioni, i demonologi combattono, convinti del loro rapporto esclusivo con la verità. A dimostrazione di ciò basta, a loro dire, il corpo stesso della posseduta: deforme e mostruoso. Lottano, quindi. E lo fanno, prima di tutto, con la scrittura stessa delle loro opere, repertoriando e classificando precisamente i luoghi del corpo, inscrivendoli forzatamente in una griglia di decifrazione che permetta loro di fugare ogni incertezza e strutturare, in tal modo, tutto il domino del sapere.

Ma al sapere ufficiale le possedute replicano con la loro pretesa di "dire" senza ricorrere alla parola discorsiva. Al corpo sano, armonioso e chiaramente decifrabile, oppongono un corpo agitato e disordinato, tutt'altro che "saggio", che non rispetta le leggi del tempo e dello spazio (si vedano, in tal senso, la capacità di prevedere o la levitazione), che con la sua sessualità perverte l'ordine sociale nella sistematica messa in scena di un'inversione delle regole e che attraverso le convulsioni sfugge alla norma. La convulsione marca infatti il segno di un'ingerenza esterna ed estranea, palesando la confusione dei limiti fra l'intruso e la sua vittima e provocando, negli osservatori, uno stesso stupore ed una stessa inquitudine.²²⁹

²²⁸ Cfr. N. Jacques-Chaquin, *Représentation du corps sorcier à l'âge classique*, in Céard (ed.), *La folie et le corps...*, 201-222.

²²⁹ Cfr. Malarewicz, *La femme possédée...*, 289-332.

Sarà allora attraverso l'esorcismo che all'agitazione provocata dal demonio dovrà necessariamente subentrare l'ordine reimposto dall'uomo di chiesa, così come, quando l'occhio clinico prenderà il posto di quello demonologico, sarà il medico ad addomesticare il disordine. La calma si oppone quindi alla convulsione come il bene si oppone al male e Dio al diavolo.

Paura, dunque, repulsione, ma anche curiosità e fascinazione per il corpo dell'*altro*. Ma, sopra ogni cosa, desiderio di distruggere, fisicamente o simbolicamente, questo corpo così abile alle metamorfosi, così pericoloso per la seduzione stessa che esercita e che continuerà ad esercitare quando, dagli esorcisti ai medici, un nuovo tipo di discorso del potere prenderà il posto del precedente, seppur utilizzando modalità curiosamente simili. Dal registro demonologico a quello medico, il linguaggio specifico del corpo è comunque negato, registrato nelle classificazioni prestabilite di una scrittura saggia che lo annulla nello stesso momento in cui lo designa.

4. "Le temps de notre combat": Surin a Loudun

"En ce temps, Loudun était un théâtre où tout le monde accourait: Monsieur de Poitiers tenait l'exorcisme avec le Père Lactance, Monsieur de Laubardemont y était avec les juges assemblés, et l'on y avait fait venir de toutes parts quantité de médecins pour juger de ces énergumènes. [...] Sur cela, le Roy ayant connaissance de ce qui se passait et Monsieur le Cardinal de Richelieu, pensèrent à employer les Pères Jésuites à l'exorcisme de ces filles. Sa Majesté écrivit pour cela au Père provincial de Guienne [Aquitaine], lui marquant que sa volonté était qu'il députât quelques-uns des siens pour le soulagement de ces pauvres filles possédées. Monsieur le Cardinal écrivit aussi, et sur cela le Père provincial (Arnault Bohire) prenant conseil en soi-même, arrêta sa pensée sur le Père Surin, qui était pour lors à Marennes où il prêchait au peuple".²³⁰

Ultimi mesi del 1634. Grandier è morto, così come alcuni tra i protagonisti della prima fase della vicenda (l'esorcista Lactance, il luogotenente civile Louis Chauvet, il chirurgo Manoury). Laubardemont continua a seguire l'affare, ma da lontano e sempre meno interessato. I cappuccini sono rimasti ormai pressoché soli nella città, che, tuttavia, continua ad essere infestata dai demoni.

La possessione, dunque, prosegue, riproponendo quasi ogni giorno, da ormai due anni, il medesimo spettacolo, finché l'arrivo dei gesuiti, giunti in gran numero nel dicembre del 1634, non contribuirà a far prendere nuova piega alla monotona ripetizione delle scene della possessione.

Una nuova équipe di esorcisti viene dunque ad aggiungersi alla precedente: in tutto, sette gesuiti,²³¹ che soggiogneranno a Loudun per più di sei anni, dal 1634 al 1640, scelti fra quegli "spirituali" che, proprio in quegli anni, combattono, all'interno della Compagnia, contro un eccessivo zelo verso gli affari temporali, rivendicando una più intensa vita interiore e purezza spirituale e che l'allora provinciale di Aquitania, Bohyre (1632-1636), sembra appoggiare. Surin è uno di loro ed appare certamente come colui che, più di tutti, saprà trasformare un esorcismo in una tappa di quel cammino interiore verso Dio, lungo il quale si proporrà di accompagnare Jeanne des Anges, la priora del convento che, fin da subito, gli viene affidata. Il gesuita investe tutto se stesso in quest'impresa. Lo fa, tuttavia, quasi a costo della sua stessa vita.

²³⁰ J.-J. Surin, *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer, Introduction, Abrégé de l'histoire de la possession des Ursulines de Loudun*, Grenoble 1990 (d'ora in poi cit. TA).

²³¹ Oltre a Surin, arrivano a Loudun Guillaume Anginot, Jacques Cothereau, Jean Doamlup, François Alange e Adhémar Parmier. Ne arriveranno anche altri.

Con il suo arrivo si apre allora una nuova fase: l'azione si trasforma in parola, la possessione cede il passo al miracolo e alla missione.

4.1 La possessione e i suoi luoghi: un'altra via

Nel periodo immediatamente precedente al 1634, Surin si trova a Marennes, dove prega, confessa, predica. Sono anni, quelli tra il 1631 ed il 1634, d'intensa vita interiore e di ripiegamento su se stesso, che contribuiscono a debilitare una già debole salute.

Quando arriva a Loudun, dunque, il gesuita è già malato. È lui stesso a testimoniare in quella che può essere considerata la sua *Autobiografia* (cioè le sue due opere *Triomphe de l'Amour* e *Science expérimentale*), che permette di ricostruire la storia per così dire intima dell'uomo e dell'esorcista, il metodo da lui impiegato, l'azione svolta sull'anima di Jeanne des Anges, la sua stessa vita interiore, laddove, al contrario, la vicenda esteriore e pubblica di Loudun è affidata agli innumerevoli resoconti e processi verbali degli esorcismi.

Le pagine consegnateci dal gesuita non lasciano dubbi sulla sua condizione di salute:

"Quand la Providence divine choisit le Père Surin pour l'emploi de l'exorcisme, il était en une disposition la plus éloignée de cette fonction que l'on saurait croire; d'autant que, depuis quelques années, il était accablé de grandes peines de corps et d'esprit qui le rendaient presque incapable de toutes sortes de travaux. Il avait le corps si faible qu'il ne pouvait s'appliquer à aucune chose sans sentir beaucoup de douleurs, et ne pouvait faire la moindre lecture à cause de maux de tête continuels; d'ailleurs son esprit était plongé dans des peines et pressures si extrêmes, qu'il ne savait que devenir; le tout par un ordre qui lui était inconnu, et par des causes où il ne pouvait mettre du remède. Ces angoisses le tenaient particulièrement depuis deux ans que son âme était tellement obscurcie, affligée et serrée, et son corps si gêné et angoissé en toute manière, qu'il ne pensait pas être capable de vivre longtemps en cet état. Ses travaux avaient commencé depuis quatre ans, mais les deux premières années ils étaient accompagnés de beaucoup de consolation et d'assistance de Dieu. Les deux dernières, ce renfort lui manquant, le mal lui semblait insupportable; si bien que continuellement il s'adressait à Notre-Seigneur, afin qu'il lui plût d'avoir pitié de lui et de lui donner le moyen de le servir en liberté. Un jour, comme il était à genoux dans sa chambre, demandant à Notre-Seigneur qu'il lui plût donner ouverture à son soulagement, si c'était pour sa gloire, et le mettre en un lieu et en un état où il pût être délivré des extrêmes empêchements qu'il sentait, son Supérieur entra en sa chambre, lui apportant une lettre du Père provincial qui commandait qu'il allât à Loudun pour exorciser les Ursulines possédées. Depuis, il s'est vérifié que s'était l'enterinement de sa requête, et que cet emploi, par une voie surnaturelle, a été le remède à son mal. A la première vue de cette occupation, il ne lui parut rien qu'une impossibilité du côté de la nature, à cause du grand travail qu'il fallait subir à l'exorcisme et en la conversation des démons; néanmoins il ne sentit aucun abattement mais, au contraire, une intérieure confiance fondée en l'obéissance aveugle. Considérant ce qu'il avait à faire et se mesurant avec cette oeuvre que Dieu lui mettait en mains, il sentit un fort attrait à pratiquer cette obéissance avec une entière perte de soi-même, et se proposa de se servir au plus tôt de sa vigueur intérieure en cette simple vue. [...] Il partit de Marennes où il était depuis deux ans, et s'achemina vers Loudun. Plusieurs fois, pendant le chemin, sa faiblesse lui était représentée et l'impossibilité de l'affaire qu'il entreprenait; mais il trouvait de grandes délices à se perdre dans l'obéissance [...]. En cet esprit et en cette confiance, ayant pour principale étude de se tenir recueilli, il continua sa route et fut coucher à La Rochelle où il alla à pied, espérant faire ainsi tout ce voyage; mais il se trouva bien loin de son compte; cette journée l'abattit si fort qu'il lui fallut prendre un cheval pour se rendre à Poitiers, où on lui donna pour compagnon le Père Bachelier, plus âgé que lui, et tous deux se rendirent ainsi à Loudun".²³²

Così, nonostante la malattia, obbedisce ed accetta senza esitazione l'incarico affidatogli. L'obbedienza prima di tutto: il rispetto, cioè, e l'adempimento di quella sorta di obbligo morale che lo accompagnerà per tutta la sua vita, fino a trasformarsi in una

²³² TA, 1.

specie di idea fissa e di ossessione. Paradossalmente, proprio colui che più volte verrà giudicato con sospetto per le sue "stravaganze", sarà sempre tormentato dall'obbedienza e dalla ricerca del suo più perfetto adempimento.

La decisione di inviare i gesuiti a Loudun, ed in particolare Surin, non era stata accolta da tutti con lo stesso entusiasmo. Aveva al contrario acceso un intenso dibattito all'interno dell'ordine. Parecchi erano i dubbi, molti dei quali trapelano dalla fitta corrispondenza dell'epoca tra il generale Vitelleschi e la provincia d'Aquitania: fu senza consultarlo ed in obbedienza ad un ordine di Richelieu, in seguito alle pressioni di Laubardemont, che i gesuiti furono ingaggiati per prendere parte agli esorcismi.

Dal momento stesso in cui viene messo al corrente del nuovo incarico, Vitelleschi non smetterà più di intervenire presso il provinciale di Aquitania e quello di Parigi per ottenere la loro partenza, certo dell'inutilità di una missione che immobilizzava i suoi al servizio delle possedute, quando invece avrebbero potuto essere impiegati in ben più utili ministeri.

All'incertezza di un incarico così delicato, si aggiungevano, poi, i forti dubbi suscitati dalla scelta fatta da Bohyre di far partecipare anche Surin, malgrado l'opinione contraria di larga parte del suo consiglio. Fattosi già notare, oltretutto per le sue difficoltà fisiche e psichiche, per la sua vicinanza con gli altri giovani "sprituali" d'Aquitania, il gesuita sembrava non essere la persona adatta a condurre un affare divenuto ormai agli occhi di tutti scomodo ed ingestibile. Il suo nome era già comparso, insieme con altri, nelle denunce fatte pervenire al generale, per le sue opinioni e pratiche extra-ordinarie in fatto di devozione. In questa circostanza, si rimproverava a Bohyre una certa condiscendenza verso tutti i fautori di quella nuova spiritualità giudicata poco conforme allo spirito dell'istituto. Del resto, tali critiche saranno destinate a crescere di numero e di intensità quando, nel corso dei successivi sei anni circa, si verranno a sapere i particolari dell'evoluzione della vicenda.

In effetti, il provinciale avrebbe cambiato idea riguardo l'impiego di Surin, inviando quasi subito un contro ordine, quando, però, il futuro esorcista aveva ormai lasciato Marennes alla volta di Loudun.²³³

Contrariamente a buona parte dell'opinione pubblica, i nuovi esorcisti sono profondamente convinti di rendere un grande servizio alla chiesa, certi dell'importanza, attraverso la loro caccia ai demoni, di provare al mondo intero l'esistenza del sovrannaturale. Lo dicono e lo scrivono, non solo tramite la corrispondenza privata, ma in tutta una serie di scritti specifici, stampati e distribuiti in tutta la Francia, dove raccontano i principali episodi della possessione. Tra loro, Surin è certamente colui che più di tutti prende in mano la penna.

Senza dubitare mai della realtà della possessione, a Loudun il gesuita sembra quasi trovare il suo posto. In quel continuo faccia a faccia con la possessione, in quei mesi di "*combat*" a fianco di Jeanne des Anges, vivendo con lei una nuova avventura spirituale, Surin crede di poter riconoscere e dare un nome ed un volto a quell'angoscia che da sempre lo accompagna e, finalmente, affrontarla. È per questo che può affermare che "*cet emploi, par une voie surnaturelle, a été le remède à son mal*".²³⁴

Paradossalmente, nei deliri di una città indemoniata, nelle esaltazioni del rapporto quasi morboso con la sua posseduta, negli anni vissuti nella follia di un'esperienza che lo restituirà al mondo ferito nel corpo e nello spirito, non vi vede affatto la radice del suo malessere. Al contrario, è l'inizio di una nuova consapevolezza, il germe di un'altra vita, sempre in qualche modo percepita, ma mai del tutto inquadrata, ora pronta ad

²³³ Cfr. *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

essere vissuta. Quello che agli occhi del mondo sembra essere stata la causa del suo male, Loudun, non è ai suoi occhi che "il rimedio": il rimedio contro quel nemico invisibile, nascosto per anni nel fondo della sua angoscia.

Così, nonostante i dubbi e la giovane età (trentaquattro anni), poco prima del natale 1664, Surin assiste ai suoi primi esorcismi ed incontra per la prima volta Jeanne:

"C'était pendant l'Avent de l'année 1634. Le Père Surin étant arrivé à Loudun, y vit les personnes qui avaient été avant lui dans l'emploi de faire les exorcismes. La première fois qu'il y assista, il connut clairement que ces filles étaient possédées du malin Esprit. Dieu lui donna une si grande tendresse pour elles à cause de la grande misère de leur état, qu'il ne pouvait s'empêcher de jeter force larmes en les voyant, et de se sentir porté d'une extrême affection à les soulanger. Il fut conduit par Monsieur de Laubardemont, intendant, chez la Mère prieure des Ursulines, qu'il trouva dans une disposition fort tranquille et dans l'usage libre de son esprit. A sa première vue, il se trouva merveilleusement touché de rendre service à cette âme et de faire ses efforts pour la porter à l'expérience des biens chachés dans le royaume intérieur de Dieu [...]. Après cette première visite, le Père considéra la manière que tenaient les exorcistes; et comme elle était extrêmement laborieuse, il vit ce qu'il avait prévu, et il lui sembla que par l'expérience qu'il avait faite de soi depuis l'âge de 25 ans, il ne pourrait continuer plus d'un jour en ces exorcismes".²³⁵

Fin da subito, dunque, il nuovo arrivato si mostra poco convinto dell'efficacia della modalità con la quale, finora, sono stati condotti gli esorcismi. Una volta giunto a Loudun, piomba in un'atmosfera di delirio collettivo. Oltre alla straordinaria diffusione di racconti e libelli sui più minimi dettagli della vicenda, ogni giorno, in città, le porte delle chiese si aprono a folle di gente richiamata da una morbosa curiosità. Tutto ormai è spettacolo, annunciato e legittimato ogni volta da una processione solenne che attraversa le vie ed in cui sfilano le possedute ed i loro esorcisti. Giorno dopo giorno gli spettatori si accalcano per assistere alla riproduzione drammatica trasformatasi ormai in un'unica interminabile scena, che va avanti ogni volta per sei o sette ore: urla, contorsioni, gesti sconnessi, grida di frasi oscene, convulsioni, riproduzione di atti sessuali.

Così come ogni rappresentazione non ha ragion d'essere senza la presenza dello spettatore, allo stesso modo, anche le quotidiane messe in scena di Loudun sembrano pensate proprio in funzione del pubblico, piuttosto che, come si potrebbe immaginare, in vista della liberazione dell'indemoniata. Sebbene solitamente "*on fait des exorcismes*" si raccomanda una certa prudenza e discrezione allo scopo "*d'éviter la publicité, car il y a là une cause d'exitation pour les nerfs et l'imagination*",²³⁶ che potrebbero influenzare uno spettatore spesso ignorante ed ingenuo, gli esorcisti di Loudun sembrano aver puntato invece proprio sulle scene degli esorcismi come potente strumento di conversione: il demone donato alla folla dimostrerebbe la realtà di un mondo invisibile e la sua costrizione da parte di un prete cattolico proverebbe la forza della chiesa e la sua superiorità nel mondo. Questa stessa funzione è, del resto, rintracciabile nelle innumerevoli relazioni scritte²³⁷ che hanno invaso, in quegli anni, il paese, ognuna delle

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison*, Paris 1906, 428.

²³⁷ Lo stesso Surin dichiarerà di scrivere la *Science expérimentale* contro "*l'incrédulité des hommes*": "*l'incrédulité des hommes est si grande et la dureté de l'esprit contraire à la foi leur est si naturelle, qu'il semble qu'il n'y a rien de plus utile que de leur donner des preuves indubitables des vérités de la foi, et de les forcer, en leur mettant le flambeau devant les yeux, de connaître les choses de Dieu pour lesquelles ils ont une si grande opposition. Voilà pourquoi je trouve le temps bien employé à travailler à rendre la preuve des choses surnaturelles si forte que l'esprit ne les puisse désavouer, et aussi que tous les entendements soient rendus captifs en l'obéissance de cette foi. Et parce que la théologie n'a présentement point de plus forte preuve pour assujettir les hommes aux vérités surnaturelles de Dieu et*

quali si pone dalla parte della "verità". Senza doverne per forza leggere il contenuto, i loro stessi titoli ne garantiscono l'autenticità.²³⁸

In base a questa prospettiva, l'immagine stessa della posseduta viene a modificarsi, passando in secondo piano. Se prima, scopo dell'esorcismo era la sua liberazione dal demone o da più demoni che la abitavano, ora tale liberazione è certamente ancora ricercata, ma non sembra più costituire il fine, bensì un mezzo. Il mezzo, cioè, attraverso il quale convertire gli increduli. In questa nuova messa in scena l'esorcista obbligherà allora il demone a comunicare con lui, in un lungo dialogo della durata di ore, prolungato volontariamente dall'esorcista che cerca le crisi, le esaspera, le estende e le accresce, provocandone ogni giorno di nuove. Ed in questo testa a testa, alla fine, il demone cede: costretto ad interloquire su ogni sorta di questione, assume via via il ruolo di predicatore, di dottore, di direttore.

La posseduta, a sua volta, è vista come una vittima, nel momento in cui confessa, nel corso di questa cerimonia pubblica e solenne, che un altro è il responsabile, il diavolo o lo stregone. In questa ritualizzazione degli esorcismi, finisce, tuttavia, per lasciarsi andare alla logica della possessione, adattandosi alla dimostrazione che ci si aspetta da lei.

D'altra parte, però, questa stessa possessione costituisce anche lo strumento di una rivendicazione: per suo tramite, una forma di ribellione, attraverso urla, aggressività, provocazioni, viene messa in piazza da queste donne, che esprimono così i loro desideri e le loro rivendicazioni sotto la maschera del diavolo.

Ma a questo punto, sarà l'esorcismo stesso a ristabilire i ruoli. Nelle sue scene, infatti, all'agitazione disordinata dei corpi, provocata dal diavolo, si oppone l'ordine relativo ristabilito dall'uomo di chiesa.

In questo rito s'incrociano e si mescolano i desideri e le aspirazioni di coloro che sono osservati così come di coloro che osservano. Ognuno partecipa in qualche modo all'organizzazione di questa rappresentazione, cosicché l'esorcismo finisce con il trasformarsi in una sorta di spettacolo edificante per la folla. Così, all'ordine riconquistato grazie all'esorcista, che si mette in evidenza per la sua capacità di sfidare il diavolo, si oppone quest'ultimo, sollecitato dall'esorcista stesso, che si servirà del corpo della posseduta per mostrare i prodigi che è in grado di compiere e per manifestare la sua presenza.

Lo spettacolo è, dunque, pensato prima di tutto per il pubblico. La folla che assiste alle scene dell'esorcismo partecipa alla costruzione degli spettacoli in cui ciascuno trova il riconoscimento di cui ha bisogno: il pubblico diviene così contemporaneamente spettatore del diavolo e delle sue stregonerie, garante del ruolo della posseduta, creando con lei una sorta di complicità, ed infine testimone dell'esorcista che si trasforma in "*chasseur sauvage et dompteur du corps*".²³⁹

Così, ad esempio, a Loudun, nel maggio 1635, alla presenza di Gaston d'Orléans, fratello del re, Claire de Sazilly viene esorcizzata dal padre Élizée:

de son Eglise, que celle qui se prend de la possession des démons, nous en donnerons des preuves très claires, et nous en tirerons des arguments pleins de lumière et de force", SE I, 1.

²³⁸ Solo per citarne alcune: *Récit véritable de ce qui s'est passé à Loudun contre Maistre Urbain Grandier, prestre, curé de l'Église de S. Pierre de Loudun*, Paris 1634; *Véritable Relation des justes procédures observées au fait de la possession des ursulines de Loudun et au procès de Grandier, par le R.P. Tr. R.C. [Tranquille, religieux capucin]*, Paris 1634; *La Démonomanie de Loudun, qui montre la véritable possession des religieuses Ursulines et autres séculières*, Paris 1634.

²³⁹ Certeau, *La possession de...*, 201-202. Sugli esorcismi pubblici praticati a Loudun prima dell'arrivo di Surin cfr. *Idem, La possession de...*, 167-207; Malarewicz, *La femme possédée...*, 299-300; Bremond, *Histoire littéraire...*, V, *La conquête mystique...*, 180-197.

"[II] la mit dans un grand assoupissement et la rendit entièrement insensible et maniable comme l'âme de plomb et elle demeura ainsi debout. Ce qui donna sujet au P. de lui plier le corps de diverses façons en arrière, en avant et des deux côtés en sorte qu'il touchait presque la terre de la tête, le démon la retenant en la posture en laquelle on l'avait mise avant de la changer, n'ayant durant ce temps, qui fut assez long, aucune respiration par la bouche, mais seulement un petit souffle par le nez qui était presque insensible".²⁴⁰

In questo resoconto, come in tanti altri, non sembra nemmeno chiaro a chi vada il merito di tali prodigi: i tre protagonisti, l'esorcista, il demone e la posseduta, condividono la stessa scena e si spartiscono l'ammirazione e lo stupore degli spettatori.²⁴¹

Se Surin non ha dubbi sulla realtà della possessione, finirà tuttavia col modificare profondamente la pratica dell'esorcismo, proponendo un nuovo modello culturale rispetto a quello cui si trova davanti appena giunto a Loudun, giudicato d'altronde scandaloso da molti:

"Loudun était un théâtre où tout le monde accourait [...]. Ce qu'ils [les démons] faisaient avec des convulsions surpassant la nature. Néanmoins, la variété des esprits et la foule des survenants faisait un problème de cette possession: plusieurs disaient que ce n'était que sottises et imaginations; d'autres au contraire, prenant les choses sérieusement, y voyaient le doigt de Dieu et de prodigieux effets de sa justice."²⁴²

Così, nel dibattito tra scettici e possessionisti convinti, tra coloro che interpretano l'alterità che ha fatto irruzione a Loudun come deformata e perversa dal diavolo, e coloro che, al contrario, parlano di semplice impostura, il gesuita apre una nuova via ed elabora un altro luogo attraverso il quale intendere la verità. Da questo momento, la scena della possessione si apre quindi ad un doppio modello: quello per così dire tradizionale dei primi esorcisti, che agisce per lo più sul corpo della posseduta, e quello nuovo elaborato da Surin, concentrato piuttosto sull'impegno della direzione spirituale. Dall'azione esteriore, Surin passa dunque ad un lavoro centrato sull'interiorità del soggetto. Laddove l'esorcismo presupponeva un soggetto praticamente assente, sul corpo del quale si agiva per colpire il demone, anziché rivolgersi al corpo, Surin va verso il centro del soggetto, alla ricerca piuttosto di una volontà complice, spesso celata dietro la forma perversa di un patire. È nel segreto della comunicazione spirituale e del dialogo a voce bassa,²⁴³ e non nel clamore di uno spettacolo pubblico, che Surin si avventura poco a poco con Jeanne des Anges, lungo quel cammino che farà della posseduta una mistica.

Attraverso il confronto tra Surin e Jeanne, Loudun costituisce, in effetti, il momento in cui, per la prima volta, la possessione incontrerà la mistica, l'attimo in cui l'esperienza intraducibile della posseduta riuscirà ad esprimersi nel linguaggio della comunicazione spirituale; in cui il discorso alterato della posseduta non apparirà più come quello

²⁴⁰ Tranquille, *Relation véritable...*, 15. Questo esorcismo è riportato anche in *Relation véritable de ce qui c'est passé aux exorcismes des religieuses possédées de Loudun en la presence de Monsieur, frère unique du roi*, Paris 1635, 15.

²⁴¹ Seguendo questa prospettiva, i roghi, con cui si dava la morte a moltissimi tra streghe e stregoni, offriva, proprio come l'esorcismo, il medesimo spettacolo, ad un tempo, della liberazione e della socializzazione. Il corpo, contaminato irrimediabilmente dalla stregoneria, doveva essere bruciato, perché l'anima potesse distaccarsene. La pubblicità del rito del rogo ristabiliva, in tal senso, la comunione tra gli osservanti. Cfr. Verdiglione, *Introduzione...*, in Institor, Sprenger, *Il martello delle streghe...*, 15-23.

²⁴² TA, *Introduction...*

²⁴³ Cfr. TA, 2.

deformato dal diavolo, ma come il segno stesso della vicinanza della priora a Dio. Soprattutto, per la prima volta, a Loudun, il dialogo privato della comunicazione spirituale si sostituirà allo spettacolo dell'esorcismo.²⁴⁴

La verità si produce nell'interiorità della posseduta. Per questo ai vecchi esorcismi, il gesuita preferisce un'altra "*manière de combattre*".²⁴⁵ Fin dalla sua partenza da Marennnes, già immaginava la delicatezza del compito affidatogli, risolvibile solo "*par tranquillité et patience*"²⁴⁶ ed aveva già elaborato la sua strategia: "*Si je ne peux autre chose, je parlerai de Dieu et de son amour aux oreilles de la possédée*".²⁴⁷ Ed in effetti, di fronte allo spettacolo dei primi esorcismi, "*il fut déterminé plus que jamais à suivre l'idée qu'il avait eue à Marennnes, et se figura que pour lui c'était une affaire d'oraison et de silence, non pas de tumulte et d'action*".²⁴⁸

Surin elabora dunque quella che lui stesso definisce la "*voi indirecte*", che "*allait droit au bien de l'âme*"²⁴⁹ e che

"avait incomparablement plus de force pour les congédier [les démons] que les exorcismes et autres choses directes. Je m'avisai de leur faire des commandements de choses qui leur fussent fort déplaisantes, et d'employer l'autorité de l'Eglise pour les leur faire exécuter, les molestant par là et les réduisant à non plus".²⁵⁰

Ciò non significa certo che Surin giudichi inutili gli esorcismi pubblici.²⁵¹ Non nega la loro utilità, così come è convinto che, durante tale pratica, il diavolo, re della menzogna, sia costretto a confessare la verità. Non è dunque pienamente consapevole di quanto profondamente rompa con la tradizione, inaugurando un nuovo metodo, e di come, con lui, Loudun si apra ad un'altra dimensione: dalla possessione diabolica all'unione mistica.

Così, fin da subito, l'esorcista si lancia anima e corpo nella battaglia a fianco della sua diretta:

"en premier lieu, il se résolut à être sans cesse en oraison, pour demander à Notre-Seigneur qu'il lui plût de lui donner cette âme, et en elle accomplir l'oeuvre pour laquelle il avait voulu mourir en croix. Cette oraison ne relâchait jamais, hors le temps de l'exorcisme, lequel était fort court. Il se sentait poussé d'être continuellement à genoux devant Dieu, et se sentait tellement attaché à cette entreprise, qu'il n'en partait quasi jamais [...]. En second lieu, il attaque le Diable directement, le débilitant par ses exorcismes et par des commandements qui l'affligeaient et l'humiliaient beaucoup; le principal desquels était de le contraindre à rendre hommage à Jésus-Christ au très Saint-Sacrement; ce qu'il faisait avec grande

²⁴⁴ Cfr. S. Houdard, *De l'exorcisme à la communication spirituelle: le sujet et ses démons*, in *Littératures classiques* 25 (automne 1995), 187-199.

²⁴⁵ TA, 2.

²⁴⁶ TA, 1.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ SE I, 1.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Del resto, coloro che si trovano a Loudun fin dal 1632 e che continuano la loro caccia ai demoni anche dopo l'arrivo di Surin, proseguono col praticare gli esorcismi pubblici, seguitando così a soddisfare la curiosità degli spettatori, attraverso spettacolari apparizioni di demoni sui corpi delle possedute poco prima della loro liberazione. Così riporta, ad esempio, la relazione dell'esorcismo tenutosi alla presenza del fratello del re: "*cependant Belzebut ayant eu commandement de monter au visage [della posseduta Elizabeth Blanchard], on vit un battement à la gorge qui l'a luy enfla extraordinairement, & l'a rendit dure comme du bois, & MONSIEUR ayant tesmoigné qu'il desiroit voir paroistre tous les Diables qui possèdent cette fille l'Exorciste les fit venir au visage les uns après les autres, tous les rendant fort hydeux, mais chacun faisant sa deformité differente*", *Relation véritable de ce qui c'est passé... en la presence de Monsieur...*, 13.

édification des assistants et quelque soulagement de la possédée; mais sa principale batterie était une continuelle direction de coeur contre le Diable, par laquelle incessamment il le battait, soit en mangeant, soit en buvant, soit en allant par les rues; ayant le coeur séparé de toutes les affaires de ce monde, il était continuellement appliqué à diriger son coeur vers Dieu aux fins qu'il pouvait, et il liait ce malheureux démon, le contraignant de laisser à la fille possédée la liberté d'écouter et concevoir les choses qu'il voudrait lui faire entendre. *Cette manière de combattre* ainsi âpre et continuelle étonna merveilleusement le Diable [...]. Le Père usait encore d'une autre manière assez nouvelle et conforme au mouvement qu'il avait au à Marennes; c'est que n'ayant pas la force de se peiner comme les autres axorcistes à lutter de soi avec le Diable, *il se mettait à l'oreille de la possédée* en présence du Saint-Sacrement, et là il faisait des discours en latin de la vie intérieure, des biens qui se trouvent en l'union divine; et semblables propos à *voix basse*; de quoi le Diable était si extrêmement tourmenté, que l'exorcisme lui était peu de chose au prix".²⁵²

Ed ancora, soprattutto:

"Le Père bâtit son dessein et se proposa une manière de procéder en la culture de cette âme, toute conforme à celle de Dieu, usant de la plus grande douceur qu'il lui était possible, attirant cette âme aux choses de son salut et perfection, et lui laissant en tout sa liberté. [...] Son premier projet fut d'établir dans cette âme une solide volonté de la perfection intérieure, sans lui proposer rien de particulier, en traitant en général du bien qu'il y a d'être à Dieu; à quoi la Mère prenait audience autant que les démons le lui permettaient, et peu à peu le désir d'être entièrement à Dieu se formait en elle. Le Père, non seulement en ce commencement mais encore dans toute sa conduite, garda cette pratique de *ne lui rien ordonner*; et quoiqu'elle fût fort obéissante et qu'il vît ce qui lui était nécessaire, il ne lui disait néanmoins jamais directement: Faites cela; et ne lui déclarait pas qu'il voulût aucune chose d'elle; mais quand il était question de la mettre en quelque nouvelle pratique, *il la disposait de longue main, l'invitait doucement et la conduisait* [...]. L'amour divin [...] était le grand ouvrier en cette besogne".²⁵³

L'impegno e gli sforzi non sono dunque indirizzati tanto a torturare i demoni o ad impressionare gli spettatori degli esorcismi, quanto piuttosto a confortare e sostenere la vittima, Jeanne, parlandole "*au fond du coeur*".²⁵⁴ Con Surin, l'esorcista è prima di tutto un direttore spirituale.²⁵⁵

Ne è testimonianza la sua autobiografia: gran parte dei capitoli che compongono il *Triomphe de l'Amour* e buona parte della *Science expérimentale* sono infatti dedicati proprio a presentare il metodo con cui Surin ha lavorato sulla priora, allo scopo di dimostrare l'efficacia del suo metodo puramente spirituale e di come il miglior modo per

²⁵² TA, 2. Il corsivo è mio.

²⁵³ TA, 3.

²⁵⁴ "*Le Père s'appliqua fort à m'exorciser, non pas comme l'on fait d'ordinaire, ni avec toutes les violences dont on use, mais, me tenant liée sur un banc avec le Saint-Sacrement en la main, il paraphrasait quelques psaumes de David sur la vie spirituelle; il reprochait aux démons la perte qu'ils avaient faite par leurs péchés et le malheur dans lequel ils étaient tombés en quittant Dieu. Il leur exposait ensuite le bonheur des âmes qui peuvent jouir de Dieu; les avantages qui se trouvent dans l'exercice du Saint Amour, les grâces et faveurs que l'âme reçoit en la communication avec Dieu. [...] Quoique je fusse à l'extérieur dans un grand trouble, je sentais dans mon intérieur un calme et une lumière qui étaient l'effet de ce que le Père disait au démon. [...] Il me semblait que l'on me disait au fond du coeur que je pouvais faire choix de l'un de ces deux états [essere fedele o infedele a Dio], et que cela dépendait de moi", Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 112-113.*

²⁵⁵ "*Entre autres consolations que le Père reçut de cette découverte, une des plus signalées fut que toutes les idées de la doctrine spirituelle dont il était imbu et sur lesquelles on lui avait souvent formé des doutes et engendré des appréhensions, furent immédiatement de Dieu insinuées au coeur de la Mère qui les déduisait justement comme elle les avait connues. C'était non seulement le fondement de sa vie bonne et louable, mais de sa vie intérieurement secrète sur laquelle on fait tant de débats et où l'on prend si souvent une chose pour l'autre, comme en une science très délicate, Il était étonné de la voir pendant plusieurs jours lui déduire avec une merveilleuse facilité de termes les points de la plus sublime doctrine de l'Esprit, en ce qui concerne l'amendement parfait et l'intime conversion du coeur à Dieu", TA, 5.*

espellere i demoni consista prima di tutto e soprattutto nello scuotere la monaca dal torpore spirituale in cui era caduta, di elevarla al gusto dell'orazione e alla penitenza.

È dunque nell'intervallo tra un esorcismo e l'altro, lontano dallo sguardo e dal clamore della folla, che l'esorcista-confessore lotterà a modo suo contro i demoni. Anziché sfogliare i libri demonologici, testi guida per gli altri operatori, si dedicherà piuttosto alla preghiera, tanto da scorgere i più profondi miglioramenti nella priora proprio dopo averla iniziata all'orazione:

"Après avoir bien examiné toutes mes inclinations, et être un peu entrée dans le sentiments de la grâce, je reconnus bientôt que le mal venait de moi, et que mes ennemis se servaient des matières que je leur fournissais. Ce qui m'aida beaucoup à prendre cette connaissance, fut que le Père Surin m'ordonna de faire, tous les soirs, une heure de prière pour bien discerner tous les mouvements de mon âme. La méthode qu'il voulut que je prisse en cet examen, était de m'exposer devant Dieu pour le prier de me faire connaître ce que je devais faire, et ensuite, il voulait que je m'appliquasse tout doucement à considérer le principe qui me faisait agir en mes actions".²⁵⁶

Ancora una volta, Surin non sembra consapevole della sua svolta straordinaria ed innovativa, di come si discosti dalle disposizioni ufficiali su come si debba operare in questi casi. Dal suo punto di vista, non fa altro che attenersi all'insegnamento di Ignazio, facendo praticare alla sua diretta gli esercizi spirituali. Lo dice chiaramente:

"Il vous faut remarquer qu'en toute cette conduite d'oraison, le Père observait exactement la manière qui est prescrite dans les exercices de saint Ignace; et combien qu'il ne le fit par un art ni à dessein, n'ayant eu autre volonté que de suivre les mouvements que Notre-Seigneur lui donnerait, faisant réflexion par après sur la manière qu'il avait tenue, il trouva que c'était la même qui était prescrite dans ce livre; et combien que cette adresse d'oraison préparatoire, de prélude, et tout le reste semble gêner la liberté de quelques esprits, qui, prenant cela avec trop de dessein et de prévoyance, limitent l'opération de l'esprit de Dieu et restreignent son amplitude, toutefois il expérimenta clairement que quand cela se rencontre suavement et s'exerce sans contrainte, que c'est le plus court et plus assuré chemin à la véritable contemplation surnaturelle".²⁵⁷

Non si può, tuttavia, non notare, nel suo metodo di direzione spirituale, l'eco degli insegnamenti di Lallemant, impartiti al giovane discepolo Surin durante il suo Terzo Anno a Rouen, tra il 1628 ed il 1629, ed evidentemente da lui fatti propri.

"Quand une âme s'est abandonnée à la conduite du Saint-Esprit, il l'élève peu à peu et la gouverne. Au commencement, elle ne sait où elle va, mais, peu à peu, la lumière intérieure l'éclaire et lui fait voir toutes ses actions et le gouvernement de Dieu en ses actions, de sorte qu'elle n'a presque autre chose à faire que de laisser faire à Dieu en elle et par elle ce qu'il lui plaît; ainsi elle avance merveilleusement".²⁵⁸

L'insegnamento di Lallemant di lasciarsi guidare da Dio, Surin lo ha dunque certamente fatto suo.

Così, si mette "*à l'oreille de la possédée*" per intrattenerla sulla vita interiore, durante le innumerevoli conversazioni che sono anche confessione, direzione spirituale, scoperta dell'interiorità. Tra il giovane gesuita e Jeanne des Anges si tesse allora quel dialogo del tutto particolare, quella "comunicazione spirituale" che si ritroverà lungo tutta la sua esperienza apostolica e che, da quell'incontro, si trasformerà nel suo linguaggio privilegiato.

²⁵⁶ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 126. Cfr. inoltre TA, 5-6.

²⁵⁷ TA, 5.

²⁵⁸ Lallemant, *Doctrine spirituelle*, 33.

La trasformazione da lui operata a Loudun, con la sua "*via indiretta*" e le sue "comunicazioni spirituali", è indubbiamente senza precedenti, una vera rivoluzione. Non si tratta più di diavoleria o di follia, di impostura o di malinconia. Si tratta di riportare alla luce, come da sotto le macerie, l'interiorità di un soggetto schiacciato dai suoi demoni, qualunque aspetto essi abbiano e qualunque paura o debolezza nascondano.

Ma se tale processo di interiorizzazione e di soggettivazione è reso possibile, è perché Surin presuppone una dimensione mistica della possessione. Il diavolo sarebbe cioè in grado attraverso la possessione di penetrare nell'anima dell'indemoniata, proprio come, simmetricamente, la grazia s'irradia nell'anima quando questa si associa a Dio nello stato di unione mistica.

"Or, le démon qui possède une personne a une telle union avec elle et entre si avant en elle, que cela est inconcevable; car nous voyons, par les impressions dont il est agité et qu'il opère dans leur puissances, que ces âmes possédées sont tellement imbues des volontés et des idées des démons, qu'elles ne peuvent entièrement s'en séparer, de manière à distinguer ce qui est d'elle et ce qui n'en est pas. Car le démon a cette faculté d'imprimer dans l'âme son sentiment et son idée en sorte que l'âme soit comme si elle était un diable. Et comme nous savons par la science mystique que la nature divine s'unit à l'âme par les opérations de grâce, si intimement que l'âme sent une même chose avec Dieu, aussi, dans les opérations diaboliques il se fait que l'esprit malin se communique, non seulement par suggestion ou par impulsion, qui sont deux degrés différents, mais encore par impression qui est le troisième degré bien plus intime que les deux autres; en sorte que, comme le cachet s'imprime sur la cire, l'esprit soit bon soit mauvais, quand il domine, s'imprime et s'ajuste à l'âme et grave en elle son acte et s'associe à cet acte, en telle sorte que l'âme sent cet acte comme s'il était vitalmente produit en elle, qu'elle se sent de tous les intérêts, desseins, sentiments et affections du diable, tandis qu'il s'unit à elle comme s'il était homme et comme si l'homme était diable".²⁵⁹

Tale "*impression*" diabolica nell'anima è, del resto, riconosciuta e testimoniata da Jeanne nella sua autobiografia, in cui riprende il modello spirituale, per così dire mistico, elaborato dal suo direttore:

"Chacun des sept démons que j'avais dans le corps prit la possession qu'il jugea pouvoir le mieux soutenir. Ils agissaient pour l'ordinaire conformément aux affections que j'avais dans l'âme, ce qu'ils faisaient si subtilement que moi-même ne pensais pas avoir de démons".²⁶⁰

Ma qualche riga dopo, la monaca aggiunge:

"Je dis avec vérité, à ma grande confusion, que je donnais beaucoup de prise au diable par mes mauvaises habitudes, et en suivant mes inclinations, car, si je me fusse bien étudiée à la mortification de mes passions, jamais les démons n'eussent fait tant de désordre en moi".²⁶¹

Oltre all'impressione diabolica nell'anima, vi è dunque in lei anche una sorta di componente attiva nella possessione che la rende forse un po' meno vittima ed un po' più complice. All'azione diabolica vera e propria, fatta soprattutto di corpi alterati e deformati, rilevabile ad occhio nudo dall'esorcista, si sostituiscono qui una serie di inclinazioni segrete e di attitudini profonde, che fanno sì che lo spettacolo di un corpo snaturato non sia altro più che un sintomo.

Tali elaborazioni spirituali non costituiscono affatto mutamenti di poco conto, poiché se davvero la posseduta, con le sue inclinazioni, è essa stessa, in un certo grado,

²⁵⁹ SE IV, 5.

²⁶⁰ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 74.

²⁶¹ *Eadem*, *Autobiographie...*, 77.

all'origine dell'impressione diabolica, ne deriva che è ancora lei ad aprirsi e ad offrirsi al diavolo, senza che si debba più presupporre come indispensabile l'intervento di terzi, cioè di maghi o stregoni (per Jeanne, quindi, Grandier). Ed ancora. La storia della priora di Loudun ci indica come evento simbolo della sua guarigione le stimate comparse sulla sua mano sinistra il 29 novembre 1635, con impressi i nomi di Maria e Giuseppe. Ciò significa che la sua liberazione dai demoni non avverrà più tramite l'esorcista come intermediario, bensì grazie all'intervento diretto di Dio stesso o di un suo agente sovranaturale, come, nel caso di Jeanne, testimoniano i nomi incisi sulla sua mano.

L'esorcismo inteso come azione di un prete sul diavolo attraverso la posseduta, cede così il posto ad una scena spirituale in cui l'istanza sovranaturale interviene direttamente sull'anima dell'indemoniata.²⁶²

Così, fin dal suo arrivo, in quella fine del 1634, Surin dedica tutto se stesso alla direzione spirituale finalizzata all'espulsione dei demoni che abitano la monaca. E lo fa praticamente ininterrottamente per due anni, facendo della sua missione un'idea fissa, quasi un'ossessione, che finisce tuttavia per debilitare una psiche già fortemente minata, finché alla fine, stremato, è costretto a fermarsi e a cedere il passo alla malattia e alla convinzione di essere egli stesso posseduto dal diavolo.

"L'obsession que le Père souffrit fut la plus extraordinaire qui eût peut-être jamais été vue; et hors la possession entière il ne se pouvait guère davantage. Il y avait quelque temps qu'il était ossédé en secret par Isacaron [...]. Ce fut Léviathan lui-même qui voulut obséder le Père, ou le posséder, s'il pouvait, se proposant de faire voir à tout le monde un effet si nouveau, qu'un ministre de l'Eglise fût tourmenté par le Diable en employant son ministère pour le chasser. Il l'entreprit donc, et Dieu le permit pour sa gloire, et pour le plus grand bien du Père, qui en reût une grande humiliation et un grand sujet de se mépriser soi-même".²⁶³

Nell'ottobre del 1636, è richiamato da Loudun e sospeso dal suo incarico. Tornerà nel giugno dell'anno seguente, quando, durante un esorcismo, per bocca di Jeanne des Anges, il demone Béhémot, l'ultimo ad abitare la monaca, farà sapere che la sua capitolazione avverrà solo in presenza e per opera dell'esorcista Surin.

Il precario stato di salute del gesuita rappresenta indubbiamente uno dei motivi del suo richiamo a Bordeaux da parte del provinciale. Ma è altrettanto certo che non fu l'unico. Arrivando due anni prima a Loudun, il nuovo esorcista aveva infatti portato con sé un carico, se non già di palesi accuse, comunque di dubbi ed incertezze, non solo sulle sue capacità di far fronte alla situazione, ma soprattutto sulla conformità o meno della via da lui seguita in relazione alla spiritualità. Del resto, la lettera che Surin invia, pochi mesi prima della sua partenza (febbraio-marzo 1632), al generale Vitelleschi ben testimonia come, proprio in quel periodo, Roma si stesse già informando sulla sua conformità e quella di altri gesuiti d'Aquitania alla tradizione spirituale della Compagnia.²⁶⁴ Il fatto, inoltre, che per anni, Surin non abbia potuto fare la sua professione solenne pare confermare che le riserve sul suo caso c'erano ed anche abbastanza forti, tali quindi da provocare lunghi ritardi. Ancora nel 1637, il gesuita risulta dai registri il più vecchio tra coloro che non hanno ancora avuto tale promozione.

²⁶² Sul nuovo modo di esorcizzare proposto da Surin a Loudun cfr. Houdard, *De l'exorcisme à la communication...*, in *Littératures classiques...*, in part. 191-194; Certeau, *La possession de...*, 369-391; Bremond, *Histoire littéraire...*, V, *La conquête mystique...*, 219-236. R. Kanters, *Vie du Père Surin*, Paris 1942, 43-70, in part. 43-65. *Idem*, *Note sur la possession ou le Père Surin entre le diable et Dieu*, Paris 1941, in part. 3-7. Bouix, *Vie du Père Surin...*, 131-156. Sul *Triomphe de l'Amour* e sulla *Science expérimentale* cfr F. Cavallera, *L'autobiographie du P. Surin*, in RAM 6 (1925), 143-159 e 391-411.

²⁶³ TA, 3.

²⁶⁴ Cfr. *Correspondance*, lettera 22.

Ed il suo nome continua a rimbalzare da Roma alla Francia tra le lettere di chi tenta di rassicurare sulla sua ortodossia e chi invece si mostra ancora inquieto e reticente.²⁶⁵ Sarà solo il 10 luglio 1637 che Vitelleschi darà finalmente l'autorizzazione a pronunciare i voti solenni.²⁶⁶

Nei deliri della città indemoniata, Surin non è certo l'unico ad essere visto con un certo sospetto. In realtà, per molti, a partire dallo stesso Vitelleschi, è l'intera missione dei gesuiti ad essere messa in discussione. Più i mesi trascorrono, più cresce l'impazienza del generale di vedere i suoi liberati dall'onere di una vicenda che sembra non aver fine. Più gli esorcisti all'opera si affannano nella loro caccia ai demoni, più il loro superiore si appella ai provinciali, che via via si succedono, per una risoluzione il più celere possibile della questione, richiamando continuamente alla prudenza e alla moderazione e spesso denunciando apertamente gli eccessi delle pratiche, la loro stravaganza o l'eccessiva credulità degli esorcisti. Vitelleschi cerca, a ben vedere, di gestire una situazione che in realtà non è mai stata fra le sue mani e di tenere sotto controllo e frenare le operazioni di quegli esorcisti, primi fra tutti di Surin, che, invece, ottengono rinnovata fiducia dal nuovo provinciale di Aquitania, Barthélemy Jacquinet, che, succeduto nel 1636 a Bohyre, adotta la sua stessa favorevole linea di condotta.

Soprattutto, i timori di Vitelleschi, sono rivolti verso Surin e la fitta corrispondenza del periodo corrispondente al primo soggiorno loudunese (dicembre 1634 – ottobre 1636) lo dimostra: continuamente insiste affinché l'esorcista sia, se non allontanato, per lo meno controllato e chiede spiegazioni sul perché sia stato inviato a Loudun malgrado l'opinione sfavorevole di molti.²⁶⁷

Tanti sospetti circondano, dunque, il giovane esorcista, provocati dalla sua malattia e dalla sua "spiritualità" e senza dubbio alimentati dalla sua modalità assolutamente nuova di procedere con la possessione.

"Les démons prirent une autre invention qui était de mouvoir le Père provincial qui m'avait mis dans cet emploi à m'en tirer, imprimant en son esprit [...] que la façon dont je m'y prenais n'était pas la bonne. Ce Père [...] prit dessein d'en mettre un autre à ma place, croyant cela nécessaire pour le bien d'une affaire dont il avait un ordre du Roi de procurer le bon succès, et que c'était le désir public de tout le monde; il croyait aussi que je faisais lâchement l'exorcisme, et que je m'adonnais à des *inventions de spiritualité* qui, quoique bonnes, pouvaient ne pas l'être pour la délivrance de ces filles possédées; enfin *il pensait qu'il fallait premièrement les délivrer par l'exorcisme, et qu'ensuite elles pratiqueraient l'oraison et s'adonneraient à toutes les dévotions*; qu'alors ce n'était pas le temps de cultiver l'intérieur, mais qu'il fallait auparavant donner à ces religieuses la santé et la liberté. Ainsi me parlait-on tous les jours; cependant je continuais ma pratique, espérant venir à bout de mon affaire, comme j'en avais sujet par les motifs que j'ai dits. Toutefois peu de gens étaient de mon avis, et tous, ou presque tous, improvisaient ma conduite, disant que je m'amusais à des colloques spirituels au lieu d'aller directement contre les démons; que la délivrance qu'on désirait de ces malins esprits n'était pas l'affaire d'un Père spirituel mais d'un exorciste vigilant, laborieux, infatigable, qui tint continuellement le démon opprimé, et par là fit bonne guerre, et qu'assurément, à force de tourments et de fatigues, il le mettrait dehors."²⁶⁸

Con la condanna di quell'approccio spirituale e mistico alla possessione, nel quale ha messo in gioco tutto se stesso, e criticato nel cuore stesso della sua "*via indiretta*", Surin è costretto a lasciare Loudun e ad interrompere bruscamente le sue comunicazioni spirituali con Jeanne des Anges.

²⁶⁵ Cfr. ARSJ, *Aquit.* 2, 470-478. Si veda anche *Correspondance*, lettera 126.

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, *Gall.* 40, 39 e *Ibidem*, *Aquit.* 2, 478 v.

²⁶⁷ *Ibidem*, *Aquit.* 2, 435 v. Ma cfr. *Ibidem*, *Aquit.* 2, 433-506.

²⁶⁸ SE IV, 8. Si veda anche come Jeanne des Anges riferisce dei sospetti sul metodo di Surin, parlando di "*conduite [...] extraordinaire et dangereuse*", in *Autobiographie...*, 148-150.

Antoine Ressès, il sostituto rimpiazzato in ottobre, adotta fin da subito un approccio opposto a quello del suo predecessore. Con lui si torna agli esorcismi pubblici e agli spettacoli edificanti: "[Il] se plaisait beaucoup à la vigueur des exorcismes, considérant le bien qui en arrivait au peuple",²⁶⁹

"persuadé qu'il était que les peuples qui y assistaient en recevaient beaucoup d'avantages. étant témoins des respects que les démons portaient au Saint-Sacrement. Plusieurs grands pécheurs se convertirent à la vue de ces spectacles".²⁷⁰

Con Ressès si riaffaccia dunque a Loudun l'immagine dell'esorcismo pensato ed organizzato prima di tutto per gli astanti, spettacolo esemplare in vista, al di là della liberazione da un demone, di un altro risultato, che sia la conversione di un incredulo o la miracolosa guarigione di un malato.

Così anche questa volta, proprio come era accaduto due anni prima, Surin obbedisce all'ordine ricevuto senza protestare, probabilmente anche perché stavolta fisicamente e psichicamente troppo provato. "*Je quitte Loudun*",²⁷¹ dice laconicamente ad una delle sue corrispondenti (3 ottobre), ma poi aggiunge: "*L'on dit que ce sera pour y retourner*". Non una riga su chi l'ha criticato, ma, in fondo, consapevolezza di non aver ancora concluso il proprio compito, ma di aver comunque lasciato una traccia. Traccia del resto confermata e garantita proprio da chi, al contrario di chi impartisce gli ordini,²⁷² a Loudun ci si trova e vi si sta impegnando: "*Il advint même que tous les autres exorcistes prirent cette méthode*".²⁷³

Nell'itinerario spirituale di Surin, la vicenda di Loudun gioca un ruolo fondamentale, poiché, grazie anche alle comunicazioni spirituali con la priora, apre violentemente una nuova via d'accesso all'esperienza intima con Dio e a quel rapporto in cui i contrari si fondono insieme, in cui la dannazione ha il volto oscuro e nascosto dell'illuminazione, in cui la follia pare l'unica vera via di comunicazione con il divino. È a Loudun che Surin fonda la sua mistica, la vive, la sperimenta. È qui che assapora il gusto dell'unione mistica, nell'istante stesso in cui ne misura l'infinita distanza.

Qui dove le realtà spirituali diventano tangibili, Surin fonda la sua "*scienza sperimentale*"²⁷⁴.

²⁶⁹ TA, 10.

²⁷⁰ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 177.

²⁷¹ *Correspondance*, lettera 97.

²⁷² "*Nous qui traitons ce qui est de plus importants, nous en savons tout autre chose que les spectateurs des exorcismes*", scrive nel luglio del 1635 a Laubardemont, in *Correspondance*, lettera 58.

²⁷³ SE IV, 8.

²⁷⁴ Cfr. Certeau in *Correspondance*, 253.

4.2 "Une certaine liaison du coeur"

Se fin da subito Surin si getta anima e corpo nel campo di battaglia di Loudun, così non è per Jeanne des Anges, che, anzi, si mostra inizialmente fredda e reticente con il suo nuovo esorcista. "*Je lui résistais*",²⁷⁵ scrive la priora. Fin dal loro primo incontro, prende infatti "*résolution d'étudier l'humeur*" del giovane gesuita. Così, "*plus il me parlait et plus mon âme était troublée, et comme je résistais [...] d'entrer dans les sentiments du Père, les démons me troublaient continuellement*".²⁷⁶

Ma se da un lato lei sfugge al suo confessore/esorcista, riproponendosi di sottrarsi "*autant que je pouvais de lui parler*", "*d'éviter son entretien*" e "*sans parler [...] avec liberté*",²⁷⁷ d'altra parte Surin riconosce quasi subito, in colei che tratta come un'anima da dirigere piuttosto che un corpo da spossare, una certa tendenza a fingere e un "*dessein de se comporter avec dissimulation*".²⁷⁸

La religiosa che Surin si trova davanti è ormai da tempo caduta in una sorta di "mediocrità spirituale",²⁷⁹ caratterizzata da "*un tel endurcissement de coeur qu'elle ne pouvait quasi s'élever à Dieu ni pratiquer aucun exercice*".²⁸⁰

Da subito, dunque, la inizia all'orazione, intrattenendola secondo la sua "via indiretta", con quel continuo ed intimo dialogo, per ore, giorni, mesi, finché finalmente un giorno, dopo estenuanti sforzi e lunghe attese, può gioire di essere riuscito, dopo le interruzioni e le "*mille inventions et insolences que le démon pratiquait*", a "*trouver un quart d'heure de vraie liberté à la mère prieure pour former des actes qui la portaient à recevoir notre Seigneur. [...] Durant l'espace d'environ six semaines, il se fit un tel changement dans la mère qu'elle commença de désirer de se donner tout à fait à Dieu*".²⁸¹

Dopo una resistenza tenace, Jeanne si affida finalmente al suo direttore. Ma da questo momento uno strano dialogo s'instaura tra i due. E più lei si apre, lasciandosi poco a poco conquistare, più lui si perde nella solitudine di quelle comunicazioni che egli stesso ha disposto. Si chiude in quell'ambiguo confronto, si esalta in esso, ma per esso si esaurisce. Per più di un anno, una strana coabitazione si stabilisce tra il gesuita, la monaca, i sette demoni che la abitano, gli angeli e i santi che vengono invocati nella loro lotta contro gli intrusi.

Nella sua volontà di redenzione, Surin si coinvolge totalmente. Il suo metodo, che aveva avuto il merito di porre fine agli esorcismi pubblici, riduce ed intrappola i due protagonisti in un'ambigua affinità:

"Sitôt qu'elle se mettait à genoux, elle sentait une ouverture se faire à son entendement, et trouvait une instruction aussi distincte que si une personne lui eût parlé, ou lui eût fait voir le menu désordre de sa vie, en donnant jusqu'à la racine de ses défauts, ou lui eût déduit les choses l'une après l'autre selon les chefs principaux du livre de sa conscience qui lui était mis devant ses yeux comme en un miroir. Elle redisait tout le lendemain au Père qui admirait le soin que Dieu avait de cette âme à qui *il communiquait des choses dont elle n'avait jamais ouï parler*, avec des notions si claires, si profondément gravées et si conformes à ce que *sa divine miséricorde avait autrefois communiqué à lui-même* quand il était au même terme, qu'il semblait que cela eût puisé en son âme et dans le plus secret de son intérieur, pour être transféré en lui de la Mère. Entre autres consolations que le Père reçut de cette découverte, une des plus

²⁷⁵ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 93.

²⁷⁶ *Eadem*, *Autobiographie...*, 92.

²⁷⁷ *Eadem*, *Autobiographie...*, 92-93.

²⁷⁸ TA, 2.

²⁷⁹ L'espressione è di M. de Certeau, in *Jeanne des Anges*, in *Jeanne des Anges, Autobiographie...*, 322.

²⁸⁰ TA, 1.

²⁸¹ TA, 4. Sul percorso di Jeanne, dalle resistenze all'apertura tramite l'orazione cfr. in part. TA, 4-6.

signalées fut que *toutes les idées de la doctrine spirituelle dont il était imbu* et sur lesquelles on lui avait souvent formé des doutes et engendré des appréhensions, *furent immédiatement de Dieu insinuées au coeur de la Mère* qui les déduisait justement comme elle les avait connues. C'était non seulement le fondement de sa vie bonne et louable, mais de sa vie intérieurement secrète. [...] Il était étonné de la voir pendant plusieurs jours lui déduire avec une merveilleuse facilité de termes les points de la plus sublime doctrine de l'Esprit, en ce qui concerne l'amendement parfait et l'intime conversion du coeur à Dieu. [...] Cela fit une certaine liaison du coeur entre le Père et cette âme".²⁸²

La comunicazione spirituale è, prima di tutto, uscita al di fuori di sé. Attraverso l'intervento di Dio, l'esperienza mistica di Surin si traferisce alla priora, in una sorta di passaggio divino. Ma dall'altra parte, in maniera simmetrica, c'è il diavolo che, dall'interiorità della monaca, si trasferisce nel suo direttore. Bizzarro passaggio dell'*altro* in sé: dal divino al diabolico, dal diabolico al divino.

A Loudun, l'*altro* ha dunque potuto generarsi, ai margini della possessione e fra le trame della mistica, attraverso l'inedito dialogo tra Surin e Jeanne des Anges.

Grazie al suo direttore/esorcista, la priora passa così da una possessione all'altra. Alla fine, Surin non l'aiuterà solo a scacciare i suoi demoni, ma si mostrerà capace di indurre in lei quella vocazione mistica, che lei stessa fin da subito, quasi presentando i possibili vantaggi di una futura fama, mostra di desiderare, di mimare e di ripetere, seguendo, in questo, colui che è diventato il suo modello.

"*Une telle correspondance entre ces deux coeurs*":²⁸³ finché i ruoli quasi s'incrociano fino a confondersi. Da una parte lei, che da posseduta comincia ad assumere atteggiamenti da mistica; dall'altra lui, che finisce con l'implorare Dio di potersi sostituire alla malata.

"Un jour il ne put s'empêcher de s'offrir à la divine Mère, pour être chargé du mal de cette pauvre fille et participer à toutes ses tentations et misères, jusqu'à demander à être possédé par l'Esprit malin, pourvu qu'il agréât de lui donner la liberté de rentrer en elle-même et s'adonner à son âme".²⁸⁴

Nella solitudine della cella, in cui da mesi si sono rinchiusi, la comunicazione è dunque reciproca. Dio o diavolo: il sovrannaturale si comunica, circola tra i due soggetti che vivono l'estasi mistica o l'esperienza della dannazione in uno stesso luogo, attraverso uno stesso linguaggio.²⁸⁵

Ma in questo strano dialogo, Surin "*sympathise avec le mal de l'hystérique et se prive des moyens de lui résister*".²⁸⁶ A partire dal gennaio 1635, si convince di essere anch'egli "*possédé ou obsédé*". Forti cefalee, allucinazioni, difficoltà nel camminare: la malattia si aggrava rapidamente fino a consumarlo.

"Voici donc premièrement ce qui arriva au Père, depuis le moins de janvier jusqu'au Vendredi Saint, que l'obsession parut en des effets étranges extérieurs. Ce fut la nuit du 19 de janvier, qu'après s'être mis au lit, il se sentit investi d'une chose qu'il ne pouvait douter être un esprit, lequel par des effets qu'il n'avait jamais éprouvés l'émuovait étrangement. La manière était comme d'un attouchement et d'un feu qui de

²⁸² TA, 5. Il corsivo è mio.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ TA, 1.

²⁸⁵ Cfr. Houdard, *De l'exorcisme à la communication...*, in *Littératures classiques...*, 195-199; Griguer, *Historiographie et médecine...*, in *Annales de Bretagne...*, in part. 158-163.

²⁸⁶ Certeau, *La possession de...*, 380. Ma vale la pena di riportare più ampiamente la prospettiva di Certeau: "*Il va d'un trait au bout de la logique de la rédemption, qui veut que le médecin porte la maladie pour la guérir; il sympathise avec le mal de l'hystérique et se prive du moyens de lui résister. De son côté devançant la vie qu'elle pressent, elle mime déjà ce qu'elle commence à désirer, et les prémices de la grâce, confondues avec ces «mystiques» postures, enthousiasment trop tôt le confesseur qui les espère avec une attention exorbitée*", *Les aventures de Jean-Joseph Surin*, in *Surin, Triomphe de l'Amour divin...*, 432.

dehors pénétrait les moelles et entrailles. Cela le surprit et l'affligea bien fort, d'autant qu'il y avait plusieurs années que telles choses semblaient abolies en lui, le démon voulait comme par force contraindre l'âme à se déclarer pour le mal. [...] Comme le démon agissait en désespéré, marquant plus se rage et son désespoir que sa ruse contre l'âme, il se déguisa en forme de serpent qui s'entortillait autour du corps du Père qui mit tout son recours à Dieu, et sentit aussitôt un secours fort extraordinaire de son pouvoir; car après que l'âme eût fait quelque diligence à l'extérieur pour rembarrier le Diable par l'humiliation de sa complice, il se recoucha en toute confiance; l'ennemi revint et se rendit sensible sous la même forme de serpent, s'entortillant dans les membres et faisant des morsures afin d'ôter les repos et d'inquiéter la pureté".²⁸⁷

Interpretato come un serpente che si attorciglia intorno al suo corpo, il diavolo che tormenta il gesuita è molto simile a quello che assilla la priora e che lei stessa aveva già definito come un "*serpent tordu*".²⁸⁸ Surin recupera quindi, accentuando la visione, l'espressione utilizzata dalla sua diretta, per descrivere le sue sofferenze. Ancora una volta, ora inserita nel suo racconto, torna alla luce la simmetria e la reciprocità della comunicazione spirituale.

I diavoli che dalla monaca invadono il corpo già vessato del gesuita, provocano in lui la più profonda sofferenza intrecciata alla gioia più ineffabile. Sono le sue stesse parole, semplici e dirette, a chiarire ciò che la ragione può solo concepire come un paradosso. Con la mente lucida, nonostante lo sconvolgimento appena vissuto, nel maggio del 1635, ben prima dei ricordi riportati alla luce anni dopo nella *Science expérimentale*, scriverà ad Achille Doni d'Attichy:

"Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit s'unit avec le miens [...], se faisant néanmoins *comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes* dont l'une est dépossédée de son corps, et de l'usage de ses organes, et se tient à quartier, regardant faire celle qui s'y est introduite. Ce deux esprits se combattent en un même champ qui est le corps; et l'âme même est partagée [...]. En même temps, je sens une grande paix sous le bon plaisir de Dieu [...] *Je sens l'état de damnation et l'appréhende*, et me sens comme percé des pointes de désespoir en cette âme étrangère qui me semble mienne, et l'autre âme, qui se trouve en pleine confiance, se moque de tels sentiments et maudit en toute liberté celui qui les cause. *Je ne savais vous dire la joie que je sens de me voir ainsi devenue diable*, non par rébellion à Dieu, mais par la calamité qui me représente naïvement l'état où le péché m'a réduit et comme quoi, m'appropriant toutes les malédictions qui me sont données, *mon âme a sujet de s'abîmer en son néant*"²⁸⁹

La paradossale esperienza di Loudun va dunque intesa come nodale punto di partenza ed emblema della sua mistica e della sua stessa esperienza di vita, anch'essa vissuta, proprio come durante gli anni della lotta contro i diavoli, come un continuo confronto tra bene e male, inciso nel corpo e nello spirito, là dove gli opposti si toccano, la salvezza si confonde con la dannazione, la felicità con il dolore, i tormenti patiti e le gioie godute si affrontano in un unico campo di battaglia.

Ben presto, lo strano male che ha colpito il gesuita diventa di dominio pubblico. Da affare privato, patito quasi in solitudine, è ora sulla bocca di tutti. Contro tutte le abitudini, opposto ad ogni possibile ragione, amplificato dal suo carattere ancor più straordinario, a Loudun va ora in scena il nuovo incredibile spettacolo dell'esorcista abitato da quegli stessi demoni appena scacciati dal corpo della sua posseduta, in uno stupefacente andirivieni di diavoli.

²⁸⁷ TA, 3.

²⁸⁸ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 133.

²⁸⁹ *Correspondance*, lettera 52.

È durante l'esorcismo organizzato il 10 maggio in occasione della visita di Gaston d'Orléans, fratello de re, che l'ossessione di Surin oltrepassa le porte chiuse del convento.

"Une chose qui parut singulière, ce fut de voir que le démon passait tout soudainement du corps de la Mère prieure en celui du Père, puis retournait d'où il était parti. Cela parut très notablement lorsque Monsieur le Duc d'Orléans frère du Roi, vint à Loudun; le Père en surpris étant à lui parler, la Mère parut délivrée, et lui fut soudain frappé d'un coup dans le coeur qui le renversa par terre, d'où, voulant se relever, il fut de nouveau rejeté sur le pavé en présence de Son Altesse et de sa Cour; les exorcistes s'occupant à soulanger le Père en un moment, la Mère prieure changea de visage, et devint horriblement monstrueuse; ce qui donna une grande épouvante à une personne qui lui parlait alors; et en même temps, le Père se trouva délivré, se releva et alla poursuivre l'ennemi qui occupait la Mère, ensuite ils demeurèrent libres. Quand le Père était bouleversé par l'opération du Diable, les démons des autres possédés faisaient des risées sur lui, et se moquaient, en disant: Ne fait-il pas beau voir cela, monter en chaire après s'être roulé en la poussière?. C'était surtout ceux de la Mère prieure qui s'en réjouissaient le plus: ils disaient mille insolences contre le Père, et triomphaient de telle manière qu'ils n'attendaient que l'heure qu'on l'ôterait de son emploi comme incapable de le continuer; en effet, il était réduit à une telle impuissance qu'il n'avait quasi aucune de ses actions libres; il n'avait que le pouvoir de se tourner intérieurement vers Dieu [...]. Il [Léviathan] mit un lien si puissant aux facultés du Père, qu'il fut environ un mois sans pouvoir faire un acte ni adresser ses regards vers Dieu, si ce n'est rarement. Quoiqu'il dit la messe et fit oraison, il demeurait aussi fixe et roide que s'il eût été un marbre, sans pouvoir fixer son coeur à aucun mouvement qu'il pût bien reconnaître. Il avait un profond agrément de l'ordonnance divine, et traitait avec la Mère prieure des choses de son âme, sans savoir comment; n'ayant quasi point de connaissance ni de conception formées, il semblait que le secours de Dieu lui fournissait pour rendre cette charité à la Mère venait par un canal dérobé et par une voie occulte, qui faisait que lui-même ne participait pas aux choses qu'il disait, et qui cependant opéraient beaucoup en la Mère".²⁹⁰

Nel libello alla cui stesura collabora lo stesso Surin, stampato e diffuso in tutta la Francia, la "*Relation véritable de ce qui c'est passé aux exorcismes des religieuses possédés de Loudun en la presence de Monsieur, frère unique du roi*" (Paris 1635), l'autore dedica ampio spazio al caso del gesuita, aggiungendo altri particolari e considerazioni sull' "*accident*",²⁹¹ destinato a ripetersi anche alla presenza del vescovo di Nîmes.

"Cet accident continua long-temps, & arriva mesmes en presence de Moseigneur l'Evesque de Nymes, lequel tandis qu'un Demon nommé Isacaron occupoit le visage de la mere Prieure, & parloit par sa bouche, a veu comme le Demon menassant audacieusement le P. qui l'exorcisoit de luy imposer silence, venoit à disparoistre tout à coup au visage de la possédé, & au mesme instant alloit saisir le P. & luy faisant changer de couleur, luy pressant la poitrine & arrestant le parole, & que bien tost apres au commandement qu'il luy faisoit de quitter le P. Ce Demon revenoit ossuper la Prieure, & parler derechef par la bouche, & se monstren en son visage extremement hydeux & diffirme".²⁹²

Così, davanti al fratello del re, prima, al vescovo di Nîmes, poi, e davanti a tanti altri spettatori, si sviluppa un esorcismo decisamente fuori dal comune, in cui si vede il demone saltare da un corpo all'altro, lasciare la priora per impossessarsi del suo esorcista, parlare per bocca dell'una per poi gettare nell'impotenza più profonda l'altro. Surin e Jeanne diventano così i nuovi principali attori di uno spettacolo tanto avvincente quanto drammatico.

²⁹⁰ TA, 3. Episodio riferito anche da Aubin, *Histoire des diables...*, 215-217.

²⁹¹ "*Je pense avoir reçu une de vos lettres à laquelle je n'ai point fait réponse à cause d'un accident qui m'est survenu et qui m'a ôté le moyen de vaquer à mes exercices*", scrive Surin, qualche settimana dopo, ad una delle sue corrispondenti. Cfr. *Correspondance*, lettera 54.

²⁹² *Relation véritable de ce qui c'est passé... en la presence de Monsieur...*, 22. Sul racconto dell' "*incidente*" cfr. pp. 18-21.

Dopo aver così a lungo combattuto, se non per sopprimere, almeno per ridurre la pubblicità ed il clamore degli esorcismi, ora è lui stesso ad essere oggetto di morbosa curiosità:

"Voilà où je suis à cette heure. Il se forme sur cela de grandes disputes. «Et factus sum magna quaestio»: s'il y a possession; s'il se peut faire que les ministres de l'Église tombent en tels inconveniens. Le uns disent que c'est un châtement de Dieu sur moi et punition de quelque illusion; les autres disent autre chose, et moi je me tiens là et ne changerais pas ma fortune avec un autre, ayant ferme persuasion qu'il n'y a rien de meilleur qu'être réduit en grande extrémité. [...] Dès que je me recueille, il est là; à l'oraison, il m'ôte une pensée quand il lui plaît; quand le coeur commence à se dilater en Dieu, il le remplit de rage. Il m'endort quand il veut; il me réveille quand il veut, et publiquement, par la bouche de sa possédé, il se vante qu'il est mon maître. [...] Je ne désire point que votre Révérence rende ma lettre publique, s'il lui plaît. Vous êtes le seul homme à qui, hors mon confesseur et mes supérieurs, j'en voulusse tant dire".²⁹³

"Factus sum magna quaestio": è ormai sul gesuita che si concentra tutto il rinvigorito interesse di questo periodo sulla vicenda di Loudun. In effetti, in città, sta andando ora in scena *"un dessein qui n'est jamais vu, qui fut de travailler et violemment publiquement un exorciste exerçant sa fonction"*.²⁹⁴

Nell'esplosione pubblica del caso dell'esorcista posseduto, i vertici della Compagnia, ancora una volta, premono inquieti sui diretti superiori del gesuita, preoccupati dei risvolti pubblici che un affare del genere può provocare. Lo stesso provinciale Jacquinot arriva in quei giorni in città per verificare con i suoi occhi ed accertarsi dello stato di salute di Surin. Se ne andrà, tuttavia, poco dopo, senza prendere alcun provvedimento.²⁹⁵ L'opuscolo stampato in occasione della visita di Gaston d'Orléans, che tanto si era soffermato sul malore di Surin durante l'esorcismo organizzato in suo onore, altrettanto spazio dedica però alle considerazioni sulla sua salute, forse più interessanti del resoconto della vicenda, sostanzialmente simile a quello poi riferito dallo stesso Surin. Secondo l'autore del libello, che si sforza di negare categoricamente l'ipotesi di possessione, il gesuita

"n'a aucun trouble en son esprit, ains a la liberté de penser à ce qu'il luy plaist, & il ne sort rien de sa bouche que quelque voix de plainte, à cause des assauts qu'il sent au dedans, & quoy que le demon fasse quelque impression en son ame, c'est sans luy oster le discernement de tout ce qu'y s'y passe, & la puissance d'agir en tout selon la liberté, excepté en quelques mouvemens du corps & fremissemens conformes aux impressions qu'il reçoit, & la chose est de si peu d'importance qu'il n'a laissé pour cela un seul iour d'exorciser, & hors le temps de cet assaut il accomplit son ministère sans détourbier, fors de quelque foiblesse à la teste & au coeur, qui est commune quasi à tous les Exorcistes. [...] Il est donc tout clair que l'accident arrivé au P. Seurin ne peut estre appellé possession, & quoy qu'il y ait, peut estre, quelque espece d'obsession, il est neantmoins mal-aisé d'inferer de ce qui a paru au public qu'elle y soit entiere & parfaite, pource que comme en fait de guerre, d'où ces termes sont pris, il y a difference entre le blocquement & la siege, aussi bien qu'entre le siege & la conquete d'une ville, ainsi une simple vexation de la personne est bien differente de l'obsession, tout ainsi qu'il y a bien à dire de l'obsession à la possession [...]. Or tout ce qui a paru au P. Seurin consiste en quelques cris & mouvement de membre involontaires, ausquels il resistroit en mesme temps & de corps & d'esprit, implorant l'assistance de Dieu, faisant des signes de croix sur soy, & commandant à l'ennemy de le quitter, & ayant durant & hors de ces accès le jugement aussi sain qu'à l'ordinaire".²⁹⁶

²⁹³ *Correspondance*, lettera 52.

²⁹⁴ TA, 3.

²⁹⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁹⁶ *Relation véritable de ce qui c'est passé... en la presence de Monsieur...*, 27-29.

L'intento sembrerebbe dunque quello di diffondere il più possibile, attraverso la larga circolazione di opuscoli come questo, una sorta di resoconto ufficiale sullo stato di salute di Surin, probabilmente allo scopo di mettere a tacere voci e curiosità.

Intanto però, anche alcune delle lettere personali del gesuita, in cui confida intimamente ai suoi corrispondenti la sua esperienza loudunese, iniziano a circolare. Prima fra tutte, proprio la lettera inviata ad Attichy, cui tanto l'autore aveva raccomandato discrezione. Più volte copiata, pubblicata a Poitiers e a Parigi, la lettera si diffonde, circolando tra gruppi di devoti e circoli dotti, passando fra le mani di semplici curiosi.

Amareggiato ed umiliato per la curiosità ed il clamore che suscitano i suoi tormenti, Surin si confida con Laubardemont, deciso a chiudersi in se stesso:

"Je ne m'entends point sur toutes les choses qui je sais dans cette affaire, tant parce qu'elles ne sont pas de cette nature qu'on le puisse rendre publiques, comme pour le coup qu'a reçu mon esprit ayant su qu'une lettre que j'avais écrite à un homme comme à un confesseur a été produite en la connaissance de tout le monde; ce qui m'a fait résoudre à ne me communiquer plus à personne".²⁹⁷

Volgendosi al passato, più di vent'anni dopo, superati i decenni oscuri della sua esistenza, Surin guarderà all'esperienza di Loudun ed a se stesso con un'altra consapevolezza:

"Parfois, en cet état, Dieu permet, mais ceci n'est guère ordinaire, qu'elle [l'anima] se comporte comme une personne qui a perdu le sens car, bien qu'au-dedans elle ait le sens fort vif pour fuir le mal et faire le bien, néanmoins, en l'extérieur, elle est jugée être comme une personne insensée".²⁹⁸

Ma per ora, la sua salute non fa che peggiorare, aggravata da un'ossessione che ormai non lo abbandona più e da un'ambiente circostante sempre più sospettoso. Ciò nonostante non si ferma, continua la sua marcia solitaria. Scrive, esorcizza, dirige. Intorno a lui, Loudun diviene una città miracolata: guarigioni, conversioni, uscite di diavoli. Assalito da allucinazioni, forti dolori alla testa e terribili fasi di prostrazione, continuerà a praticare gli esorcismi sulla priora, finché questa non sarà liberata. Ma allora sarà lui a caderne vittima.

E mentre l'esorcista sprofonda sempre più in basso, la sua posseduta migliora. I sette demoni che la abitavano cominciano ad arrendersi: lentamente, uno per volta, diminuiscono di numero, fino a rimanerne solo uno. Il cammino verso il miracolo è iniziato. Intanto sul corpo della priora compaiono i segni visibili di tale prodigio. L'elezione è incisa dai nomi di Giuseppe e di Maria tracciati con il sangue sul palmo della mano sinistra.

"Ledit Pere Surin exorcisant, se former sur le dessus de ladicté main des caracteres sanglans qui faisoient le nom de Ioseph, dequoy ledit Pere s'estant aperceu, a dit que c'estoit le signe de la sortie de Balam, le dit nom est escrit en lettre Romaine en la forme & grandeur que voicy, IOSEPH, lequel signe ledit Pere avoit extorqué dudit demon le premier du mois d'Octobre dernier, ce qui arriva en ceste orte. Ledit Pere Surin s'estant pris garde que la Mere Prieure avoit receu de singulieres faveurs de Dieu par l'intercession de saint Ioseph, & que ce demon Balam avoit advoüé que ledit saint estoit son particulier ennemy au Ciel, se proposa de le contraindre pour signe de sa sortie finale d'escrire le nom de Ioseph, au dessus de la main gauche de la fille possedée au lieu de celui de Balam, lequel deux ans auparavant il avoit promis d'escrire".²⁹⁹

²⁹⁷ *Correspondance*, lettera 58.

²⁹⁸ J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, 7, VII, Paris 1963.

²⁹⁹ *Relation de la sortie du demon Balam du corps de la Mere Prieure des Ursulines de Loudun, et ses espouventables mouvements & contorsions en l'Exorcisme; avec l'extraits du proces verbal desdits*

Ma, nonostante i progressi della sua diretta, alla fine, stremato di fatica, visto con sospetto dai suoi colleghi esorcisti, dai suoi confratelli gesuiti e dalla gerarchia della Compagnia, l'esorcista di Jeanne des Anges finisce per essere denunciato a Roma. Il 28 agosto 1636, Vitelleschi scrive al provinciale:

“Sur le Père Surin, qui Votre Révérence loue beaucoup, je reçois de nos Pères de nombreux mémoires. On dit que, depuis quelque temps, il se croirait possédé par le Verbe incarné autant que par le Démon; qu'en conséquence, il tiendrait le Verbe pour l'origine de ses paroles et de ses gestes, comme le mauvais esprit pour celle de ses mouvements d'obsédé [...]. On ajoutait qu'il était peu soumis aux supérieurs et peu obéissant. J'attends l'avis de Votre Révérence ”.³⁰⁰

Le critiche degli uomini aggiunte alla salute ormai precaria, obbligano quindi il provinciale, nell'ottobre 1636, a sostituire Surin con il padre Ressès.

Al momento della sua partenza, la possessione, benché diminuita d'intensità, prosegue. Durante l'assenza del gesuita, il suo successore sottopone la priora alla violenza dei suoi esorcismi, tale da condurla in fin di vita e da doverle amministrare l'estrema unzione.³⁰¹ Finché, il 7 febbraio 1637, indebolita da un ultimo, ennesimo, brutale esorcismo impartito da Ressès, fisicamente consumata da una congestione polmonare, Jeanne, ormai agonizzante, ha una visione, destinata a farne definitivamente una miracolata.

"Lors, j'eus la vue d'une grande nuée qui environnait le lit où j'étais couchée; je vis au côté droit mon bon Ange qui était d'une rare beauté, ayant la forme d'un jeune homme de l'âge de dix-huit ans ou environ. Il avait une longue chevelure blonde et brillante, laquelle couvrait le côté droit de l'épaule de mon confesseur. Cet ange avait un vêtement blanc, fort grand et fort gros et fort allumé. Je vis aussi saint Joseph en forme et figure d'homme, ayant le visage plus resplendissant que le soleil, avec une grande chevelure. Sa barbe était à poil de châtain; il me parut avec une majesté bien plus qu'humaine, lequel appliqua sa main sur mon côté droit où avait toujours été ma grande douleur. Il me semble qu'il me fit une onction sur cette partie, après quoi je sentis revenir mes sens extérieurs et me trouvai entièrement guérie. Je dis au Père et aux Religieuses qui étaient dans ma chambre: «Je n'ai plus de mal, je suis guérie par la grâce de Dieu». Je demandai mes habits et me levai à l'instant de mon lit, et j'allai, devant le Saint-Sacrement, rendre grâce à Dieu de ma guérison. Deux jours après, je me souvins que je n'avais essuyé l'onction qui m'avait guérie qu'avec ma chemise; j'appelai la mère supérieure et la priai de venir en ma chambre pour visiter l'endroit où l'onction avait été faite. L'ayant fait, nous sentîmes l'une et l'autre une admirable odeur: je quittai cette chemise, on la coupa à la ceinture. Nous trouvâmes cinq gouttes assez grosses de ce baume divin qui jetait une excellente odeur. [...] Cette merveille étant connue, il n'est pas croyable combien grande fut la dévotion du peuple vers cette secrète onction et combien Dieu opéra de miracles par elle”.³⁰²

La notizia della miracolosa guarigione della priora di Loudun si diffonde ovunque, grazie anche agli innumerevoli resoconti che, stampati in gran quantità, ne danno notizia in tutta la Francia, finché non sarà lei stessa, anni dopo, a divulgarne la versione per così dire ufficiale, attraverso la sua autobiografia.

Come testimonianza della guarigione, Jeanne mostra a medici ed esorcisti cinque gocce dell'unguento miracoloso che san Giuseppe, apprendole di notte, le avrebbe applicato sulla parte dolorante del corpo, il petto, facendola guarire all'istante, e che

Exorcismes qui se font à Loudun par ordre de Monseigneur l'Evesque de Poitiers sous l'autorité du Roy, Paris 1635, 7-8.

³⁰⁰ ARSJ, *Aquit.* 2, f. 458. cit. in Certeau, *La possession de...*, 391. Cfr. anche Carmona, *Les diables de Loudun...*, 259-260.

³⁰¹ Cfr. Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 177-183.

³⁰² *Eadem*, *Autobiographie...*, 183-186.

hanno macchiato la sua camicia, rimanendo impregnate. Queste gocce miracolose diventeranno il punto di partenza di una moltitudine di guarigioni. Da questo momento moltissime donne verranno in pellegrinaggio a Loudun per toccare la camicia miracolosa.³⁰³

L'unzione diviene, così, essa stessa simbolo di santità. La camicia e le tracce del balsamo lasciate da san Giuseppe, diventano oggetto di devozione. Le stigmate, con impressi sulle mani i nomi di Giuseppe e Maria, avevano, del resto, già chiaramente mostrato la sua nuova appartenenza. I diavoli stanno per essere dimenticati, rimpiazzati dai santi e dai loro miracoli. Quello che manca ora alla priora è di uscire dal suo convento e di ricevere anche altrove il riconoscimento che spetta alle miracolate e alle mistiche.

Ed è proprio l'ultimo demone che la abita, ad aprire a Jeanne la prospettiva di nuovi orizzonti:

"Le jour de l'Assomption, je fus mise, après la communion, dans un grand recueillement intérieur, et j'entendis une voix qui me dit: «Puisque les hommes s'opposent aux moyens que Dieu donne pour votre délivrance, il faut que le Père Surin et vous fassiez voeu d'aller ensemble visiter le sépulcre de Monseigneur l'évêque de Genève; vous ne pouvez être délivrée à Loudun, et ainsi vos travaux finiront; dites cela à votre Père»".³⁰⁴

Oltre ad un pellegrinaggio presso la tomba di François de Sales, il demone reclama, dunque, il ritorno di Surin.

Sempre più insoddisfatto su come i suoi stiano gestendo l'intero affare ed impaziente di ottenerne la conclusione, Vitelleschi, sebbene ancora sospettoso della spiritualità e dei metodi di Surin, è costretto ad accettare la richiesta proveniente da Loudun.³⁰⁵

Nei mesi trascorsi lontano dalla città indiavolata, il gesuita "*était à Bordeaux en de grands maux qu'il cachait le plus qu'il pouvait; et nonobstant lesquels il faisait quelques prédications et allait au confessionnal*".³⁰⁶ È dunque ancora un uomo ferito, quello che, nel giugno del 1637, torna in città.³⁰⁷

Ci vorranno mesi prima che Surin riuscirà ad avere la meglio anche sull'ultimo demone. Quattro mesi in cui l'esorcista lavorerà ben oltre le sue già deboli forze, al termine dei quali cederà, stavolta definitivamente spossato.

È durante un ritiro secondo gli esercizi spirituali che, finalmente, la monaca sarà liberata dell'ultimo demone. Il 15 ottobre, "*jour de sainte Thérèse*", Surin sta celebrando la messa, "*quoque très languissant*". Avvicinandosi a lei per la comunione,

"comme il tenait la sainte hostie à la main, disant: *Corpus Domini nostri Jesu Christi*, la Mère contre son ordinaire (car elle était à la communion presque toujours tranquille), entra en une furieuse contorsion, changea de visage, se pliant et se courbant jusqu'aux talons, et haussant la main gauche vers le Père qui, se rendant attentif, vit manifestement au-dessus des noms de MARIA, JOSEPH, se former, en beaux caractères vermeils et sanglants, le nom de JÉSUS; et comme sa main était tellement tournée que le pouce était à l'opposé de lui, il ne put voir former le nom de FRANÇOIS DE SALES. Le Diable sortit à ce moment et la laissa libre. Elle se remit en la posture d'une personne qui, étant à genoux, entend la communion, qu'elle reçut avec amour et consolation, Notre-Seigneur prenant la place de son ennemi; et

³⁰³ Cfr. Legué, *Urbain Grandier et...*, 294-296.

³⁰⁴ *Eadem, Autobiographie...*, 188-189. Già da tempo, comunque, i demoni, per bocca della priora, avevano suggerito tale pellegrinaggio ad Annecy come condizione della sua liberazione, almeno fin dalla comparsa delle prime stigmate, nel dicembre 1635. Cfr. *Eadem, Autobiographie...*, 164-165 e 174-175 e *Correspondance*, lettera 65.

³⁰⁵ Cfr. ARSJ, *Aquit.* 2, 477-478 v.

³⁰⁶ TA, 10. Anni dopo Surin descriverà il precario stato di salute di quegli anni. Cfr. in part. SE III, 3.

³⁰⁷ Sul rientro di Surin a Loudun cfr. TA 11. Cfr. anche Certeau in *Correspondance*, 385-387 e 398-399.

depuis en toute sa vie, elle n'a plus rien senti des opérations ordinaires des diables, demeurant absolument quitte de cette maladie qui est une des plus horribles et des plus dignes de compassion qui soient au monde".³⁰⁸

Qualche donna si dirà ancora tormentata per qualche mese ancora, ma nell'estate del 1638, dopo qualche esorcismo supplementare, Loudun non avrà più alcuna posseduta.

Così, in un succedersi di malattie, guarigioni ed espulsioni di demoni, Jeanne des Anges è finalmente pronta ad interpretare un nuovo personaggio: la posseduta cede il posto alla mistica, acclamata per le sue stigmate e definitivamente consacrata dal pellegrinaggio.

Dopo anni di lotta contro i demoni, è libera. È guarita. Parallelamente, ma in maniera inversa, Surin è invece prostrato. Come ad aver assunto su di sé tutto il peso di quella stessa malattia dalla quale ha liberato la sua diretta, il gesuita è ferito nel corpo e nell'anima, segnato ed atterrito da un male oscuro che per i successivi vent'anni avrà la meglio su di lui, quasi annientandolo.

Chiamato anch'egli a partecipare al tour trionfale della priora, sarà costretto a rinunciarvi, troppo malato per sostenere un viaggio per la Francia. Così, mentre la monaca si prepara a lasciare la città, pronta a godere della sua fama, anche Surin si accinge ad abbandonare per sempre Loudun, solo e sofferente, in direzione di Bordeaux.

4.3 Jeanne des Anges.

Nel 1605, nel castello di Cozes, nasce Jeanne de Belcier, futura Jeanne des Anges, da una famiglia appartenente alla nobiltà. Un grave incidente durante l'infanzia l'ha resa semi invalida, deturpando per sempre il suo corpo. Mandata, all'età di quattro o cinque anni, all'abbazia benedettina di Saintes, presso una zia, vi trascorre qualche anno. Lì impara il latino, fino al 1611 quando, alla morte della zia, è costretta a fare rientro a casa. Già a Saintes sarebbero iniziate le sue prime visioni. Divisa tra il profondo affetto paterno e la rigidità della madre, che tende a tenerla lontana dagli occhi del mondo a causa del suo difetto fisico e ad allontanare dalla figlia i possibili pretendenti al matrimonio, Jeanne prende la decisione di farsi suora.

Nel 1622 entra quindi fra le orsoline di Poitiers e qui fa la sua professione, il 7 settembre 1623, dopo un noviziato già marcato da atteggiamenti spettacolari e spesso eccessivi, come quella volta in cui, davanti alle altre monache, aveva dichiarato di voler svestire gli abiti religiosi ed abbandonare il convento.³⁰⁹

Nell'agosto del 1625, il vescovo di Poitiers autorizza la creazione di un nuovo convento di orsoline a Loudun. Le fondatrici non vi si installeranno che nel luglio di due anni dopo, intanto però, Jeanne fa di tutto per far parte del gruppo. Si trasforma in una religiosa modello, sempre pronta a darsi da fare, mostrando già tutti i segni di una perfetta devozione.

"On me fit quelques difficultés. Je ne me rendis à aucune. Au contraire, *j'usais de toutes sortes d'inventions pour venir à bout de mon dessein*. J'y réussis et je fus du nombre de celles qui vinrent faire l'établissement. Je me persuadais que, changeant de demeure, je pourrais plus aisément me changer dans une petite maison, avec peu de personnes, que dans une grande, où je trouvais mon repos. Mais, hélas! je me trompais bien, car, *au lieu de travailler à la mortification de mes passions et à la pratique de mes*

³⁰⁸ TA, 11.

³⁰⁹ Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des ursulines en France, I, De l'institut séculier à l'ordre monastique*, Paris 1957, 205-215.

*régles, je m'appliquai à reconnaître les humeurs des personnes du pays, à faire des habitudes avec plusieurs; je cherchais à passer le temps dans les parloirs en des discours fort inutiles; je pris soin de me rendre nécessaire auprès de mes supérieures, et, comme nous étions peu de religieuses, la supérieure fut obligée de m'appliquer à tous les offices de la communauté. Ce n'est pas qu'elle ne se fut bien passée de moi, ayant d'autres religieuses plus capables et meilleures que moi, mais c'est que je la trompais par mille petites souplesses d'esprit, ainsi je me rendais nécessaire après d'elle. Je sus si bien m'accomoder à son humeur et la gagner, qu'elle ne trouvait rien de bien fait que ce que [je] faisais, et même elle me croyait bonne et vertueuse. Cela m'enfla tellement le coeur que je n'avais pas de peine à faire beaucoup d'actions qui paraissaient dignes d'estime. Je savais dissimuler, j'usais d'hypocrisie, pour que ma supérieure conservât les bons sentiments qu'elle avait de moi, et qu'elle fut favorable à mes inclinations et volontés; aussi, elle me donnait toutes sortes de libertés dont j'abusai, et comme elle était fort bonne et vertueuse et qu'elle croyait que j'avais dessein d'aller à Dieu avec perfection, elle me conviait souvent de converser avec de bons religieux, ce que je faisais pour lui complaire et pour passer le temps".*³¹⁰

Jeanne si descrive in tutti quei piccoli, grandi difetti che costituiscono le tipiche mancanze spesso ammesse in molte confessioni ed autobiografie. "*Je savais dissimuler, j'usais d'hypocrisie*". Queste ed altre ammissioni di tal genere costituiscono senza dubbio un *topos* comune a molte autobiografie religiose: da un passato colpevole ad un presente ammirevole. Le pagine del suo scritto tradiscono tuttavia un vero e proprio vocabolario della menzogna, che sembra tradurre un'irrefrenabile propensione della priora a mentire. Più che le colpe, le sue memorie rivelano la sua indole.

La sua autobiografia è chiaramente scritta sul modello di quella di Teresa d'Avila, dalla quale riprende molti temi. Così, nella prima parte del suo scritto, dedicata alla descrizione di se stessa come di una religiosa debole e mediocre, prima della sua evoluzione in mistica, Jeanne recupera dalla *Vida* teresiana uno stesso argomento, rielaborandolo ad un medesimo scopo. Nel descriversi in quegli anni, la futura priora di Loudun dice di sé: "*je m'appliquais à la lecture de toutes sortes de livres*".³¹¹ Prima di lei, anche Teresa aveva parlato delle appassionate letture profane, in particolare di romanzi cavallereschi,³¹² fatte di nascosto dal padre, che avevano influenzato negativamente la sua adolescenza e che, nella visione teresiana, costituivano l'emblema intorno al quale far ruotare quella sorta di controfigura di se stessa, la seduttrice e peccatrice, da lei incarnata nella descrizione di sé della prima parte del *Libro de la Vida*, in opposizione alla nuova immagine di sé, assunta a partire dal momento in cui decide di prendere i voti.³¹³

Jeanne des Anges sembra dunque utilizzare degli stessi espedienti, le letture discutibili, le compagnie sbagliate, il desiderio di apparire, allo scopo di rendere ancor più evidente la cesura tra un passato da religiosa mediocre ed un presente di mistica venerata e premiata da Dio stesso dei più alti doni.³¹⁴

³¹⁰ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 67-68. Il corsivo è mio.

³¹¹ *Eadem, Autobiographie...*, 65.

³¹² "[*Mi madre*] era aficionada a libros de caballerías. Y no tan mal tomaba este pasatiempo como yo le tomé para mí, porque no perdía su labor, sino desenvolvíamos para leer en ellos; y por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos. De esto le pesaba tanto a mi padre, que se había de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos, y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos y començar a faltar en los demás; y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embecía, que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento", *Vida*, II, 1.

³¹³ Passaggio che nell'autobiografia teresiana si sviluppa tra il secondo ed il terzo capitolo.

³¹⁴ Così, da una parte vi è il racconto di Teresa, che scrive di come aveva cominciato a "*traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello, y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa*" (*Vida*, II, 2); dall'altra vi è Jeanne, che confessa come il suo desiderio di lettura derivasse solo "*pour me faire paraître fille d'esprit et de bon*

Ma soprattutto, secondo un cliché che conosce e sfrutta, ma ancor più secondo il modello teresiano, Jeanne des Anges afferma di scrivere "*par esprit d'obéissance*".³¹⁵ È questo, sulla falsariga di quello di Teresa,³¹⁶ l'*incipit* del testo di Jeanne, che, poche righe dopo aggiunge:

"Si l'obéissance me le voulait permettre, je décrirais avec un singulier plaisir par le menu toutes mes malices, hypocrisies, duplicités, arrogance, propres estime et recherches de moi-même, avec tous mes autres vices, afin d'obliger ceux qui pourront voir cet écrit à crier miséricorde à la divine justice pour moi qui l'ai tant de milliers de fois offensés".³¹⁷

Ma laddove l'accesso alla scrittura da parte di Teresa era stato strettamente dipendente al controllo su di essa, vi è, al contrario, una scelta precisa ed autonoma di Jeanne di mettere mano alla sua autobiografia. È lei stessa, verso il 1644, a proporlo al suo confessore dell'epoca, Jean-Baptiste Saint-Jure.³¹⁸ Contro un obbligo, una scelta. Contro una parola commissionata, filtrata, controllata, censurata, una parola volontariamente manipolata, capace cioè di nascondere, correggere, dimenticare, fino ad elaborare un racconto che esibisca il *suo* personaggio, così come lei vuole che sia.

Così, al resoconto riportato da un esorcista o da qualche testimone, Jeanne sostituisce il suo racconto, decidendo di porsi, lei stessa, di sua iniziativa, contemporaneamente come soggetto ed autore della sua storia.

Una sorta di seconda nascita, un modo per affrancarsi dalla chiusura del chiostro: più che spinta da spirito di obbedienza, è questa l'immagine di sé che la priora vuole trasferire sulla carta, protagonista di un racconto di cui si è voluta anche autrice.³¹⁹ L'obbedienza non era stata, del resto, che semplice approvazione formale di un'iniziativa che lei stessa era stata la prima a concepire.

entretien" (*Autobiographie...*, 65). Ed ancora, da una parte vi sono le cattive compagnie di Teresa, i cugini che frequentavano la sua casa, i soli ai quali il padre permettesse l'ingresso, per la sua eccessiva prudenza, anche se "*plugueria a Dio que lo fuera de éstos también. Porque ahora veo el peligro que es tratar, en la edad que se han de comenzar a criar virtudes, con personas que no conocen la vanidad del mundo, sino que antes despiertan para meterse en él. [...] Oía sucesos de sus aficiones y niñerías nonada buenas; y lo que peor fue, mostrarse el alma a lo que fue causa todo su mal*" (*Vida*, II, 2); allo stesso modo, dall'altra parte vi sono le "*toutes sortes de compagnies*" (*Autobiographie...*, 65) di Jeanne.

³¹⁵ "*La supérieure de la mère des Anges lui ayant ordonné de mettre par écrit ce qui s'est passé dans sa possession, par esprit d'obéissance, elle s'y soumit aveuglément et écrivit ce qui suit*", Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 63.

³¹⁶ "*Quisiera yo que, come me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida. Diérame gran consuelo. Mas no han querido, antes atádome mucho en este caso*", Teresa d'Avila, *Vida*, *Prólogo*, 1.

³¹⁷ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 64.

³¹⁸ Il 1 ottobre 1643, Jeanne des Anges si era rivolta a Saint-Jure chiedendogli di accettarla come suo confessore al posto di Surin, che ormai da almeno quattro era ridotto dalla malattia in uno stato di totale impotenza. Ma è solo verso il 1644 che la priora compone l'autobiografia, di sua iniziativa, ma comunque autorizzata ed incoraggiata da Saint-Jure, che può così conoscere il passato della sua nuova diretta, al fine di seguirla meglio. La corrispondenza fra Jeanne des Anges e Saint-Jure va dal 1 ottobre 1643 al 30 marzo 1657, un mese prima della morte del confessore. Contiene 132 lettere di Jeanne e 65 di Saint-Jure. Alcune sono state pubblicate da F. Cavallera, *Lettres inédites du p. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, in RAM 8 (1928), 251-271; 9 (1929), 113-138, 337-358; 9 (1930), 3-16, 113-134. Cfr. inoltre F. Cavallera, *L'autobiographie de Jeanne des Anges d'après des documents inédits*, in Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 291-300.

³¹⁹ A tal proposito si veda lo studio di M. Bergamo, che, più che interrogarsi sul contesto della possessione, ha messo in rilievo il ruolo che la posseduta ha svolto come autrice della sua storia, proponendo cioè il "punto di vista dell'indemoniata". Cfr. Jeanne des Anges, *Autobiografia. Il punto di vista dell'indemoniata*, M. Bergamo (ed.), Venezia 1986.

Il racconto, così nettamente diviso tra un prima e un dopo, sembra del resto rispecchiare una sorta di ossessione della monaca alla dualità. Metafora di una vita dominata dal desiderio-bisogno di cambiamento e di metamorfosi, questa dualità si iscrive nel testo proprio grazie ad un racconto articolato essenzialmente intorno al binomio antitetico tra passato/presente, colpa/redenzione, che finisce col portare alla luce un personaggio che non è che la maschera di una maschera. Allo stesso modo, il passaggio dalla posseduta alla mistica riflette una continua ricerca di sé, da lei tuttavia interpretata come un personaggio che debba necessariamente rimpiazzare il precedente e che, dunque, ancora una volta, si traduce con l'abbandono di una maschera per un'altra. Da posseduta a mistica, fino a santa e miracolata: accetta tutti i ruoli, ma finisce così con l'assumere ogni volta un volto che le è comunque estraneo, plasmato su di lei dagli altri e per gli altri.³²⁰

È per questo che alla posseduta dannata, di cui tante erano i precedenti modelli, si trasforma nella nuova Teresa d'Avila: ha le stigmate, la reputazione della grande taumaturga, i segni della miracolata. Ma è soprattutto la folla che si accalca per sfiorarla, durante il pellegrinaggio per il paese, i grandi personaggi di Francia, da Luigi XIII a Richelieu, che vogliono conoscerla, le gerarchie ecclesiastiche che approvano le sue visioni, sono loro, prima di tutto a farne la novella Teresa.

Nominata ben presto priora del convento di Loudun, Jeanne ha ventotto anni quando, nel 1632, esplodono i primi casi di possessione. Probabilmente influenzata dai tanti episodi di celebri possedute che l'hanno preceduta, vittima della seduzione esercitata da Grandier, forse consapevole del senso di rivalsa che questo ruolo avrebbe potuto assicurarle in un contesto altrimenti nettamente più forte, con la prima crisi inizia ad interpretare il suo primo personaggio, quello della posseduta. Così, offrendosi come spettacolo al suo pubblico, in quella morbosa ossessione del vedere, in cui lo stupore dell'osservatore si mischia ad una certa inquietudine, Jeanne gioca il suo ruolo ed ottiene il riconoscimento e la visibilità che cerca.³²¹

Il piacere di chi osserva si confonde quindi con quello di chi è osservato:

"Le diable me trompait souvent par un petit agrément que j'avais aux agitations et autres choses extraordinaires qu'il faisait dans mon corps. Je prenais un extrême plaisir d'en entendre parler et j'étais bien aise de paraître plus travaillé que les autres".³²²

Ancora una volta, Jeanne è quindi contemporaneamente la maschera di ciò che gli altri si aspettano da lei, ma anche di ciò che lei stessa pare volere. Quasi vittima nello stesso tempo che carnefice, l'esorcismo diventa il luogo di questa ambigua duplicità più o meno incosciente ed il corpo posseduto ne diviene il linguaggio, diviso tra auto-punizione e senso di rivalsa.

Intanto, progressivamente, l'*affaire* Grandier diventa l'*affaire* Jeanne des Anges. Il destino della priora, dopo il caso del prete-stregone, conosce una sorta di seconda

³²⁰ Cfr. G. Malquori Fondi, *De l'irrationnel diabolique au surnaturel angélique: l'Autobiographie de Jeanne des Anges*, in *Littératures classiques* 25 (automne 1995), 201-211, in part. 202-204; Bremond, *Histoire littéraire...*, V, *La conquête mystique...*, 200-219. Y. Le Hir, *L'expression mystique dans l'Autobiographie de soeur Jeanne des Anges*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 60, 4 (1980). In generale, sulla questione della vera o falsa mistica nel XVII secolo, cfr. S. Houdard, *Des fausses saintes aux spirituelles à la mode: les signes suspects de la mystique*, in *XVIIe siècle*, juillet-septembre 1998 (n.200, 50^e année, n. 3), 417-432, in part. 417-421.

³²¹ Non a caso, quando Jeanne si mostrerà inizialmente ostile a Surin, ciò che più rimprovererà al suo nuovo esorcista sarà proprio di non praticare più gli esorcismi pubblici alla maniera di Lactance o di Tranquille.

³²² Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 83.

carriera. Un altro uomo si impone ora al suo fianco, Surin. E con lui, la monaca si dimostra capace di passare da un estremo all'altro, dal diavolo a Dio.

Da Surin, Jeanne impara a non giudicare i suoi tormenti come provenienti dal demonio: il principio dei suoi mali si trova in se stessa ed è contro le sue passioni e la sua natura che deve combattere per liberarsi. Dal suo direttore-esorcista apprende anche il vocabolario della mistica oltre che l'insegnamento spirituale: pensiero e linguaggio che diverranno il tessuto portante della storia che lei stessa si incaricherà di raccontare. Del resto, quando ottiene da Saint-Jure l'autorizzazione a comporre la sua autobiografia, Jeanne aveva già avuto tra le mani i primi sei capitoli del *Triomphe de l'Amour* di Surin e, soprattutto, la sua idea nasce dal desiderio di concludere l'opera la cui stesura il suo vecchio esorcista aveva intrapreso nell'ottobre 1636, dopo aver lasciato Loudun per la prima volta, ma che poi aveva dovuto interrompere a causa della malattia, a metà del sesto capitolo. La fine di questo ed i successivi otto capitoli furono redatti tra agosto ed ottobre del 1660. È lo stesso Surin, nella sua corrispondenza, a confermare il proposito di Jeanne di comporre la "*continuation de l'histoire de la possession*".³²³ Si legga la lettera che spedisce alla priora il 20 aprile 1660:

"J'ai parlé à madame Du Sault qui ne partira d'ici de dix ou douze jours. Je ne sais si je lui donnerai ce que j'ai écrit pour le reste de notre Histoire: ce sont plutôt mémoires qu'un tissu, comme l'autre [la prima parte del *Triomphe de l'Amour*]. Il serait peut-être bon que vous m'envoyassiez ce que vous en avez écrit".³²⁴

Jeanne obbedisce e qualche mese dopo il gesuita le riscrive:

"J'ai lu le papier que vous m'avez envoyé par madame d'Ars, parce qu'il peut nous être utile en beaucoup de choses. Il serait, je pense, bon que vous nous envoyassiez la continuation que nous avons écrite ce mois d'août dernier, afin de lier les pièces ensemble. Je vous prie, s'il se peut, de me les faire tenir par cette dame à son retour de Poitou, ou par quelque autre voie".³²⁵

Così, attraverso l'intimo ed ininterrotto dialogo tra la monaca ed il suo esorcista, la posseduta, comincia lentamente ad incamminarsi lungo la strada verso quella conversione che la porterà presto al suo nuovo ruolo: la mistica. Surin diventa così, per la sua diretta, l'inconsapevole modello cui volgersi durante questo passaggio. Le sue attitudini, il linguaggio, le idee mistiche si tramutano nei primi passi del ritorno di Jeanne a Dio. Tuttavia, in queste solitarie e spesso morbide comunicazioni spirituali, i due hanno finito forse con il condizionarsi a vicenda: se lei, infatti, ha trovato il suo mentore, tanto da vedere in lui quasi uno strumento divino, Surin, unico spettatore di questa miracolosa redenzione, si convince forse troppo presto delle grazie mistiche della sua novella Teresa.

Attraverso la direzione di Surin, Jeanne des Anges riceve una sorta di ispirazione, ma soprattutto ottiene il riconoscimento di sé come soggetto delle sue azioni e dei suoi ruoli, primo fra tutti quello della posseduta. Se infatti, dal suo direttore, impara ad interiorizzare il male, a localizzarlo cioè nelle sue passioni piuttosto che nei demoni che la abitano, ne deriva, quindi, che il primo agente della possessione non è il diavolo, ma, prima di tutto e soprattutto, lei stessa.

³²³ Jeanne des Anges, cit. in Certeau, *Correspondance*, 1022.

³²⁴ *Correspondance*, lettera 315.

³²⁵ *Correspondance*, lettera 329; cfr. Certeau, in *Correspondance*, 467-470 e Cavallera, *L'autobiographie de Jeanne des Anges...*, 293-300.

"L'expérience m'a fait connaître qu'il [le diable] tire de grands avantages de toutes les mouvements déréglés de notre nature; ainsi c'est nous-mêmes qui lui fournissons bien souvent les armes dont il nous fait la guerre, et tant qu'il peut trouver au dedans de nous de quoi nous tenter, il ne cherche point de matière au dehors. [...] Le plus souvent je remarquais très bien que j'étais la cause première de mes troubles et que le démon n'agissait que selon les entrées que je lui donnais".³²⁶

Tale riconquista del proprio ruolo, in tal caso negativo, ma certamente attivo, di soggetto agente è, del resto, confermata dalla sua autobiografia, non solo dalle modalità, per così dire autonome, con cui si appresta alla stesura, ma anche dalla funzione stessa che offre un'autobiografia spirituale, nella sua possibilità di dirsi, di raccontarsi. Con il suo scritto, Jeanne des Anges si riappropria della sua storia e della parola che le era stata confiscata.

Secondo la medesima prospettiva, così come si è posta come soggetto della sua possessione, allo stesso modo, Jeanne si pone al centro della sua esperienza mistica. Causa principale della sua possessione, sarà anche l'autrice della sua liberazione. Così alla lotta intrapresa contro le sue passioni allo scopo scacciare i demoni che abitavano, corrisponde, ora, una medesima lotta contro le proprie debolezze, allo scopo di raggiungere la perfezione ed unirsi a Dio. Un percorso esteriore, fatto di sacrifici, disciplina, mortificazioni, si accompagna quindi ad un percorso interiore, fatto di ispirazioni e intuizioni, lenti passi di progressione verso Dio.

Così, la vittoria sul diavolo non servirà solo a porre fine alla possessione, ma anche a mostrare la monaca come la creatura che Dio ha scelto, colmandola dei suoi doni più preziosi.

Un altro tipo di irrazionale prende allora il sopravvento, annunciato da visioni ed angeli, da san Giuseppe e dalla Madonna, fino a Dio stesso. I diavoli, nel racconto di Jeanne des Anges, si confondono e si convertono quindi in angeli. Relegati ai margini della sua storia, finiscono per interpretare dei personaggi secondari, fino a svolgere il compito paradossale di collaboratori, di involontario strumento di conversione "*de plusieurs personnes de condition qui étaient de la Religion Prétendue Réformée, lesquelles ayant vu ce miracle se convertirent*",³²⁷ e fino ad essere loro stessi gli autori delle stigmate miracolosamente impresse sulla mano della priora, nell'attimo in cui escono dal suo corpo. Ma è un angelo ad aver dato l'ordine d'imprimere i segni prodigiosi. E sarà sempre un angelo a rinnovarli. Segno dell'ambigua coesistenza tra angeli e diavoli, tra Dio e demonio, le stigmate appaiono come il luogo stesso in cui si esprime e si iscrive la doppia natura della religiosa.

Un altro racconto si impone dunque nel testo di Jeanne. Quello presente delle visioni e delle grazie straordinarie, della fama e delle guarigioni miracolose ed in cui, il pellegrinaggio con destinazione Annecy, presso la tomba di François de Sales, costituisce la definitiva consacrazione.

Il 25 aprile 1638, Jeanne des Anges parte da Loudun per un trionfale viaggio-spettacolo che per cinque mesi le farà attraversare la Francia intera, Tours, Parigi, Lione, Grenoble, Annecy, venerata ovunque da una folla immensa. Non soltanto la gente comune si accalca per toccarla, vederla, onorarla, ma ad ogni tappa, parlamentari o principi, arcivescovi o dottori della Sorbona vengono a rendere omaggio alla mano impressa dal diavolo e alla camicia macchiata dell'unguento di san Giuseppe. Da

³²⁶ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 80-84, ma cfr. anche 74, 114-115, 119, 126, 128.

³²⁷ *Eadem, Autobiographie...*, 163. Cfr. Malquori Fondi, *De l'irrationnel diabolique...*, in *Littératures classiques...*, 204-211.

Richelieu a Luigi XIII, da Gaston d'Orléans ad Anna d'Austria, tutti s'inclinano davanti a questo "*miracle ambulante*".³²⁸

Prima tappa, Tours:

"Monseigneur l'archevêque [Bertrand de Chaux] [...] nous envoya un de ses aumôniers, avec son carrosse, pour me conduire à l'archevêché. Nous nous mêmes dedans pour lui aller faire la révérence; il nous reçut avec des bontés extraordinaires. [...] Plusieurs personnes de qualité se trouvèrent dans la salle et, entre autres, Monseigneur l'évêque de Boulogne, neveu dudit archevêque, Monsieur le président Cottreau, qui avait été un des juges qui condamnèrent Grandier, s'y trouva aussi. Tous admirèrent les noms imprimés sur ma main. [...] Le bruit de l'impression de ces noms s'étant répandu par toute la ville, le peuple accourut en foule pour les voir, en sorte qu'il vint par jour quatre à cinq mille personnes pour les visiter. Le mardi, 30 avril, le Père Grandami conduisit les deux médecins susdits, avec un troisième, au parloir des Ursulines, pour faire l'examen des dits noms: ils le firent avec toute l'exactitude possible. Ils me firent grand nombre d'interrogations sur l'origine de ces noms. [...] Ils conclurent que les effets pleins de merveilles, qui paraissaient dans les impressions de ces noms, ne pouvaient être imputés ni aux forces naturelles ni aux inventions humaines; mais, qu'il fallait les imputer à un agent plus qu'humain".³²⁹

Poi, prima di lasciare Tours, l'incontro con il duca d'Orléans, che "*ayant été informé de cette impression, voulut en prendre connaissance par lui-même*".³³⁰

Sfilando di città in città, il corteo arriva alla conquista di Parigi. Prima l'incontro con Richelieu, che "*l'ayant regardée avec beaucoup d'attention, il dit ces paroles: «Voilà qui est admirable»*",³³¹ poi quello con la regina e con il re in persona:

"La Reine voulut voir ma main marquée des sacrés noms. Je la lui présentai; elle la prit et la tint plus d'une heure, admirant une chose qui ne s'était jamais vue depuis le commencement de l'Eglise. Elle s'écria: «Comment peut-on désapprouver une chose si merveilleuse et qui donne tant de dévotion? Ce sont les ennemis de l'Eglise qui décrivent et condamnent cette merveille, qui est à la gloire de Dieu et au bien des âmes». [...] Ce récit porta le Roi à désirer de voir de ses yeux les sacrés noms, et de m'entendre parler. Il vint donc à ce dessein dans le cabinet de la Reine, le 29 mai 1638. D'abord, il me salua fort honnêtement et avec beaucoup de douceur; il me demanda comme je me portais; il voulut voir ma main dont on lui avait tant parlé. Je la lui présentai; il la regarda attentivement et fut extrêmement surpris de voir l'impression des sacrés noms. On remarqua sur son visage de la joie; puis, il dit tout haut: «Je n'ai point douté de la vérité de cette merveille, mais en la voyant comme je la vois, ma croyance est fortifiée»".³³²

Così, all'unzione divina succede l'approvazione reale. Ed entrambi, il re e la posseduta, sembrano servirsi di questo incontro per confermare e rafforzare il proprio potere e la propria reputazione.

Il pellegrinaggio di Jeanne si trasforma così in una vera e propria processione in cui è lei stessa, con il suo corpo, ad essere esposta al pubblico. Jeanne mostra e si mostra, senza sosta, ormai dall'inizio della vicenda di Loudun. Da oggetto di curiosità o di indagine, prima, durante la fase della possessione, diviene oggetto di devozione, poi, durante la fase della mistica. Il suo corpo resta, comunque, sempre disponibile.

"Monseigneur l'évêque, ayant regardé fort attentivement les sacrés noms, s'écria par trois fois: «Il ne faut pas cacher l'oeuvre de Dieu, il faut contenter le peuple». Il ordonna ensuite que je me tinsse à la grille et qu'on laissât entrer le peuple au parloir. [...] Le peuple s'empessa encore plus de me voir; de sorte que l'on fut contraint de m'exposer au public, depuis les quatre heures du matin jusqu'à dix heures du soir, aux flambeaux. L'on me mit dans une salle basse où il y avait une fenêtre à hauteur d'homme qui répondait à

³²⁸ Cit. in Certeau, *La possession de...*, 402.

³²⁹ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 195-196. Sul pellegrinaggio cfr. anche TA, 12.

³³⁰ Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 197-198.

³³¹ *Eadem*, *Autobiographie...*, 206.

³³² *Eadem*, *Autobiographie...*, 213-215.

une cour de la maison. J'étais assise, le bras sur un oreiller, et ma main était étendue, hors de la fenêtre, pour être vue du peuple. Les personnes de la première qualité ne purent entrer dans cette salle parce que le peuple en occupait les avenues; on ne me donnait pas le loisir d'entendre la messe ni de prendre mes repas".³³³

Le due immagini, della posseduta e della mistica, tuttavia si confondono in una stessa devozione, là dove i segni della possessione diabolica coesistono, sulla sua pelle, con i "*sacrés noms*":

"Ce qui était embarrassant est qu'on ne se contentait pas de voir ma main marquée des sacrés noms, mais on me faisait mille questions sur ce qui était arrivé en la possession et en l'expulsion des démons; ce qui obligea de faire un imprimé dans lequel on instruisit le public de ce qui s'était passé de plus considérable dans l'entrée et la sortie des démons de mon corps et sur l'impression des sacrés noms sur ma main".³³⁴

Ciò che vi è di più sacro si confonde, così, con il profano, la donna posseduta dal diavolo si identifica con colei che porta le stigmate cristiane: la seconda non cancella la prima.

La priora di Loudun ha comunque saputo ben sfruttare i vantaggi del suo corpo in mostra. In un ambiguo gioco tra il dare e il ricevere, baratta ogni volta la sua disponibilità con le richieste di aiuti alla sua comunità. Ogni incontro con personaggi illustri è infatti sempre preceduto da dettagliati resoconti sulle miserie e le difficoltà del suo convento, quasi a voler monetizzare la visione del suo corpo miracolato.

"Ensuite, je suppliai très humblement son Eminence de continuer sa protection et ses bienfaits pour le soutien de notre communauté, l'assurant que nous continuerions nos vœux et nos prières pour attirer sur lui les bénédictions du Ciel".³³⁵

Dopo il successo del pellegrinaggio, con la sua deriva teatrale, Jeanne des Anges farà ritorno al suo convento, a Loudun, dove rimarrà fino alla sua morte (gennaio 1665). Per il resto della sua vita, continuerà a vivere immersa nello straordinario, in particolare durante gli anni della direzione spirituale di Saint-Jure (1643-1657), come mostra la corrispondenza tra i due, pervasa da resoconti di visioni e di visite di un angelo, che si occupa anche di rinnovare periodicamente le stigmate, quel "*bon Ange*" che già aveva occupato e che, con le sue apparizioni, continuerà ad occupare un ruolo importante nella sua vita.³³⁶

Difficile stabilire, in questo passaggio dal ruolo di posseduta a quello di mistica, se si sia trattato d'impostura. Questo continuo desiderio di cambiamento sembra spinto da un bisogno sincero. Tuttavia, non si tratta di discernere il vero dal falso, la verità dall'ipocrisia, che spesso cela dietro di sé una menzogna non sempre, necessariamente, volontaria e consapevole. Ma come comprendere, allora, la distanza che separa le due figure, dalla posseduta, che si espone alla folla, all'eletta del Signore, che anche il re riceve per ammirarne le stigmate?

Per Charcot, che aveva firmato la prefazione dell'edizione del 1886 dell'*Autobiographie*, curata dai suoi allievi Legué e de la Tourette, non vi era alcun dubbio sulla personalità della monaca. Ponendo le basi di quell'interpretazione con la

³³³ Eadem, *Autobiographie...*, 199, 203.

³³⁴ Eadem, *Autobiographie...*, 201-202.

³³⁵ Eadem, *Autobiographie...*, 206, ma si veda in part. il discorso fatto alla regina, pp. 210-213.

³³⁶ Già nel 1637, la sua guarigione miracolosa era avvenuta dopo la visione di quest'angelo, che proprio come quello di santa Teresa, che era "*pequeño, hermoso mucho, el rostro encendido*" (*Vida*, XXIX, 13), era "*d'une rare beauté, ayant la forme d'un jeune homme de l'âge de dix-huit ans ou environ*", con "*une longue chevelure blonde et brillante*", *Autobiographie...*, 183.

quale per decenni sarebbe stata etichettata, Jeanne des Anges era, proprio come Teresa d'Avila, un'isterica.

"On voit d'ailleurs chez la supérieure des Ursulines «la passion hystérique» se développer, se dérouler avec tout le cortège d'accidents nerveux caractéristiques qui appartiennent au grand type de l'affection".³³⁷

Stessa diagnosi quella dei suoi allievi, che, fedeli a questa analisi psicopatologica, hanno finito con l'includervi anche Surin. La sua prossimità alla priora avrebbe creato, a loro dire, non pochi problemi:

"C'était une sorte d'illuminé et [...] un hystérique nettement caractérisé [...] Le jésuite, pris lui-même de délire érotique, et en proie à des attaques d'hystérie, ne lui laissait de repos ni jour ni nuit. Il la faisait mettre complètement nue devant lui et, sous prétexte de châtier Isaacaron, le démon de l'impureté dont elle ne pouvait se débarrasser, il lui ordonnait de s'administrer la discipline. Jeanne exécutait l'ordre de cet halluciné. [...] Nous n'insisterons pas davantage sur toutes les extravagances commises par ces deux hystériques si bien faits d'ailleurs pour se comprendre et se compléter"³³⁸

È evidente il giudizio morale compreso nella valutazione.

La diagnosi d'isteria, che, poggiata sulle loro solide certezze, i medici del XIX secolo hanno posto come un'evidenza, in realtà non fornisce alcuna risposta. Un'analisi di questo tipo non spiega nulla, semplicemente ordina all'interno di un pensiero medico, ponendo l'accento su ciò che veniva giudicata una debolezza, una mancanza o un'alterazione irreversibile della mente o del giudizio. La diagnosi fornita su Jeanne des Anges ha stabilito che di possessione non si trattava, ma l'ha fatto costringendola in un *corpus* teorico, legato a degli schemi a lei estranei, secondo un procedimento che intende solo ciò che vuole intendere e sostituisce all'analisi di un'esperienza l'esigenza di una preoccupazione fondata sui suoi a priori.³³⁹

³³⁷ Prosegue poi con l'elenco dei sintomi, tra fenomeni somatici: "*grandes attaques, anesthésies sensitive et sensorielle, troubles vaso-moteurs sous forme de vomissements de sang et de stigmates*" e fenomeni psichici: "*hallucinations de la vue et de l'ouïe, état de suggestibilité porté à un tel degré que l'esprit agit sur le physique au point de déterminer l'apparition d'une fausse grossesse, d'une fausse pleurésie et d'influencer enfin, à un haut degré, diverses sécrétions*", J.-M. Charcot, *Préface*, in Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 7-8. Sull'isteria cfr. almeno M. Charcot, *L'hystérie*, E. Trillat (ed.), Paris 1998; S. Freud, *Psicoanalisi dell'isteria e dell'angoscia*, Roma 1997.

³³⁸ G. Legué, G. de la Tourette, *Soeur Jeanne des Anges*, in *Eadem, Autobiographie...*, 43-44.

³³⁹ Per anni, anche nel corso del XX secolo, ed indipendentemente dai progressi delle teorie e dalla rivoluzione che ha rappresentato l'introduzione del discorso psicanalitico in questo campo, i dibattiti sono rimasti ancora largamente organizzati intorno alla preoccupazione di stabilire la differenza tra registro sovranaturale e registro patologico. Follia e misticismo, isteria e possessione, sono la posta in gioco di una divisione di poteri tra uomini di chiesa ed esperti medici. L'appropriazione da parte del discorso psicopatologico di un tale dominio mostra che, se non si tratta più di ravvisare la presenza del demonio nelle esperienze sovranaturali, ci si comporta nei confronti della turba mentale secondo una modalità comparabile, che si ostina a categorizzare, a giudicare anziché comprendere, a fissare in un sapere costituito. Si vedano, ad esempio, gli studi sulla legittimità dell'intervento medico nel discernimento di veri/flasi posseduti e veri/falsi mistici di J. Lhermitte, secondo il quale questi stati "*correspondent très exactement à des affections mentales qui sont parfaitement individualisées et donc identifiables avec sûreté par le médecin spécialisé*", J. Lhermitte, *Les pseudo-possessiones demoniaques. Les démonopathies*, in *Convergences, Groupe lyonnaise d'études médicales: Médecine et merveilleux*, XII, Paris 1956, 148, ma cfr. 143-191, in part. su Jeanne des Anges 161-167; lo stesso articolo è contenuto in *Idem, Vrais et faux possédés*, Paris 1956, 54-62. Sull'interpretazione medica della possessione di Loudun cfr. anche Kanters, *Vie du Père Surin*, 65-70, anche se forse un po' troppo frettoloso nei giudizi su Jeanne des Anges. Sulla questione della categorizzazione delle esperienze si veda M. Hugué, *Experience mystique, pathologie mentale et condition féminine*, in *Pénélope* 8 (1983), 25-28; Malarewicz, *La femme possédée...*, 51-69.

Probabilmente la superiora di Loudun aveva le sue debolezze, ma è altrettanto vero che l'analisi dei comportamenti di una persona non può prescindere dall'indagine sul contesto in cui tali comportamenti prendono forma. In tal senso Jeanne des Anges si è mostrata attenta a ricoprire il ruolo che le si chiedeva, rispondendo alle aspettative della sua epoca, fino ad arrivare lei stessa a provare, nel ruolo di mistica venerata, ma in fondo anche in quello di posseduta indagata, un profondo senso di rivalsa.

4.4 L'esorcista posseduto.

"L'idée que j'ai de moi est que mon âme était comme un palais de qui on aurait fermé toutes les chambres, mis des serrures et cadenas partout, laissant la seule chambre du concierge".³⁴⁰

Con queste parole Surin descrive, a distanza di anni, lo stato in cui lo aveva ridotto l'esperienza di Loudun. Sfiacato fisicamente e psicologicamente, isolato ed imprigionato nel suo mondo abitato da diavoli che lo tormentano senza tregua, incapace di condividere con alcuno la sua angoscia e circondato da chi già lo giudica un folle, Surin è solo.

Il gesuita, come si è visto, era giunto a Loudun con un equilibrio già precario. La lotta ingaggiata contro i demoni aveva accresciuto, oltreché i sintomi del suo malessere fisico, anche e soprattutto il già forte sentimento di incapacità, quasi di inferiorità, che da sempre aveva nutrito. La salute cagionevole, che fin da bambino lo aveva limitato, favorendo la convinzione di non essere come gli altri, di sentirsi diverso, si univa infatti al turbamento per la difficoltà a spiegarsi di fronte ai suoi superiori. I sospetti, le accuse, i dubbi che lo circondavano, costituivano per lui motivo di sofferenza, trasformatasi poi in una sorta di ossessione all'obbedienza ed aggravata dalla convinzione di essere diverso dai suoi confratelli, incapace di seguire, come loro, le ordinarie vie della devozione.

Così Guillaume Anginot, allora istruttore del Terzo Anno al noviziato di Bordeaux, scriverà di lui, nel maggio 1658, a Jeanne des Anges:

"Il a eu, dès son enfance, une puissante inclination pour ces choses [extraordinaires]. Il en a toujours fait un peu trop d'estime. Il a fallu lui condescendre et le laisser aller par un chemin peu commun parce qu'il disait qu'on l'accablait si on le pressait de se réduire à l'ordre et à l'entière soumission de son esprit dans la forme d'obéir que nous gardons dans la Compagnie en la conduite de notre intérieur. Et maintenant il allègue encore cette impuissance, qui oblige d'avoir patience".³⁴¹

Loudun non fa che accrescere questo sentimento di inferiorità. In tal senso, la possessione, da cui si sente colpito, diviene la conferma visibile della sua inadeguatezza, della sua malattia, della sua colpa e, per questo, della sua dannazione.

Strettamente imparentata col peccato, la possessione che lo colpisce sembra quindi incarnare la visione, nello stesso tempo, della follia, che viene così, in un certo senso, legittimata, e della punizione ad essa legata, come se tale punizione funga, contemporaneamente, come una sorta di terapia.³⁴²

L'esperienza della possessione e della malattia è comunque vissuta dal gesuita prima di tutto come adempimento alla volontà di Dio. Dirà, infatti, anni dopo:

³⁴⁰ *Correspondance*, lettera 315.

³⁴¹ Cit. in Certeau, in *Correspondance*, 607.

³⁴² Cfr. A. Verdiglion, *Introduction*, in *Idem* (ed.), *La folie dans la psychanalyse*, Paris 1977, 12-33; J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mantales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938, 187-195.

"Ce jour-là, m'étant mis à l'ordinaire sur ma chaise en un petit parloir où il n'y avait que la Mère et moi, la grille entre deux, [...] je me sentis saisi de quelque véhémence qui portait l'âme à ressentir la croix de Jésus-Christ, et comme ces frémisses ainsi que de fièvre, eussent fait le commencement, je sentis quelque présence qui me fit étendre et roidir les bras d'une telle manière, que je fus ôté de dessus mon siège, et puis descendu peu à peu jusqu'à terre, puis étant sur la terre, je fus avec la même roideur qui bandait les muscles et les nerfs, mis comme en croix, et dans l'esprit me fut représenté le délaissement de Jésus-Christ en croix, et ce supplice min en l'esprit, comme chose non pas seulement représentée, mais imprimée, et quelqu'un me demandant si j'acceptais d'être réduit à ces termes, et y être pour un jamais; et lors comme mon coeur était, ce me semble, disposé à la volonté de Dieu, sans faire beaucoup d'examen et de délibération là-dessus, je dis à Notre-Seigneur ces paroles qui me furent mises au coeur, non par force, mais par empire doux et puissant. «*Oui, mon Dieu, oui*», donnant mon consentement à ce que Dieu voudrait de moi; mais dans cet esprit qui me possédait alors, je dis, ce me semble, «*Qu'il soit fait de moi suivant la volonté de Dieu*», et je crois que dans l'âme on me représenta si Dieu voulait disposer de mon éternité dans une souffrance perpétuelle, je sentis, par un témoignage à sa puissance et souveraine autorité, que je ne devais répugner à rien. De ma poitrine sortirent des élans, et une voix plus forte et plus grosse que mon naturel, avec de grosses larmes qui tombaient de mes yeux qui disaient que oui, que j'y consentais si Dieu le voulait, et je n'avais d'autre pensée dans l'âme, que de soumission au souverain empire de Dieu, auquel je voulais rendre cette obéissance".³⁴³

Tale volontà divina fa sì, dunque, che Surin si trovi a vivere con gioia questa condizione. Così, al paradosso dell'esorcista posseduto dai demoni della sua diretta, si aggiunge quello delle diverse, opposte emozioni che lo animano, queste altalenanti fasi di gioie e dolori, di crisi di profonda sofferenza e rassegnazione miste a sentimenti di vera felicità, come se in lui convivessero due anime, di cui l'una sembra corrispondere a ciò che vorrebbe essere, mentre l'altra pare quella che lo possiede suo malgrado, che lo costringe, lo dirige e da cui vorrebbe a tutti i costi staccarsi.

Loudun si è dunque potuta trasformare, ai suoi occhi, nel luogo in cui affrontare tutti quei fantasmi, invisibili ma onnipresenti, che da tempo tormentavano la sua esistenza. Questi oscuri nemici prendevano ora finalmente forma nei demoni che infestavano la città. E nella lotta contro i diavoli della priora, l'esorcista si è trovato a combattere accanto ai suoi angeli, subendo lui stesso gli attacchi del demonio, nello stesso momento in cui, paradossalmente, riceveva le grazie straordinarie di Dio. Il corpo e l'anima di Surin si sono così trasformati nel teatro di battaglia dello scontro tra Dio e demonio, di cui, inconsapevole, ha finito per diventare spettatore e vittima.

Nella città in cui inferno e paradiso si toccano, Surin scopre in se stesso ciò che lo trascende, quell'infinito spazio interiore, là dove la ragione diserta, in cui Dio può abitare, ma che anche i demoni possono infestare.

Ma, lungo questo itinerario, finirà col perdersi. Dopo il suo definitivo rientro a Bordeaux (novembre 1637) e per i successivi vent'anni, il giovane esorcista sarà solo un *infirmus*.

³⁴³ SE III, 2. Cfr. anche Bouix, *Vie du Père Surin...*, 157-171, sulla malattia spiegata come possessione demoniaca e come volontà di Dio che "*mortifie et vivifie*" (p. 172), secondo quanto "*dit la divine Ecriture*" (*ibidem*).

II

Follia mistica

1. Grazia o follia?

Il 28 novembre 1637, Surin fa definitivamente ritorno a Bordeaux, in pessime condizioni fisiche ed in preda a crisi che paiono avere tutte le sembianze della follia, che lo accompagnerà per i successivi vent'anni e che lo stesso malato poi descriverà, a distanza di tempo, nella seconda e terza parte della *Science expérimentale*.

Intanto, dal 1639 al 1653, i cataloghi della provincia di Aquitania lo qualificano semplicemente come "*infirmus*" e poche, sempre più sporadiche, sono le notizie che lo stesso Surin dà di sé. Le sue tracce si offuscano, fino a perdersi, la sua voce si fa sempre più flebile, fino a tacere. Lo si rintraccia solo attraverso le corrispondenze di chi gli è stato amico, finché anche quest'ultimo sottile filo si spezza, quando la malattia lo avrà costretto alla paralisi totale, quando per interi mesi non pronuncerà una sola parola, quando, cioè, per tutti, sarà solo un folle.

Ma per ora, al suo rientro da Loudun, sono in molti a parlare di lui. I successi del suo ministero, ottenuti nella città indemoniata, accrescono la sua reputazione, tanto quanto la fama di esorcista bizzarro, dagli strani metodi e dal carattere eccessivo. Se da un lato la sua reputazione di santità cresce tra i fedeli, dall'altro, tra i vertici della Compagnia, aumentano i sospetti per la sua autorità di "spirituale". La malattia, poi, non fa che accrescere lo stupore e la diffidenza.

"*Magna quaestio*", Surin, dunque, lo è stato a lungo, per i suoi contemporanei e ben oltre. Le sue stranezze hanno riempito pagine su pagine, alla ricerca di una risposta per un'unica domanda: folle o mistico?

Gli osservatori di allora riducono tutto ad una pura stravaganza. Rinchiuso per malattia mentale nell'infermeria-collegio della sua città (1637-1650), circondato dalla curiosità che intriga gli eruditi, i documenti dell'epoca parlano di lui come di un folle ed insistono sui suoi disordini fisiologici e psicologici: impossibilità o difficoltà a muoversi, periodi afasici, incapacità di scrivere (fino al 1654), ire improvvise, prostrazione.

Del resto, è lo stesso gesuita a rintracciare nella sua vicenda la storia di una follia. Mai si difenderà dall'accusa di essere pazzo. Al contrario, è proprio in questo stato di insensato che sente di non essere solo, ma di condividere con altri il cammino dei folli di Cristo. Ciò che per la ragione umana costituisce certezza e verità, non è che un abisso di illusione, se commisurato alla ragione divina. Ma questa stessa ragione divina non potrà che apparire come illusoria e folle, se commisurata alla debole ragione umana. Nei momenti più tragici, nella più disperata solitudine, la consapevolezza di essere un demente di Cristo gli dà la forza di sostenere la sua croce.

Nel suo universo religioso la follia è dunque un dono:

"Ce n'est pas pour se défendre seulement d'un blâme, que l'on fait naturellement, qui est d'être estimé fou, car il est tombé dans cet inconvénient d'une manière si authentique que ce serait quasi choquer le sens commun que de dire que non, à cause des étranges choses qui lui sont arrivées et qui l'on mis en cette estime parmi la plupart de ceux avec qui il a vécu. Ce n'est donc pas pour éviter ce blâme, car il peut

avouer qu'il n'a pas trop craint ce titre, parce qu'il peut dire qu'il y a fort longtemps qu'il s'était offert à Dieu pour cela et pour avoir ce beau bouquet sur son chapeau, que personne ne veut guère avoir".³⁴⁴

Se è quindi innegabile un disturbo patologico, d'altra parte, tuttavia, è impossibile scindere le due dimensioni, della malattia e della mistica, che costituiscono, per Surin, un'unica esperienza vissuta. Ed è proprio questa, nella sua totalità e complessità, che richiede di essere compresa.³⁴⁵

Ultimo testimone di un profetismo ormai contestato, Surin è posto ai margini da un tempo nuovo che si fa strada, da un'esperienza del mondo e dello spirito differente, che rende il linguaggio del "folle" ambiguo ed insufficiente. Incarnata in una struttura certamente patologica, la sua esperienza mistica si esprime all'interno di un sistema storico in continuo movimento, che fa di questo folle di Cristo un inconsapevole testimone di quel processo di sfaldamento di una cultura divenuta ormai minoritaria, a favore di nuove modalità che tenderanno a demitizzare la follia della croce, relegandone i rappresentanti ai margini della società religiosa.

1.1 Il responso dei *philosophes*: follia

Se durante le ultime settimane del 1637 può ancora svolgere i compiti di predicatore e confessore in qualità di "*confessor externorum*", secondo l'indicazione del catalogo di Aquitania,³⁴⁶ il 1638 segna per il gesuita un netto peggioramento delle sue condizioni di salute, confermato del resto dallo stesso catalogo degli anni 1638-1639 che lo qualifica come "*sotto-ministro*".³⁴⁷ Costretto quindi a sospendere gran parte delle sue attività, Surin cede alla malattia, che assume sempre più velocemente le forme di un'angoscia incontrollabile e di un quasi totale mutismo. Nel 1660, ripensando alla sua esperienza con la lucidità di chi guarda al passato a distanza di anni, scriverà di sé:

"Il ne se trouva capable de rien que de supporter sa peine. Elle monta à un tel excès qu'il perdit même la parole et fut muet sept mois, sans pouvoir dire la messe ni lire, ni écrire, ne pouvant même s'habiller ni se déshabiller, ni faire enfin aucun mouvement. Il tomba dans une maladie inconnue à tous les médecins dont les remèdes restaient sans effet. Tout l'hiver se passa ainsi. [...] Il reprit ses exercices spirituels, prêcha toute l'année 1638 et retomba ensuite plus que jamais en d'étranges accidents, qui l'ont tenu jusqu'à maintenant 1660 sans pouvoir sortir de la chambre ni faire le moindre mouvement. [...] Aucun médecin n'a pu donner raison de cette peine singulière".³⁴⁸

A questo periodo (fine 1638 inizi 1639) risalgono le ultime lettere, scritte prima che la sua corrispondenza si interrompa bruscamente, per riprendere solo nel 1657. A partire da questo momento, dunque, le uniche notizie sull' "*infirmus*" (così ne parla il catalogo del 1639-1640, fino al 1653) sono rintracciabili solo nelle corrispondenze dei suoi amici più intimi, Anginot, Bastide, Madame du Houx, Madeleine Boinet, Jeanne des Anges, che si scambiano informazioni sulle condizioni del malato.

Così, nell'ottobre 1639, Guillaume Anginot, allora rettore del noviziato di Bordeaux, scrive che "*le bon Père Surin [...] est toujours dans l'impuissance d'agir*" e, qualche

³⁴⁴ SE II, 4.

³⁴⁵ La questione rimanda, quindi, prima di tutto, al problema di un'esperienza che, per essere davvero autentica, dev'essere profondamente intima e personale e, per questo, difficilmente condivisibile.

³⁴⁶ ARSJ, *Aquit.* 6, 264.

³⁴⁷ *Ibidem*, *Aquit.* 6, 272 v.

³⁴⁸ TA, 12.

mese dopo (gennaio 1640), che è "*toujours un peu indisposé*".³⁴⁹ Più precise paiono le notizie che, in questo stesso periodo, dà Jeanne des Anges:

"Les dernières nouvelles que nous reçûmes de ce bon Père sont qu'il se porte fort bien, qu'il prêche tous les jours ou peu s'en faut, sans aucune peine, qu'il converse, confesse et fait des exhortations avec grande liberté; mais pour écrire, il ne le fait qu'avec de grandes peines, pour peu que ce soit. Il lui reste encore quelques petits frémissements de membres et contorsions. L'on me mande encore que sa vertu reluit plus que jamais et que ceux même qui le condamnaient le plus sont les premiers à dire que Dieu a de grands desseins sur lui. Il travaille puissamment à établir des filles à Bordeaux".³⁵⁰

Dal resoconto della priora di Loudun, sembra quindi che Surin, benché molto sofferente, abbia comunque ancora la capacità di svolgere le sue mansioni, di interagire con l'ambiente che lo circonda e, addirittura, di adoperarsi per la fondazione, a Bordeaux, di un convento di monache della Visitation. Ma, solo pochi mesi dopo (4 maggio 1640), scriverà ancora di lui, questa volta, tuttavia, riferendo laconicamente che Surin è "*incommodé de son corps*".³⁵¹

Se dagli scambi epistolari tra amici emergono tutte le preoccupazioni per l'acuirsi di una malattia apparentemente incurabile, da quelli tra i vertici della Compagnia di Aquitania e di Roma si delineano sempre più precisamente i contorni di quella latente diffidenza che ormai da tempo accompagna il nome di Surin e che ora, nel primo periodo di rientro da Loudun, prende, in certi casi, la forma di aperta accusa.

Tuttavia, ben prima del peggioramento del suo stato, l'urgenza di indagare sulla sua spiritualità ha sempre proceduto di pari passo con la necessità di fare chiarezza sulle sue condizioni di salute. Del resto, il delicato ruolo che l'esorcista si è trovato a svolgere a Loudun imponeva, necessariamente, un'estrema cautela nella gestione del suo caso, dal momento che i suoi ambigui comportamenti avevano assunto, amplificati dal teatro di Loudun, vaste e preoccupanti proporzioni.

Cautela che, tuttavia, sembra di fatto essersi esaurita proprio nelle pagine della fitta corrispondenza tra Roma e la Francia. Le esplicite preoccupazioni del generale e del suo entourage non si sono mai trasformate in concrete azioni ed aperte prese di posizione. Anche quando sarà richiamato da Loudun, nell'ottobre del 1636, quando la sua fama di esorcista posseduto si sarà diffusa ovunque, Surin rimarrà lontano dalla città per soli otto mesi, riammesso ai suoi incarichi da quelle stesse persone che lo avevano esonerato. Quella che può quindi apparire come una scarsa coerenza, o addirittura come la manifestazione di una debolezza dei vertici romani, apparentemente incapaci di imporre le proprie linee guida lungo tutte le ramificazioni dell'ordine, trova forse spiegazione ammettendo l'esistenza di quell'originario nucleo, tendenzialmente sfuggente ed ambiguo, mai pienamente estirpato, ma anzi profondamente radicato nell'esperienza religiosa gesuitica, che, fin dalle origini dell'ordine, ha permesso, e continua ancora a permettere al tempo di Surin, la coesistenza di quella pluralità di anime, che, nonostante l'alternarsi di generalati dalle tendenze più o meno autoritarie, ha contribuito a plasmare l'essenza stessa dell'autocoscienza religiosa dell'intero ordine.

Si spiegano, in tal modo, anche i discordanti ed il più delle volte opposti pareri che i confratelli si sono trovati ad esprimere sul gesuita, sulla sua spiritualità e sulla sua malattia.

³⁴⁹ Cfr. le lettere citate in M. Cavallera, *Notes biographiques sur le Père Surin*, appendice I, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, II voll., Toulouse 1926-1928, I, 1926, 289.

³⁵⁰ Bibl. Mazarine, ms. 1209, lettera I a Guy Lanier.

³⁵¹ *Ibidem*, lettera II a Guy Lanier. Cfr. anche lettera III del 24 agosto 1640.

Così, dopo la straordinaria divulgazione di "*libelli exorcistarum*", contro la cui diffusione tanto, sebbene inutilmente, si era impegnato Vitelleschi, a Roma si continua a parlare di Surin. Il 1639, in particolare, è l'anno in cui verranno recapitate il maggior numero di lettere di denuncia, molte delle quali contenenti precise e ben formulate accuse contro la sua sospetta spiritualità, finché, già a partire dall'anno seguente, anche questo clamore comincerà lentamente a scemare, spegnendosi ogni curiosità intorno all'"*infirmus*".

L'interesse per questo genere di documenti è comunque accresciuto dal fatto che molte di queste denunce non si limitano a formulare i punti di accusa ad una spiritualità giudicata sospetta, ma forniscono anche utili particolari per capire le modalità attraverso le quali la "società dei sani" ha interpretato la malattia di Surin.

La prima denuncia, che verrà qui presa in esame, è opera del "*philosophe*"³⁵² gesuita Jean de la Renaudie (1568-1646), che, nel gennaio 1639, redige ed invia a Roma un resoconto in cui traccia un quadro, forse un po' esagerato, sulla vita religiosa di una provincia, l'Aquitania, a suo dire pericolosamente imbevuta di quella nuova spiritualità che tanto sembra, ai suoi occhi e non solo, lontana dallo spirito del fondatore e che, proprio in Aquitania pare essere favorita da parecchi fra i gesuiti, i quali si renderebbero complici della sua proliferazione. Jean de Labadie, prima di tutto, che proprio in questo periodo sta abbandonando la Compagnia, i padri Bastide e Baiole, ma, ancora più grave, il provinciale Jacquinot, che, dopo aver affrontato male l'*affaire* Loudun, continuerebbe a porre la sua fiducia in Surin, un uomo "*irritable et mélancolique*", che,

"après leur avoir été enlevé et retiré de l'office d'exorciste qu'il y exerçait, [...] était entré dans une telle colère qu'il fut plusieurs jours hors de lui et furieux. Notre père provincial l'avait amené à Bordeaux. Là, pendant les six mois qu'il y a passés, il semblait n'être que rarement dans son bon sens, et il souffrait de déficiences mentales que presque tous les nôtres, comme les médecins, attribuaient à sa profonde mélancolie. Enfin, dans cet état et, comme il l'avoua par la suite, pas plus libre d'agir que capable de saisir ce qu'il disait ou écrivait, non seulement il ne reçut pas du provincial l'interdiction de prêcher, de donner des exhortations aux religieuses et de traiter de questions spirituelles avec les femmes, mais il y fut poussé ouvertement, loué comme un homme de la plus haute sainteté ainsi que le même révérend père [Jacquinot] le répétait partout aux séculiers".³⁵³

La Renaudie non ha forse tutti i torti nell'evidenziare l'appoggio spesso eccessivo dato dal provinciale a Surin, anche in circostanze che in effetti avrebbero richiesto probabilmente una maggiore cautela. Si pensi a Loudun, a quando l'esorcista, ormai quasi annientato dalla sua personale lotta contro i demoni, ottiene, nonostante tutto, rinnovata fiducia dal suo superiore, mentre intorno a lui crescono le voci di disaccordo. Apertamente favorevole a quelle tendenze mistiche che Surin ha saputo ben incarnare, Jacquinot ha da sempre nutrito per lui una stima profonda, oltre che una fiducia incrollabile. Ed anche dopo l'esperienza vissuta nella città delle possessioni, ha continuato a difenderlo.

Il provinciale si fida di Surin a prescindere dalla sua malattia. E contro chi lo giudica solo un malinconico, ha pensato di poter scorgere dell'altro.

Secondo il responso di medici ed osservatori, da molti largamente condiviso, Surin è dunque, sostanzialmente, un malinconico. Una diagnosi del genere, in effetti, non deve stupire. L'impero malinconico domina ancora prepotentemente la scena medica,

³⁵² "*Philosophes*" o "*examineurs*": così sono chiamati da Surin gli avversari della sua dottrina, coloro che "*s'érigent en censeurs de la vie mystique*" (*Correspondance*, lettera 268).

³⁵³ ARSJ, *Aquit.* 19, 66v-67v., cit. in Certeau in *Correspondance*, 441, cfr. 438-444. Per il testo in latino si veda anche F. Cavallera, *La correspondance du P. Vitelleschi, Général de la Compagnie de Jésus, au sujet du P. Surin et de ses doctrines*, appendice II, in Surin, *Lettres spirituelles*, II, 297-298.

abbracciando, nella sua ermeneutica, la quasi totalità dei sintomi, i deliri e le prostrazioni, la saggezza e la follia, l'amore e l'accidia, la possessione e la stregoneria ed ancora, i rapporti tra organi interni, dal basso ventre al cervello, fino all'insieme degli umori.

È un altro, piuttosto, l'elemento interessante, davvero rivelatore di come Surin e la sua malattia vengano percepiti.

Egli, infatti, non è l'unico ad essere affetto da malinconia. Vi sono, al contrario,

"Bien d'autres mélancoliques également étrangers à la manière de prier propre à la Compagnie. Tel l'un des exorcistes de Loudun [Bastide], qui a composé sur la vie mystique un traité plein des erreurs les plus graves [...]. Et parce que ces hommes, presque tous jeunes, ont les apparences de la piété - comme cela se rencontre facilement chez des mélancoliques -, le provincial a très mal pris les censures de toutes ces propositions".³⁵⁴

Ciò che sorprende, quindi, nella visione di La Renaudie, non è tanto la diagnosi di "*profonde mélancolie*", formulata sul gesuita in base alla constatazione medica dei suoi sintomi, quanto piuttosto la generalizzata attribuzione di una stessa causa ad un altro tipo di devianza, diversa e più nascosta perché non visibile semplicemente su un corpo immobilizzato dalla malattia o nei deliri di un folle, ma altrettanto destabilizzante.

L'autore della denuncia rintraccia uno stato malinconico in tutti i giovani promotori di una più intensa spiritualità. La malinconia di Surin non nasce quindi da una patologia manifesta, non è solo la causa pronta a spiegare i bizzarri sintomi di un malato. È, prima di tutto, la cifra di un rifiuto.

Nello stesso anno, giunge, anonimo, a Roma un altro lungo memoriale, fin da subito, però, attribuito al gesuita Léonard Champeils (1587-1669). La sua denuncia è prima di tutto una requisitoria contro il governo del provinciale Jacquinet, accusato di avere troppo spiccate tendenze mistiche e di favorire questa nuova spiritualità. L'ultima parte passa in rassegna tutti i padri gesuiti della provincia e quindi anche Surin, sul quale più approfonditamente si concentra. Comincia così il lungo, ventennale, confronto di Champeils con Surin, che, con la sua dottrina e le sue opere sarà il principale bersaglio del "*philosophe*".

Destinato a restare per lo più inascoltato, il memoriale costituisce comunque un'importante testimonianza dell'ostilità verso gli spirituali di Aquitania e del modo in cui le loro esperienze sono state interpretate e giudicate, chiarendo, in modo preciso, l'opposizione irriducibile tra due tipi di pensiero.

Le critiche rivolte a Surin riguardano in sostanza, due punti. Prima di tutto, il suo "temperamento".

"Surin [...] était venu à Bordeaux après avoir passé quelques années à exorciser les religieuses de Loudun, ce qui l'avait rendu furieux et fou pendant un assez long temps, et il n'était pas encore guéri de cet accès dû aux démons ou à une mélancolie congénitale. Alors qu'il était dans cet état, on lui permettait, en cette ville très fréquentée, de prêcher presque chaque jour, sans aucune préparation, de déverser en public tout ce qui lui venait à la bouche, de traiter avec des religieuses, de se donner pour un spirituel et un homme tout éclairé d'une lumière nouvelle, - bien que, par la suite il ait reconnu lui-même avoir été sous l'impulsion du démon quand il disait ou écrivait toutes ces choses qui le trompaient alors et finissaient par égarer les autres. Nos pères, qui voyaient son déséquilibre mental inscrit sur son visage, étaient stupéfaits qu'il y fût autorisé, mais personne ne s'y déclarait contraire pour ne pas avoir l'air de s'opposer au père provincial qui approuvait toute la conduite de ce père et le prônait à une femme du plus haut rang comme l'un des plus grands saints de l'Église. Le Père souffrait de fréquentes défaillances mentales, dues à

³⁵⁴ *Ibidem*, cit. in Certeau in *Correspondance*, 443.

l'obscurcissement de l'imagination, aux vapeurs de la mélancolie ou au travail du démon dont il se croyait obsédé".³⁵⁵

Anche in questo caso, e con un'evidenza che pare imporsi a tutti, Surin è giudicato affetto da malinconia. I "*vapeurs de la mélancolie*" ottenebrano l'immaginazione, allontanano il malato dalla realtà, lo rendono suscettibile. La diagnosi è più di una constatazione. È una spiegazione universale. Un'etichetta che protegge dal disfacimento di un sapere. Sembra, del resto, fornire la spiegazione di certi avvenimenti che lo riguardano e, soprattutto, ancora una volta, pare davvero rendere conto, sia nella sua genesi che nelle sue particolari caratteristiche, della tanto sospetta spiritualità che sta contaminando lo spirito autentico dell'ordine.

Così, dalla dettagliata descrizione, si delineano meglio i contorni di una malattia di cui Champeils propone addirittura di ricercare una tara ereditaria, parlando di "*esprit mélancolique qui a déjà conduit jusqu'à la folie plusieurs de ses parents*".³⁵⁶ Come riferirà anche Surin,

"croyant que c'était une vraie folie, et quelques-uns allaient rechercher jusque dans une race et un horoscope, et par des observations prises de ce qui s'était passé en ma jeunesse, concluant, enfin que, d'autant que ce Père était dans un âge si avancé il n'y avait pas sujet d'espérer que cela changeât en mieux".³⁵⁷

In più di un'occasione, Champeils pare ammettere l'ipotesi che, oltre alla malinconia, la diagnosi sulle condizioni di Surin possa comprendere anche lo stato di possessione demoniaca. Già dalla metà del Cinquecento, in effetti, si era persa la lettura esclusivamente positiva della malinconia, quell'idea, cioè, che affondava le sue radici nel rapporto con il divino e con la trascendenza. Allora, tutti i malinconici erano uomini eccezionali, non per malattia, ma per natura.³⁵⁸ Ora invece, al corpo malinconico del genio, del letterato, dell'artista, del principe, si aggiunge un'altra immagine, un altro

³⁵⁵ *Ibidem*, *Aquit*. 19, 71-73v., cit. in Certeau in *Correspondance*, 451, cfr. 446-460. Per il testo in latino si veda anche Cavallera, *La correspondance...*, appendice II, in Surin, *Lettres spirituelles*, II, 298-305. Sulla relazione di Champeils cfr. E. Costa, *La tromperie, ou le problème de la communication chez Surin. Notes sur quelques textes de la "Science expérimentale"*, in RAM 44 (1968), 421-423; S. Breton, *Deux mystiques de l'exces*, Paris 1985, 53-57; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969, 477-478. Più in generale si veda M. Olphe-Galliard, *Le Père Surin et les Jésuites de son temps*, in *Etudes Carmélitaines* XXIII (1938), 177-182 e P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, Paris 1930, cap. III, *Le P. Jean-Joseph Surin et la réaction antimystique*, 85-107.

³⁵⁶ *Ibidem.*, cit. in Certeau in *Correspondance*, 454. Sembrano dunque già poste le basi di quel determinismo ereditario della malinconia che condurrà, a partire dal XVIII secolo, al suo passaggio da un'interpretazione umorale ad una concezione nervosa, quando si arriverà a parlare di follie ereditarie o "originarie", per cui l'influenza di fattori esterni, dell'ambiente e delle condizioni di vita non sarà più considerata come predominante, scivolando al rango di causa occasionale, contro il peso nettamente maggiore attribuito alla costituzione congenita. Cfr. J. Starobinsky, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano 1990, sull'epoca moderna cfr. 69-123, in part. 112-117.

³⁵⁷ SE II, 11.

³⁵⁸ Si veda soprattutto il Problema XXX,1 attribuito ad Aristotele, che costituisce il testo fondante la storia della malinconia, anche a livello iconografico. Sotto forma di domanda seguita da risposta, il testo affronta un tema divenuto fondamentale nella nostra storia culturale: perché gli esseri eccezionali sono dei malinconici? Perché la bile nera, di cui i medici descrivono i terribili effetti, può condurre alle più alte produzioni dello spirito? L'elemento essenziale del testo sta nell'aver messo in relazione, secondo il pensiero aristotelico, dei processi mentali con dei processi fisici e nell'aver attribuito la forza creatrice ad un'origine naturale, intima e non più trascendente e divina. Si veda il testo in R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino 2002, 22-27.

corpo malinconico, quello della strega, avvolto nelle spirali del patto diabolico, e quello, appunto, dell'individuo posseduto, travolto e devastato dall'abitazione del demonio.³⁵⁹ Ed anche se, come il vasto dibattito su Loudun ha chiaramente messo in luce, comincia a circolare e a generalizzarsi un nuovo approccio medico alla possessione, si è tuttavia ancora fermamente convinti che la forza dell'immaginazione venga profondamente compromessa e turbata proprio nei soggetti atabiliari e che proprio su questa facoltà il demonio eserciti più facilmente il suo potere.

Così, se l'occhio medico rifiuta sempre più la matrice trascendente e demoniaca del delirio malinconico, al tempo stesso, continua ad assegnargli una sorta di temibile ed inquietante influenza.

La malattia di Surin appare dunque rinviare a quella cieca ed irrisolta caoticità che nella visione cristiana è intrinseco attributo dell'elemento demoniaco che si oppone a Dio.

Il secondo punto di critica nei confronti di Surin, Champeils lo consacra ai suoi "*enseignements [...] beaucoup plus pernicieux, tout à fait contraires et opposés à l'esprit religieux*",³⁶⁰ condensati dal censore in venti proposizioni, riconducibili a due questioni: l'insegnamento della contemplazione passiva ed il rifiuto degli sforzi della ragione. La dimensione della spiritualità suriniana, che prende forma attraverso questi punti, sembra costituire un'anticipazione più o meno esatta di quelle che saranno poi le accuse formulate contro Molinos. Champeils delinea, cioè, soprattutto nelle sue prime proposizioni, i tratti di una sorta di pre-quietismo suriniano:

"S'en remettre à l'opération divine au point de ne pas chercher elle-même à y coopérer" (1.); "s'abstenir de toute acte intérieur [...] mais se laisser pousser par Dieu" (2.); "déposer tout soin de son progrès, [...] dans les désolations, ne rien faire du tout pour sortir de cet état", mais "se tenir tout à fait passive" (3.); "s'en remettre à Dieu au point de se conduire exactement comme un enfant privé de raison, ou de petits animaux guidés seulement par l'instinct, ou comme un agonisant absolument incapable d'agir, ou comme une jeune fille qui est ornée et parée par la main d'un autre" (4.).³⁶¹

L'anima desiderosa di progredire spiritualmente deve, dunque, abbandonarsi totalmente e passivamente alle operazioni divine, sospendendo ogni attività interiore oltre che esteriore e, soprattutto, "*jamais juger d'après ce qu'elle voit, mais d'après l'instinct intérieure*" (7.).³⁶² Mai fare riferimento, quindi, al lume della ragione.

Passività ed istinto, libertà di spirito senza preoccupazioni, senza desideri né cura di sé, obbedienza alle mozioni divine più che agli imperativi della ragione: è questa, vista da Champeils, la "via eccessiva"³⁶³ di Surin, che condurrebbe allo smarrimento della ragione e al caos.

³⁵⁹ Cfr. A. Prosperi, *Notti malinconiche. La tristezza del potere*, in B. Frabotta (ed.), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma 2001, 133-140; A. Quondam, *Il gentiluomo malinconico*, in Eadem (ed.), *Arcipelago malinconia...*, 93-123; M. Galzigna, *L'enigma della malinconia. Materiali per una storia*, in "Aut Aut" 195-196 (1983), 75-97; Y. Hersant, *Introduction*, in Y. Hersant (ed.), *Mélancolies. De l'antiquité au XXe siècle*, Paris 2005, XI-XVIII; P. Dandrey, *De la pathologie mélancolique à la psychologie de l'autosuggestion: l'herméneutique de la sorcellerie et de la possession au XVIIe siècle*, in *Littératures Classiques* 25 (1995), 135-159; S. Anglo, *Melancholia and Witchcraft*, in AA.VV., *Folie et déraison. Colloque international*, Bruxelles 1976, 209-222. P. Dandrey, *Chatarsis et mélancolie: l'imaginaire du «corps écrivain» entre l'automne de la renaissance et le zénith du classicisme*, in Tobin (ed.), *Le corps au XVIIe siècle*, Actes du premier colloque University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen 1995, 17-30, 31-47.

³⁶⁰ ARSJ, *Aquit.* 19, 71-73v., cit. in Certeau in *Correspondance*, 451-452.

³⁶¹ *Ibidem*, cit. in Certeau in *Correspondance*, 452-453. Cfr. anche Cavallera, *La correspondance...*, appendice II, in Surin, *Lettres spirituelles*, II, 300-301.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ L'espressione è presa da Breton, *Deux mystiques de l'exces...*, 9.

Sebbene il rapporto di Champeil si dilunghi altrettanto su molti degli altri sospetti spirituali di Aquitania e sebbene anche in essi denunci il medesimo proposito di lasciarsi condurre da Dio, l'insistenza con la quale, attraverso i venti punti dedicati a Surin, l'autore fa riferimento ad una ragione perduta, anzi rinnegata, non può non chiamare implicitamente in causa la sua malattia ed il modo in cui questa venga percepita da un occhio esterno.

Anche se sistematizzata in una diagnosi, la diserzione della ragione costringe comunque a fare i conti con un'alterità, con un'assenza. Percepita da chi la condanna come una copia illegittima della saggezza, la follia di Surin diviene emblema dell'intolleranza delle eccezioni. *L'horror vacui*, la paura del vuoto incontrollabile in un mondo che si vuole riempire di certezze, non può più tollerare la follia come assenza, che mette a rischio l'ordine e l'armonia del cosmo. Meglio il caos rispetto al vuoto, è più facile esorcizzarlo e nominarlo. Per questo sarà necessario redigere uno scrupoloso inventario della follia, fare, cioè, una sorta di catalogo di tutto il dicibile.³⁶⁴

Così, accanto a quella di spirituale sospetto, ed intrecciata a questa, è la dimensione del malato ad emergere dalle pagine di Champeils, scandita via via da un'immagine che traduca in altrettante rappresentazioni le bizzarre manifestazioni di una follia: un animale che agisce d'istinto, un moribondo immobilizzato, un mondo sotto-sopra, un bambino che ride.

"L'amour imite les enfants, réjouis de voir tout en désordre. En effet, il se plaît à voir le ciel se mêler à la terre et voudrait assister au jugement dernier pour avoir de quoi rire, dans l'universelle confusion qui se produira ce jour-là" (15.).³⁶⁵

Sono, del resto, queste stesse immagini, attraverso un capovolgimento di prospettiva, a delineare, al di là di tante parole, l'esperienza stessa di Surin. Se per medici, teologi e dotti sono infatti espressione dei deliri di un folle, per lui costituiscono l'emblema della più totale antitesi alla sapienza del mondo. "*Les voies de Dieu par lesquelles les élus progressent ne cessent de ruiner le cerveau*" (9.). Cioè a dire, è attraverso la follia che si arriva a Dio. Al di là del principio della ragione, vi è, nel fondo dell'anima, così come negli abissi di Dio, la libertà di un folle amore.

Così, sono queste le parole con cui il gesuita si rivolge ad una sua diretta:

"Soyez folle pour Dieu, si vous désirez être sainte. Vous y êtes engagée de paroles. Laissez faire chacun à sa manière et vous renfermez du tout en Dieu. Ne soyez nullement dépendante du dire et du sentiment des autres, car chacun suit son sens et tous n'ont pas celui de Dieu. Souvenez-vous que vous êtes à Jésus Christ et obligée à quitter toute créature pour son amour. Surmontez en sa considération vos inclinations et vous retranchez de vos plaisirs. Abattez la roideur où le coeur entre quelquefois par orgueil et par des ressentiments humains, et affectez d'être aussi douce et aussi traitable qu'un enfant avec tout le monde, sans indignation, sans murmure, sans contention, prête et portée à céder à qui que soit, comme ne voulant garder rien de propre".³⁶⁶

Il riferimento a questa lettera ben chiarisce la portata di un'altra delle critiche mosse da Champeils, anch'essa anticipazione di quelle che saranno pronunciate contro Molinos e, soprattutto, eco di quelle già lanciate, da molti prime di lui, contro gli *alumbrados*. Riguarda, infatti, l'influenza a suo dire negativa che gli insegnamenti del direttore spirituale avrebbero sui suoi penitenti e, indicativamente, soprattutto sulle donne, incoraggiate, secondo le accuse, ad assumere un atteggiamento di negligenza nei confronti delle pratiche di culto.

³⁶⁴ Cfr. Foucault, *Storia della follia...*, in part. 11-82.

³⁶⁵ ARSJ, *Aquit.* 19, 71-73v., cit. in Certeau in *Correspondance*, 452-453.

³⁶⁶ *Correspondance*, lettera 131.

La pericolosità di Surin non consiste dunque solo nell'essere egli stesso emblema di una differenza, ma nell'esercitare, ancora nel 1639, degli incarichi di apostolato, rivolti, per di più, alle donne, da sempre giudicate indifese e facili all'illusione.³⁶⁷

Di nuovo, è il provinciale Jacquinot ad essere chiamato in causa, colpevole di non voler ammettere la malinconia di Surin, ma di interpretarla erroneamente come "*blessures de l'amour divin*".

Affiorano, ancora una volta, quasi materializzate dalle opposte visioni della sua malattia, quelle varietà di voci che caratterizzano da sempre un'istituzione che, nel caso specifico di Surin, non ha mai elaborato ed imposto un'univoca interpretazione della sua esperienza di malato come di mistico. Nel dibattito cui i contemporanei diedero vita intorno alla sua malattia, nessuna di queste voci, fra coloro che vi rintracciavano una pura follia e coloro che vi intravedevano invece un'esperienza eccezionale, al di là della patologia, è cioè risultata nettamente più forte ed ascoltata, in grado di mettere a tacere le altre.

Un altro confronto sembra allora sottintendersi tra le parole della relazione: quello, antico e profondo, che oppone una dottrina ad un'esperienza, una conoscenza ad un'*altra* scienza. La personale follia di Surin diviene allora manifestazione visibile del binomio paolino sapienza/follia, cuore pulsante della sua intera esistenza, oltre che articolazione fondamentale del suo pensiero.

A partire dal 1640, le voci su Surin cominciano, progressivamente, a diminuire. La paralisi ed il mutismo si aggravano e contro chi assegna alla follia i luoghi d'assenza della ragione e di un'alterità, la medicina la colloca, al contrario, nei luoghi stessi della ragione, nei cervelli: non è più una questione d'alterità, ma di quantità, di umori mal equilibrati, di densità, di bile nera, di rapporto caldo/freddo. Di conseguenza, il malato, giudicato nel solo aspetto del mal funzionamento fisico, sembra non suscitare più tanto interesse: il mondo, al di là delle quattro mura della sua stanza, pare averlo quasi dimenticato, almeno per i successivi dieci anni.

Sopitesi le voci di chi ne vede solo un folle, rimangono le parole dei suoi pochi, intimi amici. Poche righe, sparse qua e là tra le pagine di una fitta rete di corrispondenze, che registrano un'altalena di miglioramenti e peggioramenti, ma che, soprattutto, lasciano trapelare la convinzione che ci sia dell'altro, oltre la malattia. Baiole, Anginot, d'Attichy, Bastide, Jeanne des Anges: per loro, i fenomeni vissuti e patiti da Surin, non possono che essere di origine divina.

Jeanne des Anges, in particolare, ne è certa. A garantirlo ci sarebbero le visioni e le visite di quel "*bon Ange*" che l'accompagna nella sua nuova vita di mistica.

"La Mère Prieure de Loudun qui recevait beaucoup de visites de Notre Seigneur et de son bon Ange, disait que Notre Seigneur le tirerait de là".³⁶⁸

³⁶⁷ "*Quant au père provincial et au P. Baiole, ils attribuaient ce mal à de prétendues blessures de l'amour divin. Dans cet état donc, tout occupé à écrire des lettres et à faire des conférences, passant chaque jour tout l'après-midi à traiter de spiritualité avec des femmes, séculières ou religieuses, le P. Jean-Joseph Surin donna, par écrit ou par oral, de nombreuses instructions [...]. Il y eut des femmes, séculières et religieuses, qui, égarées par lui, en vinrent à quitter la méditation, à rejeter le chapelet, à considérer comme profane la récitation des prières, à refuser d'obéir si l'on fixait un temps pour la contemplation, répétant que 'la loi n'est pas instituée pour le juste' - car, pour leur propre ruine, elles abusaient ainsi des paroles sacrées, selon l'enseignement qu'elles avaient reçu*", ARSJ, Aquit. 19, 71-73v., cit. in Certeau in *Correspondance*, 451-452.

³⁶⁸ SE II, 4.

Così, la corrispondenza con Saint-Jure, che succede al gesuita infermo nella direzione spirituale della monaca, acquista un'ulteriore importanza, dovuta proprio al diverso sguardo su Surin e sulla sua malattia, uno sguardo cioè opposto all'interpretazione malinconica dei documenti ufficiali.

Il 12 novembre 1643, in una delle prime lettere indirizzate al nuovo confessore, dopo avergli riferito i particolari della sua condotta interiore, la priora parla di Surin:

"Pour ce qui est du dehors, il y a deux personnes à qui je me sens très étroitement liée: le P. Seürin et M. de Laubardemont. Vous savez les obligations que j'ai à l'un et à l'autre. Pour ce qui concerne le P. Seürin, je sens bien une grande affection pour lui mais N.-S. m'a entièrement délivrée de toutes les peines et inquiétudes que je portais de son état. Il y a environ un an ou plus que, priant instamment sa Majesté pour qu'il le délivrât de ses peines, il me fut dit intérieurement après la sainte communion: «Pourquoi te troubles-tu? Cette personne est en mes mains, je me plais dans son humiliation; je le relèverai et m'en servirai quand il en sera temps». Depuis ce temps-là, je n'en ai eu aucune peine et je demeure bien contente des ordres de Dieu sur lui".³⁶⁹

L'iniziativa sarebbe quindi di Dio. Il tempo della malattia è allora interpretato come il tempo dell'attesa, dove l'immobilità e la sofferenza, la docilità e l'indifferenza costituiscono gli elementi di una desolazione che prepara alla consolazione, di una passione prima dell'elevazione.

Ma sono davvero in pochi a consolare Surin in questi anni di prostrazione. Come lui stesso ammette, quasi tutti i padri della Compagnia contribuiscono, con i loro giudizi, ad acuire le sue sofferenze. Quasi tutti, "sauf un seul", Claude Bastide, che lo sprona ad avere fede, convinto, come Jeanne, "que son mal n'était qu'une épreuve".³⁷⁰

Viceversa, sono in molti, la maggioranza, a vedere in Surin la fonte stessa dei suoi mali e a dire, come egli stesso ci riporta,

"qu'il avait voulu trop s'élever, et que Dieu, par un juste jugement, avait voulu l'abaisser. [...] Toutes ces choses contribuaient à dire que Dieu le punissait justement, qu'il avait voulu suivre sa tête, et chercher des routes particulières, que Dieu ne bénit point de confiance en lui-même, et que Notre Seigneur avait permis au Diable de le tromper et l'aveugler, et que, quand on va trop haut, après on va à l'extrémité contraire, qu'il fallait pourtant se tenir à l'espérance et bien faire. [...] Ainsi le Père était abandonné à la douleur et à l'angoisse en telle extrémité qu'il n'y avait rien qui entrât en son âme pour la consoler".³⁷¹

Surin è accusato di aver preteso troppo, di essersi voluto elevare a Dio, di aver peccato di eccessiva curiosità. Per questo sarebbe stato punito. Sembrano quindi delinearsi meglio i tratti di quella malinconia così spesso chiamata in causa come spiegazione del suo male. Non si tratterebbe, cioè, di pura follia, non di una malinconia scaturita da cause naturali. Sarebbe invece causata da quel "furore divino" che già Platone aveva distinto dal "furore umano" e patologico in un celebre passo del *Fedro*,³⁷² da cui si sarebbero poi sviluppati i due filoni di studi sulla malinconia, quello medico-scientifico e quello, appunto, teologico-metafisico, individuati nell'ormai classica opera *Saturno e la melancolia*.³⁷³

³⁶⁹ *Lettres spirituelles de Loudun*, manoscritto cit. in Cavallera, *Notes biographique...*, appendice I, in Surin, *Lettres spirituelles...*, I, 425.

³⁷⁰ SE II, 4.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Cfr. Platone, *Fedro*, in *I Dialoghi*, E. Turolla (ed.), III voll., Milano 1964, I, 941, 256a: "Socrate: [...] Dicevamo precisamente che amore è un tipo di follia. O no? - Fedro: Sì. - Socrate: E che di follia ci sono due specie, una dovuta a umane infermità; l'altra a divino intervento che ci distacca da comuni abitudini. - Fedro: Non c'è dubbio".

³⁷³ Cfr. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia...*, 161-249.

Del resto, fino alla metà del Seicento, i trattati che concernono la questione dell'origine della malattia, affrontano il rapporto tra malattia e peccato, tra umori del corpo e malefici diabolici, tra ragione e passioni. Ancora Robert Burton, nel 1621, in quello che sarebbe diventato il più celebre trattato sulla malinconia, *The Anatomy of Melancholy*,³⁷⁴ poneva fianco a fianco le due tradizioni, accettando quindi l'esistenza di cause sovrannaturali accanto a cause naturali.

L'idea di questa sorta di dualismo malinconico era stata ben codificata alla fine del Cinquecento, dal medico e teologo inglese Timothie Bright, nella sua opera *A Treatise of Melancholy* (1586),³⁷⁵ uno dei più importanti trattati medici sulla malinconia, destinato ad influenzare profondamente gli studi successivi, compreso quello di Burton.

Convinto che la guarigione non possa prescindere dall'intervento della provvidenza divina, accanto alla malinconia naturale, dovuta alla rottura dell'equilibrio dei quattro umori e alla predominanza della bile nera, vi sarebbe quindi, secondo Bright, una malinconia dell'anima, di origine esclusivamente spirituale, che vede la sua origine nel peccato e nella curiosità verso le cose sovrannaturali. Ed è proprio questa, in fondo, l'accusa che gli osservatori lanceranno contro Surin: l'essersi voluto elevare a Dio. La responsabilità della malattia è, dunque, esclusivamente sua.

"La plupart me disait que c'était par ma faute que j'étais tombé en ce travail, et que j'avais voulu monter trop haut, que je n'avais pas l'esprit de la religion où Dieu m'avait appelé, que j'avais voulu prendre les ailes d'un contemplatif élevé, et qu'à ces gens qui se se haussent Notre-Seigneur permettait que dans cette route spirituelle, plusieurs se perdent pour s'être voulu guinder trop haut, qu'il valait mieux aller plus bas, de sorte que ma peine était extrême de conserver l'idée que j'avais de garder à Dieu ma fidélité, et ne prendre mon appui sur rien de bas et de naturel, et de ne me point aussi élever aux choses surnaturelles qui passaient ma portée. Et comme ma conscience me disait que j'avais beaucoup d'orgueil, je trouvais que par là il était facile que j'eusse irrité Dieu; de l'autre aussi il me semblait que j'avais tâché de faire ce que je pouvais pour le servir exactement. Ce m'était un terrible désastre de voir que, sans y penser, j'eusse tombé dans la damnation".³⁷⁶

Ma se, come Bright aveva ipotizzato, la sofferenza nasce direttamente dall'anima, non sarà più, allora, il corpo a corrompere l'anima, ma sarà l'anima stessa, in questa sorta di capovolgimento della tradizionale visione platonica, a determinare le malattie del corpo.³⁷⁷

"Nell'afflizione dell'anima, non v'è nessuna medicina, nessuna purga o cordiale, nessuna melassa o balsamo capaci di rassicurare l'anima addolorata ed il cuore tremante, che palpitano sotto i terrori di Dio".³⁷⁸

La malattia insorgerebbe dunque sotto forma di timore per la collera divina. Agli occhi di chi lo osserva e lo giudica, la follia che ha colpito il gesuita diviene, così, essa stessa quasi una forma di pena ed emblema di come anche la maschera dell'insensato

³⁷⁴ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford 1621; cfr. l'edizione a cura di T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair, III voll., Oxford 1989-1994.

³⁷⁵ T. Bright, *A Treatise of Melancholy*, London 1586, trad. it. *Della melanconia*, Milano 1990. Cfr. M. Simonazzi, *La melanconia nell'Inghilterra moderna: Edward Jorden, Timothie Bright e Thomas Adams*, in *Cromohs* 8 (2003), 1-13.

³⁷⁶ SE II, 10.

³⁷⁷ Cfr. J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981; A. Mancini, "Un di si venne a me malinconia...". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano 1998; M.-P. Duminil, *La mélancolie amoureuse dans l'Antiquité*, in J. Céard (ed.) *La folie et le corps*, Paris 1985, 91-109; G. Zanier, *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano 1983, 61-123.

³⁷⁸ Bright, *Della melanconia...*, 296.

possa indicare al mondo lo straniato stigma di chi si è macchiato di una colpa, ancor prima che davanti agli uomini, davanti a Dio.³⁷⁹

In Surin, nel frattempo, la malattia si traduce nella certezza della propria dannazione, vissuta, tuttavia, nello stesso tempo, con un'estrema lucidità, tanto da essere poi in grado di ricostruirne coerentemente, nonostante un'esperienza tanto traumatica e lontana nel tempo, tutte le fasi. "*Je me souviens de tout*"³⁸⁰: nella rappresentazione della sua malattia, Surin pare allora essere spettatore di se stesso.³⁸¹

"Je me suis donc vu comme un damné, privé de la grâce de Dieu, abîmé dans ses secrets jugements, abandonné de telle sorte que je me voyais sans espérance et sans aucune ressource de vie, et tout cela pour des crimes et des maux qui me paraissaient cachés et couverts. J'ai vu manifestement Jésus Christ dans son jugement qui m'a épouventé, coinçancu et prononcé contre moi une sentence effroyable de condamnation, me rejetant de sa face, me jetant son sang au visage, me reprochant tant de grâces reçues, tant de faveurs, même de ma jeunesse, tant de douceurs, de goûts, de bons désirs. Il m'a reproché l'amour spécial qu'il avait eu pour moi, me faisant voir que, par mon orgueil et infidélité, je m'étais éloigné de lui; qu'il était vrai, qu'il était patient, mais qu'enfin il se lassait et tournait le dos à ceux à qui il faisait de plus grandes grâces, quand ils en abusaient. Cette vue m'ôta la parole, la tranquillité et le mouvement, en sorte que j'ai été quinze ans entiers frappé de ce foudre, sans perdre un seul moment cette connaissance. Dieu, pendant ce temps, me poursuivait toujours et me traitait comme un damné, tantôt par des vues manifestes et épouvantables, quelquefois par le reproche de toutes les créatures qui tombaient toutes d'accord de ce que je leur disais, quand je pouvais leur parler. [...] Ma sentence était prononcée et confirmée par mille témoignage indubitables".³⁸²

In particolare, quelli tra il 1640 ed il 1650, sono gli anni più bui, quelli soprattutto segnati, nel 1645, dal tristemente celebre episodio della defenestrazione dalla stanza in cui alloggia, a Saint-Macaire, in seguito alla quale il gesuita è rimasto zoppo per il resto della vita.³⁸³

Ancora una volta, lo si rintraccia fra la corrispondenza dei suoi amici, che si scambiano informazioni, ansie, opinioni.

Così, il 9 giugno Saint-Jure scrive a Jeanne des Anges:

"Je ne sais si vous savez ce qui est arrivé au P. Seürin. Le R. P. Lestrade [rettore del collegio di Bordeaux] écrit à un de nos Pères ce qui suit, que j'ai lu moi-même: «Le 17 may, le P. Seurin, à 9 heures du matin, à la vue de quantité de personnes, se précipita, de l'infirmerie de Saint-Macaire en bas, sur les roches qui sont sur le bord de la Garonne. Cette chute de plus de cent pieds de haut, comme l'on pense, le devait briser et mettre en pièces. Néanmoins il ne s'est cassé qu'un cuisse». Voilà l'accident; priez Dieu pour lui, vous savez les obligations que vous lui avez et mandez-moi votre sentiment de cela".³⁸⁴

Di pochi giorni dopo è la risposta della priora (22 giugno):

"J'avais appris par un des Pères qui sont ici, qui était allé à la Congregation de Bordeaux, l'accident arrivé au P. Surin, de quoi j'ai été sensiblement touchée. Puisque vous voulez que je vous en mande ma pensée,

³⁷⁹ Cfr. F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992, in part. 9-44, 306-312.

³⁸⁰ SE II, 7.

³⁸¹ *Ibidem*: "*J'étais tout à fait démonté et comme un enfant de six ans, et pourtant je ne fus jamais plus sérieux en mon sens ni plus attentif à Dieu dans ma raison, ni plus désireux de lui satisfaire, mais jamais moins puissant, au contraire fou, en tout ce que je faisais, par un dérèglement d'imagination que je ne pouvais ni dire ni retenir*".

³⁸² *Correspondance*, lettera 173.

³⁸³ Cfr. il racconto di Surin in SE II, 4.

³⁸⁴ *Lettres spirituelles de Loudun...*, cit. in Cavallera, *Notes biographique...*, appendice I, in Surin, *Lettres spirituelles...*, I, 428.

je crois que le malin esprit a beaucoup travaillé en cela et qu'il s'est servi de la mélancolie de ce bon Père pour le faire précipiter et ne lui a pas laissé une entière liberté pour connaître son action, quoiqu'il lui en ait laissé la vue et qu'ainsi Notre-Seigneur n'a pas voulu permettre qu'il se soit tué. Voilà, mon très Père, ce que j'en pense; je ne manquerai pas à prier N.-S. pour lui et, en vérité, j'y suis très obligé".³⁸⁵

Sono, questi, gli ultimi accenni al malato; nello scambio epistolare tra Jeanne ed il suo confessore non si parlerà più di Surin fino al 1656.

L'episodio, avvenuto "à la vue de tout le monde",³⁸⁶ è stato probabilmente interpretato, dai contemporanei, come l'ennesimo, estremo gesto di un folle. La mania suicida è, del resto, indicata come una delle conseguenze che la malinconia, soprattutto nelle sue forme più acute, può indurre. Si tratta di una convinzione antica, che rileva la tendenza al suicidio che accompagna gli stati malinconici. Un mal di vivere che ha espresso in mille modi, nel corso dei secoli, da Seneca a Sartre, il disgusto dell'esistenza. In totale disarmonia con se stesso e con il cosmo, Surin si percepisce come un rifiuto. Spossato di sé o posseduto da una forza diabolica, vive la sua esistenza come un esilio, come una tragica separazione, in bilico tra passato e presente, tra immobilità ed erranza, tra immensità e chiusura, anima prigioniera di un corpo moribondo.

Ancora Pinel, nel 1816, parlerà di quella varietà di malinconia, che spinge al suicidio, come un sentimento di angoscia, d'impotenza, di scoraggiamento, che toglie ogni energia alla volontà e ogni speranza nell'avvenire.³⁸⁷

L'idea del suicidio si presenta, inoltre, in maniera spesso continua e prolungata e l'isolamento e la solitudine non fanno che aumentare questa disposizione. È lo stesso Surin ad ammettere i suoi reiterati tentativi di togliersi la vita:³⁸⁸

"Je approchai d'une fenêtre où autrefois j'avais reçu de grandes grâces de cette sainte, mais c'était à dessein de me jeter sur le pavé; mais ne pouvant lever ma cuisse cassée, je ne passai pas plus avant. Déjà trois [ans] auparavant, tous les jours de la fête de sainte Thérèse, je faisais le même effort et, l'année précédente, étant à la campagne, je me mis les pieds sur la fenêtre pour me jeter dans une vigne et je ne sais comment Dieu détourna cela".³⁸⁹

Se l'incidente di Saint-Macaire ha confermato, nelle certezze di medici e teologi, la follia come responso sulle cause della condizione dell' "*infirmus*", d'altra parte deve aver comunque avuto una certa risonanza e suscitato un certo dibattito, visto che, ancora tre anni dopo, Bastide, in una lettera indirizzata al nuovo generale Vincenzo Carafa (1585-1649), eletto nel 1646 alla morte di Vitelleschi, parla di lui come di un "*profonde énigme*":

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ Lettera della priora del Carmelo di Saint-Joseph a Bordeaux, Marie de la Croix, 22 maggio 1645, cit. in Certeau in *Correspondance*, 474.

³⁸⁷ Cfr. P. Pinel, voce *Mélancolie*, in *Encyclopédie méthodique (médecine)*, par une Société de médecins, Paris 1816; cfr. anche A. Briere de Boismont, *Du suicide et de la folie considérés dans leurs rapports avec la statistique, la médecine et la philosophie*, Paris 1856.

³⁸⁸ Ed anche lui subisce, secondo le modalità dell'epoca, due diversi tipi di trattamento: c'è chi cerca di consolarlo, di rassicurarlo (cfr. ad esempio *Correspondance*, lettera 173: "*Me disaient qu'il était vrai que j'avais commis de grands crimes, mais qu'il en fallait faire pénitence. Ne convenant pas pourtant que je fusse damné, elles m'exhortaient à faire une bonne confession*") e chi, invece, usa metodi violenti (SE II, 7: "*Je me souviens (car je me souviens de tout, à cause de la réflexion entière, et sagesse au fond que j'avais alors) qu'un jour Notre-Seigneur permit qu'il [un frère qui avait soin de moi] entra en si grande impatience [...] qu'il prit un gros bâton noueux, et qu'il m'en donna plusieurs coups sur la tête, que c'est merveille qu'il ne me la cassa point*").

³⁸⁹ *Correspondance*, lettera 173. Cfr. anche SE II, 5.

"Un autre point regarde le P. Jean-Joseph Surin, qui demeure ici au collège et qui est sans aucun doute, pour cette province, un grand problème et une profonde énigme. C'est lui qui s'est rendu célèbre par sa victoire sur les démons de Loudun. Depuis près de dix ans, presque unanimement, ont le coit fou et quelquefois furieux, alors que sa maladie mentale semble causée par le magiciens et les démons qu'il a poursuivis avec une égale vigueur, et n'être rien d'autre qu'une vexation par obsession diabolique et cet état intérieur que les mystiques ont coutume d'appeler l'expérience des peines de l'enfer. Bien sûr, de temps à autre, certains sont pris d'une grande commisération pour ce bon père; mais, faute de connaître la nature de son mal, on ne peut lui apporter l'aide qui conviendrait. J'ai cru suffisant de donner un aperçu de la chose à Votre très révérende Paternité, qui verra bien quelle mesure serait à prendre.³⁹⁰

Ma se per tutti il gesuita malato costituisce un enigma ed un problema, così non è per Bastide, convinto che tutto dipenda da cause sovranaturali.

"Je croirais valable pour ce père le mot de saint Ignace rapporté dans sa *Vie* par Ribadeneira, livre V, chapitre 10, sous cette forme: «Il disait que certains ont le cerveau troublé par le démon au point de paraître tout hors d'eux-mêmes; en quoi beaucoup se trompent, attribuant à l'indisposition de la nature ou du corps ce qui vient du démon»".³⁹¹

Richiamandosi direttamente all'autorità del fondatore, il difensore del gesuita sembra ricercare per lui quel riconoscimento e quel valore che una diagnosi di pura follia negherebbe, tracciando intorno a Surin l'immagine di una sorta di profeta, naturalmente misconosciuto, perché da tutti considerato solo un malato, ma comunque autentico, in quanto rappresentante dello spirito interiore e vero di Ignazio.

A questi stessi anni si data un altro importante documento su Surin. Si tratta di una lettera redatta dal gesuita Jacques Nau (1618-1710) nel 1698, ma che fa riferimento proprio agli anni 1647-1649,³⁹² anni in cui l'allora giovane studente in teologia si trovava a Bordeaux, nello stesso collegio in cui era rinchiuso Surin. Il testo aggiunge ulteriori, significativi elementi al suo dossier medico e chiarisce ancor più l'opinione di parte della Compagnia sul suo confratello e sul carattere attribuito alla sua malattia.

Ed è probabilmente proprio a Bastide, e alla sua stretta cerchia di amici, che sta pensando Nau, quando si scaglia contro coloro, a suo dire in tanti, che confondono un folle come Surin per un santo, diffondendo "*beaucoup d'erreurs*"³⁹³ sulla presunta santità "*d'un homme peu équilibré*".³⁹⁴

"Un petit nombre de personnes en notre province, un plus grand nombre dans les autres le prônent comme un homme d'une très grande saintité!"³⁹⁵

In realtà, la diagnosi, secondo Nau, è molto più semplice, del resto confermata dalla conragazione provinciale che, riunitasi a Bordeaux nel 1645, ha ufficialmente dichiarato Surin come "*débile mental*".

"Or le P. Surin, que j'ai vu, moi, durant vingt ans et plus, mena une vie si insensée et si honteuse qu'on ose à peine en parler. Enfin, elle fut telle que les plus sages attribuaient tout cela, et fort justement, je crois, à la folie; d'autres y voyaient une obsession diabolique, mais à tort, me semble-t-il, car rien n'y paraissait

³⁹⁰ ARSJ, *Aquit.* 19, 125, cit. in Certeau in *Correspondance*, 479.

³⁹¹ *Ibidem*. Si veda anche SE II, 11: "[Bastide] avait meilleure opinion de son état que les autres et ne pensait point que ce fût comme le commun disait, un effet d'une imagination, ou un effet de mélancolie, mais que c'était une épreuve de Dieu par l'opération des démons".

³⁹² Cfr. Certeau in *Correspondance*, 480-483.

³⁹³ Archiv. SJ, Toulouse, cit. in Certeau in *Correspondance*, 481.

³⁹⁴ *Ibidem*, 482.

³⁹⁵ *Ibidem*, 481.

excéder une maladie mentale naturelle, ni pouvoir prouver ou démontrer l'intervention d'un esprit extérieur. Autant que je sache, jamais on ne l'a exorcisé. Il y eut bien quatre ou cinq pères de cette province, dont le P. Babinet, actuellement père spirituel dans ce collège, pour dire que ces attitudes abominables et impies étaient de mystiques révélations de Dieu, qu'elles s'accordaient avec le très pur amour de Dieu et la plus haute perfection. Je ne doute pas que les quietistes en disent autant et veuillent défendre comme l'un des leurs ce P. Surin que, souvent, j'ai vu blasphémer le nom de Dieu et déambuler nu dans le collège, souillé d'excéments - et je le ramenai par la main à l'infirmerie. Je l'ai vu donner des coups de poing et, pendant des années, faire cent autres insanités, jusqu'à vouloir piétiner le sacrement de l'Eucharistie. Quand il eut retrouvé le contrôle de lui-même, il écrivait des livres et des lettres, il fréquentait le prochain et parlait fort bien de Dieu, mais il ne faisait pas oraison, ne récitait pas son bréviaire, célébrait rarement la messe et, jusqu'à sa mort, sautillait et gesticulait d'une façon ridicule et absurde. La dernière année de sa vie, [...] il jeta à la tête de la servante une coupe pleine de vin. Mais ses dévots s'en extasiaient et trouvaient tout cela divin! [...] Le P. Seurin a été, à mon avis, un bon religieux, plein de talents, mais naturellement dépourvu de bon sens et surtout mélancolique. La lecture excessive de certains auteurs mystiques l'a détraqué. Les démons et les exorcismes, à Loudun, n'ont pas peu contribué, eux aussi, à aggraver son infirmité naturelle; c'est en effet parce qu'il avait le cerveau malade que la consulte provinciale n'était pas d'accord sur son envoi à Loudun par le P. Jacquinet, le provincial du temps, mais il y était déjà quand le père provincial voulut revenir sur sa décision".³⁹⁶

Nessun dubbio, quindi, secondo il delatore, nessun enigma. Il problema, dal punto di vista di Nau, non riguarda tanto l'origine di una malattia, sostanzialmente descritta, sebbene in toni più accesi, negli stessi termini con cui era stata già dipinta dalle denunce di Champeils e La Renaudie.

Il vero problema è altrove. Risiede cioè nel rischio quietista che Nau rintraccia nelle opere di Surin e che diviene ancor più minaccioso vista la larga diffusione, all'epoca della redazione della lettera (1698), dei suoi testi.

"Ses écrits sont spirituels. Pourtant on a dû et l'on doit encore y faire beaucoup de corrections, car ils présentent trop d'analogies avec les ouvrages quietistes".³⁹⁷

La relazione di Nau sembra, dunque, più di un avvertimento: la vicinanza ai quietisti pare piuttosto una certezza. Surin, ai suoi occhi, è davvero "*l'un des leurs*". Da ciò, la necessità, "*pour la reputation de la Compagnie, que Votre très révérende Paternité sache la vérité sur lui*"³⁹⁸ e, soprattutto, che vengano fatte "*beaucoup de corrections*".³⁹⁹

Negli anni immediatamente successivi a quelli descritti dalla lettera di Jacques Nau, ha inizio un progressivo miglioramento delle condizioni di salute di Surin, inaugurato da un soggiorno di due anni a Saintes (1649-1651), sebbene il catalogo di Aquitania per l'anno 1651-1652 non lo menzioni affatto e quello per il 1653 lo indichi ancora come "*infirmus*". Sono, questi, gli anni che precedono il ritorno alla scrittura e la sua "*guarigione*" (1655),⁴⁰⁰ ma continuano ad essere anche carichi di sospetti. Così, il rettore di Saintes continua a non vedere nel malato che "*fantaisie et bizarrerie d'esprit*",⁴⁰¹ al punto che

"on voulut décharger d'un si pesante fardeau, [...] et je fus remis au collège, en la même place où j'étais auparavant, et en la même chambre".⁴⁰²

³⁹⁶ *Ibidem*, 481-483.

³⁹⁷ *Ibidem*, 481.

³⁹⁸ *Ibidem*, 481.

³⁹⁹ La denuncia di Jacques Nau diviene quindi anche un'importante testimonianza e conferma di come l'intera produzione di Surin abbia subito, sin dai primi anni della sua pubblicazione e diffusione, una lunga serie di controlli, tagli e censure, rendendo difficile il ritorno all'originale.

⁴⁰⁰ SE II, 12.

⁴⁰¹ SE II, 10.

⁴⁰² SE II, 12.

I lenti passi della convalescenza del gesuita sono descritti nella sua autobiografia, la *Science expérimentale*, e scanditi dalle fiduciose notizie che, in aggiunta alle informazioni sugli scritti ormai in circolazione, si scambiano i suoi amici.

Così, dopo un lungo periodo di silenzio, Jeanne des Anges, torna, nei suoi colloqui con Saint-Jure, a parlare di Surin (1656). E come il suo angelo, durante i giorni più duri della malattia, le aveva assicurato la volontà di Dio celata dietro la follia del suo antico esorcista, allo stesso modo, ora, la tranquillizza sulla sua prossima guarigione.

"Depuis que je vous ai écrit j'ai reçu deux visites extérieures de mon Saint Ange [...]. L'autre visite de devant, à la demande des Pères Anginot et Seürin; je le pria de faire connaître si l'état où est à présent le P. Seürin était de Dieu? Il me répondit d'une façon très charitable que je lui fisse savoir qu'il devait prendre garde à lui et qu'il y avait en lui trois sortes d'operations divine, diabolique et humaine. La divine lui ouvre le coeur et le retire de ses grandes peines et lui donne de très pures lumières, avec de la confiance en Dieu; la diabolique lui fait des promesses fausses, lui donne des visions, forme des paroles intérieures tendantes à vanité et présomption, desquelles il se doit garder demeurant à l'esprit de l'Evangile et de la foi, qui le fera sortir des sens et se soumettre à une humble conduite qui lui est absolument nécessaire et de fréquenter les saints sacrements; la dernière le rend attaché à son humeur, fait qu'il se flatte de ses fausses lumières et ne fait pas violence pour s'en retirer et n'est pas assez docile à suivre les conseils qu'on lui donne. Qu'il y prenne garde, car Dieu le veut dans une vie plus pure pour le mettre en parfaite liberté. Il me semble, mon cher Père, que violà, à peu près, l'entretien qu'il me fit sur ce sujet: je pourrais peut-être avoir changé une parole pour l'autre mais je n'en ai pas de mémoire".⁴⁰³

Se, come i documenti dell'epoca hanno mostrato, Surin continua per lungo tempo ad essere visto come una vittima della malinconia, successivamente, con la medicalizzazione dell'esperienza malinconica, complice anche la vicinanza con il caso clinico di Jeanne des Anges, la sua malattia ha finito con l'essere inserita in un'altra etichetta interpretativa, la stessa della sua diretta, quella della "grande nevrosi" di Charcot.

Seguendo infatti la stessa analisi psicopatologica, gli allievi del medico della Salpêtrière, Gabriel Legué e Gilles de la Tourette, hanno parlato del gesuita come di "*un hystérique nettement caractérisé*",⁴⁰⁴ affetto da tipico "*mutisme hystérique*", a testimonianza di come, benché più rara rispetto alle donne, l'isteria possa colpire anche gli uomini. Attribuendo la follia di Surin, proprio come i disturbi di Jeanne, a dei disordini di natura sessuale, i due medici hanno giudicato immaginari gli stati di possessione ed interpretato la malattia come una psicosi allucinatoria, una mania di persecuzione sotto forma demonopatica.⁴⁰⁵

Successivamente, a partire dalla prima metà del Novecento, il caso di Surin è tornato al centro di un ampio dibattito da parte di medici e teologi, che hanno cominciato a mettere in discussione l'interpretazione dominata fino agli inizi del secolo dall'impostazione di Charcot. Una lunga serie di analisi spirituali, sociologiche e psicologiche hanno quindi affrontato il problema degli stati patologici e della loro

⁴⁰³ *Lettres spirituelles de Loudun*, manoscritto cit. in Cavallera, *Notes biographique...*, appendice I, in Surin, *Lettres spirituelles...*, I, 432-433.

⁴⁰⁴ Legué, la Tourette, *Soeur Jeanne des Anges*, in Jeanne des Anges, *Autobiographie...*, 43.

⁴⁰⁵ Cfr. Legué, la Tourette, in *Eadem*, *Autobiographie...*, 44: "*Le jésuite, pris lui-même de délire érotique, et en proie à des attaques d'hystérie, ne lui [Jeanne des Anges] laissait de repos ni jour ni nuit. Il la faisait mettre complètement nue devant lui et, sous prétexte de châtier Isacaaron, le démon de l'impureté dont elle ne pouvait se débarrasser, il lui ordonnait de s'administrer la discipline. Jeanne exécutait l'ordre de cet halluciné*"; cfr. anche , nota 1,111 e nota 1, 227-228. Si veda anche J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mantales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938, in part. 129-138 e 180-201.

interferenza con l'evoluzione spirituale di Surin, tutti ad uno scopo: avvalorare la tesi della compatibilità fra grazie mistiche e disturbi della personalità.

In questa coesistenza tra grazia e follia, non ci sarebbe però posto per la possessione diabolica. Contro le convinzioni dello stesso Surin, che parla di un "*autre moi-même*"⁴⁰⁶ totalmente in balia delle operazioni del demonio di fronte all'anima originale divenuta impotente osservatrice di diabolici malefici, la medicina e la psicanalisi moderne hanno parlato di sdoppiamento della personalità. Quella separazione dell'io che Surin attribuisce all'azione diabolica, non sarebbe in verità che illusione, un'apparente scissione elaborata da un soggetto che presenterebbe, in realtà, i sintomi della schizofrenia.⁴⁰⁷

A lungo, dunque, Surin ha continuato ad essere quella "*magna quaestio*"⁴⁰⁸ a cui in molti, a partire da Loudun, si sono interessati. Ma tra il miracolo annunciato da alcuni e la follia denunciata da altri, si pone qualcosa di più fondamentale: un'esperienza fisica dello spirituale, un'aspirazione verso un altrove che diviene oggetto di esperienza, attraverso Loudun prima ed attraverso la sua malattia poi.

1.2 Il punto di vista del folle

"Le sens commun naturel sur lequel est bâtie notre foi, nous rempare tellement contre ces objets de l'autre vie, que, dès qu'un homme dit qu'il est damné, les autres ne jugent de cela que comme d'une folie, mais ordinairement la folie est dans les idées qu'on a conçues et même plus naturellement comme ce qu'ont les hypocondriaques. Ainsi de tous; l'un dit qu'il est une cruche, l'autre dit qu'il est cardinal, et ces idées sont légitimement tenues pour folies. Mais ce que le Père disait n'était pas ainsi, et en toutes ses idées il n'y avait rien de cette sorte comme l'on voit aux hypocondriaques, mais croire que l'on est damné, est une chose que plusieurs fort sages ont cru, comme Henry Suso, qui est un saint de l'ordre de saint Dominique, et saint Ignace même à Manrèse était sur le point de se précipiter, tant cette pensée qu'il était rejeté de Dieu l'avait saisi. Et il est arrivé à plusieurs bons d'être accueillis de cette pensée. Sainte Magdeleine de Pazzi et sainte Thérèse même, ont eu cette pensée qu'elles étaient rejetées de Dieu et cette dernière sainte dit que ce sont des peines infernales. Blossius aussi dans son *Institution*, parlant de ses travaux intérieurs, les appelle ainsi, et le père Jean de la Croix et d'autres qui ont écrit de ces peines, ne disent point que ces pensées soient folies, mais des permissions de Dieu, qui souffre que même des âmes fort bonnes soient tourmentées de la sorte. Ainsi donc ce Père a dit, et soutient toujours que ce ne sont point folies, mais peines extrêmes d'esprit".⁴⁰⁹

Vi è, dunque, follia e follia. Teresa, Giovanni della Croce, Ignazio stesso hanno patito le stesse sofferenze e ciò rappresenta, per Surin, la garanzia di essere nel giusto. La certezza di proseguire, per quanto bizzarro possa apparire, il loro cammino, definisce un criterio di validità, che più tardi il gesuita opporrà ai detrattori delle sue

⁴⁰⁶ Cfr. *Correspondance*, lettera 52: "*Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit s'unit avec le mien sans m'ôter ni la connaissance, ni la liberté de mon âme, et se faisant néanmoins comme un autre moi-même*".

⁴⁰⁷ Sugli studi volti ad ammettere la compatibilità tra follia e mistica in Surin si veda E. De Greeff, *Succédanés et Concomitances psychopathologiques de la «Nuit obscure», (le cas du Père Surin)*, in *Etudes Carmélitaines...*, 152-176; J. De Guibert, *Le cas du Père Surin: questions théologiques*, in *Etudes Carmélitaines...*, 183-189; F. Achille-Delmas, *A propos du Père Surin et de M.-Th. Noblet*, in *Etudes Carmélitaines...*, 235-239; M. T.-L. Penido, *Grâce et Folie. A propos du Père Surin*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIV (1939), 172-179; J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952, 196-217; *Idem, Vrais et faux possédés...*, 124-139.

⁴⁰⁸ Cfr. *Correspondance*, lettera 52.

⁴⁰⁹ SE II, 4.

"eccentricità".⁴¹⁰ La loro non è follia, ma "*peines extrêmes d'esprit*". E la distinzione tra "*extravagances*" e "*peines*" non esclude affatto, in Surin, la loro coesistenza.⁴¹¹

Ma questa stessa certezza, in alcuni momenti così incrollabile, sembra andare in frantumi quando, nonostante tali esempi illustri, si convince con altrettanta forza di non essere come gli altri, di essere destinato alla dannazione eterna. La sua autobiografia diviene allora la testimonianza di questa ambivalenza vissuta nell'anima e nel corpo, dunque la prova di un patire. L'esperienza di un viaggio doloroso si fa discorso nella *Science expérimentale*, dove corpo di scrittura e corpo "proprio" si toccano fino quasi a coincidere.

Surin compone la *Science expérimentale* in piena età classica, all'alba dell'epoca del *Grand Enfermement*, che, inaugurata dal decreto di fondazione dell'*Hôpital Général* (1656), intende esiliare ufficialmente la follia al di fuori della ragione.

Perché allora raccontarsi? L'autobiografia si apre, in effetti, con un dubbio:

"J'ai été longtemps en doute si je mettrais par écrit les choses que j'ai entrepris de déduire en cette partie. La raison pour ne le faire pas est que ce sont des choses si étranges et si peu croyables, que ceux qui les verront écrites les prendront pour des vraies fantaisies et imaginations d'un esprit égaré, et qu'il y a plus de sagesse de se céler que de se publier. La raison aussi pour le faire, est qu'on pourra prendre sujet de glorifier Dieu et prendre confiance en lui qui assiste en toutes sortes de travaux ceux qui ont quelque confiance en lui".⁴¹²

Contro chi non crede, Surin pone il suo "*grand excès*"⁴¹³ al di sopra dell'universale principio della ragione.

Ma questa è anche l'epoca in cui, con il suo "*Cogito, ergo sum*", Descartes ha inaugurato, sconvolgendo le conoscenze del XVII secolo, una concezione dell'essere umano basata sulla separazione tra due sostanze di natura differente: lo spirito ed il corpo.

Con la sua esperienza vissuta e scritta, Surin si pone inconsapevolmente come via alternativa a tale divisione delle materie, sviluppando una concezione dell'essere umano che non privilegi né il corpo né lo spirito, ma che si fonda sulla loro connessione. Contro la nozione cartesiana della supremazia della ragione, contro l'idea dell'efficacia del controllo razionale esercitato su se stessi per combattere le passioni,⁴¹⁴ Surin diviene

⁴¹⁰ Cfr. Surin, *Guide spirituel...*, 4, IV-V.

⁴¹¹ "*Méditons, je vous prie, l'état du Fils de Dieu en cette vie, et nous trouverons qu'il n'a eu où reposer sa tête; qu'étant opulent et majestueux en sa qualité, il a pris une condition pauvre et méprisée pour nous enseigner à nous séparer des créatures et nous témoigner son amour. Au nom de Dieu, prenons ce chemin, faisons état d'être méprisées et souffrir que la croix de Jésus Christ soit notre patrimoine: les livres, les sermons, toute l'Église ne prêche autre chose et, par malheur, peu de gens l'entendent et les comprennent. Je prie la Vérité éternelle de nous en donner l'intelligence, et à moi l'expérience et l'intelligence aussi. Quand on me dit que je suis possédé du diable, je ne puis que je ne trouve un grand avantage en un état si méprisable qui me pourrait rendre, s'il m'arrivait, l'opprobre du monde, comme ces pauvres ursulines qui montent tous les jours sur le calvaire pour y être immolées à la vue de toute la France. Heureuses filles qui, étant en une façon captives du diable, triomphent de lui, en l'autre, par leur patience et leur humilité, hereuses d'être appelées par le monde magiciennes, trompeuses, vicieuses et folles: ce sont les noms de leur époux Jésus Christ qui les a honorées de ses livrées et qui, par la même voie que le diable les a voulu séparer de lui, se les a conjointes plus favorablement. Assurez-vous qu'il n'y a rien tel en ce monde que d'être méprisé, rejeté, haï, maltraité et maudit comme Jésus Christ et ses disciples. Dieu nous donne, à vous et à moi votre neveu, de telles aventures"*, *Correspondance*, lettera 49.

⁴¹² SE II, 1.

⁴¹³ SE II, 2.

⁴¹⁴ La questione sulla connessione delle sostanze, il dibattito incentrato sull'uomo e le sue passioni, le analisi sul valore attribuito all'anima e al corpo, sono tutti temi che occupano un posto centrale nel pensiero filosofico e letterario del Grand Siècle. Si dà qui solo qualche riferimento bibliografico: M.

così emblema e portavoce dello stretto legame che l'individuo intrattiene con il proprio corpo e della conoscenza acquisibile attraverso il corpo stesso. La malattia vissuta e testimoniata diventano quindi prova di un'altra via, in cui corpo e anima si fondono a costituire una sola, inseparabile sostanza.

Già la sua possessione era stata, del resto, un'esperienza del corpo e dello spirito. Surin è stato colpito sia fisicamente che mentalmente.⁴¹⁵ L'intreccio indissolubile fra la sua manifestazione somatica e quella psichica pone allora il segno distintivo ad una malattia in cui l'infermità totale del corpo procede di pari passo con la più profonda inibizione mentale.

E la scrittura a posteriori ben testimonia tale correlazione tra sofferenze fisiche e psichiche.

"Il devint faible et abattu, jusqu'à perdre la faculté de toute action, ne pouvant ni marcher, ni parler, ni écrire, ni faire aucun mouvement; d'où vient que l'âme, étant réduite à toute extrémité, vint à succomber n'en pouvant plus".⁴¹⁶

"Une peine qui m'est à présent très cuisante est que je ne puis avoir la moindre affaire du monde que je n'en aie la tête pleine et le coeur rempli, et toutes mes passions en émeute continuelle, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie; jusque-là, point de paix, ni de repos; un trouble, un feu et une impatience continuelle.

"Je sens des tourments et des peines intérieures si cruelles qu'elles ne me laissent aucun respir, jusqu'à ce qu'elles m'aient replongé dans ce gouffre et dans ce vide horrible et épouvantable de la mort où je suis tout abîmé".⁴¹⁷

Il baratro, l'abisso - *le gouffre* - in cui il gesuita precipita, si esprime prima di tutto fisicamente. La malattia si manifesta prima attraverso un progressivo annichilimento di tutte le funzioni del corpo, fino ad impadronirsene totalmente e brutalmente. Surin perde ogni autonomia fisica: non può camminare, mangiare, bere, scrivere, parlare. Le tappe della progressione della malattia sono scandite dal minuzioso riferimento a tutte quelle facoltà corporee che, una dopo l'altra, lo abbandonano.

Il dolore di un corpo su cui non si ha più controllo, si traduce, poi, in un dolore dell'anima. Angoscia, profonda depressione, prostrazione scandiscono ossessivamente ogni giorno della vita del malato. Così come la tendenza al suicidio, altro pensiero fisso dell'infermo, per il quale la morte è vista come la sola soluzione al proprio dramma. Più di una volta cercherà di togliersi la vita e quando quasi ci riuscirà, gettandosi dalla finestra di Saint-Macaire, lo farà improvvisamente, istintivamente, quasi

Gueroult, *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York 1970; M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Cambridge 1998; A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994; *Idem*, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris 2003; J. Almog, *What I am? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford 2002.

⁴¹⁵ Cfr. K. Dauge-Roth, *Méditations, figures et expériences de l'autre vie: Jean Joseph Surin à la rencontre du démoniaque*, in R. Heyndels, B. Woshinsky (edd.), *L'Autre au XVIIème siècle*, Actes du 4è colloque du Centre International de Rencontres sur le XVIIè siècle (University of Miami, 23-25 avril 1998), Tübingen 1999, 375-384. In questo studio l'autrice sottolinea l'importanza di un'ossessione che supera una possessione unicamente fisica: Surin "*propose en effet une conception de la possession diabolique où non seulement les démons profitent des faiblesses de la personne possédée mais où ils agissent en elle en s'unissant à son âme suivant le modèle mystique de l'union du divin avec l'âme*" (276). Cfr. anche N. D. Paige, *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001, in part. 186.

⁴¹⁶ SE II, 2.

⁴¹⁷ *Correspondance*, lettere 11 e 12.

meccanicamente, segno, ancora una volta, del ruolo centrale del corpo, che sembra muoversi ed agire senza l'intervento della riflessione.⁴¹⁸

Fuori dal linguaggio ufficiale, il corpo e le sue modalità trasmettono fisicamente quello che il *logos* non è in grado di far recepire. Paralisi, emicranie, mutismo, "*extravagances*" ed "*actions ridicules*":⁴¹⁹ attraverso le rappresentazioni somatiche, si profila un linguaggio della disperazione dell'anima.⁴²⁰

Ciò che meglio descrive la condizione di questi anni si legherà, allora, prima di tutto ad una funzione del corpo, la respirazione. Due movimenti contrari dominano, infatti, l'autobiografia, scandendone ogni fase: il "*serrement*" e la "*dilatation*". Movimenti meccanici del corpo che assumono tuttavia portata spirituale oltre che fisica. Da una parte la chiusura, la restrizione, l'immobilità; dall'altra la dilatazione, l'apertura, l'uscita.

Le due dimensioni scandiscono gli alti e bassi della malattia:

"Il y avait cela de remarquable, que, nonobstant l'obsession qu'il sentait en ses facultés, ce qui faisait que, pour cela, il ne pouvait presque s'appliquer un moment à la lecture ou à l'étude, pour se préparer; néanmoins par l'assistance et présence que Notre-Seigneur lui donnait, soudain qu'il était en chaire, il sentait une chaleur et vigueur lui monter à la tête et à l'estomac qui lui donnait une admirable facilité et liberté avec laquelle il disait ce qu'il voulait [...]. Il sentait déjà en soi un effet du serrement que je m'en vais décrire, et une entière incapacité d'agir, et s'épanouir en toutes sortes de mouvements corporels. Ce serrement durait jusqu'au moment qu'il était en chaire, et parfois il était si grand, qu'il était résolu après avoir dit deux mots, de se retirer, comme se trouvant mal, parce qu'en effet il ne pouvait ni penser ni parler, et cependant, dès qu'il était dans la chaire, il sentait une dilatation dans son sens intérieur, et une chaleur d'une grâce si forte, qu'il déchargeait son coeur comme une trompette avec une puissance de voix et de pensée, comme s'il eût été un autre homme".⁴²¹

La malattia, ai suoi occhi, risiede dunque in questa incapacità ad aprirsi. È l' "*effet du serrement*" che accompagna la più grande sofferenza. Al contrario, la guarigione, intesa come momento di apertura dell'anima, sarà possibile solo quando Surin si aprirà alla "*dilatation dans son sens intérieur*" e all'irruzione di Dio stesso in quanto soggetto di tali "*dilatations*", finché, in un rovesciamento dei valori spaziali, l'interiorità non costituirà uno spazio senza limiti, abitato da Dio.⁴²²

L'aria è dunque l'apertura stessa.

⁴¹⁸ "Comme il entra dedans, il vit la fenêtre ouverte; il fut jusqu'à elle, et ayant considéré le précipice pour lequel il avait eu ce furieux instinct, il se retira au milieu de la chambre, tourné vers la fenêtre. Là il perdit toute connaissance, et soudain, comme s'il eût dormi, sans aucune vue de ce qu'il faisait, il fut élané par cette fenêtre, et jeté à trente pieds loin de la muraille, jusqu'au bord de la rivière, ayant sa robe vêtue, ses pantoufles aux pieds et son bonnet carré en tête", SE II, 4. Cfr. anche *Correspondance*, lettera 173.

⁴¹⁹ SE II, 7.

⁴²⁰ Cfr. B. Hoeffler, *Une insubordination clandestine, ou la relation entre l'esprit et le corps chez Surin et Lafayette*, Paris, 19-47; M.-R. Carré, *La folle du logis dans les prisons de l'âme: études sur la psychologie de l'imagination au dix-septième siècle*, Paris 1998; S. Sontag, *Illness as Metaphor*, New York 1978; B. Beugnot, *Le corps éloquent*, in R. W. Tobin (ed.), *Le corps au XVIIe siècle*, Actes du premier colloque University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen 1995, 17-30; M. Greenberg, *Baroque Bodies. Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*, Ithaca, 2001; J. McDougall, *Theaters of the Body: a Psychoanalytical Approach to Psychosomatic Illness*, New York 1989; *Eadem, Theaters of the Mind: Illness and Truth of the Psychoanalytic Stage*, New York 1991; N. D. Paige, *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001.

⁴²¹ SE II, 2.

⁴²² Cfr. M. de Certeau, *Voyage et prison: la folie de J.-J. Surin*, in B. Beugnot (ed.), *Voyages: récits et imaginaire. Actes de Montréal*, Paris, Seattle, Tübingen 1984, 439-467, in part. 458-460.

Questo corpo è estraneo a quello che conosce e cura il medico, il cui sapere si misura con ciò che vede aprendolo. L'esperienza segna allora uno scarto ed una differenza incolmabile in rapporto alla medicina del tempo.

"Mon esprit commença à se dilater un peu. Et le respir même de ma poitrine commença à se rendre plus ample, qui était un mal que j'avais souffert plusieurs années, d'avoir la respiration si étroite qu'il y avait plus de dix ans que j'étais demeuré sans avoir jamais qu'aucun respir par le diaphragme mais seulement du poumon, et encore si étroit qu'il n'avait eu une seule fois l'accomplissement de cette parole. Cela venait d'une restriction si épouvantable, que l'âme en était quasi réduite à l'extrémité, et le mouvement ne se pouvait faire dans le corps, à cause que, de temps en temps, on a besoin, ou en montant ou en s'efforçant, de dilater son poumon, et même son diaphragme. Et une fois que j'ai parlé de cela à un médecin, lui parlant de cette restriction, il se moquait de moi, disant que cela était impossible, et que je m'imaginais cela; et un autre médecin qui était le nôtre ordinaire, me dit qu'il y avait soixante muscles qui servaient à la respiration. Il est pourtant assuré que j'ai demeuré longues années, sans pouvoir avoir, pas même en prêchant, aucune dilatation par l'air reçu dans le diaphragme, qui était une chose que je savais par expérience manifeste".⁴²³

Il corpo, toccato da una forza che la ragione non può comprendere, diviene allora la marca dello Spirito. Le manifestazioni fisiche, l'esperienza sensoriale e la percezione psicologica si legano indissolubilmente le une alle altre e, all'immobilità esteriore di un corpo paralizzato si oppone il frenetico movimento interno dell'aria, che attraversa il petto e dilata i polmoni, dei cinque sensi allertati, dell'occhio, che osserva il mondo al di fuori, del palato, che "*goûte Dieu*" e favorisce l'interiorizzazione di ciò che è esterno (altro).

È proprio il gusto a garantire un'altra conoscenza, soggettiva, ma che dà una certezza e che si esprime in termini sensuali, quasi erotici.

"Par mortification et pour résister à la chair, il sentait des attraites à mettre dans la bouche des choses qui font soulever le coeur de leur aspect. Quand l'intérêt de Dieu paraissait à quelque chose, il sentait attrait non seulement par ferveur d'esprit, mais même la chair et le sang y avaient une complaisance comme naturelle, et ce qu'on a dit souvent que des personnes avaient un goût sensible au Saint-Sacrement, il l'a souvent éprouvé, trouvant que le pain de vie et le sang de Jésus-Christ pris dans le calice avait un goût surnaturel, et produisait un effet sensible dans l'âme per le goût et par les membranes intérieures du palais et de l'estomac, comme serait un délicieux hypocras. Non pas que cela fût satisfaisant la chair, comme sont ces friandises, mais la même chair était restaurée, renforcée et satisfaite très hautement de ce qu'elle pouvait dire: J'ai goûté et senti Dieu; la langue a goûté Dieu, mon estomac tient une substance qui est Dieu. [...] De tout ce que je dis et suis prêt à dire, je crois le pouvoir dire sans erreur quoique cela soit fort contraire aux scolastiques et philosophes, que ma langue sent Dieu et goûte Dieu; comme elle goûte le muscat, et l'abricot, et le melon, aussi elle goûtait un être, qui évidemment n'est autre que Dieu, et se déclarait par des qualités qui ne sont point qualités mais substance de Dieu; ou de dire comment, je ne le saurais expliquer; et cela me semble répugner aux idées que nous en avons par la philosophie et par la scolastique. Mais néanmoins il me semble pouvoir dire sans mensonge, comme, après un sentiment spirituel, j'ai goûté et senti Dieu, aussi après un goût corporel de la Sainte Eucharistie, je puis dire: j'ai goûté Dieu, j'ai senti Dieu, j'ai senti un être qui est le premier être et l'origine de tous les êtres. [...] La chair ne peut sentir que la chair; comme l'oeil corporel ne peut voir Dieu, aussi la chair ne peut goûter Dieu. Je ne sais que dire, si Dieu ne peut point donner quelque impression de soi à l'âme par le sens, je ne puis, dire: j'ai vu de mes yeux Dieu, mais je puis, ce me semble, dire: j'ai goûté une chair qui est de Dieu, ce que j'ai goûté ne peut être autre que Dieu; selon ce en quoi je puis alléguer: c'est Dieu".⁴²⁴

È questo gusto e questo tocco dell'altro, che viene interiorizzato, ad esaltare Surin, ma che anche precede, durante tutti gli anni della malattia, la fase di angoscia e depressione.

⁴²³ SE II, 11.

⁴²⁴ SE III, 5.

L'oggetto che Surin crede di possedere attraverso il senso del gusto e del tatto, diventa, infatti, improvvisamente lontano, oscuro ed inavvicinabile, nel momento in cui il gesuita cerca di affidarsi ad un altro senso, la vista. La conoscenza non è legata a quest'ultima.

"Quand la fête du Saint-Sacrement venait, j'avais un incroyable attrait de m'en aller voir passer la procession, et y allais en effet dans la rue, voir passer le Saint-Sacrement. Or, pour le voir plus commodément, je montai une échelle qui atteignait à une fenêtre, d'où l'on le voyait: au moment que le Saint Sacrement passa, je sentis un attrait de coeur avec amour; mais avec cet amour qui me porta à le voir sous le poêle, j'y jetai les yeux, et soudain il me prit une si grande terreur vers lui, et frayeur de lui et me semblait que j'eus une opération dans l'esprit comme vue intellectuelle par laquelle je pensai voir Jésus-Christ en l'Eucharistie comme un homme armé, et que de là il me jetait des foudres. Cette vue me donna une telle épouvante, que tout d'un coup je tombai de l'échelle, comme si la foudre fût tombée dessus moi, et puis m'enfuis avec la plus grande vitesse qu'il me fut possible, comme me sauvant de la présence de ce Dieu terrible que je ne pouvais supporter".⁴²⁵

Dal gusto alla vista, dalla gioia alla disperazione: in questo "*mélanges de grâces et de tourments*",⁴²⁶ gli oggetti e le persone verso cui Surin poggia i suoi occhi, lo ricambiano con sguardi minacciosi e vendicativi. Sono visioni terribili, che si imprimono nella sua mente e lo accusano.

"Entre les autres [visions fort pénétrantes], la plus terrible est celle de Jésus-Christ Notre Seigneur qui, diverses fois, a paru à l'âme si manifestement, que jamais je n'ai rien vu plus clairement. Entr'autres, une fois, étant contraint de marcher pour aller à la messe, à tous les pas il se faisait un tel effort, qu'il semblait que l'âme fût arrachée et lors, en une extrême défaillance, me parut manifestement en l'air Jésus-Christ, et vis sa taille, son visage et son habit, son manteau était rouge, et son visage dans une telle colère, qu'il n'y a point de force d'esprit qui le puisse soutenir. [...] Une autre fois j'eus une terrible vision de Jésus-Christ [...]. Cela est si terrible, que ce m'est encore à présent un objet incompréhensible, car encore à présent je ne puis douter que ce ne fût un Dieu qui me parut; mais son visage n'avait rien de proportionné à celui dans lequel on le peint, et qui s'était même montré à moi dans les autres terribles apparitions dont j'ai parlé. Enfin c'est le plus étrange objet que j'aie jamais vue, et il n'a rien de ce qu'il a quand il paraît dans son amour. Car celui-là a toutes les grâces et suavités et toute la majesté qu'on saurait dire. Ici il y a grandeur et majesté, et autorité au-delà de toutes mesures, mais point de douceur ni beauté touchante et ravissante, combien qu'il y ait toujours beauté digne d'un Dieu; mais la terreur y est si grande qu'elle devait tout consommer. Cela me laissa une terrible impression, et me confirma si fort en la créance que j'étais damné, que, quand tout le genre humain eût été là pour me dire le contraire, je n'en eusse rien cru".⁴²⁷

Surin non riesce a vedere, è piuttosto lui ad essere guardato: l'oggetto ambito si trasforma in colui che guarda. Ed è uno sguardo che sorprende, "*en tant qu'il change toutes les perspectives, les lignes de force, de mon monde*".⁴²⁸

Lo sguardo divino anticipa, dunque, e sorprende lo spettatore, terrorizzandolo.

"Dès que ce regard, le sujet essaie de s'y accomoder, il devient cet objet punctiforme, ce pont d'être évanouissant, avec lequel le sujet confond sa propre défaillance. Aussi, de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme

⁴²⁵ SE II, 8.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ SE II, 9.

⁴²⁸ J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1990, 97. Sul concetto di "*être regardé*" cfr. in part. 92-104. Sull'opposizione fra vista e gusto in Surin si veda Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 455-458 e M. de Certeau, *Mélancolique et/ou Mystique: J.-J. Surin*, in *Analytiques. Psychanalyse, Ecritures, Politiques 2* (octobre 1978), 35-48, in part. 40-44; cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2003, in part. 31-73.

insaisissable. C'est pour cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu. [...] Ce regard que je rencontre [...] est, non point un regard vu, mais un regard par moi imaginé au champ de l'Autre".⁴²⁹

Così, se da un lato può sentire Dio, interiorizzandolo attraverso il gusto, dall'altro, l'essere che Surin vede, lo rifiuta e lo rinnega. Egli consacra tutta la sua gioia così come tutta la sua desolazione a questa continua tensione verso l'alterità. Tale dissociazione, tra ciò che pensava di possedere e ciò che invece sente come ormai irrimediabilmente perso, getterà allora una pesante ombra sul soggetto, disperato per la perdita di questo altro assente, e tuttavia così necessario. Sarà allora, ancora una volta, il corpo, con la sua pelle, i suoi muscoli, i suoi organi interni, a percepire e patire l'appartenenza e, contemporaneamente, la distanza da questa alterità che sfugge ad ogni rappresentazione e ad ogni nominazione, ma che, proprio sul corpo, segna, indelebile come una cicatrice, la sua marca.

Senza il filtro del linguaggio, la malattia di Surin, il suo mutismo, la paralisi e la follia, costituiscono l'altro linguaggio che esprime la dolorosa ambivalenza della radicale pulsione tra ciò che lo attira e, nello stesso tempo, lo rifiuta. Inesprimibile se non attraverso gesti, crisi e spasmi, questo Dio così necessario diviene anche, per Surin, il suo nemico, l'oggetto del suo odio.

"Environ le temps que le Père avait ces étranges tentations de se tuer, il eut aussi de merveilleuses haines contre Jésus-Christ. [...] Il se trouve qu'il avait des jalousies effroyables contre Jésus-Christ de ce qu'il avait été élu à l'union hypostatique plutôt que lui".⁴³⁰

Una contrapposizione irrecuperabile lacera Surin: da un lato c'è lui, che si abbandona totalmente all'Altro, col corpo e con l'anima, dall'altro è lui stesso ad essere abbandonato dall'Altro, che non lo ama, o che non lo ama abbastanza perché a lui preferisce il suo figlio prediletto, Gesù.

La sofferenza diviene quindi il segno della dipendenza di Surin a Dio, ma nello stesso tempo anche della sua irrimediabile lontananza. Esultanza nella disperazione e depressione nell'entusiasmo: in questa logica di interdipendenza, l'amore e l'odio, il desiderio dell'altro ed il rifiuto dell'altro costituiscono un tentativo di rappresentare questa opposizione insanabile tra due forze.⁴³¹

L'Altro istituisce il soggetto alienandolo. Nonostante la sua fedeltà a Dio, Surin si sente da lui punito, quasi abbandonato. Dopo il piacere del gusto che gli ha fatto sentire ed assaggiare Dio, interiorizzandolo, ora Surin si vede reietto. Se il suo unico desiderio era quello di essere l'oggetto del desiderio dell'altro, quando questo Altro lo rifiuta, allora è condannato a non essere nulla.

Identificazione con l'oggetto perduto ed elaborazione del lutto che simbolizza tale perdita: il passaggio obbligato dell'esperienza suriniana, nella sua dicotomia fra dannazione ed amore per Dio, sembra allora essere davvero costituito dalla malinconia, almeno secondo la rilettura che ne dà Freud nel suo saggio "*Lutto e melanconia*" (1917).⁴³²

⁴²⁹ J. Lacan, *Le quatre concepts fondamentaux...*, 97-98.

⁴³⁰ SE II, 6.

⁴³¹ Su tale carattere ambivalente della sofferenza, temuta, ma allo stesso tempo ricercata, si veda *Guide spirituel*, III, 3 e V, 5. Cfr. anche il cantico 38, "*Lampe divine*".

⁴³² Cfr. S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Opere*, Torino, VIII, 1975, 102-118. Su questo testo si veda l'analisi di P. Ricoeur in *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003 (ed. or. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000), 100-115.

Questo testo apre un nuovo capitolo nel dibattito intorno alla malinconia, ponendo al centro dell'analisi due temi fondamentali: il recesso dell'oggetto ed il ritirarsi in se stessa dell'intenzione contemplativa.

Per prima cosa, Freud pone in relazione i due stati: come il lutto, la malinconia si manifesta attraverso un disinteresse per il mondo esterno ed attraverso l'inibizione di ogni attività. Ma, a differenza di chi si trova a vivere un lutto, il malinconico soffre di una vera e propria perdita dell'io, indotta dalla perdita per l'oggetto amato.

"Il lutto è invariabilmente la reazione alla perdita di una persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto [...] La melanconia è psichicamente caratterizzata da un profondo e doloroso scoramento, da un venir meno dell'interesse per il mondo esterno, dalla perdita della capacità di amare, dall'inibizione di fronte a qualsiasi attività e da un avvilito del sentimento di sé che si esprime in autorimproveri e autoingiurie e culmina nell'attesa delirante di una punizione".⁴³³

La malinconia, sarebbe dunque, come il lutto, una reazione alla perdita dell'oggetto d'amore, ma a differenza di quello, in essa si inserisce, secondo l'analisi freudiana, un altro elemento, la regressione narcisistica. A tale perdita non segue, infatti, un trasferimento della libido su un altro oggetto, ma il suo ritirarsi nell'io, che finisce con l'identificarsi con l'oggetto perduto. Un oggetto, per di più, invisibile, vago, non tangibile. Se il lutto deriva da una perdita realmente avvenuta, per il malinconico non è infatti certo che si possa davvero parlare di perdita, quanto piuttosto di una "*perdita inconsapevole*".⁴³⁴

Surin, proprio come il malinconico analizzato da Freud, è impoverito e svuotato da tale perdita:

"Nel lutto tutto il mondo è impoverito e svuotato, nella melanconia impoverito e svuotato è l'io stesso. Il malato ci descrive il suo io come assolutamente indegno, incapace di fare alcunché e moralmente spregevole; si rimprovera, si vilipende e si aspetta di essere respinto e punito. Si svilisce di fronte a tutti e commisererà a uno a uno i suoi cari perché sono legati a lui, una persona così indegna. Non reputa che in lui sia avvenuto un mutamento, e anzi estende al passato la sua autocritica affermando di non essere mai stato migliore. Il quadro di questo delirio d'inferiorità (prevalentemente morale) è completato da insonnia, rifiuto del nutrimento e da un tratto notevolissimo sotto il profilo psicologico, ossia dal superamento di quella pulsione che costringe ogni essere vivente a restare fortemente attaccato alla vita".⁴³⁵

La disperazione di Surin è dunque la disperazione di chi sa di aver perso un bene prezioso, anzi, secondo la classica concezione dell'*acedia*, è la disperazione che anticipa la perdita di quell'oggetto d'amore che, ancor prima che perduto, è percepito come inappropiabile.⁴³⁶

⁴³³ Freud, *Lutto e melanconia...*, 102-103.

⁴³⁴ *Idem*, *Lutto e melanconia...*, 105; "Non sappiamo individuare con chiarezza cosa sia andato perduto, e a maggior ragione possiamo supporre che neanche il malato riesca a rendersi conto coscientemente di quel che ha perduto. [...] Saremmo quindi inclini a connettere in qualche modo la melanconia a una perdita oggettiva sottratta alla coscienza, a differenza del lutto in cui nulla di ciò che riguarda la perdita è inconscio" (104-105).

⁴³⁵ *Idem*, *Lutto e melanconia...*, 105.

⁴³⁶ Oltre al saggio di Freud cfr. Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 2006, in part. 5-35; J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 2006, in part. 13-41; M. Cuzzolaro, voce *Depressione*, in *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini (edd.), Torino 2007, I, 308-313; M. Cuzzolaro, voce *Malattia maniaco-depressiva (disturbo bipolare)*, in *Psiche...*, Barale, Bertani, Gallese, Mistura, Zamperini (edd.), II, 673-678; cfr. inoltre gli interventi di J. Kristeva e J.-M. Ribettes in M. de Certeau, *Folie du nom et mystique du sujet: Surin*, in *Folle vérité*, Séminaire dirigé par J. Kristeva, Paris 1979, 274-304. Sull'acedia si veda C. Casagrande, S. Vecchio, *Accidia*, in C.

È da questa disperazione che nasce la sua idea di dannazione.

Ma questa stessa idea di dannazione gioca, in Surin, un significato ambivalente. Se da un lato è infatti espressione della certezza del rifiuto divino, dall'altro costituisce lo strumento che pone al di fuori del linguaggio ufficiale la posizione e l'esperienza del soggetto che parla. Non si tratta, quindi, di interpretare ciò che prova come giusto o sbagliato, vero o falso, sottoponendolo al giudizio del sapere ufficiale. Si tratta piuttosto, per Surin, di sapere se colui a cui parla e che gli parla è Dio. Un altro linguaggio, che s'inscrive fuori dal linguaggio.

Non ha quindi alcuna importanza che le sue modalità d'espressione (dannazione, follia, disperazione) vengano concepite come accettabili o meno. Ciò che conta è che esse fondino un valore di verità alla sua esperienza, testimonianza che è all'Altro che egli si rivolge e che l'Altro gli parla.

Ma, prevalendo sulla dottrina e sul dogma, il prezzo da pagare per *dirsi* è il rifiuto e l'alterazione di un corpo.

L'aver messo il corpo sulla scena della sofferenza sottolinea il carattere singolare e deviante dell'esperienza stessa. Ma soprattutto, conferisce all'esperienza di Surin lo statuto di discorso e la sua qualità di scrittura. Il pensiero della dannazione ed il patire di questa esclusione fonderanno, dunque, il dire del soggetto. In questa scrittura, non si tratta solo di dire un'esperienza ineffabile, bensì di intraprendere "*l'impossible nomination du nom innomable*".⁴³⁷

Dichiarandosi dannato, Surin sembra dunque voler sfuggire ad ogni categoria, che si tratti di follia o di normalità. Da questo punto di vista, il precipizio dal quale si getta, al culmine della disperazione, ben rappresenta simbolicamente l'inclinazione del soggetto verso un al-di-là sconosciuto e non definibile, in contrapposizione ad un mondo che intende difendersi ad ogni costo dalla dimensione dell'incontrollabile, dell'indefinito, dello smisurato. L'intera esperienza di Surin si materializza allora in quel precipizio sulla Garonna e diviene essa stessa quella terra sconosciuta, teatro della lotta, che il gesuita vive, tra un non-luogo indefinito e clandestino e l'impero della ragione e del dovere.

Le "*actions ridicules*", così severamente punite,⁴³⁸ ed il pensiero di essere "*rejeté de Dieu*",⁴³⁹ certificano, quindi, per Surin, tutt'altro che follia.

In tal senso la sua auto-defenestrazione non è il semplice gesto di un pazzo. Se da una parte, il buttarsi dalla finestra, segno di una patologia innegabile, pare a Surin l'unica via d'uscita dalla certezza della propria dannazione eterna e della possessione diabolica, d'altra parte quello stesso gesto è la spinta verso l'Altro: "*Le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre*",⁴⁴⁰ dice Jacques Lacan, un Altro "*reconnu*", ma "*pas connu*",⁴⁴¹

Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, 78-95 e Y. Hersant, *Acédie*, in Hersant (ed.), *Mélancolies...*, 775-782.

⁴³⁷ Ribettes in Certeau, *Folie du nom et mystique du sujet...*, 287.

⁴³⁸ Cfr. in part. SE II, 7 sul racconto dei colpi di bastone che Surin riceve proprio a causa delle sue "*actions ridicules*".

⁴³⁹ SE II, 4.

⁴⁴⁰ J. Lacan, *Écrits I*, Paris 1999, I, 266; ma cfr. anche I, 97; 277; 342. Sul tema dell'Altro, in particolare legato all'esperienza mistica, nel discorso analitico lacaniano cfr. M. de Certeau, M. Cifali, *Entretien, Mystique et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 (1984), 135-161, in part. 147-161; M. de Certeau, *Lacan: un'etica della parola*, in M. de Certeau, *Storia e psicanalisi tra scienza e finzione*, Torino 2006, 209-233; A. Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles 1977, in part. 214-221; A. Vergote, R. Bernet, P. Van Haute, D. H. Bowen, S. G. Lofts, P. W. Rosemann, P. Moyaert, P. Van de Berghe, *La pensée de Jacques Lacan. Questiones historiques - Problèmes théoriques*, S. G. Lofts, P. Moyaert (edd.), Louvain, Paris 1994.

⁴⁴¹ J. Lacan, *Le Séminaire*, livre III, *Les Psychoses*, Paris 1981, 48.

sempre al di là della portata del soggetto. È, ancora una volta, la questione di un oggetto "supposé", ma costantemente assente, che ossessiona Surin, radicalmente separato da una distanza incolmabile.

"Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais [...] je vise toujours le vrais sujets et il me faut me contenter des ombres".⁴⁴²

L'Altro è precisamente ciò che non si può ridurre ad un oggetto del pensiero, che sfugge totalmente ad ogni tentativo di comprensione, "*cet Autre que j'appelle ici le Dieu obscur*".⁴⁴³

Da questo punto di vista, la follia di Surin non deve essere intesa come separata dalla ragione: essa è la tensione verso l'Altro, o meglio è l'Altro del pensiero.

Raccogliendo l'eredità spirituale di Lallemant,⁴⁴⁴ Surin farà così della follia e del disprezzo (che nutre per se stesso e che gli altri nutrono per lui) la garanzia di una totale accettazione della volontà di Dio, che non rappresenta tuttavia un consenso puramente passivo, ma un'offerta di sé che scaturisce da un sentimento ben più radicale della disperazione. Surin sa di essere egli stesso una scrittura, dove la rivelazione evangelica è inestricabilmente unita ai vagheggiamenti di una demenza e parlata dalle menzogne della follia.

"Je ne veux plus qu'imiter la folie
De ce Jésus, qui sur la Croix un jour,
Pour son plaisir, perdit honneur et vie,
Délaissant tout pour sauver son Amour.
Ce m'est tout un, que je vive ou que je meure,
Il me suffit que l'Amour me demeure".⁴⁴⁵

La vera conoscenza si acquisisce al di là delle frontiere della ragione.⁴⁴⁶ La follia diviene allora lo strumento che favorisce, dall'imprigionamento fisico e mentale, l'apertura ad un altro spazio, verso un altro luogo.⁴⁴⁷

⁴⁴² J. Lacan, *Le Séminaire*, livre II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978, 286.

⁴⁴³ Lacan, *Le quatre concepts fondamentaux...*, 306.

⁴⁴⁴ Cfr. Lallemant, *Doctrine spirituelle...*, 99; 197-198.

⁴⁴⁵ J.-J. Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, cantique V, B. Papasogli (ed.), Firenze 1996, 68. Cfr. come il suo primo biografo, Boudun, parla di Surin in relazione al passo paolino in 1Cor 3,18: "*C'est à-dire que son esprit doit s'humilier et s'anéantir devant Dieu; que nul homme, soit prédicateur, soit docteur, quelque bel esprit qu'il puisse avoir, ne s'appuie et ne s'arrête à ses talents naturels; qu'il ne s' imagine pas faire grande chose aux yeux de Dieu, quelque éclat qu'il puisse avoir aux yeux des hommes par ses propres lumières; qu'il renonce à la sagesse du siècle qui lui donne de l'estime et de l'approbation dans le monde, et qui lui persuade facilement qu'il est sage et prudent; qu'il suive et qu'il pratique les maximes de l'Évangile qui ne parlent que de confusions, humiliations, pauvreté, anéantisements, qui passent pour folies dans les beaux esprits, mais qui sont la véritable sagesse; car en devenant fou de la sorte, il sera véritablement sage*" (Boudon, *L'homme de Dieu en la personne...*, 59). Cfr. F. Ruggiero, *La follia dei cristiani*, Roma 2002, 19-46.

⁴⁴⁶ Cfr. J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, Lyon-Paris 1824, 2 tomi, t. 1, 575: "[Domanda] *Donnez-nous un exemple de cette sagesse secrète. [Risposta] La pratique de saint François et l'instinct très grand que saint Ignace avait d'être réputé des hommes comme est un fou, et de faire même des actions qui contribuassent à lui acquérir ce titre, est un effet de cette sagesse secrète de Jésus-Christ, qui est très rare dans l'esprit des personnes qui font état de vertu; mais que les saints envisagent comme un degré précieux de la vie spirituelle, quoique néanmoins ils disent qu'il ne faut pas exécuter facilement de tels instinct, et sans la vue de l'intérêt de la gloire de Dieu*". Innumerevoli sono, comunque, in tutta l'opera di Surin, i riferimenti al santo folle.

La questione che Surin si troverà ad affrontare, nel momento in cui prenderà possesso della parola e della scrittura, sarà allora in che modo far intendere "*tous ces mots sans langage*".⁴⁴⁸ Il problema fondamentale è dunque di trovare un linguaggio: un linguaggio altro rispetto a quello della ragione e del sapere.

Come dire la sua follia? Surin si scontra con l'impossibilità di localizzare e nominare l'Altro. Ed affronta tale impossibile opera di traduzione e di nominazione attraverso la generazione e l'elaborazione di una sua propria scrittura.

La sua esperienza prende allora la forma di un discorso. Quel corpo che cercava l'aria, che il dannato si vedeva rifiutata, trova ora la sua dilatazione attraverso le parole che si fanno scrittura. E la *Science expérimentale* racconta questo viaggio, dalla dannazione alla salvezza, dalla follia alla scrittura.

Surin, esorcista, prima, e folle, poi, di una società in crisi, inaugura dunque un linguaggio altro, poetico, "sperimentale", come risposta in qualche modo eretica e scandalosa agli sconvolgimenti di un'epoca. Tuttavia, nel momento stesso in cui la sua parola prende corpo in scrittura, la sua sovversione sembra, a sua volta, essere in qualche modo sovvertita.

"*L'ordine è denunciato nell'ordine*".⁴⁴⁹ Attribuendo un nuovo statuto al discorso, Surin, inconsapevolmente, finisce con l'introdurre egli stesso un ordine rinnovato.

⁴⁴⁷ Cfr. J. Saward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris 1980, sulla tradizione di Lallemand 149-165, su Surin cfr. in part. 167-175; S. Fleman, *La folie et la chose littéraire*, Paris 1978, in part. 37-55; J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino 2002 (Paris 1967), 39-79.

⁴⁴⁸ Cfr. la prefazione alla prima edizione francese dell'opera di Foucault, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.

⁴⁴⁹ Sono le parole pronunciate da Derrida (*Cogito e storia...*, in *La scrittura e la differenza...*, 45) nell'ambito del suo confronto con Foucault e la sua *Histoire de la folie*. L'obiettivo di Foucault è dimostrare come la filosofia, la psicologia, la psichiatria, siano fondate su una "*méconnaissance*" radicale del linguaggio della follia. Tutta la storia culturale dell'occidente sarebbe la storia di una progressiva conquista attraverso la *ratio*, di un imperialismo della ragione e, attraverso di essa, la storia di una *repressione*, di un allontanamento della follia. Il momento decisivo, dal punto di vista storico, sarebbe segnato dal *cogito* cartesiano: Descartes opererebbe, infatti, un "*colpo di forza*" che rigetterebbe la follia fuori dai limiti della cultura, riducendola al silenzio. (Foucault, *Storia della follia...*, 51-53). Secondo il Descartes visto da Foucault, "*la follia è esclusa dal soggetto che dubita*" (*Idem, Storia della follia...*, 52). L'obiettivo che Foucault si propone è dunque quello di dire della follia stessa. Cfr. in part. Foucault, *Storia della follia...*, 51-58. Che la traduzione della follia costituisca già una repressione della follia stessa, una violenza contro di essa; che l'elogio della follia non possa farsi che attraverso la ragione, col solo mezzo della ragione, Derrida lo sottolinea nella sua analisi dell'opera di Foucault. Per Derrida esisterebbe un rapporto di esclusione essenziale tra linguaggio e follia, che lo stesso Foucault non sarebbe in grado di evitare di perpetuare attraverso il suo discorso. In rapporto alla follia stessa, la lingua è sempre un *altro*. Cfr. Derrida, *Cogito e storia...*, in *La scrittura e la differenza...*, 39-79, in part. sulla diversa visione su Descartes 55-79.

III

Nuove frontiere. Lo spazio mistico

1. L'auto-defenestrazione: l'inizio di un viaggio

Durante i lunghi anni di reclusione, annichilito e rassegnato nella sua immobilità, Surin si è sentito dannato da Dio e condannato dagli uomini. Rinchiuso nella sua stanza e chiuso nel mutismo e nella paralisi, quasi a voler disertare un mondo che lo rinnega, il gesuita è privato di ogni contatto e legame con il mondo esterno, come respinto prepotentemente dalla realtà in fondo alla sua oscura prigione.

La disperazione di quegli anni nasce dall'intreccio quasi perverso del sentirsi rifiutato su due livelli: negatogli l'accesso al regno di Dio, Surin è cacciato anche da quello degli uomini. Da ciò, la sua prostrazione. *"Il disperato non è soltanto qualcuno che non dà più nulla, è qualcuno che ha perso il potere di animare il mondo nel quale si sente respinto - e di troppo"*.⁴⁵⁰

E tuttavia, accanto a quell'universo mortifero di disperazione, vi è l'altra faccia della disperazione stessa, quella che si apre al mistero di Dio e che nasconde, dietro la terribile certezza della dannazione, la speranza della salvezza, quella speranza che, nonostante tutto, anima Surin e lo mantiene in vita per tutti quegli anni, spinto da una sorta di inspiegabile certezza, da un sapere *"al di là del non sapere, ma un sapere che esclude ogni presunzione, un sapere concesso, largito, un sapere che è grazia, ma mai, in nessun modo, una conquista"*.⁴⁵¹

In effetti è appunto nell' *"io stigmatizzato"*⁴⁵² e nell'annientamento della dignità umana che si rintraccia la condizione di partenza delle varie forme che assumerà la ricerca di quell' *"altrove"* che inseguiranno generazioni di mistici del XVII secolo. Sebbene disprezzato, reietto e rifiutato, Surin è mosso proprio dal quel folle sapere, teso verso un altrove incerto, con l'unica consapevolezza della sua non-identità con lo stato in cui si trova.

Se da una parte, dunque, le pareti della sua cella e il suo stesso corpo lo costringono all'immobilità, d'altra parte, il mistico comincia lentamente a comprendere che l'esilio in cui vive, quell'estraneità ad un mondo cui appartiene fisicamente, ma da cui è escluso, costituisce nello stesso tempo, paradossalmente, l'elemento che lo spinge al movimento, ad un'apertura che, quasi facendo breccia attraverso quel corpo malato, provoca la dilatazione dell'anima, pronta ad aprirsi all'irruzione di Dio.

Le immagini della chiusura e dell'apertura, così come quelle della disperazione e del godimento, della morte e della rinascita, opposte ma imprescindibili, si intrecciano, dunque, fino a costituire le diverse facce di un'unica dimensione, quella dell'*anéantissement*,⁴⁵³ la perdita irreparabile della soggettività in vista dell'unione a

⁴⁵⁰ G. Marcel, *Homo viator*, Roma 1980, 14.

⁴⁵¹ *Idem*, *Homo viator...*, 169, ma cfr. 159-178.

⁴⁵² M. de Certeau, *L'istituzione dell'immondo: Luder*, in M. de Certeau, *Storia e psicanalisi...*, 203.

⁴⁵³ Quello dell'*anéantissement* è un tema chiave della spiritualità secentesca. Fin dagli inizi del secolo, Benoît de Canfeld e la cosiddetta "scuola astratta", Pierre de Bérulle, François de Sales e molti altri hanno fatto proprio, rielaborandolo, l'orizzonte della perdita. Una lunga tradizione, del resto, fa dell'annichilimento la via per ritrovare quel "puro nulla" che è la soluzione canonica del percorso mistico. Basti pensare alla "via del distacco" di Meister Eckhart e della mistica renano-fiamminga. L'*annihilatio* è spossessamento, riduzione al nulla della conoscenza, espropriazione d'identità, luogo dell' *impropriété*. Cfr. Benoît de Canfield, *Regle de perfection*, J. Orcibal (ed.), Paris 1982; Pierre de Bérulle, *Discours de*

Dio, tema mistico per eccellenza nella spiritualità secentesca, che il gesuita eredita prima di tutto dall'insegnamento di Lallemant.

"Nous devons vivre dans un grand abandonnement de nous-même aux volontés de Dieu, aux ordres de sa Providence et aux dispositions de l'obéissance, sacrifiant à Dieu toutes nos prétentions et toutes les espérances humaines que nous avons sans fin, surtout dans la jeunesse. Les jeunes gens vivent de l'espérance de l'avenir, les vieillards du souvenir du passé".⁴⁵⁴

Una volta recuperata, dunque, dalla tradizione la dimensione del soggetto annichilito che abdica alle sue prerogative, Surin pare, però, piuttosto riplasmarla su se stesso e sulla propria esperienza.

La perdita si esprimerà allora, prima di tutto, come rassegnazione, immobilità, eclissi di un soggetto perduto:

"C'est là que mon âme captive
Souffre la rigueur de ses lois,
C'est là que sa vertu me prive
De l'usage de tous mes droits;
Là ne me restent d'autres armes,
Que les soupirs, et que les larmes".⁴⁵⁵

Da un lato, dunque, vi è la lenta agonia del soggetto che si vede progressivamente privato delle sue facoltà ed espropriato di ogni suo diritto. Ma dietro la disperazione si cela una certezza: è proprio in quel vuoto scavatosi nel suo essere, negli anni di crisi profonda, che Dio potrà discendere ed abitare. La morte subita di questi versi lascia allora il posto, subito dopo, all'eroica rassegnazione da parte dell'anima della morte accettata, quasi cercata, là dove la stessa dannazione sembra essere il prezzo da pagare al fine dell'assoggettamento alla signoria di Dio.

"Seul entre le Ciel et la Terre,
Me voyant réduit aux abois,
Je souffre une terrible guere,
Qui me vient choquer sur ces bois;
Le monde parle, la chair crie,
L'Enfer écume, quoi qu'on die,
Je suis au pouvoir de l'Amour,
Je lui servirai nuit et jour".⁴⁵⁶

Annientato come individuo, Surin si annienterà nell'esistenza divina. E nell'istante in cui si elabora una separazione del soggetto da tutti i desideri umani, viene delineandosi, allo stesso tempo, un nuovo spazio in cui la sospensione del volere s'inscrive nel punto di perdita dell'identità. Un progressivo spoliamento scava l'animo di Surin,

l'état et des grandeurs de Jésus, in *Oeuvres complètes*, M. Dupuy (ed.), t. VII, 1995-1997; D. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe siècle*, in *Supplément de la Vie spirituelle*, XXV (1930), 113-138; Cognet, *La spiritualité moderne...*, in Bouyer, Leclercq, Vandenbroucke, Cognet, *Histoire de la spiritualité...*, III, 233-359; J. Le Brun, *Le Grand Siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964, 227-285; G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris 1938, 20-28; C. Ossola, *Elogio del Nulla*, in G. Nocera (ed.), *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*, Roma 1983, pp. 109-134. R. Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris 1987; Bergamo, *La scienza dei santi...*, 3-45.

⁴⁵⁴ Lallemant, *Doctrine spirituelle...*, 155.

⁴⁵⁵ *Cantique X*, vv. 193-198.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, vv. 201-208.

conducendolo verso quell' "*heureux naufrage*" in cui il soggetto si costituisce, paradossalmente, attraverso un processo di perdita o di rifiuto di ogni bene:

"Je veux aller courir parmi le monde,
Où je vivrai comme un enfant perdu;
J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde,
Après avoir tout mon bien répandu,
Ce m'est tout un, que je vive ou que je meure,
Il me suffit que l'amour me demeure",⁴⁵⁷

finché l'io diventa lo spazio vuoto che verrà riempito da un nome, "*laissant la place à Jésus-Christ*",⁴⁵⁸ a far intendere il dominio dell'Altro:

"Je ne veux plus que qu'imiter la folie
De ce Jésus qui, sur la croix un jour,
Pour son plaisir, perdit honneur et vie,
Délaissant tout pour sauver son amour.
Ce m'est tout un, que je vive ou que je meure,
Il me suffit que l'amour me demeure".⁴⁵⁹

L'*anéantissement* diviene allora un tema eminentemente cristologico, concentrandosi sul mistero dell'incarnazione del Verbo. È quest'ultimo, infatti, che presiede all'annichilimento dell'uomo, che imita quel primo, originale annichilimento che si opera nell'incarnazione.⁴⁶⁰ Come a voler prendere parte all'annullamento divino del Figlio di Dio, Surin sembra quasi voler riprodurre, attraverso la sua esperienza, l'evento dell'incarnazione.

Così, anche "*si mes amis les plus chers m'abandonnent, /si mes parents m'appellent insensé*",⁴⁶¹ l'ostilità da cui prima si sentiva circondato non lo toccherà più, anzi, la condanna del mondo renderà ancor più perfetta l'assimilazione al Cristo sofferente ("*Et du tout perdu /Je suis Jésus en croix, où l'Amour l'a pendu*";⁴⁶² "*Etant avec lui sur la Croix, /Sans en sortir jusqu'aux abois*"⁴⁶³). La morte sarà allora il preludio alla vera vita, la croce l'emblema della perfezione cristiana.

Così, quando, ancora nel pieno della crisi, sta combattendo la lunga battaglia contro i suoi demoni, lentamente, un imperativo si fa strada nel gesuita: unirsi a Dio, senza alternativa. Da una parte, allora, vi sono i suoi fantasmi, che, rafforzati dalla logica infernale della reclusione, lo convincono dell'impossibilità di essere amato da Dio, anzi, di essere già dannato, "*Dieu l'ayant, ce lui semblait, rejeté et condamné en sorte qu'il n'y avait plus aucune espérance de son salut*" (SE II, 4).

⁴⁵⁷ Cantique V, vv. 1-6.

⁴⁵⁸ Cantique XII, v. 8.

⁴⁵⁹ Cantique V, vv. 132-137.

⁴⁶⁰ Nel riferimento all'annichilimento come tema cristologico, legato all'incarnazione, è possibile rintracciare forti echi bérulliani. Ecco come Bérulle si esprime, a questo proposito, nei testi intitolati *Oeuvres de piété* (1644), poi raccolti in un'edizione curata da G. Rotureau, *Le Cardinal de Bérulle. Opuscules de piété* (Paris 1944): "*Ce néant va imitant et adorant l'état anéanti de Jésus-Christ son Fils au moment de l'Incarnation, duquel il est dit par saint Paul: Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens (Philip. II, 7). Entrons humblement dans le néant où Dieu nous trouve; vivons dans la défiance et le renoncement de nous-même à quoi il nous oblige*" (par. XXX, 142). Cfr. H. Michon, *L'anéantissement: de l'ontologie à la mystique*, in *Littératures classiques* 39 (printemps 2000), 265-282; M. Dupuy, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, Paris 1964.

⁴⁶¹ Cantique V, vv. 55-56.

⁴⁶² Cantique II, vv. 89-90.

⁴⁶³ Cantique XII, vv. 51-52.

A questa constatazione Surin darà in seguito la sua spiegazione: gli era impossibile pensare che l'esperienza delle pene patite dagli autori mistici potessero, in qualche modo, riguardare anche lui.

"Nonobstant qu'il eût lu beaucoup de choses dans les auteurs mystiques, sur ces peines intérieures, il ne put jamais se figurer que cela fût ainsi en lui".⁴⁶⁴

D'altra parte, tuttavia, è proprio recuperando l'eredità di quelle tradizioni spirituali, che lo avevano formato ed alimentato, che Surin finisce col dar vita ad una nuova elaborazione, modellata, ancora una volta, sulla sua personale esperienza. Seguendo l'esempio di Teresa d'Avila, giunge infatti a riconoscere all'origine dell'esperienza spirituale una sorta di ferita inflitta da Dio, intesa come effetto nell'altro di una parola, quella, appunto, di Dio stesso, che in tal modo si comunica. La parola del mistico nasce allora, a sua volta, proprio da questa ferita, intesa come parola indirizzata, prima di tutto, a Dio.

Posto ai margini dalla logica sociale del "fare", Surin comincia lentamente ad aggrapparsi all'esigenza e alla volontà di "dire" la sua fede. La sua cella, il suo spazio fuori dal mondo, diviene allora un luogo a parte, dal quale, proprio perché gli appartiene, gli è possibile parlare. Attraverso i gesti inconsulti alternati alle lunghe fasi d'immobilità, attraverso il suo ostinato mutismo infine trascinato via dal fiume di parole prima dettate poi scritte, Surin porta inconsapevolmente avanti una forma pratica di resistenza visibile all'ambiente circostante. E la sua cella, proprio come gli eremi ed i rifugi che, in quegli stessi anni, si moltiplicano in tutta la Francia nel segno di un profetismo contestatorio e deliberatamente posto ai margini, diviene il luogo di enunciazione della sua parola e del suo modo di agire.

Ritagliarsi il proprio spazio vuol dire, in qualche modo, partire, abbandonare le strette frontiere del paese fino ad ora abitato. In base alla sua esperienza vissuta, Surin è una sorta di straniero tra coloro che lo circondano, giorno dopo giorno sempre più estraneo al mondo. Le pareti della sua stanza diventano allora le frontiere tangibili che gli ricordano continuamente l'ambiguità della sua condizione e della sua testimonianza.

Testimonianza che per molto tempo resta muta. Raggiunta la consapevolezza di non far più parte di quel mondo cui prima apparteneva, Surin resta a lungo in attesa. È la lunga, tormentata attesa di scoprire ciò che sta cercando, di percepire un parola che ancora non si è fatta intendere, tuttavia intimamente convinto che la manifestazione di Dio avvenga secondo una modalità imprevedibile, ma altrettanto certa, proprio là dove sembra assente.

Ma è proprio questa attesa che, se da un lato gli procura una gioia colma di speranza, dall'altro lo fa sprofondare nel tormento e nella paura di non essere in grado di riconoscere la presenza divina.

L'ambivalenza di questi sentimenti deriva dal fatto che il gesuita non ha ancora un suo luogo. Scontrandosi con l'impossibilità di localizzare e di nominare quell'alterità da cui si sente tuttavia inevitabilmente abitato, Surin è un apolide. Non più legato al paese da cui proviene, ma non ancora parte di quello verso cui è diretto; portatore di una verità che non può più identificarsi con ciò che una volta sapeva, ma di cui ancora non conosce gli sviluppi; combattuto tra l'obbedienza esteriore e l'ascolto della voce interiore, Surin è scisso fra terra e cielo, intimamente ferito da tale divisione.

La solitudine che lo circonda deriva allora dal fatto stesso di esistere, prima ancora che dall'incomunicabilità della sua esperienza o dall'isolamento di fatto.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ SE II, 4.

Consapevole dell'estraneità ad una terra che, in quanto essere vivente e corpo animato, occupa, ma da cui si sente cacciato, Surin vive, cosciente del proprio esilio, in costante tensione verso un Dio che gli appare ancora come irraggiungibile.

In questa mancanza di spazio, vi è dunque un'unica certezza: Dio resta nascosto. Ed il mondo non è più il luogo in cui Dio parla. Affinché si esprima e si manifesti occorre, dunque, un altro spazio.

Da ciò, una necessità incontrollabile comincia a scuotere il corpo malato di Surin, una spinta ad un'azione che pure appaia come estrema e spettacolare, ma che celi un senso segreto, nascosto, mistico appunto. Un gesto s'impone impellente, quello di liberarsi da quel "*si pénible repos*",⁴⁶⁶ di aprire uno spazio, senza il quale, ormai, il gesuita non può più vivere, tanto da spingerlo a chiedersi: "*Esprits nés pour le Ciel, /Que faites-vous en terre?*"⁴⁶⁷

Dall'imprigionamento fisico e mentale all'apertura verso un altro spazio, o meglio, alla ricerca di un altro spazio e di un altro mondo: l'aspirazione verso un altrove si fa allora doloroso oggetto di esperienza.

La vicenda suriniana continua ad essere scandita da questo continuo alternarsi fra movimento e riposo, fra attività e passività. L'aspirazione verso un altrove imprecisato, l'impulso a partire, ad uscire dalla propria cella costituisce il punto d'inizio di un itinerario, di un viaggio che non ha una meta precisa, ma che rappresenta il momento di frattura tra un prima e un dopo, tra la reclusione, intesa come chiusura di spazio, come oppressione del respiro ed immobilità fisica, come malattia e la libertà, concepita come dilatazione interiore, come apertura fisica verso un altro spazio, come guarigione.

"Ma maison est au pillage,
Je n'ai plus rien d'assuré,
J'ai quitté mon héritage,
Rien ne m'en est demeuré:
Je n'auroi donc plus de terre.

[...] Je ne sens ni poids, ni charge,
Mon coeur a trouvé le large.
Après avoir tout quitté
J'ai trouvé ma liberté".⁴⁶⁸

Saltano le coordinate temporali, spaziali, sociali: libero dal mondo e da se stesso, Surin è pronto per perdersi verso uno spazio infinito e sconosciuto ("*Allons Amour, allons à l'aventure*"⁴⁶⁹), verso un luogo che è in realtà un non-luogo e che, di volta in volta, prenderà la forma del deserto, della campagna, del mare, dell'abisso, della notte, della morte.⁴⁷⁰

"Ainsi je me livre à la mort,
A la nuit, au néant, au sort,
Aux périls, aux croix, à l'enfance,

⁴⁶⁵ Cfr. P. Goujon, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Paris 2008, 226-232; M. de Certeau, *Le désert de l'apôtre*, in M. de Certeau, F. Roustang (edd.), *La Solitude*, Paris 1967, 55-81; Certeau, *La formalità delle pratiche...*, in *La scrittura della storia...*, 172-182.

⁴⁶⁶ Cantique X, v. 22; cfr. anche cantiques IV e LIV.

⁴⁶⁷ Cantique XVIII, vv. 37-38.

⁴⁶⁸ Cantique III, vv. 17-22; 29-32. Cfr. anche *Correspondance*, lettera 539.

⁴⁶⁹ Cantique V, v. 19.

⁴⁷⁰ Cfr. almeno cantiques III; IV; X; XI; XXXVIII; XL; XLII; LIII.

Perdant dedans l'amour
La vie et l'assurance,
La prudence et le jour".⁴⁷¹

Ormai scisso fra un al di là che lo attrae irresistibilmente, ma che nello stesso tempo lo spiazza nella sua incertezza, e un al di qua che lo incatena, ma contemporaneamente lo esclude, Surin, alla fine, vive nella necessità di aprirsi il suo spazio, di compiere un salto: il salto della fede. Ma la fede consiste innanzi tutto nell'accettarne il rischio interno, quel paradosso che trascende la *doxa* e la dottrina, sorprendendo quindi per la sua sconvolgente stranezza. L'oggetto della fede urta contro la ragione che pretende di spiegare e di esaurire tutto. E Surin, in viaggio verso un altro mondo, non potrà che apparire come un folle quando, il 17 maggio 1645, durante il suo soggiorno a Saint-Macaire, la residenza gesuita arroccata sulle rive della Garonna, si getterà dalla finestra della sua camera.⁴⁷² L'auto-defenestrazione diventa allora, prima di tutto, simbolo e manifestazione della coscienza del suo esilio e di quell'opprimente ambivalenza vissuta nel corpo e nello spirito.

Tra follia e verità, la linea di confine è enigmatica ed incerta. Sarà allora il suo corpo a divenire legge, luogo e limite della sua esperienza. Non è semplicemente lui a muovere infatti il suo corpo, ma è il corpo stesso a spingere il mistico verso la finestra. Da questo punto di vista, la defenestrazione, come le stigmate, le estasi, le visioni, manifesta le oscure leggi di un corpo mosso da una spinta e da un'esigenza di cui essa costituisce il segno: l'esigenza del "*passare oltre*"⁴⁷³ della mistica. Tale aspirazione si materializza allora, in Surin, nel passare oltre la finestra, nel gettarsi nelle acque della Garonna, gesto che dà inizio al viaggio. È dal gesto di "gettarsi", del resto, che nasceranno i suoi cantici, composti durante l'infermità:

"Comme le nageur qui se jette,
Tombant du plus haut d'un vaisseau,
A corps perdu, bas dedans l'eau,
Y trouvant sa douce retraite,
Ainsi dans l'Amour je me perds,
Malgré le monde et les Enfers".⁴⁷⁴

Il corpo di Surin diviene allora esso stesso luogo di iscrizione di ciò che appare impossibile, veicolando messaggi non più leggibili al semplice sguardo, perché proiettati ormai al di là delle regole del mondo. Spinto da quello slancio mistico che contiene in sé il germe dell'imprevedibile, del movimento, della migrazione, la sua esperienza può allora essere intesa come una sorta di "terra di frontiera", in cui il corpo ne diviene "luogo" e "testo", poiché attua un passaggio da una situazione all'altra, in cui la coscienza del proprio esilio si alterna ad evasioni fuori dall'ordinario. Il corpo diviene frontiera, luogo d'iscrizione di passaggi, di transiti incessanti tra il dentro e il fuori, tra l'individuale e il sociale, tra il verbale e il corporeo.

⁴⁷¹ Cantique IV, vv. 73-78.

⁴⁷² "La potenza di Dio per la salvezza è qualche cosa di così nuovo, inaudito e inatteso in questo mondo, che essa può presentarsi, essere percepita, accettata soltanto come contraddizione", K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 2002, 14; cfr. anche S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Milano 2001.

⁴⁷³ M. de Certeau, *Mystique*, in *Idem, Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, 337, cfr. 321-341. Si vedano anche le pagine dal titolo "Un lieu pour se perdre" contenute in *Idem, La fable mystique...*, 45-99.

⁴⁷⁴ Cantique XLII, vv. 37-42.

Surin, fin dalla sua esperienza di esorcista a Loudun, non cessa quindi di oltrepassare, di varcare confini e soglie. Perdere o perdersi è il movimento metaforico del partire, dell'uscire da un luogo che non può essere la "dimora" dell'essere e del senso. Chi non vi abita si proietta fuori. Questo esilio assume infine la forma traumatica della defenestrazione, che diviene lo "scarto", il passaggio da un luogo ad un altrove non ancora identificabile.

"*Se jeter*", "*précipice*", "*être élané*"⁴⁷⁵: essere gettato in un altrove inquietante e pericoloso significa celebrare il lutto del luogo proprio, consentire tale perdita, accettare di essere sempre fuori luogo, in una relazione con quanto accade "fuori", nel gesto di diventare passaggio, di fare del proprio corpo il luogo di confine. E, nell'impossibilità di sopportare la costrizione, costituisce anche un richiamo all'aria.

La lotta interna tra il "*serrement*" e la "*dilatation*", tra l'immobilità e l'apertura trova infatti una via d'uscita attraverso la "*fenêtre ouverte*" che dà sul precipizio, la quale offre uno spazio al soggetto ed un'esteriorità all'interiorità.

"Étant à Saint-Macaire il croyait certainement que Dieu l'avait rejeté et damné, dont déjà il avait des motifs si grands et si puissants, qu'il ne croyait point qu'aucun homme y puisse résister en ce monde. En cette disposition il vint en ce lieu de Saint-Macaire, il fut logé au même lieu où il a été diverses fois cette année et comme son âme était remplie de cette pensée, il eut encore une autre puissante suggestion, qui était de se jeter par la fenêtre de la chambre où il était logé, qui répond à ce rocher sur lequel la maison est bâtie. Il porta cette pensée qui lui venait d'une manière tout à fait affreuse. Il passa toute la nuit à la combattre, et, le matin venu, il alla devant le Saint-Sacrement à la petite tribune qui est vis-à-vis du grand autel, et passa là une partie de la matinée, et, un peu avant le dîner, il se retira dans sa chambre. Comme il entra dedans, il vit la fenêtre ouverte; il fut jusqu'à elle, et ayant considéré le précipice pour lequel il avait eu ce furieux instinct, il se retira au milieu de la chambre, tourné vers la fenêtre. Là il perdit toute connaissance, et soudain, comme s'il eût dormi, sans aucune vue de ce qu'il faisait, il fut élané par cette fenêtre, et jeté à trente pieds loin de la muraille, jusqu'au bord de la rivière, ayant sa robe vêtue, ses pantoufles aux pieds et son bonnet carré en tête. Le dire commun est qu'il tomba sur le rocher, et de là bondit jusqu'au bord de la rivière, contre un petit saule qui se trouva entre ses jambes et empêcha qu'il ne tombât dans l'eau. En tombant, il se cassa l'os de la cuisse, tout au haut, proche de la jointure de la hanche".⁴⁷⁶

Privo di un suo luogo, Surin associa la finestra aperta al "*précipice pour lequel il avait eu ce furieux instinct*" e vi vede la possibilità ed il mezzo di darsi dello spazio. Così, a Saint-Macaire, egli è, nello stesso tempo, l'oggetto lanciato che crea uno spazio e l'oggetto rigettato, quello che né Dio né gli uomini vogliono più.

Il verbo "*jeter*" assume, nel racconto, un gran valore semantico, soprattutto se associato ad altri due verbi, "*déjeter*" e "*rejeter*", sui quali Surin insiste. Dalla *Science expérimentale* si scopre che l'auto-defenestrazione costituisce l'ultima fase della disperazione di Surin, il quale si getta nell'abisso perché "*Dieu m'avait déjà jeté dans le mal*" (SE II, 5). L'atto di *se jeter* pare dunque direttamente dipendente dal divino *rejeter*. A sua volta, tale *rejet* è legato ad un'altra esclusione, quella operata dal provinciale di Bordeaux, che, pochi giorni prima dell'incidente di Saint-Macaire, aveva deciso che Surin dovesse "*être déjeté de l'assemblée*" (SE II, 4) in programma per l'elezione del nuovo generale dell'ordine. Una stretta concatenazione lega, dunque, l'agire divino che *rejette* e l'agire umano che *déjette*, al punto che a Surin non resta altra scelta che *se jeter* ed eseguire la sua condanna.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ SE II, 4.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Cfr. S. Breton, *La "voie excessive" de J. J. Surin*, in *Recherches de science religieuse* 70 (1982), 213-228, in part. 224; *Idem*, *Deux mystiques de l'exces...*, 59-65.

La storia della mistica è, del resto, storia di una marginalità e di una differenza. Può allora essere intesa come movimento, frontiera, passaggio - e luogo di passaggio - sul corpo fisico dell'indicibile, nonché strumento stesso di ribellione, rifiuto, non accettazione del mondo. L'auto-defenestrazione di Surin obbedisce dunque alla logica della rottura e si converte nella sua radicale estraneità alle norme stabilite dal preciso codice sociale, comportamentale, religioso del mondo posto al di qua della finestra, un'estraneità così irriducibile da potersi manifestare solo sotto la forma di un'assoluta follia. Essere un folle di Cristo, praticare la sua imitazione, significa apparire "*fols et extravagants*".⁴⁷⁸ Così, lo spazio a cui Surin è ormai estraneo è l'universo stesso della vita terrena. Per un soggetto non più umano, proiettato ormai al di fuori, il mondo potrà solo apparire come un crudele, intollerabile esilio. Ed il mondo, da parte sua, lo vedrà come l'eroe di un contrordine assoluto.

Al di là della finestra vi sarà, allora, lo spazio mistico. Essa costituisce una sorta di parete-frontiera, la visibile linea di separazione fra mondo terreno e mondo celeste, fra *questa* e *quella* vita. Lo spazio chiuso, limitato e circondato, posto al di qua della finestra, si oppone dunque allo spazio illimitato che si estende al di là di essa, come il finito della terra si oppone all'infinità del cielo.⁴⁷⁹

Punto di comunicazione tra lo spazio interno e quello esterno, la finestra rappresenta l'elemento attraverso il quale la luce del "fuori" viene filtrata nel "dentro" e per il cui tramite il gesuita "*osa fare il salto nel vuoto ed amare il Dio insondabile*".⁴⁸⁰

Già anni prima, nel 1634, Surin scriveva:

"Il est vraie pourtant que, dans ce lieu, se trouvent de grands trésors de grâces et il semble que la providence divine m'y a conduit pour en même temps perdre la vue des grandeurs du monde et entrer en connaissance des grandeurs de Dieu, lesquelles je ne trouve pas en moi mais en des personnes que sa Majesté a merveilleusement enrichies de ses dons et en qui je puis voir, comme à travers des fenêtres, la lumière de l'autre vie".⁴⁸¹

All'epoca, già sulla strada per uscire dal chiuso del mondo terreno, Surin non aveva ancora raggiunto lo spazio aperto del mondo dell'Altro. Benché ancora saldamente legato allo spazio interno, il suo sguardo era, però, già fisso verso quella finestra-frontiera che, anni dopo, lo avrebbe condotto al di là. In posizione intermedia fra *questa* e *quella* vita, un percorso si stava già compiendo, un viaggio dalle "*grandeurs du monde*" alle "*grandeurs de Dieu*".

Oltre la finestra si apre allora lo spazio che dà corpo ad un'esperienza, un luogo interamente proiettato in un "fuori", che è, in realtà, in base al tipico rovesciamento dei valori spaziali della spiritualità secentesca, "*l'intérieur*", il vero spazio senza limiti. Paradossalmente, infatti, nella tipologia degli spirituali dell'epoca, l'intimo e l'illimitato,

⁴⁷⁸ "[Domanda] *N'avez-vous point quelque exemple qui nous fasse comprendre en quoi consiste cette sagesse cachée?* [Risposta] *Il n'y en point de mieux marqué que celui de saint François et de saint Ignace: ils aimoient le mépris jusqu'à vouloir passer pour fous, jusqu'à faire des actions qui leur méritassent ce titre; et quoiqu'ils aient eu la la précaution d'avertir qu'on ne doit pas suivre ces sortes d'attraits, sans de grandes raisons qui regardent la gloire de Dieu, il est vrai néanmoins qu'ils regardoient cette pratique comme un excellent degré de perfection, et qu'en cela leur sentiment étoit conforme à celui des autres Saints*", Surin, *Catéchisme spirituel*, t. 1, 519-520; sui riferimenti al "santo folle" nella *Correspondance* si vedano le lettere 49, 131, 172, 336, 341, 443.

⁴⁷⁹ Cfr. Bergamo, *La scienza dei santi...*, 127-140 e Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 458-460.

⁴⁸⁰ Barth, *L'Epistola ai Romani...*, 50.

⁴⁸¹ *Correspondance*, lettera 45.

il fuori e l'interno, si ricongiungono; il luogo più profondo dell'uomo è nello stesso tempo l'altrove, il totalmente al di fuori.

La scelta decisiva è dunque, prima di tutto, quella di mettersi in moto, dando inizio a quel viaggio di ritorno verso il centro,⁴⁸² nello sforzo, tipico della mistica, di risalire dal molteplice all'uno, e di assecondare, quindi, la "*puissante suggestion [...] de se jeter*" (SE II, 4).

Surin rinnova così la tradizione dell'errante. Lontano da ogni legame sociale, culturale, simbolico ed affettivo, la sua condizione può, infatti, essere in parte associata a quella del migrante, dello straniero. Migrante nel senso in cui "migrare" vuol dire varcare la soglia di se stessi, insediandosi nella soglia altrui. Questa soglia è data dalla sua follia e dall'intera esperienza di vita: oltrepassare i confini geografici ma anche e soprattutto psicologici e culturali per andare, passando per molteplici "prigioni", incontro all'ignoto.

Ambivalenza e liminalità accomunano allora il gesuita al migrante, che esiste al contempo all'interno della società e ai suoi margini, all'interno delle frontiere sociali e simboliche.

Il migrare si configura inoltre come terreno critico, in cui i punti di riferimento sono labili, ambigui, fragili e presuppone, pertanto, un cambiamento già di per sé potenzialmente pericoloso. I migranti sono persone irrimediabilmente liminali, situati sulla soglia sospesa tra il vecchio mondo ormai sconosciuto e il nuovo che stanno sperimentando.

In bilico tra due mondi, tra linguaggi e tempi diversi, Surin è spinto all'erranza da una sorta di ferita, nascosta ma profonda, che lo fa sentire costantemente uno straniero, un escluso che non appartiene a nessun luogo. Dominata dallo straniamento e da una sconcertante assenza di riferimenti, l'esperienza che ha del mondo è un'esperienza dislocata. Così, egli si attacca fieramente a ciò che gli manca, all'assenza. Il rifiuto da un lato, l'inaccessibilità dall'altro: tra due lingue sconosciute, il gesuita sceglie il silenzio. Durante la sua malattia non era stato più in grado di parlare ed aveva conosciuto personalmente la sensazione d'impotenza dello straniero che non può parlare la lingua del paese in cui si trova. Ma non si tratta solo di questo. Egli non ha perso solamente la facoltà di parlare. In realtà, nessuno lo ascolta: la parola non gli è data. Sono gli altri, quindi, prima ancora della malattia, ad avergli tolto la parola. D'altra parte, il suo mutismo può essere anche interpretato come una scelta. Circondato da persone che non lo ascoltano, egli si rifiuta di parlare. Il silenzio allora non è semplicemente imposto, ma è dentro di lui: non dire nulla perché non c'è nulla che possa essere detto.⁴⁸³

Ma intanto, continua a cercare il suo cammino. Tutte le sofferenze patite gli diventano allora quasi indifferenti, nella continua ricerca di quella terra promessa, ancora invisibile.

"C'est où je trouve que Dieu nous a taillé de la besogne, nous enjoignant l'imitation de son Fils et de vivre à rebours du monde, choquant tous les hommes avec lesquels nous vivons par des moeurs, sentiments et maximes contraires aux leurs, étant rejetés par eux, traités comme fols et extravagants, afin que par cette aversion de toutes créatures et délaissement universel de tout soulas, nous soyons nécessités de nous

⁴⁸² Sulla simbologia del centro come origine e punto di partenza di tutte le cose si veda R. Guénon, *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, in *Idem, Symboles de la science sacrée*, Paris 1962, 63-72.

⁴⁸³ "*Le mondain le condamne et ne le comprend pas, /Il ne le peust gouster en ses divins appas. /Il pense qu'il est fou quand il dit des merveilles, /A ses meilleurs propos il ferme les oreilles. /Mais, quand l'homme, ennyvré par le divin Amour, /S'instruit en son langage et dans l'air de sa cour, Sans plus avoir esgards à la façon du monde, /Il cherche de Dieu seul la Sagesse profonde*", J.-J. Surin, *L'Amour ennyvrant*, in *Poésies spirituelles*, E. Catta (ed.), Paris 1957. Cfr. anche *Correspondance*, lettera 422.

réfugier à lui et trouver en sa familiarité notre consolation et notre appui en sa conduite, portant un coeur abstrait, solitaire, étranger, incapable de s'accommoder et façonner aux usages de ce pays que nous tenons pour un exil".⁴⁸⁴

L'evento migratorio si presenta dunque come un inevitabile ed irrazionale salto nel buio. Gettandosi dalla finestra, Surin sperimenta allora i propri "esili interiori", quei momenti cioè in cui "*l'immaginario, l'immaginazione o la sensibilità sono tagliati fuori da tutto quello che accade intorno*", in una perenne erranza del mondo e di sé, all'interno di uno stesso luogo culturale, "*vissuto come consenso o come sofferenza*", come positivo e negativo insieme.⁴⁸⁵

"Vous passerez par un chemin que vous ne savez pas. Souvent vous penserez que vous allez perdre. Mais bon courage. Cela vous est nécessaire pour sortir de votre terre et pour entrer en celle que notre Seigneur vous a préparée. Marchez constamment à sa suite et, quoi qu'il arrive, ne tournez point la tête et ne regardez jamais derrière vous".⁴⁸⁶

In queste dolorose ma fiere evocazioni dell'estraneità e dei suoi faticosi itinerari, è possibile rintracciare, dietro quello di Surin, un altro cammino, quello di Gesù, egli stesso straniero su questa terra. Gesù "*non è di questo mondo*", così come i suoi discepoli,⁴⁸⁷ circondati di ostilità,⁴⁸⁸ che ritroveranno la loro casa soltanto ritornando a Dio.⁴⁸⁹

"*Étrangement, l'étranger nous habite*".⁴⁹⁰ con i movimenti alternati alle brusche fermate, con i passi circospetti seguiti dal salto nel vuoto, Surin diviene l'emblema dell'uomo in cammino e dell'itineranza. Nonostante per lungo tempo abbia paradossalmente compiuto il suo viaggio nell'immobilità fisica della sua cella, è proprio il confronto, inedito ed inaudito, con quell'alterità a muoverlo ed a spingerlo a compiere il salto decisivo.

"Je voudrais avoir assez de forces pour coucher tout au long, et reçu notre Seigneur au sortir de mon pays, pour la rencontre que j'ai faite d'un bien que je ne saurais assez priser, je veux dire d'une âme des plus rares que j'aie jamais connues et de qui j'ai su des secrets merveilleux".⁴⁹¹

L'atto di "*sortir de mon pays*"⁴⁹² assume quindi una funzione fondante, poiché non provoca solo, nel passare dall'uno all'altro, un cambiamento di spazi, ma, lasciando

⁴⁸⁴ *Correspondance*, lettera 45.

⁴⁸⁵ E. Glissant, *Poetica del diverso*, Roma 1998, 70-73.

⁴⁸⁶ *Correspondance*, lettera 143; cfr anche lettera 73.

⁴⁸⁷ Gv 17, 11-16: "*Ormai io non sono più nel mondo; ma essi restano nel mondo, mentre io vengo a te. [...] Io ho comunicato loro la tua parola, e il mondo li ha odiati, perché non sono del mondo, come neanche io non sono del mondo*".

⁴⁸⁸ Gv 15, 18-19: "*Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo: or, perché non siete del mondo, ma anzi, scegliendovi, io vi ho fatto uscire dal mondo, per questo il mondo vi odia*".

⁴⁸⁹ Gv 14, 2.

⁴⁹⁰ J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 2007, 9. Cfr. *Eadem, Étrangers à nous-mêmes...*, 9-60, 113-136; P. Ricoeur, G. Marcel, *Sesto colloquio. Sapere e non sapere contro ogni sistema*, in F. Riva (ed.), *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Roma 1998, 71-80, in part. 74-75 (ed. or. *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Paris 1968); L. van Delft, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève 1982, 174-221, in part. 181-186 sul tema dell'*Homo viator* nella tradizione cristiana.

⁴⁹¹ *Correspondance*, lettera 18, ma con l'adozione della variante "*au sortir de mon pays*" piuttosto che "*au sortir de Rouen*", secondo le indicazioni date dallo stesso Certeau in *La fable mystique...*, 309.

intendere una distinzione tra interno ed esterno, consente di qualificare quest'ultimo come una terra straniera, là dove Dio riceverà infine Surin. Al di là della finestra vi è dunque il mondo mistico, il sito ove Dio risiede, contrapposto allo spazio interno, di conseguenza identificabile come mondo profano. Oltrepassare quella parete vuol dire allora varcare la frontiera e trasgredire lo spazio imposto e l'ordine stabilito, dando inizio al viaggio.

Surin inizia così la sua marcia: i suoi passi si mutano in "*pratiques inventrices d'espaces*"⁴⁹³ ed il suo viaggio apre lo spazio all'Altro.

2. La scrittura salvifica. La forma ad un'assenza

Dalla finestra aperta di Saint-Macaire, il gesuita è finalmente riuscito a respirare. Il suo viaggio è dunque iniziato. Certamente lento, quasi impercettibile, è tuttavia un viaggio verso la guarigione, di cui l'auto-defenestrazione costituisce il primo, incomprensibile atto.

Ci vorranno, però, ancora una decina di anni prima che Surin trovi un'altra, decisiva via d'uscita alla cella del proprio corpo, prima ancora che a quella dell'infermeria. È solo nel 1654 che, tra i tormenti e le angosce della dannazione, comincia lentamente a sentirsi spinto da un altro sentimento, fino ad allora sconosciuto:

" Je fus inspiré, pendant ce temps d'affliction, de composer un livre et je sentais beaucoup d'attraits pour cet ouvrage".⁴⁹⁴

Dopo vent'anni di disperazione, qualcosa sta dunque cambiando. Il gesuita conosce i primi segni di ciò che chiamerà la sua guarigione. Senza essersene ancora reso conto, Surin sembra aver finalmente trovato la sua medicina. Un varco si apre nell'immobilità, scavando nella più profonda interiorità: attraverso di esso passa una voce.

La guarigione, così come Surin la vivrà e la racconterà, è scandita da un'irruzione nell'interiorità del soggetto, da un'apertura ed una dilatazione dell'anima che sta ancora lottando contro i violenti movimenti inversi della chiusura interiore.⁴⁹⁵ Il corpo è ancora atrofizzato, quasi paralizzato, ma, alternandola a fasi di prostrazione estrema, il gesuita si concentra proprio su quella voce, su quel "*quelque chose de bon dans le profond*":

"En ce temps-là Notre-Seigneur donna peu après ouverture à mon esprit pour sortir de ces maux; et depuis ce premier coup, au sortir de la confession, fort souvent il me fit la grâce d'assurer mon esprit par l'espérance, mais cela était une si grande nouveauté à mon âme, et une telle douceur, que je ne la saurais représenter autrement que comme celle d'un prisonnier qu'on aurait tiré d'un cachot pour lui rendre la lumière, ou bien comme on ferait à celui qui aurait été dans une chambre noire et affreuse, à qui, sans le faire sortir de la chambre, on ouvrirait la fenêtre, qui lui donnerait moyen de voir un beau paysage. [...] J'y [une lieue de Bordeaux] fut envoyé et j'étais là aussi bien qu'ailleurs, comme un damné, et il y avait plusieurs autres dévots religieux qui prenaient l'air, au temps des vendanges; et comme la fête de

⁴⁹² Cfr. anche *Correspondance*, lettera 428: "*Priez notre Seigneur qu'il me fasse la grâce de ne prendre aucun appui sur le siècle présent et de vivre toujours en terre comme un étranger qui n'est occupé que de l'idée et le désir de son pays*".

⁴⁹³ M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, Paris 2007 (Paris 1980), 161, ma cfr. 139-191.

⁴⁹⁴ *Correspondance*, lettera 173. Poco prima, nella stessa lettera, Surin aveva descritto la sua angoscia: "*Je me suis vu comme un damné, privé de la grâce de Dieu, abîmé dans ses secrets jugements, abandonné de telle sorte que je me voyais sans espérance et sans aucune ressource de vie*".

⁴⁹⁵ Cfr. S. Houdard, *La donation pure et simple: la mystique contractuelle chez Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 40 (2000), 295-308.

l'Exaltation de sainte Croix laquelle nous célébrons, ainsi que j'ai écrit ceci se présenta alors, que je fus convié par nos pères de prêcher aux vêpres en la chapelle, où plusieurs personnes de la ville sont en leurs maisons des champs. Je fus mené par la main parce que je ne pouvais marcher qu'avec une extrême peine, à cause de ce furieux mal qui ne servait qu'à me rendre ridicule. Je fus mené à la messe et pris mon texte, pour prêcher, de l'évangile que j'avais entendu à la messe, et étant en chaire, je fis un sermon avec la même vigueur d'esprit et de voix comme si j'eusse été un autre homme, car pour lors je ne me reconnaissais pas moi-même. Je parlai du bien de la croix et de la souffrance, avec autant de liberté que j'aie jamais pu faire, et tous nos religieux qui étaient en grand nombre, aussi bien que des séculiers, furent fort contents. Soudain après mon sermon je me trouvai dans ma misère, dans mes premières pensées, et dans mon affliction. Cela ne me laissa aucune force pour me tirer de l'angoisse dont j'étais ordinairement opprimé. En ces mêmes vacances vint le jour de sainte Thérèse, le quinzième octobre, lequel je passai avec d'extrêmes angoisses. J'étais toujours dans un morne silence, ou, si je disais des paroles, elles étaient comme celles d'un désespéré. Il y avait pourtant quelque chose de bon dans le profond et ce profond demeurerait clos et serré. Les bonnes paroles qui sortaient de la bouche en la prédication, venaient, nonobstant le désespoir, du désir profond qu'il avait pour Dieu dans le coeur".⁴⁹⁶

Sebbene ancora combattuto in questa coincidenza dei contrari ("*deux effets compatissaient ensamble dans mon âme*", SE II, 14), qualcosa è cambiato. Surin non è più un prigioniero muto.

Tra il 1654 ed il 1655 riscopre la libertà di "*composer dans sa tête avant que de penser à rien écrire*" un'opera importante come il *Catéchisme spirituel*:

"Il composa dans sa tête avant que de penser à rien écrire, pour ce qu'il avait entièrement perdu la faculté d'écrire et qu'il y avait plusieurs années qu'il n'avait pu facilement se signer: pour cela il songea et composa dans sa tête, le livre qui s'appelle *Catéchisme Spirituel*, lequel depuis a été écrit et imprimé après l'avoir tout composé et mis en ordre, pour le moins quant à la première partie. [...] Sans pouvoir quasi retenir, il la dicta toute à un prêtre qui le venait trouver un quart d'heure tous les jours, et lui dictait mot à mot comme il l'avait conçu dans sa tête".⁴⁹⁷

Prima di poter ricominciare a scrivere, Surin parla. La riconquista della scrittura passa allora attraverso il dettato.

"Ce qui est considérable en la composition de cet ouvrage, c'est que je le dictai tout, car je ne pouvais pas écrire un mot, avec des horrores comme un homme qui eût été en enfer, et avec une vigueur de sens, et une memoire la plus grande que j'aie jamais eue en aucune action".⁴⁹⁸

È allora *nella voce ed attraverso la voce* che si materializzerà il ritorno alla scrittura, emblema stesso della guarigione. I nodi della memoria si slegano, parallelamente a quelli che imbrigliavano il corpo, e liberano, "*mot à mot*", la voce. La chiusura e la restrizione patite nei vent'anni di malattia sembrano finalmente allentarsi. Dopo la finestra aperta, verso cui il mistico si lancia alla ricerca di spazio in cui tornare a muoversi, è la bocca, questa volta, ad aprirsi per liberare la voce. E quando quel suono, così a lungo imprigionato nel *serrement* del corpo, alla fine esce, gli consente finalmente di respirare. A sua volta, è il movimento stesso del respiro a creare spazio e a dilatare l'anima. Così, una volta trovata la via d'uscita, le parole continueranno ad uscire dalla bocca con la stessa facilità con cui ne esce il respiro.

"Après la facilité de dicter ces trois volumes du *Catéchisme Spirituel*, auquel je ne vis pas une ligne à raison de l'impuissance d'écrire, l'esprit étant ouvert, mon âme se dilata encore en d'autres matières de sorte que je me mis à composer d'autres ouvrages, les nommant *Dialogues Spirituels*, que j'ai fait en quatre volumes. Je commençai à dicter le premier, ainsi que j'avais fait le *Catéchisme*, et comme mon

⁴⁹⁶ SE II, 13.

⁴⁹⁷ SE II, 16.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

esprit se dilatait, à cause que la sérénité se rendait entière à l'âme, je dictais plus longtemps, et un père de la maison, homme vertueux et spirituel qui enseignait la philosophie, me donnait tous les jours du temps pour écrire ce que je lui dictais".⁴⁹⁹

Ma da dove vengono questo nuovo slancio e questa forza? L'ispirazione all'enunciato, al dettato e, poi, alla scrittura provengono da una necessità di cui Surin attribuisce l'origine alla volontà di Dio. L'impresa della comunicazione è la risposta che offre a Dio come servizio ed omaggio a lui reso.

Il gesuita legittima così il suo modo di comunicare. Rapporta il suo desiderio di parlare e di scrivere alla volontà divina, nel momento stesso in cui le forme che questo desiderio assume e ciò che egli racconta eludono la capacità di parlare e superano la capacità di comprendere. Così come i suoi gesti avevano, nei precedenti vent'anni, rappresentato la follia agli occhi del mondo, allo stesso modo ora, la sua parola minaccia la comprensione e le sfugge. Si libera all'ascolto senza voler convincere l'uditorio. La comunicazione si dà dunque come fondamentalmente incompiuta. Tale incompiutezza deriva dalla natura stessa dell'esperienza da riportare, per la quale ogni linguaggio risulterà, in definitiva, inappropriato. Ma allora perché parlare? Se l'esperienza costituisce lo scarto di ogni comprensione e di ogni espressione, se conduce l'uomo al di là della sua capacità di esprimersi, perché parlare?

La decisione di parlare si situa prima di tutto nel "*désir de rendre à Notre Seigneur service et d'aider les âmes à qui il a donné confiance en moi*".⁵⁰⁰ Ma la motivazione, per così dire, sovranaturale di "*promouvoir la gloire de ce grand Maître*"⁵⁰¹ si appoggia ad una spinta più profonda. Il dettato esplicita, infatti, un volere che non riguarda solo il testo in sé, ma concerne l'essere stesso del suo autore. L'atto di comunicare diviene il luogo d'invenzione di un'identità personale da parte di colui che si libera attraverso la parola. Surin torna cioè ad esistere, riprende posto in un mondo dal quale era stato escluso. L'incubo della dannazione non è più una censura sufficiente. Dopo anni di silenzio forzato, "*il se signe*" (SE II, 16) e si afferma in questo atto.

La ripresa della parola materializza quel miracoloso potere, lo stesso potere di Dio nel settimo giorno, di nominare le cose. Si traccia quindi il percorso personale di una riconquista: ritrovare il linguaggio per ritrovare se stessi.⁵⁰²

Comunicare diventa, così, un'inevitabile necessità, come lo è il respirare. La parola che Surin mette in scena si risolve in una terapia contro l'esilio e la desolazione. Il linguaggio assume potere liberatorio e valore terapeutico. Una parola muta ed errante s'innalza finalmente fino al linguaggio manifesto. Il gesuita diviene, poco a poco, capace di parlare, di fare del suo racconto un linguaggio e del suo linguaggio la verità animata da un'avvenimento inafferrabile perché basato su una mancanza. La parola liberatrice s'incarna, dunque, e si realizza in questa mancanza. Il movimento

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Correspondance*, lettera 168. Si veda anche SE II, 16: "*Le Père conçu de grands désirs de procurer en quelque chose le service de Dieu, et donner aux âmes qui étaient en voie de le servir des connaissances qui les pussent aider à cela. Et comme il en avait quelques-unes qu'il tenait assurées par cette volonté de contribuer en quelque chose à la gloire de son Créateur, quoiqu'il se vît exclu du bien de le posséder à jamais, il avait une singulière affection de contribuer de quelque chose à ce que son empire se dilatât dans ce monde, ce qu'il croyait se pouvoir faire par l'instruction des âmes des choses qui appartenaient à la perfection et à la correspondance à ses grâces intérieures*".

⁵⁰¹ *Correspondance*, lettera 168.

⁵⁰² Sulla presa della parola come contestazione e come affermazione di un'identità si veda M. de Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma 2007 (Paris 1994), in part. 37-77. Cfr. anche P. van Eeckhout, *Le langage blessé. Reparer après un accident cérébral*, Paris 2001, in part. la prefazione di M. Ozouf, 9-22.

d'espansione verso l'esterno di una parola fino a quel momento sotterranea riceve la sua spinta dal desiderio di comunicare una verità che tuttavia, paradossalmente, non può che rimanere nascosta e celata. Il "detto" sarà sempre in difetto rispetto a ciò che è ancora "da dire" e che sfiora l'indicibile.

"Ce que j'ai écrit des peines, dont vous avez vu la moitié, je l'ai tout ressenti, autant qu'il me semble; mais ce n'est rien en comparaison de ce que je puis dire et que je n'ai dit encore qu'à peu, et ce que je ne puis dire est encore davantage. [...] J'admire extrêmement que Dieu se soit fait homme. J'admire qu'étant fait homme, il se soit donné à la croix. Et je suis étonné qu'étant Dieu et homme, il se soit livré aux hommes en l'Eucharistie. Mais je suis encore bien étonné de la manière qu'il a de se communiquer par sa grâce".⁵⁰³

Un'esperienza incomunicabile supera il linguaggio che cerca di descrivere tale esperienza, che tuttavia costantemente gli sfugge, lasciando così in sospeso ciò che resterebbe da dire, ma che è indicibile.

Come affrontare allora la prova del linguaggio? Come pensare la comunicazione quando questa è costantemente minacciata dall'incapacità di dire da parte di colui che parla, dall'impossibilità dell'oggetto della comunicazione a lasciarsi dire e quando colui al quale ci si indirizza è incapace d'intendere?

Una frattura viene quindi a crearsi sulla strada per la riconquista della parola. Un'assenza pesa su questa parola, denunciando le mancanze del linguaggio teso tra l'inarticolato, il non-detto, ed il rischio o la tentazione di cadere nella follia del discorso. Quando finalmente la voce sembrava essere in grado di uscire dal suo corpo, Surin si trova a dover affrontare la prova di un discorso impossibile.

E tuttavia è proprio questo impossibile, questo *altro* inaccessibile e sconosciuto che lo spinge a liberare una parola che, paradossalmente, il gesuita precepisce come venuta da dentro. "*Nommer le possible, répondre à l'impossible*":⁵⁰⁴ è da questa esigenza che scaturisce il linguaggio. Bisogna parlare.

Una frattura si crea, però, tra l'enunciato e l'enunciazione. La parola che, dalle profondità del corpo, riporta alla luce l'intera esperienza suriniana nella sua straordinarietà, dalla follia alla dannazione, dalla morte alla resurrezione, denuncia e palesa l'esilio del locutore al di fuori del verosimile, al di fuori del sistema di enunciati convenzionalmente intesi come veri o falsi. Senza altra ragione che quella di un volere assoluto, il viaggio di Surin dalla morte alla vita colloca fuori del linguaggio la posizione del soggetto che parla. Del resto, per il mistico, non si tratta di sapere se ciò che dice sia vero o falso, quindi sottoposto ad un giudizio che lo accolga, lo modifichi o lo rifiuti; si tratta invece di sapere *chi* parla, se, cioè, sia Dio ad indirizzarsi a lui. Non importa, dunque, se l'enunciato sia accettabile o meno dalla dottrina. Ciò che conta è la certezza che sia l'Altro che gli parla e che sia l'Altro colui al quale Surin si rivolge.

L'anima finalmente dilatata si abbandona allora all'irruzione di Dio e tace di fronte al proliferare di un'altra parola, che non si sa da dove venga e chi la pronunci. Lasciar la parola all'altro: è questo che caratterizza il ritorno al linguaggio di Surin. Il poter parlare, così come il poter scrivere, si tramuta quindi in un' "*esperienza dell'impotenza*",⁵⁰⁵ del parlare malgrado sé.

⁵⁰³ *Correspondance*, lettera 168.

⁵⁰⁴ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969, 92, ma cfr. 301-313 e 341-351; Goujon, *Prendre part à l'intransmissible...*, 123-135, 194-205.

⁵⁰⁵ J. Derrida, M. Calle-Gruber, *Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture*, in *Littérature* 142 (2006), 19.

"*La langue est à l'autre, venue de l'autre, la venue de l'autre*".⁵⁰⁶ È l'irresponsabilità radicale la potenza e l'origine della parola.

Diviso tra la parola e il silenzio, tra il dire ed il tacere, Surin riuscirà a parlare nel momento in cui l'anima, seguendo l'andamento del respiro, si aprirà ad un novo spazio, che verrà allora riempito dall'Altro che si farà strada. È, del resto, in questo spazio vuoto che risuona la *loquela* di cui testimonia il *Diario spirituale*⁵⁰⁷ di Ignazio, una parola avvolta dal silenzio, che dà espressione ad un'esperienza muta.⁵⁰⁸

È proprio da questa apertura, cioè dal piacere di perdersi che si innesca il processo che, in un'alternanza di esaltazione e disperazione, già dal 1648, permette a Surin di recuperare le sue facoltà. L'atto di "gettarsi" dalla finestra ha infatti dato il via a quel progressivo processo di perdita e di spoliamento che ha infine fatto dell' "io" lo spazio vuoto pronto per essere colmato dall'Altro.

Dal piacere di perdersi all'evento della "*guérison*" (12 ottobre 1655):⁵⁰⁹

"Quoique je ne fusse pas dans l'enfer, je me sentais autant damné que ceux qui y étaient; voilà pourquoi mon crime le plus effroyable était d'espérer encore, et vouloir essayer le bien. Et en effet comme Notre-Seigneur permit qu'alors je portasse les impressions de la damnation, je sentais comme une vraie abomination, je faisais des efforts pour le bien, et en étais repoussé, à mon avis, par la puissance de Dieu même, et par l'opposition de son être divin, qui fera la guerre au démon à toute éternité. Cela rendait mon mal fort déplorable, et comme irrémédiable en cet état. Je vins donc un jour à me confesser; le père qui me confessait alors vint dans ma chambre pour m'entendre, et pour me préparer à la communion. Quand je fus assis, je commençai à m'accuser en cette manière, parce que sérieusement tous les autres péchés ne me semblaient rien et des bagatelles auprès de cela. Le père qui me confessait me remontra que ce n'était pas ainsi qu'il se fallait confesser, mais de ce que je manquais. Je lui dis que sincèrement c'était de quoi j'étais coupable, que l'ordre de Dieu était la principale chose qui obligeât la créature raisonnable, qu'étant chassé de tout bien, je voulais [quand même le faire] soutenant que j'étais plus coupable de cela que si j'avais tué des hommes; à cause de cette vue de la Majesté de Dieu, tous les crimes ordinaires me semblaient comme des mouches en comparaison, au lieu de l'opposition à cet ordre. Ainsi je me confessais en damné, et non pas en homme vivant sur la terre, qui avait encore espérance. A cela le Père me dit qu'il me portait grande compassion, mais qu'il fallait qu'il me dit son secret: « Je ne suis point, dit il, homme de révélation, ni qui me fie beaucoup aux instincts. Toutefois, il faut que je vous dise que souvent j'ai eu une impression qui ne vient point de mon imagination, ni de mon propre sens; qui est que, devant que de mourir, Notre-Seigneur vous fera la grâce de voir que vous vous trompez et que vous viendrez enfin à faire comme les autres hommes, et j'espère que vous mourrez en paix». Cette parole me fit impression, et lors je lui demandai si assurément il croyait que je fusse capable d'espérer en Dieu et d'user des remèdes que Notre-Seigneur a donnés en cette vie aux hommes pour se réconcilier avec lui, comme sont les sacrements. Il me dit, que de tout son coeur il le croyait. La bonté divine voulut que cela m'entra dans l'esprit, et lors je me confessai et reçus l'absolution, après quoi ce père s'en alla et je demurai seul dans ma chambre. Alors je pensai s'il était bien possible que Notre-Seigneur me fit miséricorde, et que je puisse vivre avec espérance comme les autres hommes et fidèles chrétiens. Alors

⁵⁰⁶ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1996, 127. Si veda anche J. Derrida, *Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza...*, 219-254; A. Ferrari, *Les formes du silence dans le discours mystique, ou quand dire, c'est taire*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 283-296.

⁵⁰⁷ Ignazio di Loyola, *Diario spirituale*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Roma 2007, par. 113. Sulla *loquela* si veda J. De Guibert, *Mystique Ignatienne*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938), 3-22, 113-140; L. Beirnaert, *Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola*, in *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 51 (1975), 99-112; L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris 1987, 215-217; P.-H. Kolvenbach, *Language et anthropologie*, in *Gregorianum* 72/2 (1991), 211-221; J. García De Castro, *Semántica y mística: el Diario espiritual ignaziano*, in *Miscelánea Comillas* 59 (2001), 211-254.

⁵⁰⁸ Cfr. C. Lefort, *Postilla*, in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2003 (Paris 1964), 289-302. Sull'influenza di Merleau-Ponty sul pensiero di Certeau cfr. M. de Certeau, *La folie de la vision*, in *Esprit* 66 (juin 1982), 89-99. Cfr. infine G. Petitdemange, *La philosophie et Michel de Certeau*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 372-376.

⁵⁰⁹ La data è fissata dallo stesso Surin in una lettera dell'aprile 1658. Cfr. *Correspondance*, lettera 173.

j'entendis dans mon coeur une parole, qui était comme ces paroles vitales que Notre-Seigneur sait prononcer, et qu'il n'y a que lui qui puisse dire, qui sont paroles de vie qui portent leurs effets avec elles, et que l'on nomme paroles substantielles: *Oui, cela se peut*. Ce mot prononcé à mon intérieur donna la vie à mon âme et la ressuscita, de sorte que cela fit une opération de tendresse et d'amour d'une manière si puissante, que je ne le saurais exprimer. Après, comme venant d'un profond sommeil, je dis encore: *Est-il bien possible que je sois capable de revenir à Dieu et d'espérer en lui?* Il me fut encore répondu en même langage de vie: *En doutes-tu que cela se puisse?* Et de ce moment, j'entrai dans un état qui me dura plus d'un an, et peut-être plus de deux, car il y a bien cinq ou six ans de cela".⁵¹⁰

Surin esce finalmente dalla sua cella, dal suo "cachot". "Dieu me fit connaître, à la parole de mon confesseur, que je pouvais espérer":⁵¹¹ in questo intersecarsi di voci, che si imprimono l'una sull'altra, si crea una sospensione, "peut-être je n'étais pas damné".⁵¹²

La *dilatation* succede al *serrement*. È proprio nei mesi intorno a quell'evento che il gesuita comincia a dettare a qualche confratello quelle opere che intanto compone nella sua testa, fino a quel giorno di fine estate del 1655, quando, presa d'impeto in mano la penna, spinto da un forte impulso, Surin comincia finalmente a scrivere di suo pugno. Nascono così i quattro volumi dei *Dialogues spirituels*.

"Or il advint un jour que je sentais une grande chaleur dans mon esprit, pour produire mes pensées; ce m'était peine que l'écrivain tardât à venir. D'impétuosité je pris la plume, et fis comme si j'eusse voulu écrire. Il y avait plus de dix-huit ans que je n'avais rien écrit, que si peu qu'on l'eût tenu pour rien. Et dans cette chaleur je trouvai écrit et couché, dans deux ou trois pages, mais avec de tels caractères, qu'il ne semblait pas que ce fût rien d'humain, tant il était confus. Après cela je continuai à écrire tous les jours pendant un mois. [...] Comme j'avais depuis peu recouvré la faculté d'écrire je le fis avec un tel avancement, que, prenant la plume sur la table où nous avions dîné, je pris le cahier du Dialogue, et écrivis depuis le dîner jusqu'au souper, sans relâche, et ainsi furent faits les quatre volumes du Dialogue, qui seront ce que Dieu voudra. Après avoir été ainsi environ deux ans, depuis la première guérison, croissant toujours en vigueur et en joie, Notre-Seigneur ajouta à cet état l'entière liberté du marcher, et de dire messe, et faire toutes mes autres fonctions".⁵¹³

Il riappropriarsi della scrittura segna allora ai suoi occhi, emblematicamente, l'inizio di una lenta ma progressiva guarigione. Quando la mano riprenderà a camminare sulla carta, la scrittura riuscirà, infatti, a farlo definitivamente uscire dall'aporia.

La scrittura costituisce per Surin la frontiera che apre il passaggio ad una nuova pratica e ad un nuovo ordine. Gli spalanca, cioè, le porte di un nuovo mondo. Ed è proprio l'esperienza di questo nuovo mondo che il gesuita, portavoce di una verità altra, protagonista di un capovolgimento del credibile e del pensabile, deve non più solo raccontare, ma scrivere. Scrivere l'irruzione di Dio.

L'esperienza vissuta subisce così uno spostamento, dall'orale, di per sé mobile, più facilmente alterabile, allo scritto, che traduce la parola in linguaggio riordinato, inserito nei ranghi di un sapere o di una ragione. L'esperienza del linguaggio è allora possibile solo in quanto esperienza di una scrittura. Il linguaggio si fa parola nella scrittura. È solo grazie al segno scritto che si istituisce e si documenta il carattere proprio del linguaggio stesso.⁵¹⁴

⁵¹⁰ SE II, 12.

⁵¹¹ *Correspondance*, lettera 173.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ SE II, 16. Sul passaggio dal dettato alla scrittura cfr. anche Bremond, *Histoire littéraire...*, V, 259-266; P.-J. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, 122-133.

⁵¹⁴ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, Milano 1969 (Paris 1967), 50; S. Petrosini, *Del segno. (Disseminario)*, in J. Derrida, *La disseminazione*, Milano 1989 (Paris 1972), 7-44; M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 2006 (Paris 1966), 49-56.

E tuttavia un disordine continua ad alterare il testo suriniano, animato ed articolato da un'altra voce che continua a parlare, quella "*présence d'absence*"⁵¹⁵ che attraversa lo scritto, assumendo, di volta in volta, forme diverse.

La riconquista della scrittura nasce allora sotto il segno di una mancanza: non solo scrivere, ma osare scrivere quella voce.

È proprio quella assenza, infatti, che, dopo averlo riportato alla parola, lo fa scrivere. Si tratta, tuttavia, di andare ben al di là delle possibilità della scrittura. Una frattura si viene infatti a creare tra significato e significante, una tensione che comunque non esaurisce la spinta di Surin a comunicare. Si tratta di elaborare una nuova poetica. Di fronte ad un segno che perde il suo potere di rappresentazione e di riproduzione di un'altra voce, questa lascerà le sue tracce nel testo presentandosi sotto un'altra forma e un'altra parola, quella del folle, del selvaggio, dell'illetterato, della donna, del popolo delle campagne. Tale parola viaggerà, con Surin, da un genere all'altro, dalla lettera all'autobiografia, dal cantico allo scritto dottrinale, nel tentativo di condurre il linguaggio al limite del proprio potere, quello di rendere presente ciò di cui parla. La scrittura diviene allora lo strumento di una nuova speranza, quella di dire la possibilità di ciò che sfugge al possibile. Da questo punto di vista, la pagina scritta finisce col riprodurre e portare a compimento, con le sue traiettorie, le sue parole, i suoi silenzi, quello stesso cammino che il salto di Surin dalla finestra-frontiera aveva inaugurato anni prima.⁵¹⁶

Dal momento in cui torna a prendere in mano la penna, ha inizio la "*parfaite guérison*" (SE II, 17), del resto già anticipata dallo sbloccarsi dal mutismo. Il passaggio dalla parola detta alla parola scritta scandisce le tappe del recupero della salute. È come se Surin, nel suo cammino di ritorno al mondo, abbia ripercorso tutte le tappe del linguaggio, così come erano state elaborate dalle teorie secentesche della voce e della lingua.

In effetti, secondo il *Traité des signes* (Lyon 1717), opera in dodici volumi del domenicano Alphonse Costadau (1665-1725), il quale, agli inizi del XVIII secolo, fa il bilancio delle differenti riflessioni che, su questo tema, hanno percorso il secolo precedente,

"il y a quelque différence, et une différence même notable, entre la voix, la parole et le langage. Le langage a quelque chose de plus que la parole, et la parole quelque chose de plus que la simple voix".⁵¹⁷

Dalla voce, inarticolata e sconnessa, quale può essere quella della malattia,⁵¹⁸ alla parola, passando poi per il linguaggio, fino alla riabilitazione per mezzo della scrittura: un inaspettato miglioramento, scandito da queste fasi, ha completamente trasformato il vecchio malato. Dalla desolazione più nera si passa alla convalescenza.

⁵¹⁵ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 206.

⁵¹⁶ Cfr. *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 195-238; M. de Certeau, *Comme une goutte d'eau dans la mer*, in M. de Certeau, J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974, 79-99, in part. 79-81; Blanchot, *L'entretien infini...*, 57-59; S. Houdard, *Expérience et écriture des «choses de l'autre vie» chez Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 331-347.

⁵¹⁷ A. Costadau, *Traité des signes*, O. Le Guern (ed.), Berne 1983, t. I, cap. VI.

⁵¹⁸ " *La voix est un son qui se forme par les organes de la respiration, un bruit proféré par la bouche de l'homme ou de l'animal et produit par des instruments naturels*", *Idem*, *Traité des signes...*, t. I, cap. III. Sulle teorie del linguaggio durante il XVII secolo cfr. O. Le Guern, *Voix, parole et langage*, in *Littératures Classiques* 12 (1990), 77-91.

"Un jour, qui était le veille de saint Siméon et saint Jude, ayant été visité par quelque personne proche, je commençai à faire quelques petits efforts, et Notre-Seigneur me donna la force d'aller comme me traînant avec cette personne jusqu'à la porte du jardin".⁵¹⁹

Da questa porta si apre un nuovo mondo. Attraverso di essa, Surin contempla la bellezza del giardino. Dopo l'oscurità e l'abisso della disperazione, il suo sguardo torna a cogliere la bellezza del mondo ed i suoi occhi tornano a percepire i contorni di ciò che lo circonda:

"Sur cette porte, comme j'avais mon coeur assez en joie, je me mis à le voir comme il était fort beau, et à m'appliquer un peu distinctement aux objets qui y étaient, ce que je n'avais eu la force de faire pour le moins depuis quinze ans, à cause d'une extrême débilité de tête".⁵²⁰

Dopo il recupero della vista, ora in grado di vedere la luce, anche il corpo comincia a scrollarsi di dosso la pesantezza e la rigidità degli ultimi vent'anni. Surin si azzarda allora a muovere dei passi:

"En suite de cette douce application de moi-même, j'entrepris de descendre jusque dessus le perron, ce que je n'avais fait depuis si longtemps que j'ai dit, ni choses semblables, et je sentis en cela quelque suavité, au lieu de la peine que j'avais accoutumé d'éprouver en semblables choses. Après avoir descendu le perron qui n'est que de cinq ou six marches, je le remontai de même et je me rendis à ma place, qui était cette table où je faisais mon repos, écrivant toute la journée, et le lendemain à la même heure, je fis le même effort, avec pareille facilité, non seulement je descendis le perron, mais j'avançai dans le jardin, marchant assez facilement, et puis ne sentant pas plus de force, je retournai dans la maison à ma première place. Le troisième jour, je retournai dans le même lieu et fis le même excès, et après avoir descendu jusque vers le puits je passai outre et achevai toute l'allée; après quoi j'entrai dans les allées du bois qui était au bout du jardin; et lors étant aperçu des fenêtres, tous les gens de la maison vinrent à moi avec grand étonnement et grande joie, et je continuai à me promener".⁵²¹

Dopo la discesa, la risalita e dall'oscurità alla luce: la guarigione di Surin è l'uscita dal suo sepolcro. "*Le troisième jour*" segna allora, emblematicamente, la cronologia di una resurrezione.

Ma la "*perfetta guarigione*" è scandita, secondo Surin, da un altro elemento, per lui fondamentale. Essa è siglata dal criterio tutto esteriore di "*pouvoir être réduit à la forme des autres*" (SE II, 17). È la conquista di corrispondere anch'egli alla "*forme des autres*" che dà a Surin la certezza di percorrere la giusta strada verso il reiserimento nel mondo.⁵²² Ed è spinto da quel bisogno di essere *come* gli altri, ma soprattutto di essere *con* gli altri che, a partire dal 1661, riprenderà regolarmente la sua corrispondenza, bruscamente interrotta nel 1637, quasi a voler reagire al ricordo dell'isolamento e della solitudine patiti durante la malattia.

Ma soprattutto, scrivere è fare memoria di quella sofferenza. Comunicare tale sofferenza, condividendo il proprio passato, diviene lo strumento che permette di sfuggire all'oblio, non solamente dello straordinario, ma di Dio stesso. Scrivere, dunque, contro il rischio dell'oblio:

"J'ai peur que, sous prétexte de l'état de foi où Dieu nous établit par sa providence ordinaire, je ne m'endorme dans l'oubli".⁵²³

⁵¹⁹ SE II, 17.

⁵²⁰ *Ibidem*. Cfr. anche *Correspondance*, lettera 539.

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² Cfr. Breton, *Deux mystiques de l'exces...*, 65-71.

⁵²³ *Correspondance*, lettera 481.

Una volta messe per iscritto, le esperienze di Surin si tramutano, nella loro straordinarietà, in una parola viva che, attraverso il racconto, mantiene attiva la memoria di Dio, sia in coloro che ascoltano o leggono, sia nello stesso Surin. Attraverso la parola scritta, il passato può divenire l'oggetto di un'esperienza presente.

Un uomo che non sapeva più scrivere, murato vivo nella malattia, ha concepito l'intero libro del *Catéchisme spirituel* in un luogo della sua interiorità che “*demeurait clos et serré*” (SE II, 13) e lo ha custodito in una memoria così profonda che essa non è risalita che goccia a goccia, con estrema lentezza, al livello della parola:

“Et cette doctrine coulait de moi comme un petit jet d'eau à travers un torrent de soufre”.⁵²⁴

È nella memoria che Dio viene innanzi tutto ricercato, in quei “*vasti quartieri della memoria*” (“*lata praetoria memoriae*”) di cui parla Agostino nel decimo libro delle *Confessiones*. L'interiorità assume allora l'aspetto di una spazialità precisa e di un luogo intimo, con i suoi “*ripostigli più segreti*” (“*abstrusioribus receptaculis*”), in cui i ricordi vengono “*depositati*” contro la minaccia dell'oblio. È nell' “*enorme palazzo della memoria*” (“*in aula ingenti memoriae*”) che viene custodito tutto ciò “*che l'oblio non ha ancora inghiottito e sepolto*” (“*quod nondum absorbit et sepelivit oblivio*”).⁵²⁵

Dall'esilio dell'oblio e della malattia, in quella condizione così prossima alla morte, una parola fa ritorno e testimonia del passaggio alla vita.

"C'est cette idée qui m'étant revenue, m'a porté à vous écrire cette lettre. Peut-être que ce qui me l'a rappelée, ç'a été un entretien que j'eus hier avec le bon père Parthenay, qui est comme revenu des portes de la mort".⁵²⁶

È il ricordo, allora, che fa scrivere. Liberata dall'oblio che per anni l'aveva intrappolata, quella parola viva, trascritta su carta, viene conservata nella memoria. La scrittura del ricordo rappresenta allora l'attualizzazione di quella parola.

Inoltre, attraverso la scrittura che ferma il ricordo, Surin formula la propria identità ed inaugura un processo ermeneutico d'interpretazione di sé. La pagina bianca diviene allora il luogo di produzione di un'identità e di legittimazione di un'esperienza. Intorno ad essa, può ritagliarsi uno spazio proprio. Il soggetto scrivente si interpreta, dunque, nell'atto di scrittura e costituisce la sua identità attraverso il testo.

⁵²⁴ *Correspondance*, lettera 173. E sempre nel silenzio di questa memoria, “*au milieu même de mes plus grandes désolations, j'entendais ce luth et celle harmonie spirituelle qui n'interrompait pas le silence de l'âme, et me donnait un esprit de cantiques, de sorte que j'avais toujours quelque cantique sur le métier, et tous ces cantiques aidaient fort à l'amour divin*”, SE III, 8.

⁵²⁵ Cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, M. Simonetti (ed.), Milano 1997, libro X, 8, 13: “*Venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio*”. Sull'analisi agostiniana della memoria cfr. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 115-122; si veda inoltre G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De Doctrina christiana*, Brescia 2001. Sulla scrittura di Surin come strumento contro l'oblio si veda Goujon, *Prendre part à l'intransmissible...*, 273-290; H. Bergson, *Materia e memoria*, Reggio Emilia 1983, 91-135 (ed. or. *Matière et mémoire*, Paris 1896); B. Papisogli, *Volte della memoria nel «Grand Siècle» e oltre*, Roma 2000, 50-53; B. Papisogli, *Écriture mystique et silences de la mémoire*, in F. Trémolières (ed.), *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 77-96.

⁵²⁶ *Correspondance*, lettera 512.

Dagli esorcismi alla crisi della malattia, fino alla guarigione: il gesuita sa di dover chiarire la sua condizione, renderla comprensibile. Sa che per provare la sua "posizione", deve spiegare, compiere un passaggio ad un altro livello del discorso, parlare un altro linguaggio.

Attraverso la scrittura, Surin giunge così ad una presa di coscienza di sé e della sua condizione, si rende visibile, rivelando la sua personalità. L'esperienza dello scrittore viene allora trasformata in opera, la quale, a sua volta, diventa una sorta di mediatrice, tramite il quale cercare una via di accesso al mondo. Utilizzata come strumento di partecipazione al mondo, d'elaborazione, di analisi, d'interpretazione, la scrittura diviene allora una possibilità di tornare a far parte della storia degli uomini, anche quando sarà ancora rinchiuso nella sua cella.

In tal modo, Surin assume la sua voce. Un "je" si pone nel testo e lo attraversa, distinto dalle voci venute d'altrove. La scrittura si traduce nel luogo in cui emerge una voce propria, quella di chi scrive. Un'ambivalenza si viene allora a creare nel testo suriniano. Accanto al "je" che funge da traduttore, parlando "au lieu de l'autre",⁵²⁷ si pone il "je" che fa emergere la propria voce e la propria identità. Lontano dal voler operare una sostituzione, la scrittura è il luogo in cui la voce di Surin prende consistenza accanto alla voce di Dio, in un movimento di reciprocità che instaura dei soggetti parlanti e comunicanti fra loro.

"Je n'emploie je qu'en m'adressant à quelqu'un qui sera dans mon allocution tu. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je devien tu dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par je".⁵²⁸

Il linguaggio fonda, dunque, la categoria di soggettività. Attraverso la riconquista della parola, Surin entra in scena come soggetto posto nel mondo e capace di stabilire una relazione con l'altro.

"Le langage est la possibilité de la subjectivité, du fait qu'il contient toujours les formes linguistiques appropriées à son expression, et le discours provoque l'émergence de la subjectivité, du fait qu'il consiste en instance discrètes. Le langage propose en quelque sorte des formes «vides» que chaque locuteur en exercice de discours s'approprie et qu'il rapporte à sa «personne», définissant en même temps lui-même comme je et un partenaire comme tu. L'installation de la «subjectivité» dans le langage créés, dans le langage et, croyons-nous, hors du langage aussi bien, la catégorie de la prsonne".⁵²⁹

Il viaggio che, attraverso la scrittura, Surin ripercorre nella sua follia, offre dunque la possibilità di dar corpo all' "io". La sua scrittura non riattraversa semplicemente le vicissitudini della sua vita, ma piuttosto riproduce il suo stesso corpo. Tra corpo del testo e corpo *tout court*, il legame è stretto ed indissolubile. Da un lato, affidandone le tracce sulla carta, la scrittura si sostituisce al corpo, rimpiazzandolo, dall'altro, però, è il corpo stesso a trasformarsi in scrittura, in quella pagina bianca sulla quale finisce per articolarsi la parola.

⁵²⁷ Certeau, *La fable mystique...*, 256.

⁵²⁸ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II voll., Paris 1980, I, 260. Sulla scrittura come segno dell'individualità cfr. anche C. Mouchel, *Les rhétoriques post-tridentines*, in M. Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris 1999, 431-480; B. Beugnot, *La précellence du style moyen 1625-1650*, in M. Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris 1999, 539-592; S. Houdard, *Le problème de l'écriture et du style mystiques au XVIIe siècle*, in *Littératures Classiques* 50 (2004), 301-329.

⁵²⁹ *Idem*, *Problèmes de linguistique...*, I, 258-266.

Surin diviene allora protagonista di un'esperienza fisica dello spirituale. Il mistico si scontra con l'impossibilità di localizzare e di nominare quell'alterità da cui si sente tuttavia inevitabilmente attratto ed affronta l'inavvicinabile nominazione attraverso l'accesso alla scrittura e la rappresentazione di un corpo che si fa scrittura.

Corpo scrittore e corpo proprio si alterneranno dunque in questo desiderio di nominare l'innominabile, di pronunciare quel Nome che fa tremare il linguaggio. Ma la necessità di parlare è destinata a soccombere davanti a questa impossibilità, di cui sia il discorso che il corpo porteranno la ferita. Accanto all'alterazione di un linguaggio altro, "sperimentale", persino blasfemo, vi sarà allora l'alterazione di un corpo, irrimediabilmente ferito, con la sua marca indelebile "*au haut de la hanche*" (SE II, 4).

Il viaggio di Surin, dalla sua prigione alla scoperta di un nuovo mondo, si è dunque prodotto intorno a due elementi: la dannazione e la parola. L'una, messa in scena nell'afasia e nella paralisi, testimonia della certezza di essere rifiutato. L'altra, scaturita prima da un corpo alla ricerca d'aria e di spazio e poi trascritta in forma di scrittura, si riferisce alla speranza di essere salvato. Il dannato che si vede rifiutata l'aria, sarà lo scrittore che troverà dilatazione alla sua impetuosità.⁵³⁰

È là che il viaggio comincia a scriversi, tra l'afasia e l'abbondanza del dire. La via d'uscita non sarà più allora, attraverso la finestra, ma dalle pagine sulle quali la mano ha ripreso a camminare e che aprono la possibilità di uno spazio e di un percorso. Da questo momento Surin potrà tornare a camminare. Da allora, infatti "*je marchais toujours*" (SE II, 17): la scrittura si è fatta apertura di un passaggio.

3. Perdersi

Il *topos* dell' *homo viator* rinvia prima di tutto alla tradizione giudeo-cristiana della vita terrestre come viaggio doloroso nell'attesa della vera vita, quella dell'aldilà. Così, nell'epistola agli Ebrei si trova espressa con chiarezza l'idea di viaggio come allegoria della vita:

"Nella sola fede morivano tutti questi, senza aver ottenute le cose promesse, ma dopo averle vedute e salutate soltanto da lontano, e aver riconosciuto d'essere «ospiti sopra la terra»".⁵³¹

Il viaggio della vita rinvia alla natura fondamentale incompleta dell'uomo senza Dio e, contemporaneamente, alla necessità di questo passaggio terrestre come accesso alla patria celeste. L'*homo viator* concepisce allora la sua esistenza come una continua ricerca della Gerusalemme celeste.⁵³²

Anche secondo Surin, la metafora del pellegrinaggio e della vita come viaggio rappresenta certamente una figura di fondo della vita spirituale. Tuttavia, vi è una

⁵³⁰ Cfr. I. Almeida, *La symbolique de "Dieu". Sémitique et discours religieux*, in *Recherches de science religieuse*, 67/4 (1979), 495-516; Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 460-461; Derrida, Calle-Gruber, *Scènes des différences...*, in *Littérature* 142 (2006), 25-26.

⁵³¹ Eb 11,13.

⁵³² Cfr. G. Atkinson, *Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées*, Paris 1924; P. Cornelius, *Languages in seventeenth and early eighteenth century imaginary voyages*, Genève 1965; F. Lestringant, *Récit de quête/récit d'exile. Le retour de la terre promise*, in *Revue des sciences humaines* 214/1 (1989), 25-41; cfr. l'intero volume F. Lestringant, S. Moussa (edd.), *Homo viator. Le voyage de la vie (XVe-XX siècles)*, in *Revue des sciences humaines* 254 (1997); G. H. Tucker, *Homo viator. Itineraries of exile, displacement and writing in Renaissance Europe*, Genève 2003.

notevole differenza tra il pellegrinaggio, come tipico punto di partenza dell'esperienza interiore e dell'esperienza d'orazione, e l'erranza, con le sue corse, i suoi naufragi, il suo perdersi, cantata e vissuta da Surin.

Così, dal cantico del *Pèlerin spirituel* (XI) che, seguendo l'immaginario tradizionale, dà il via al viaggio con l'atto iniziatico di partire, di uscire dalla propria terra,⁵³³ si passa al gesto insensato del perdersi del cantico *De l'abandon intérieur* (V), dove il viaggio non ha una meta, dove l'unico desiderio è quello di perdersi "*parmi le monde*" (*ibidem*).

A suo modo, Surin obbedisce all'imperativo eckhartiano dell' "*oportet transire*".⁵³⁴ Ma dove lo condurrà questo viaggio?

In realtà, non solo il movimento suriniano è un infinito girovagare, ma anche quando arriva finalmente ad identificare un punto di arrivo, il porto sicuro della felicità eterna, conforto per l'anima provata,⁵³⁵ anche in tal caso, il riposo, la tranquillità, la felicità non sono meritati. Il porto, inteso come meta del pellegrinare, costituisce l'ambivalente immagine della tensione verso un ideale che non è ancora donato, che non è ancora ottenuto. Nonostante gli sforzi per raggiungerlo, l'ingresso nel porto dipende solo dalla benevola concessione divina.

Quest'immagine si situa dunque tra i due poli dialettici di passività e di attività ed in questa oscillazione si collega strettamente all'essenza stessa del perdersi, quale si rintraccia lungo l'intero filo dell'esperienza suriniana, nel suo altalenante oscillare tra movimento e riposo, tra immobilità e cammino.

Quest'intima scissione può allora tradursi, seguendo le metafore del mare e della navigazione tanto care all'immaginario suriniano, nella volontà o nella costrizione a restare immobile, ancorato, a non imbarcarsi.

"Il faut mortifier sans feinte et sans relâche tous les mouvements déréglés de l'esprit, renoncer à tous les instincts de la nature contraires à la grâce, ne former aucun dessein, ne se charger d'aucun soin qui ne soit inspiré par l'amour de Dieu ou par le désir de lui plaire; ne prendre jamais en rien aucun parti que celui de Jésus Christ, et tenir là son coeur arrêté comme un navire qui est à l'ancre".⁵³⁶

Il rifiuto del viaggio può allora nascere dalla difficoltà nell'immobilità e dall'impossibilità a compiere quel salto che proietta il soggetto in un altro mondo; può scaturire dalla paura di avanzare, di lasciare la terra abbandonandosi al soffio dello spirito; ma può, d'altra parte, nascere da una precisa volontà, quella di trovare la stabilità interiore in Dio.

Da questo punto di vista, tutto il canzoniere suriniano ben rispecchia tale paradigma esistenziale. In particolare, il passaggio, tipicamente suriniano, dal personale "*je*" all'impersonale "*âme*" sembra voler tradurre proprio quella ambivalenza fra attività e passività (contemplativa e mistica).

Si prendano ad esempio due dei più celebri cantici, il V (*De l'abandon intérieur*) ed il X (*Le Triomphe de l'Amour*), il cantico del dinamismo e della libertà errante e quello dell'immobilità.

⁵³³ Cfr. Gn 12,1.

⁵³⁴ Cfr. S. Breton, *Le pensée du rien*, Kampen 1992, 42-48 e P. -J. Labarrière, *Le mystique et le philosophe. Stanislas Breton et l'odologie excessive*, in *Archives de Philosophie* 50 (1987), 679-686.

⁵³⁵ Cfr. *Correspondance*, lettera 323: "*Le diable voudra vous troubler par des appréhensions: vous devez vous moquer de lui sur cette ferme croyance que je vous donne qu'il sait fort bien que, si vous persévérez et vous remettez sans étonnement en votre devoir, quelque faute que vous fassiez, vous viendrez enfin à bon port*".

⁵³⁶ *Correspondance*, lettera 150; cfr. anche lettera 80 e cantique XX.

Da una parte, si ha un "moi" pronto alle più folli imprese, alla ricerca di spazio e della sua libertà;⁵³⁷ dall'altra, vi è un' "âme" più riflessiva, ferma, che lascia che sia Dio ad agire in lei.⁵³⁸

Le immagini del movimento si alternano a quelle dell'immobilità dell'anima, finché le figure del movimento non saranno progressivamente attribuite al solo soggetto divino, l'Amore, che annienterà ogni attività dell' "io".⁵³⁹

"Comme un victorieux Monarque
Il est entré dans ma maison,
Il a paru portant sa marque,
Et rangé tout à la raison;
C'est en vain que je m'évertue,
Ma résistance est abattue.
Il s'est élancé comme un foudre,
Jetant le feu par ses regards,
Il a réduit mon coeur en poudre,
Et l'a percé de mille dards;
Il m'a fait tout autant de brèches,
Que son carquois avoit de flèches."⁵⁴⁰

L'immobilità dell'anima nasconde, però, una sorta di segreto movimento, quello della trasformazione interiore e della ricerca di Dio. Ed è proprio dalla spinta di tale ricerca che Surin inizia il suo viaggio. L'atto di partire si converte nel gesto di generare spazio.

Surin mostra, come del resto tutta la mistica del XVI e XVII secolo, una forte tendenza a spazializzare la dimensione della trascendenza interiore, del punto di contatto con Dio, attraverso l'uso di metafore prese dal mondo sensibile. Le figure di deserti ed abissi, di mari profondi e cieli incommensurabili, ma anche di montagne e di pianure, di sentieri e di precipizi, sono familiari al mistico gesuita, che si muoverà con agilità in uno spazio senza atmosfera, senza determinazione, senza frontiere. Soprattutto, ciò che rende originali le tipiche metafore del viaggio è l'immensità della

⁵³⁷ "Je veux aller courir parmi le monde,/ Où je vivrai comme un enfant perdu,/ J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde,/ Après avoir tout mon bien répandu", cantique V, vv. 1-4.

⁵³⁸ "Je ne sens plus rien qui me touche;/ Il retient tous mes mouvements,/ Je suis à tout comme une souche,/ S'il n'amène mes sentiments;/ Enfin c'est l'âme de mon âme,/ Je suis esclave de sa flamme", cantique X, vv. 129-134.

⁵³⁹ Si noti la frequenza di espressioni come "Me tient tout l'esprit empêché", "Au poteau je suis attaché", "Il veut établir mon tombeau" (*ibidem*). L'esperienza della poesia verrà poi rielaborata in dottrina e sarà, ancora una volta, la dialettica simbolica dell'immobilità e del movimento a tradurre l'antitesi tra attività e passività del soggetto. Così, nei *Dialogues spirituels*, Surin scrive: "Puisque l'oraison des hommes apostoliques est la plus sublime; et que plus l'oraison est sublime plus elle est simple et tranquille, la plus grande communication de Dieu se faisant dans le silence et la calme de toutes les puissances, il n'y a pas pour l'apôtre de meilleur moyen de participer à l'esprit de Dieu que ce simple recueillement et ce profond repos. Cela est conforme à cette maxime des philosophes que tout mouvement est fondé sur un principe immobile. Ainsi ceux qui rament pour faire aller un bateau attachent leur aviron et l'arrêtent en un point fixe pour le pousser ensuite avec plus de vigueur. De même pour le corps qui ne se muet qu'en fonction d'un appui fixe. De même pour faire de grands mouvements, il faut avoir en Dieu un grand repos sur lequel elle [l'anima] s'appuie", *Dialogues spirituels*, Avignon 1821, t. 2, cap. 2. Sulla dialettica attività/passività, movimento/riposo cfr. B. Papisogli, *La parole trouvée au fond de l'abîme: les Cantiques spirituels de Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 317-330; B. Piqué, *Le lexique du repos entre mystique et littérature morale*, in F. Trémolières (ed.), *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 59-76, in part. 67.

⁵⁴⁰ Cantique V, vv. 153-166; cfr. anche vv. 169-174: "Que peut une terre fragile/ Contre un si valeureux effort?/ Que peut une masse d'argille/ Contre un plus puissant que la mort? /Il n'est plus temps de se défendre,/ Entre ses mains il se faut rendre".

sua geografia immaginaria. In una sorta di corrispondenza con il suo mondo interiore, il mondo che lo circonda gli offre la possibilità e lo spunto per parlare del "*pays de Dieu*" e dell'anima stessa.⁵⁴¹

L'anima, nell'immaginario di Surin come nei testi di molti altri autori spirituali, viene dunque rappresentata come spazio non circoscritto, un vero e proprio mondo interiore percorribile in superficie ed in profondità, dall'alto al basso, dal centro alla periferia:

"Par un sens, elle peut être appelée haute; par un autre basse. Elle a ses sommités, elle a ses profondeurs, et suivant tout cela, elle a diverses opérations et, conformément à ses capacités diverses, Dieu opère différentes choses en elle, qui toutes servent d'objet à l'homme intérieur, qui vraiment est intérieur quand il trouve là son occupation et son emploi".⁵⁴²

"*Je ne sens ni poids, ni charge/ Mon coeur a trouvé le large/ [...] Mon esprit s'est préparé,/ Ma poitrine s'est ouverte*", cantano i versi de "*L'abandon à la divine providence*" (III). Finalmente, dopo anni di *serrement*, la dilatazione interiore diviene immagine simbolica dell'esperienza della libertà:

"[Domanda] Qu'est-ce donc que la vraie liberté? [Risposta] [...] C'est l'amplitude de l'âme dans le bien parfait avec indifférence à tout le reste".⁵⁴³

Nel suo viaggio, Surin sta quindi scoprendo un nuovo mondo, un mondo in cui perdersi. Nella dilatazione dell'anima che va perdendo i propri limiti e che, nella sua vastità senza confini, oltrepassa qualunque coordinata, "*il se fait un homme nouveau en l'homme*".⁵⁴⁴

"Elle [Marie Baron]⁵⁴⁵ disait que le matin, à son réveil, elle se trouvait comme dans un pays étranger. Il lui semblait qu'elle n'était plus de ce monde, et elle s'en sentait comme bannie et confinée dans son intérieur, comme dans une profonde solitude qui lui présentait de vastes espaces pour se cacher aux yeux des hommes. Ce seul mot d'«intérieur» la ravissait hors d'elle-même. Elle conseillait aux personnes spirituelles d'agrandir et de dilater incessamment leur intérieur et de n'y rien souffrir qui pût le rétrécir et le borner. C'était là où elle habitait et où l'amour la tenait occupée, hors des atteintes de toutes les choses extérieures".⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Cfr. *Correspondance*, lettere 290, 421, 428. Sull'anima rappresentata come uno spazio e sull'opposizione interno/esterno, intesa come rovesciamento dei valori spaziali, cfr. A. Cioranescu, *Baroque et action dramatique: le dehors et le dedans*, in *Le Baroque au théâtre et la théâtralité du Baroque*, Actes de la 2. session des Journées international d'étude du Baroque (Montauban 1966), Montauban 1967, 99-110; J. Rousset, *L'intérieur et l'extérieur*, Paris 1968; C. G. Dubois, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Paris 1972; G. Bachelard, *Poétique de l'espace*, Paris 1961, in part. 168-207; J. Pucelle, *L'essor de l'âme ou la rose des vents*, Paris 1987, in part. cap. II; M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991, in part. su Surin 13-27; B. Papisogli, *Il fondo del cuore: figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa 1991, in part. 243-260; B. Papisogli, *L'idée de monde intérieur: "il se fait un monde nouveau dans l'homme"*, in *Littératures Classiques* 22 (1994), 238-294; B. Papisogli, *L'espace intérieur et l'anatomie de l'âme*, in *XVIIe siècle* 51/2 (1999), 125-134 (l'articolo è una recensione all'opera di Bergamo, *L'anatomia dell'anima*). Infine, sull'evoluzione dell'espressione *uomo interiore* si veda la voce *Homme intérieur*, di A. Derville, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-1995, t. VII, cc. 650-674, in part. *Le 17e siècle français*, cc. 669-673.

⁵⁴² *Guide spirituel*, II, 8.

⁵⁴³ *Catéchisme spirituel*, t. 2, II, 8.

⁵⁴⁴ J.-J. Surin, *Questions sur l'amour de Dieu*, Paris 2008, II, 2.

⁵⁴⁵ Mistica che Surin aveva conosciuto a Marennes poco prima della morte di lei. Per qualche accenno biografico a Marie Baron, si veda Certeau in *Correspondance*, 168-169.

⁵⁴⁶ *Correspondance*, lettera 27.

Attraverso un rovesciamento dei valori spaziali, l'interiorità diviene allora lo spazio senza limiti. Se l'anima può arrivare a dilatarsi fino a diventare uno spazio senza confini, è perché "*Dieu avec toute sa grandeur habite et se fait sentir dans le coeur pur, humble, simple et fidèle*".⁵⁴⁷ È dunque all'interno del soggetto che, per Surin, Dio va ricercato. Erede di una tradizione che risale ad Agostino, il gesuita fa dello spazio interiore l'abitacolo della divinità.⁵⁴⁸

Dio dimora quindi nel "fondo dell'anima", in quella regione dell'anima, cioè, che dall'*acies mentis* di Agostino fino alla *pointe de l'âme* di François de Sales, passando soprattutto per Eckhart, è venuta a raddoppiare l'immagine della punta o della cima ad indicare e localizzare il luogo dell'unione mistica.⁵⁴⁹

Questo movimento spirituale dell'anima in se stessa e di Dio nell'anima viene tradotto da Surin attraverso l'alaborazione di tutta una serie di immagini e metafore che ricordano, ancora una volta, i più vasti paesaggi del mondo sensibile. Così, nelle sue liriche, l'esperienza di chi si avventura nello spazio interiore viene spesso assimilata al gesto del nuotatore che si getta a capofitto negli abissi dell'oceano:

"Comme le nageur qui se jette,
Tombant du plus haut d'un vaisseau,
A corps perdu, bas dedans l'eau,
Y trouvant sa douce retraite;
Ainsi dans l'Amour je me perds,
Malgré le Monde et les Enfers".⁵⁵⁰

L'anima sarà allora in Dio "*comme l'éponge dans la mer*", come "*le poisson [...] dans un abîme qui l'engouffre*".⁵⁵¹

"Ce petit poisson qui ne fait que d'être éclos, étant citoyen de l'océan, a toute l'étendue et la profondeur des mers pour sa demeure et se promène où il veut: tout est à lui et personne ne lui peut disputer, il en jouit entièrement. Ainsi l'âme possède toute l'immensité de Dieu pour s'y perdre délicieusement et à tous moments [...]. Telle est cette immersion et cette pente perpétuelle de l'âme dans l'essence divine [...] se plongeant, se noyant comme le poisson s'abîme dans l'océan".⁵⁵²

⁵⁴⁷ *Correspondance*, lettera 18.

⁵⁴⁸ Si veda la descrizione del "*vrai intérieur*" in *Guide spirituel*, II, 8. Anche in questo contesto, l'influenza più profonda Surin l'ha senza dubbio ricevuta dall'insegnamento di Luis Lallemant. Fulcro della *Doctrine spirituelle* è, infatti, l'idea che solo nello spazio interiore si possa trovare la vera felicità, poiché è proprio in esso che Dio risiede: "*Jamais nous n'aurons de paix, que nous ne soyons intérieurs et unis à Dieu. Le repos d'esprit, la joie, le solide contentement, ne se trouvent que dans le monde intérieur, dans le royaume de Dieu que nous avons au-dedans de nous-mêmes. Plus nous y entrerons avant, plus nous serons heureux. Sans cela, nous serons toujours dans le trouble et dans la peine, toujours mécontents, dans les plaintes et dans les murmures; et si quelque tentation, quelque rude épreuve nous survient, nous ne la surmonterons pas*", *Doctrine spirituelle...*, 257-258.

⁵⁴⁹ Cfr. J. Pacheu, *Les mystiques interprétés par les mystiques*, in *Revue de Philosophie* XXII (1913), 616-660, in part. 616-638.

⁵⁵⁰ *Cantique XLII*, 37-42.

⁵⁵¹ *Ibidem*, v. 2 e 16.

⁵⁵² *Dialogues spirituels*, t. 1, cap. 14. Cfr. anche J.-J. Surin, *Les Fondaments de la vie spirituelle*, Paris 1930, V, 14 e *Guide spirituel*, VII, 7. Sull'uso di questa immagine Michel de Certeau ha notato come, rispetto a testi analoghi di Giovanni della Croce, Surin mantenga una distinzione tra l'uomo e Dio. L'inabissarsi dell'anima in Dio consente, cioè, di "*essere nella*" divinità secondo una modalità per cui un elemento aggiunto (l'anima-pesce) a ciò che gli è di più altro (Dio-mare), non finisce con l'essere alterato o con l'alterare esso stesso, ma, al contrario, viene accettato nell'originalità della sua differenza. Su questo punto e, più in generale, sull'influenza della simbologia sanjuanista su quella suriniana si veda M. de Certeau, *Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin*, in M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 41-70. L'espressione "*être-dans*" è presa da Breton, *Deux mystiques de l'exces...*, 31.

Sarà dunque il mare aperto, più di ogni altra immagine, a rappresentare quel "fondo dell'anima" di cui parlano Surin e molti altri.⁵⁵³

"Ritirarsi" in "*pleine mer*": quanto più quel nuotatore, che si è gettato in mare, si allontana verso l'orizzonte, tanto più si addentra nella "*profondeur*" e nell'abisso del suo spazio interiore. E tuttavia, in Surin, la profondità del mare si confonde spesso con altre immagini. Se il Dio di Surin è spazio senza limiti, alla profondità degli abissi si alternerà allora l'altezza del cielo infinito.⁵⁵⁴ In una continua alternanza tra l'entrare e l'uscire, tra il Dio che sprofonda ed il Dio che innalza, ancora una volta, l'interno si confonde con l'esterno ed all'immagine del pesce nel mare subentra, simmetricamente, quella dell' "*oiseau dans l'air*".⁵⁵⁵

Entrare/uscire: il binomio che ha drammaticamente segnato l'esperienza di vita dell'uomo, continua, nella sua costante oscillazione, ad influenzare, e a disegnare i luoghi dello spazio interiore. Nel *Catéchisme spirituel*, Surin descrive l'anima come un palazzo con tre dimore, di cui una al piano terra e le altre ai due piani superiori, in base ad un tradizionale percorso di ascensione. La terza, più alta dimora, viene presentata come il luogo della "luce".⁵⁵⁶ Vi è però una quarta dimora e l'originalità dell'immagine suriniana sta nel collocare quest'ultima stanza al di sotto di tutte le altre e nel descriverla come un sotterraneo, come una sorta di cantina buia,⁵⁵⁷ dove il godimento delle grazie più sublimi si alterna alla sottomissione alla più cruda desolazione.

"Quelquefois elle renferme les caresses de l'Époux céleste et les délices de sa sagesse et de son amour. Ces délices sont désignés par ces paroles du Cantique des Cantiques: *Le roi m'a fait entrer dans ses appartements secrets*. C'est aussi ce que Job a voulu nous faire entendre, lorsqu'il a dit, en parlant du sage, que son bien vient d'un lieu profond. Quelquefois aussi cette cave est un abîme de maux et une espèce d'enfer où Dieu permet que les âmes soient tombent pour y souffrir une espèce de martyr [...]. dans la cave aux lions. C'est là que règnent les ténèbres [...], le trouble causé par les tentations presque continuelles, la désolation qui accable, et qui est incompatible avec le repos".⁵⁵⁸

Anziché salire, si scende in un sotterraneo; anziché uscire alla luce, si piomba nelle tenebre. Nel fondo dell'anima vi è quindi una "*espèce d'enfer*" posta accanto al luogo delle delizie:

"On peut dire que cette demeure sombre, par rapport aux effets qui s'y opèrent, est très proche de la troisième, c'est-à-dire de la plus élevée, puisqu'on passe sans milieu de l'une à l'autre, et que Dieu a coutume d'introduire les personnes vertueuses dans ce lieu ténébreux, lorsqu'il veut leur donner les

⁵⁵³ Così, ad esempio, François de Sales, nel suo *Traité de l'amour de Dieu*, scrive: "*cet Océan vin en moi*", *Traité de l'amour de Dieu*, Paris 1922, VI, 12; Benoît de Canfeld paragona, invece, il mare alla volontà di Dio: "*Cette volonté est une mer spirituelle, sur laquelle un chacun peut naviger selon la portée de son vaisseau, de façon que les nacelles des faibles âmes des commençants y voguent à la rade sur les basses eaux de la volonté extérieure: les barques des avancés font voile, et tirent plus avant dans la profondeur de la volonté intérieure: et les puissants navires des parfaits ayant perdu toute vue de terre, sont retirés dans la pleine mer de la volonté essentielle*", *Règle de perfection*, Paris 1982, 106. Sull'immaginario marittimo di Surin cfr. SE II, 10; II, 15; III, 9; III, 10; III, 16.

⁵⁵⁴ Cfr. cantique XXVII.

⁵⁵⁵ Cantique XLII, vv. 31-36: "*Comme l'oiseau dans l'air se guinde,/ Et sans crainte s'épanouit;/ Ainsi de Dieu mon coeur jouit,/ Comme jadis Xavier en l'Inde,/ Je m'élançe de toutes parts/ Perdant dans l'Amour mes regards*".

⁵⁵⁶ *Catéchisme spirituel*, t. 1, V, 4.

⁵⁵⁷ Sull'immagine della cantina si veda Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, strofa 26, in Giovanni della Croce, *Opere*, ediz. OCD, Roma 2001.

⁵⁵⁸ *Catéchisme spirituel*, t. 1, V, 4.

dernières dispositions à la plus haute perfection. Mais ceux que Dieu a fait entrer dans cette demeure, et qui ne savent pas à quel dessein, la regardent comme un cachot et comme un abîme de maux où ils se croient perdus, et c'est pour cela que nous l'appelons le lieu le plus bas et le plus profond du palais de l'âme".⁵⁵⁹

L'immagine del "cachot" nel sotterraneo del palazzo, quello in cui Dio concede d'entrare, sembra avere le tinte del "cachot" nel quale Surin è stato rinchiuso per vent'anni, con quella stessa alternanza di gioia e dolore, di felicità e di disperazione. In entrambi i casi la più assoluta lontananza e la più assoluta vicinanza sembrano costituire due momenti di un'unità. Il "cachot" è la stanza di Dio, ma è anche la prigione di Surin, stanza del trono e sepolcro: l'uso di uno stesso termine per descrivere questi due luoghi emblematici sembra quasi voler suggerire che, per il mistico, l'unione con l'Altro non avverrà solamente nel luogo più profondo dell'anima, ma anche nell'abisso più oscuro della disperazione.

Ancora una volta, è l'immagine del mare a rendere chiara l'opposizione tra *profond repos* e sepolcro. L'abisso è, al tempo stesso, esaltato nel suo aspetto più tragico, come "sépulcre",⁵⁶⁰ ipostasi di morte, ed invocato nel suo aspetto lieto, come rifugio, come "lieu de repos", seno materno e culla.⁵⁶¹

L'esperienza interiore diviene allora passaggio attraverso il lato più oscuro dell'abisso, una discesa negli inferi, che porta però ad un' "heureuse sépulture",⁵⁶² coincidenza di contrari.

Il mare si fa dunque espressione di valori contrari che si oppongono e si ricompongono, rappresentazione di caos e di pace, dolore e gioia, movimento e riposo. Ma soprattutto è immagine tangibile del perdersi: perdersi nel naufragio in un mare in tempesta; perdersi nelle profondità e nelle cavità che un'anima scopre in sé.

"Quand Dieu a fait passer l'âme par les travaux ou par les passages ténébreux de la montagne et qu'il commence à lui faire voir la lumière de cette région sublime de son amour, il fait écouler sur elle une paix abondante comme un grand fleuve. Ce sont des torrents de paix. Non seulement c'est un calme qui ressemble à la bonace de la mer ou au cours tranquille des grands fleuves, mais cette paix et ce repos divin vient dedans comme des torrents qui l'inondent, et l'âme sent vraiment, après les tempêtes passées, comme des inondations de pax; et le goût du repos divin non seulement entre dans l'âme et s'en saisit, mais la vient assaillir en la façon de quantité d'eaux. [...] Comme la tourmente a été grande, [...] cette paix vient comme un fleuve dont le cours allait dans un pays et qui est détourné dans l'autre, comme par la rupture d'une chaussée. Cette paix entrant fait ce qui ne lui est pas propre, qui est des impétuosités très grandes, et il n'appartient qu'à la paix de Dieu de faire cela. C'est elle seule qui peut marcher en cet équipage comme le bruit de la mer qui vient, non pour ravager la terre, mais pour remplir l'espace du lit que Dieu lui a donné. Cette mer vient comme farouche avec rugissement quoiqu'elle soit tranquille; l'abondance des eaux fait seule ce bruit et non pas leur fureur, car ce ne sont pas les eaux agitées par la tempête, mais par les eaux, dans leur plus naturel calme, lorsqu'il n'y a pas un souffle de vent. La mer en sa plénitude vient visiter la terre, et baiser les bords que Dieu lui a donnés pour limites. Cette mer vient en majesté et magnificence. Ainsi vient la paix dans l'âme, quand la grandeur de la paix la vient visiter après les souffrances, sans qu'il y ait un seul souffle de vent qui puisse faire sur elle une ride. [...] Elle vient comme un élément de l'autre vie, avec un son de l'harmonie céleste et avec une telle raideur que l'âme même en est toute renversée, non par aucune opposition à son bien, mais par abondance".⁵⁶³

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ Cantique IV, vv. 69-72: "Au Sépulcre, ainsi que j'espère./ Et sortant du berceau./ Je veux qu'on me transfère/Droit dedans le tombeau".

⁵⁶¹ *Ibidem*, vv. 55-60 e 64-66: "Enfant qui n'appréhende rien./ Qui ne recherche d'autre bien/ Que d'être au giron de sa mère/ Et vivant de son lait./ Ne cherche à se complaire/ Que dans ce qui lui plaît./ [...] Dans ce lieu de repos./ Jusqu'à mes funérailles./ Je désire être enclos".

⁵⁶² Cantique V, v. 108.

⁵⁶³ *Questions sur l'amour de Dieu*, III, 2.

In questa descrizione delle acque, il mare viene offerto come figura sensibile di uno spazio immaginario e correlato ad un'esperienza interiore. Il dentro ed il fuori si intrecciano, confondendosi: l'esperienza del cosmo e l'esperienza dell'anima si uniscono e si fondono nella figura di un nuovo mondo, dove il profondo coincide con l'alto e l'intimo con il vasto. Dio non è più porto e riva sicuri, ora è nel mare.⁵⁶⁴

Sotto il velo dell'immaginario marino si tende quindi verso il fondo del proprio essere. Nulla è più desiderabile, per Surin, che perdersi in questo mare, là dove gli opposti si cercano e si attraggono: l'acqua con il fuoco, la luce con le tenebre, la cecità con la conoscenza, il silenzio con la parola.

Il perdersi è la condizione necessaria di questo viaggio. Il che vuol dire, prima di tutto, lasciare il porto, abbandonare ogni rotta e prendere il largo:

“Et il semble que c'est comme le navire qui sort du détroit des rivières pour entrer dans la mer qui va à pleine voile partout où il lui plaît; de même cette âme, ayant le large de Dieu, va de toutes parts où il lui plaît se perdre en ce bien souverain, ce qui ne se fait pas par une connaissance distincte de plusieurs choses, mais par un goût universel d'un bien immense et souverain, sans être touchée en détail, mais seulement en gros, comme quand on regarde la mer du bord on ne voit qu'une uniformité d'eau, et dans ce regard simple et uniforme se trouve le vrai repos et engloutissement de l'âme en Dieu”.⁵⁶⁵

Mirare all'alto mare, dunque: spiegare le vele ed abbandonarle alla forza del vento, lasciandosi trasportare. Di nuovo, torna, attraverso un'altra immagine, la dialettica attività/passività, *grands mouvements/grand repos*. L'immagine simbolica della navigazione suriniana appare infatti scandita da una prima fase, in cui l'azione è nelle mani dell'uomo, seguita, in un secondo tempo, dall'abbandono di ogni attività e da uno stato di passività in cui ad agire è un'attività superiore.

Questo tema oscilla, dunque, tra i due poli di uno stesso binomio, in una sorta di dialettica attività/passività che trova la sua unità in un'azione superiore. È il vento, vero principio attivo e motore, soffio ed immagine dello Spirito, a farsi immagine di tale attività superiore, gonfiando le vele e facendo progredire la nave.⁵⁶⁶ L'uomo deve invece dare la spinta iniziale, deve muoversi, partire, lasciarsi andare e perdersi; deve, cioè, “*abandoner les voiles au souffle de ce divin Esprit*”.⁵⁶⁷

"Après que notre Seigneur est entré dans une âme et que, par son ordre, elle s'est séparée des objets de la terre; que, par un généreux abandonnement de soi-même, elle s'est laissé emporter au Saint Esprit, comme ceux qui, perdant de vue la terre, voguent en pleine mer, le vent en poupe, alors elle est comblée de tant de grâces et de délices, qu'elle ne les peut quasi contenir et, chargée d'une telle prise, succumbant sous le poids de ces biens célestes, elle s'enfoncé et s'abîme en Dieu".⁵⁶⁸

Ma il mare è, come ricordato più volte, un elemento pericoloso ed ambiguo, che, celando continuamente la minaccia di un naufragio, può risultare ostile e violento. Ma è proprio qui che sta il suo aspetto paradossale: se, in una qualunque navigazione, lo

⁵⁶⁴ Cfr. R. Myle, *De la symbolique de l'eau dans l'oeuvre du Père Surin*, Louvain 1979, in part. 51-87; E. Michaëlsson, *L'eau, centre de métaphores et de métamorphoses dans la littérature française de la première moitié du 17^e siècle. Le miroir de l'eau et le déluge*, in *Orbis litterarum* 14 (1959), 121-173; J.-P. Chaveau, *La mer et l'imagination des poètes au XVII^e siècle*, in *XVII^e siècle* 86-87 (1970), 107-134; M. Kronegger, *Mirror reflections. The poetics of water in French Baroque poetry*, in *Analecta Husserliana* 19 (1985), 245-260.

⁵⁶⁵ *Correspondance*, lettera 289.

⁵⁶⁶ Cfr. Gv 3,8.

⁵⁶⁷ *Correspondance*, lettera 207.

⁵⁶⁸ *Ibidem*. Cfr. anche le lettere 242 e 246.

scopo di chi governa l'imbarcazione è quello di approdare in un porto sicuro, la barca in cui naviga Surin rifiuta ogni precauzione per la sicurezza del viaggio. Il desiderio di toccare terra viene alterato e completamente ribaltato da uno sfasamento paradossale, poiché insensato nei termini dell'umana ragione. Ciò che per ogni navigante non è auspicabile, diviene, per Surin, desiderabile, una prova non solo assunta, ma cercata e voluta.

Si opera così un rovesciamento dei valori: la terra non è più il porto sicuro, il buon timoniere non è più colui che governa il timone, il mare in burrasca non è più l'elemento da temere. La via per raggiungere Dio passa per l'inabissarsi e l'affogare nelle acque agitate di un mare in tempesta: dietro la morte c'è la vita.

Il vero riposo, il riposo di Dio, è allora quello che si trova negli abissi più profondi, quello cui aspira disperatamente il nuotatore del XLII cantico (*Abîme d'amour*), che si getta nel vuoto dopo aver raggiunto la cima più alta della nave.

"Comme le nageur qui se jette,
Tombant du plus haut d'un vaisseau,
A corps perdu, bas dedans l'eau,
Y trouvant sa douce retraite,
Ainsi dans l'Amour je me perds,
Malgré le monde et les Enfers".⁵⁶⁹

Ed ancora, il vero riposo è quello di cui gode il folle timoniere, doppio insensato del saggio ed esperto pilota che conduce in porto la sua nave, il quale, abbandonato il timone alle onde, dorme dolcemente, nell'infuriare della tempesta.

"Comme un Pilote sur la mer
Qui presque se voit abîmer
Dans le creux des vagues profondes,
Espargnant son travail,
A la merci des ondes
Jette le gouvernail.

Mon plaisir est parmi le flots
De prendre un paisible repos,
Sans craindre le vent et l'orage,
Plus grand est leur courroux,
Leur tempête et leur rage,
Plus mon sommeil est doux".⁵⁷⁰

La temerarietà e l'abbandono indifferente del navigatore vanno crescendo: dopo aver rinunciato al timone, ecco che abbandona vele e corde:

"Si de la mer je touche le rivage,
Et que l'Amour d'y voguer m'ait permis,
Dans un vaisseau sans voile et sans cordage,
J'irai partout malgré mes ennemis".⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Cantique XLII, vv. 37-42.

⁵⁷⁰ Cantique IV, vv. 25-36. Si veda, inoltre, il passo della *Guide* in cui Surin recupera l'immagine del timoniere che riposa: "*En la même façon qu'un homme qui s'embarquerait dans un vaisseau pour aller sur la mer, quoique cet homme sût un peu gouverner, néanmoins, s'il y avait dans le vaisseau quelque pilote fort habile, ce serait à lui grande sagesse de le laisser gouverner du tout, car, s'il y voulait mettre la main, il serait en danger de se perdre. Son bien est de s'abandonner à lui absolument*", *Guide spirituel*, III, 6.

Finché, ben presto, nulla lo fermerà più nel suo abbandonarsi al mare.

"Puisque je suis abattu
Sous l'effort de sa vertu,
Je me rends, Il est temps;
Il faut sans plus de rigueur
Me résoudre Que son foudre
Soit enfin le vainqueur dans mon coeur".⁵⁷²

Le acque di morte si tramutano in acque di vita. In questa dimensione paradossale, Dio si comunica, ma non lo fa che all'anima abbandonata (come il navigante che si abissa nell'oceano), che non gli oppone alcuna resistenza. È dunque, ancora una volta, quella stessa dialettica dell'attività/passività ad inscrivere in un disegno paradossale di Dio.⁵⁷³

La spinta al movimento, all'uscita in mare aperto, provoca quell'alterazione del desiderio, che fa riconoscere l'autentica felicità unicamente nei più profondi abissi, là dove, solo, si può sperare nell'incontro tra l'anima e Dio, che la cambia. Ma da tale alterazione del "je" nell'Altro, nasce un nuovo "je". Perdere tutto per trovare Dio, che è tutto, in quella "*région du pur amour*"⁵⁷⁴ in cui solo si realizza l' "*heureux naufrage*" cantato da Surin;⁵⁷⁵ è questa, dopo lunghe, interminabili peregrinazioni, la dolcezza del riposo e la fine del viaggio, quando, finalmente,

"vous serez comme un homme endormi au milieu de la mer, comme un pilote assoupi qui a perdu le gouvernail".⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Cantique V, vv. 79-82.

⁵⁷² Cantique VII, vv. 37-42; cfr. anche cantiques XIII, XXVII, XXXIV, XLII.

⁵⁷³ Cantique LIII, vv. 49-56: "*Ici les grandes délices/ Par mille canaux ouverts/ Viennent à nos voeux propices/ De mille sujets divers;/ Ici notre âme abîmée/ Dans un Océan divin,/ D'un plaisir est consommée/ Qui n'aura jamais de fin*"; cfr. anche cantique XXXIII.

⁵⁷⁴ *Questions sur l'amour de Dieu*, II, 2.

⁵⁷⁵ Cantique V, v. 126. Cfr. anche *Correspondance*, lettera 520.

⁵⁷⁶ *Catéchisme spirituel*, t. 1, III, 7.

IV

La science mystique

1. Incontri tra la folla

"*Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher*".⁵⁷⁷ E Surin, una volta trovata la via d'uscita alla sua reclusione, non smetterà di camminare. Sebbene la crisi più acuta sia ormai superata, il gesuita continuerà ad essere intimamente combattuto da quel doppio slancio in cui l'aspirazione ad un rapporto non mediato con Dio si alterna ad un sentimento di frustrazione e di disperazione. Superata la fase della lacerante scissione tra Dio e diavolo, tra salvezza e dannazione, il mistico prosegue, incessante, la sua ricerca verso il recupero di quell'unità spezzata con il suo Dio. In questa condizione, fermarsi è impossibile. È necessario proseguire il cammino, che finisce con il trasformarsi in un'incessante erranza.

È il cammino, dunque, a tracciare il profilo dell'esperienza suriniana, della sua "*mistica esodica*",⁵⁷⁸ percorrendo in lungo e in largo le vie dello spazio interiore, ma anche attraversando fisicamente le strade affollate della città o le vie polverose delle campagne.

In effetti, dopo la scrittura, saranno i suoi passi a creare nuovo spazio, a scoprire altri mondi, a proseguire fino a perdersi.

Del resto, è proprio camminando per quelle vie ed incrociandone i passanti che si fanno gli incontri più imprevedibili. La ricerca interiore di Surin si trasferisce allora nelle città, che divengono il luogo privilegiato d'incontro con l'altro. Se in passato aveva pensato di trovare le prove della presenza divina lottando contro i demoni, nell'assurdo teatro di Loudun, o ne aveva cercato i segni nell'inspiegabile ed apparentemente incurabile malattia che lo aveva colpito, ora la certezza è un'altra: l'azione interiore dello Spirito è una parola "extra-ordinaria" che, tuttavia, pur nella sua eccezionalità, non si manifesta nello straordinario, ma trova dimora nell' "ordinario" e non può esprimersi che con il linguaggio della fede.⁵⁷⁹

"La perfection ne consiste pas en une action relevée, mais en une continuation dans le bien, et reluit plus aux choses petites qu'aux grandes, parce qu'aux grandes l'homme va de tout son reste, mais le bien parfait se fait voir aux choses ordinaires".⁵⁸⁰

L'azione di Dio si rende poco a poco manifesta,⁵⁸¹ ma solo a chi sa di non doverla cercare nelle grandi cose; essa è mistica, celata, cioè, dietro le esperienze quotidiane di colui che pensa solo a "*faire ses oeuvres simplement*" ed "*obéir ponctuellement*".⁵⁸²

⁵⁷⁷ Certeau, *La fable mystique...*, 411.

⁵⁷⁸ L'espressione è di Labarrière, *Le mystique et le philosophe...*, in *Archives de Philosophie...*, 680.

⁵⁷⁹ *Guide spirituel*, III, 1: "*La foi est comme un abîme qui n'a point de bornes, qui est la vérité même, atteignant Dieu comme il est en soi-même*".

⁵⁸⁰ *Guide spirituel*, I, 2.

⁵⁸¹ *Questions sur l'amour de Dieu*, I, 2: "*Il y a plusieurs bonnes et pures âmes à qui notre Seigneur, quand elles ont un long usage de son amour et qu'elles ont fait un effort fréquent de le chercher en toutes choses, donne un tel sentiment de sa présence et une telle action de sa grâce que cela se peut nommer le témoignage du Saint Esprit, qui leur donne assurance qu'elles ont le bien d'être au nombre des enfants de Dieu. Et à cela se peut rapporter ce que dit saint Jean dans son Épître: Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en soi*".

È dunque necessario volgersi al quotidiano, a quest'esistenza obliqua che sfugge alla storia. Apparentemente insignificante ed inosservato, esso, al contrario, racchiude in sé ogni significato possibile, nella sua radicale alterità. Il familiare si scopre sotto la luce dell'imprevedibile. Là dove il superficiale si confonde con il profondo, dove l'anonimo e l'amorfo si intrecciano ambiguamente con il vitale, la banalità del quotidiano diviene ciò che vi è di più importante ed inatteso.⁵⁸³

L'universo del quotidiano è nella strada. Ed è qui che, secondo Surin, l'Assoluto si manifesta, nel seno stesso di questa esistenza comune.

Sarà allora, prima di tutto, la vita quotidiana, animata da coloro che la vivono, a trasformarsi nel luogo ideale di rappresentazione di questa straordinaria ordinarità. È qui che il divino va cercato, camminando tra la folla che percorre le sue strade, perché è qui che si manifesta, in tutte le sue forme: in una donna, in un folle, in un bambino, in un mendicante, in un illetterato, testimoni, ognuno, di un altro ordine.

Ogni incontro diviene allora un avvenimento, dal quale Surin si lascia sorprendere e meravigliare.

L'esperienza si tramuta in un passaggio ininterrotto da sé all'*altro*: per questo "*seul compte le cheminement*".⁵⁸⁴ Del resto, annunciando la sua *Science expérimentale*, il gesuita dirà che si tratta di "*un livre où je dis mes expériences*",⁵⁸⁵ un "*livre des actions et écritures quotidiennes*".⁵⁸⁶ È questa l'essenza della "*science mystique*", che nasconde in ciò che vi è di più umile e banale le luci del regno divino.

Sono queste scoperte che confermano nel gesuita l'importanza fondamentale della sua attività di missionario, soprattutto nelle campagne.⁵⁸⁷ Già predicatore itinerante negli anni intorno al 1630, dopo la lunga pausa dovuta alla malattia, i cataloghi della Compagnia lo indicano come *confessor externorum* tra il 1662 ed il 1663 e come *operarius* nei due anni seguenti. Dopo la paralisi ed il mutismo, il ritorno alla parola e al cammino vuol dire prima di tutto, per Surin, poter tornare a ciò che vi è di più straordinario: conoscere Dio attraverso interlocutori venuti d'altrove. La Croix, Saint Macaire, Lignan, Saint Loubès, Bazas: sono solo alcune delle parrocchie in cui si reca per la missione. La campagna è il luogo privilegiato per questi imprevedibili incontri, il luogo in cui si rintraccia la semplicità evangelica, in cui si sperimenta la presenza di Dio.

"Lorsque je suis hors de la ville, je garde ma liberté en ce que je crois être de la gloire de notre Seigneur. Je pense que les choses que je vous écris sont tout à fait selon son coeur. [...] Je vous dirai que, nonobstant mes misères, notre Seigneur me donne grande force pour aller de paroisse en paroisse prêcher le peuple chrétien, et je lui annonce une partie de mes aventures, ce qui lui fait grand profit. Il se trouve

⁵⁸² Cantiche XXV, vv. 55-60: "*Faire ses oeuvres simplement, /Obéir ponctuellement, /Faire saintement un Office, /C'est le véritable service, /Tout le reste n'est qu'une feinte. /Père, c'est pour être bien sainte*".

⁵⁸³ Sulla straordinarietà del quotidiano cfr. Blanchot, *L'entreteïn infini...*, 355-366; R. Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII et XVIII siècles*, Paris, 1964, in part. 56-80; E. Castelli, *Il tempo inqualificabile*, Padova 1956, 145-155. In particolare, sullo spazio urbano come espressione principale di questa straordinarietà si veda Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, in part. 13-68; H. Lefebvre, *la Révolution urbaine*, Paris 1970; J.-F. Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris 1979; P. Sansot, *Poétique de la ville*, Paris 1971.

⁵⁸⁴ Certeau in *Correspondance*, 28.

⁵⁸⁵ *Correspondance*, lettera 509.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ La Compagnia di Gesù aveva da sempre attribuito grande importanza all'attività missionaria, del resto recentemente riaffermata dal generale Acquaviva come una priorità fondamentale dell'ordine, concepita come risposta ai pericoli dell'ignoranza e dell'eresia. A tal proposito si veda B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur. 1540-1640*, in L. Giard (ed.), *Les Jésuites à l'âge baroque*, Paris 1996.

que ce ne sont que des expériences des choses que la foi nous oblige de croire, comme sont celle dont la communication avec les démons dans les exorcismes nous laisse instruits et convaincus. Les hommes sont ordinairement plongés dans les objets sensibles, et ces connaissances les réveillent et les appliquent au bien souverain. Dans cette manière de vie et allant par la campagne, je trouve grande douceur, et il me semble que Dieu s'approche de nous et se rend comme palpable [...]. Cette vie où je suis est fort différente de celle des villes et nous unit en quelque façon plus intimement. Je ne sais si c'est que la suavité naturelle augmente celle de la grâce. Je ne vais point éplucher tout cela, mais, allant à la bonne et en simplicité, je voudrais tout convertir en Dieu, et je crois que vraiment il se peut".⁵⁸⁸

La predicazione si intreccia poi con l'attività di scrittura, soprattutto nella *Correspondance*, nella quale si riflette l'esperienza del missionario. Nonostante il silenzio di circa vent'anni, il numero delle lettere è comunque impressionante (144 dal 1626 al 1639 e 448 dal 1657 al 1665), a testimonianza di come queste costituiscano, per colui che le scrive, il linguaggio privilegiato per esprimere la dimensione dell'esistenza, nonché segno del suo estremo bisogno di comunicare.⁵⁸⁹

L'incontro con l'*altro* diviene, dunque, per Surin, possibile. La sua incessante ricerca trova finalmente una via da percorrere. L'*altro* non si iscrive più nella dimensione della perdita, non è più ciò che manca e che sfugge. Al contrario, è ciò che si ha di più vicino, che anima la vita quotidiana e che si nasconde, silenzioso, tra la folla, l'anonimo territorio di nessuno.

Dopo essersi perso negli abissi del mare ed oltre i confini delle terre conosciute, il mistico gesuita scopre l'altro attraverso gli innumerevoli volti che popolano la folla, tramutatasi, secondo l'emblematica definizione di Certeau, nel "*site paradoxal de l'absolu*",⁵⁹⁰ il non-luogo in cui le definizioni saltano e le differenze scompaiono. L'estraneo modifica il paesaggio nei cui spazi si muove una folta schiera di anti-eroi, donne, selvaggi, illetterati e folli, depositari inconsapevoli di un altro sapere⁵⁹¹ e figure del perdersi.⁵⁹²

1.1 "Le jeune homme du coche"

È tra questa folla che Surin fa i suoi più preziosi incontri. Le donne, prima di tutto. A loro sono indirizzate la maggior parte delle lettere che il gesuita invia nel corso della sua

⁵⁸⁸ *Correspondance*, lettera 481; cfr anche lettere 478, 479, 486, 495.

⁵⁸⁹ Il bisogno di comunicare deriva, probabilmente, anche dall'eredità di Ignazio, per il quale dialogo e comunicazione costituiscono il fondamento della propria spiritualità. Cfr. M. de Certeau, *L'universalisme ignatien*, in *Christus* 50 (1966), 173-183. Sull'importanza della predicazione in Surin e sul suo legame con la *Correspondance* si veda Goujon, *Prendre part à l'intransmissible...*, in part. 159-210; F. Roustang, *La correspondance de J.-J. Surin*, in *Christus* 13, 51 (1966), 428-432; sulla campagna come terra di missione privilegiata cfr. 116-123. Cfr. anche P. Goujon, *Surin, un mystique communicative. De l'exemple de Thérèse à l'exhortation pour tous*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 38,2 (2002), 333-344.

⁵⁹⁰ Certeau, *La fable mystique...*, 68. Su questo tema si veda, in particolare, la dedica che Certeau inserisce nel I volume de *L'invention du quotidien* alle pp. 11-12 e, soprattutto l'itinerario "*pour se perdre*" tracciato in *La fable mystique*, con i suoi incontri tra la folla, pp. 45-99.

⁵⁹¹ Cfr. *Guide spirituel*, I, 5; I, 6; VI, 4.

⁵⁹² Sul tema della follia tra la folla si vedano le figure analizzate da Certeau in *La fable mystique*: la pazza dell'*Historia Lausiaca* di Palladio (IV secolo) e Marco il folle (VI secolo) (pp. 48-70), ma anche Labadie ed i "piccoli santi d'Aquitania" (pp. 330-405), fino allo stesso Surin, anch'egli, come gli altri, figura dell'eccesso, dal cammino incerto. Sull'idiota di Palladio, cfr. anche quello che scrive Surin in *Guide spirituel*, VI, 4. Sulle figure dell'altro si veda inoltre C. Ossola, «*Historien d'un silence*»: Michel de Certeau (1925-1986), in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XXII, 3 (1986), 498-521, in part. 513-521; R. Giorgi, *Figure di nessuno*, Milano 1977; P.-J. Labarrière, *La logique de la croix. Un essai de Stanislas Breton*, in *Archives de Philosophie* 46, 1983, 445-458.

vita. Jeanne des Anges, naturalmente, ma anche donne, sue penitenti, incontrate lungo tutto l'arco della sua attività di predicatore e direttore spirituale. Donne semplici, come Marie Baron e Madeleine Boinet,⁵⁹³ conosciute per la prima volta durante il soggiorno a Marennes, negli anni intorno al 1632, nelle quali il direttore è certo di scorgere particolari tratti di santità e che riflettono probabilmente il fascino che su di lui esercitano le nuove sante, Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Caterina da Genova.

Nuovi incontri, questi, che ripetono e confermano l'eccezionalità della prima, fondamentale scoperta fatta tra la gente comune, in aperta campagna, scoperta destinata a cambiare radicalmente la sua visione di Dio e del mondo.

È il 1630 quando, lungo la strada da Rouen a Parigi,⁵⁹⁴ Surin fa il suo incontro con il giovane illetterato di diciotto anni di cui parlerà per il resto della sua vita. È una lettera di quello stesso anno, indirizzata ai suoi "*confrères au collège de La Flèche*",⁵⁹⁵ la prima datata e la prima ad essere pubblicata, a riferire di questo giovane "*sans lettres aucunes*",⁵⁹⁶ ma illuminato da una scienza d'origine celeste, che si pone immediatamente agli antipodi rispetto al Surin di quegli anni, gesuita colto ed erudito che ha appena concluso, con il Terzo Anno, il ciclo di formazione dei gesuiti.

Questo giovane privo d'istruzione, ma depositario di un sapere divino, è incarnazione di una tipica figura della spiritualità secentesca: quella dell'*illettré éclairé*, del povero, del mendicante, dell'idiota, dell'ignorante in cui l'uomo di chiesa riconosce una saggezza superiore e da cui raccoglie umilmente preziosi insegnamenti.

Da almeno tre secoli, infatti, la mistica si collega all'immagine dell'idiota illetterato ma illuminato, a testimonianza, prima di tutto, del carattere sovversivo della mistica stessa, intesa come reazione alla verità imposta e gestita dalla chiesa. Al di là dell'istituzione, essa trova in se stessa l'autorità e dà voce all'ignorante, testimone altro rispetto al prete. Si rovesciano così le gerarchie tradizionali, un'altra competenza viene espressa in un'altra lingua: il maestro diventa discepolo.

La scienza mistica è altra cosa rispetto al sapere libresco e questi illuminati vanno cercati tra la folla, per le strade, nei sobborghi più sperduti e celati sotto gli abiti più umili. Sono loro, tuttavia, ad impartire la lezione divina.⁵⁹⁷ Il folle, la donna, il bambino,

⁵⁹³ Su Marie Baron, Surin dice: "*Je vous ferai simplement le récit de ce que Dieu m'a fait connaître des vertus et de grâces d'une sainte femme qui a rempli tout ce pays de Saintonge de l'odeur de ses bonnes oeuvres et de ses mérites. [...] Elle sentait Dieu qui l'environnait comme une certaine grandeur où elle se trouvait absorbée et qui lui jetait incessamment dans l'âme des rayons et des douceurs. [...] Si elle eût perdu seulement pour quelques moments la présence de Dieu, il lui eût semblé, me disait-elle, que son âme se fût renversée. Ce qui me faisait souvenir de ce que disent quelques philosophes, que si le soleil s'absentait pour peu que ce fût, il arriverait dans le monde de grandes altérations. Pour se tenir en la présence de Dieu, cela lui était aussi aisé de tenir les yeux ouverts*" (*Correspondance*, lettera 27). Di Madeleine Boinet Surin dice che fu investita da quelle stesse grazie e, successivamente, posseduta dai medesimi demoni che tormentavano la priora Jeanne des Anges. Dopo la sua morte, "*fut mise dans la propre sépulture de la famille; puis quelques années après, à cause de la pieuse dévotion que quelques ecclésiastiques avaient pour sa mémoire, sa tête fut prise et tenue avec respect comme d'une personne illustre en piété et surtout par le don de prophétie dont nous avons plusieurs exemples*" (SE I,1). Cfr. Certeau in *Correspondance*, 190-195. Su queste due figure cfr. anche Kolakowski, *Chrétiens sans Église...*, 449-450 e Pourrat, *La spiritualité chrétienne...*, IV, 90-92.

⁵⁹⁴ È lo stesso Surin a riferire queste coordinate spaziali in una lettera del 1659 (*Correspondance*, lettera 246).

⁵⁹⁵ *Correspondance*, 8 maggio 1630, lettera 18.

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ Si pensi, solo per citare uno fra i più celebri esempi, a Taulero. Del resto, per rimanere in ambiente gesuita, lo stesso Favre, come testimoniato dal suo *Mémorial*, ha sempre dimostrato, nonostante i frequenti contatti e relazioni con i grandi personaggi de suo tempo, una predilezione, nella conversazione intima, per la gente comune, vagabondi, mendicanti, paesani, contadini (cfr. *Mémorial*, Paris 2006, n.

l'ignorante e il mendicante sono i buffoni di Dio che fanno parte di quella "tradizione umiliata"⁵⁹⁸ di cui parla Michel de Certeau, da cui provengono generazioni di mistici e di mistiche del XVI e XVII secolo.

Così, l'erudito Surin s'inchina di fronte all'ignorante "*jeune homme du coche*", scoperto come il più sapiente dei sapienti, il quale, "*quand l'Évangile périrait, Dieu lui en avait assez appris pour son salut*".⁵⁹⁹

Stupito ed ammirato, il giovane gesuita imprime minuziosamente nella sua testa le parole di quell' "*ange*", che, come giunte dalle profondità del non-sapere, si trasformano, alle sue orecchie, nell'insegnamento che mai, prima di allora, aveva ricevuto. Lo raccoglie e, da allora, lo ritrasmetterà senza sosta ai suoi confratelli, ai suoi amici, alle sue dirette.

La relazione sul "*giovane del cocchio*", copiata e ricopiata, ottiene una circolazione straordinaria, diffondendosi in tutta la Francia ed oltre le sue frontiere. Si moltiplicano le stampe e le edizioni, che, passando però di mano in mano, finiranno col tradire il testo originale.⁶⁰⁰

Non è solo una lettera quella che circola in breve tempo per mezza Europa. È il testo chiave per comprendere la visione mistica di Surin, quello che illustra, nella sua semplicità, i rapporti tra la *science mystique* ed il suo altro.

Questo il testo della lettera:

Mes révérends pères,

Je voudrais avoir assez de forces pour coucher tout au long, et assez de lumière pour bien exprimer combien heureusement m'a reçu notre Seigneur au sortir de mon pays, pour la rencontre que j'ai faite d'un bien que je ne saurais assez priser, je veux dire d'une âme des plus rares que j'aie jamais connues et de qui j'ai su des secrets merveilleux. J'ai trouvé dans le coche, placé tout auprès de moi, un jeune garçon âgé de dix-huit à dix-neuf ans, simple et grossier extrêmement en sa parole, sans lettres aucunes, ayant passé sa vie à servir un prêtre; mais au reste rempli de toutes sortes de grâces et dons intérieurs si relevés que je n'ai jamais rien vu de semblable. Il n'a jamais été instruit de personne que de Dieu en la vie spirituelle, et cependant il m'en a parlé avec tant de sublimité et solidité que tout ce que j'en ai lu ou entendu n'est rien en comparaison de ce qu'il m'en a dit.

Comme d'abord j'eus découvert ce trésor, je me séparai de la compagnie pour être avec lui tant que je pourrais, faisant avec lui tous mes repas et tous mes entretiens. Hors les discours que nous faisons ensemble, il était continuellement en oraison, en laquelle il était si sublime que ses commencements furent des extases qui sont, à ce qu'il dit, des imperfections dont notre Seigneur l'avait délivré. Les fondaments de son âme sont une grande simplicité, humilité, pureté; et à la faveur de sa simplicité, j'ai découvert beaucoup de merveilles, combien que son humilité m'en ait caché beaucoup d'autres.

Je le mis sur tous les points de la vie spirituelle dont je me pus aviser durant trois jours, tant sur tout ce qui touche la pratique que la spéculation, et en ai reçu des réponses qui me laissaient rempli d'étonnement. Aussitôt qu'il s'apercevait de ce qu'il me disait, il se voulait jeter à mes pieds pour s'humilier, car nous descendions souvent du coche pour nous entretenir plus à l'aise et être moins divertis. Il se croit être des plus grands pécheurs du monde et m'a prié de le croire.

Il m'a discoursu quasi toute une matinée des divers états de la plus parfaite union avec Dieu, des communications des trois Personnes divines avec l'âme, de l'incompréhensible familiarité de Dieu avec les âmes pures, des secrets que Dieu lui avait fait connaître touchant ses attributs, et particulièrement de sa justice sur les âmes qui n'avancent point à la perfection quoiqu'elles le désirent, des divers rangs des

394; 412; 429; 433). Sulla diffusione della figura dell'*illettré éclairé* all'epoca di Surin si veda Bremond, *Histoire littéraire...*, II, 64-74. Cfr. inoltre Certeau, *La fable mystique...*, 321-329.

⁵⁹⁸ M. de Certeau, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, Firenze 1989, 59.

⁵⁹⁹ *Correspondance*, lettera 18.

⁶⁰⁰ Sulle vicende della diffusione del testo, le diverse edizioni e le varie modifiche intervenute si veda innanzitutto lo straordinario studio di Certeau che ha ripercorso l'intricato percorso di manoscritti ed edizioni in *La fable mystique...*, 280-308. Cfr. poi M. Viller, *La première lettre de Surin. Publication clandestine et faux littéraire*, in RAM 20 (1946), 276-299 e RAM 23 (1947), 68-81.

anges et des saints. Il me dit, entre autres choses, qu'il ne quitterait pas une seule communication que Dieu lui fait de soi en une communion pour ce que les anges en l'état de gloire et tous les hommes lui pourraient donner conjointement. Il me dit qu'une âme disposée par la pureté était tellement possédée de Dieu qu'elle tenait tous ses mouvements en sa puissance, même ceux du corps, excepté certains petits égarements esquels l'âme pêche: ce sont ses propres mots.

Il me dit que, de ce qu'une âme avait plus de hâte pour la perfection, il fallait se faire violence; que c'était la pure faute des religieux s'ils n'étaient tous parfaits; qu'on ne persévérerait pas à se vaincre soi-même; que le plus grand malheur était que l'on n'endurait pas bien les souffrances et infirmités du corps, dans lesquelles Dieu avait de grands desseins, et qu'il s'unit à l'âme par les douleurs bien plus parfaitement que par les grandes délectations; que le trop grand soin de la santé était un grand empêchement; que la vraie oraison consiste, non pas à recevoir de Dieu, mais à lui donner, et après avoir reçu, de lui rendre par amour; que quand la tranquillité de l'âme et l'amour embrasé vient jusqu'au ravissement, la fidélité de l'âme doit être pour lors à se dépouiller de tout, à mesure que Dieu s'approche pour la remplir.

Je lui proposai toutes les difficultés de mon intérieur, - en tierce personne, car autrement je n'en eusse pu rien tirer. A quoi il me satisfait de telle sorte que je croyais que ce fût un ange, et ce doute resta jusqu'à ce qu'il me demanda, à Pontoise, de se confesser et communier, car les sacrements ne sont pas faits pour les anges.

Il ne m'a jamais voulu promettre qu'il prierait Dieu pour moi, mais qu'il ferait ce qu'il lui serait possible; cela ne dépend pas de lui.

Je demandai s'il était dévot à saint Joseph. Il me dit qu'il y avait six ans qu'il était son protecteur et que notre Seigneur lui-même le lui avait donné, sans avis de personne. Il m'ajouta qu'il avait connu clairement de ce saint patriarche qu'il était le plus grand de tous les saints après la Vierge; qu'il avait la plénitude du Saint Esprit tout autrement que les apôtres; qu'il était dominateur sur les âmes dont la vertu doit être cachée en ce monde, comme la sienne l'avait été; qu'il était si peu connu; qu'en récompense Dieu a voulu qu'il n'y eût que les âmes extrêmement pures qui eussent des lumières touchant ses grandeurs. Il dit encore que saint Joseph avait été un homme de grand silence; que dans la maison de notre Seigneur, il parla fort peu, mais notre Dame encore moins et notre Seigneur encore moins que pas un d'eux; que ses yeux lui apprenaient assez de choses sans que notre Seigneur parlât. Bref, il m'a dit une si grande quantité de bonnes pensées que je ne saurais suffire à les écrire. Et je m'assure que ces trois jours m'ont autant valu que beaucoup d'années de ma vie.

Ce que j'ai particulièrement trouvé de remarquable en ce garçon est une prudence admirable et une efficacité extraordinaire en ses paroles. Il me dit que la lumière surnaturelle que Dieu verse dans une âme lui fait voir tout ce qu'elle doit faire plus clairement que la lumière du soleil ne montre les objets sensibles, et que la multitude des choses qu'elle découvre à l'intérieur est beaucoup plus grande que tout ce qui est en la nature corporelle; que Dieu avec toute sa grandeur habite et se fait sentir dans le coeur pur, humble, simple et fidèle.

Comme je le pressais de me dire si quelqu'un ne l'avait point enseigné, il me dit que non et qu'il y avait des âmes à qui les créatures ne pouvaient que nuire. Que quand l'Évangile périrait, Dieu lui en avait assez appris pour son salut. Qu'à ces âmes, Dieu leur est toujours présent; que dans elles ne loge rien que lui, et que, quand elles traitaient avec charité avec le prochain, elles recevaient de très hautes opérations; même que, durant la nuit, quand il faut dormir, elles ne perdent que bien peu de temps. Et je lui demandai comme quoi cela se faisait; et lors il me dit que je le savais mieux que lui et qu'il est le plus ignorant de tous, que notre Seigneur lui avait appris particulièrement à excuser le prochain et à ne se scandaliser pas aisément.

Il me dit des merveilles pour la consolation et direction d'une âme qui, ayant des attraites à l'oraison et des désirs de vertu, en est retournée par les infirmités du corps; que Dieu demande d'elle une patience du tout angélique; après quoi, si elle était fidèle, elle réparerait tout en une heure. Un de ses plus relevés discours fut comme Dieu opère dans l'intérieur des âmes par le Verbe, et les relations qu'elle doivent avoir à Dieu par lui en toutes leurs dispositions, même dans leurs souffrances.

Il m'a dit que les hommes de notre profession qui ne combattent pas le plaisir qu'il y a à être loué du monde ne goûteront jamais Dieu; qu'ils sont des larrons; que leurs ténèbres croîtront toujours; que la moindre petite inutilité obscurcit l'âme; que ce qui empêche la liberté du coeur est une certaine dissimulation habituelle en nous qui la retient: je dis ses propres termes.

Enfin je me séparai de lui avec mille pardons qu'il me demanda d'avoir parlé avec tant d'orgueil, lui qui était si grossier [et destiné] à louer Dieu et l'honorer, pour le regard des hommes, par l'humilité seulement avec la simplicité, et non par les paroles; que Dieu obligeait les âmes au secret et au silence touchant les familiarités qu'il leur fait. En effet, il me fallut user d'une merveilleuse industrie, faisant semblant que je ne faisais aucun état de lui et lui persuadant qu'il était obligé par charité de m'entretenir de quelques discours, puisque je ne pouvais pas toujours parler. Et ainsi il 'sabandonnait et, étant tout enflammé

d'amour, il ne faisait plus de réflexions mais parlait suivant l'impétuosité de l'esprit. Sitôt que je l'eus chargé de prier pour moi, il entra en défiance et se tint plus sur ses gardes; mais comme il est extrêmement simple et se croit le moindre de tous, il s'est découvert plus qu'il n'a pensé.

Je suis votre etc.⁶⁰¹

La luce si trova, dunque, nell'umile vita quotidiana. L'incontro fortuito con quel giovane che ha tutta l'aria di essere piuttosto una figura angelica, diviene, allora, un incontro fondante.

Surin ascolta rapito, estraniandosi da tutto e da tutti ("*je me séparai de la compagnie pour être avec lui tant que je pourrais*"), le parole di questo "tesor" che, nella sua paradossale semplicità, ha in sé lo straordinario. Del resto, fin da subito dubita della vera natura del suo giovane interlocutore ("*il me satisfait de telle sorte que je croyais que ce fût un ange*"), che compare quasi all'improvviso su quel cocchio, dove Surin se lo "trova" accanto.

"*Simple et grossier extrêmement en sa parole*", "*rempli de toutes sortes de grâces et dons intérieurs*", "*si sublime*": sotto la penna di Surin il giovane assume sempre più le sembianze di un messaggero divino. L'illetterato diviene quindi l'incarnazione stessa dell'alterità. Da questo punto di vista, l'incontro sul cocchio si cristallizza in una sorta di evento salvifico. Surin può vivere in prima persona l'esperienza dello straordinario, toccarlo con mano, rintracciarlo in ciò che vi è di più umile.

È allora inutile descrivere, è impossibile raccontare, "*tout ce que j'en ai lu ou entendu n'est rien en comparaison de ce qu'il m'en a dit*", "*il m'a dit une si grande quantité de bonnes pensées que je ne saurais suffire à les écrire. Et je m'assure que ces trois jours m'ont autant valu que beaucoup d'années de ma vie*". Il linguaggio umano costituisce, anzi, un ostacolo, le cui barriere devono essere oltrepassate attraverso un altro linguaggio, un linguaggio nuovo, sovra-umano, angelico appunto. Oppure l'alternativa consiste nel bandire totalmente qualsiasi discorso umano ed abbandonarsi al silenzio. Il silenzio e l'ascolto sono, del resto, i termini chiave del comportamento del gesuita di fronte al giovane illuminato. Lo ascolta in silenzio, estasiato dai segreti che l'interlocutore gli rivela. In effetti, quello tra Surin ed il suo angelo non è un dialogo, bensì un lungo monologo. L'angelo, secondo la tradizione, parla, ma è impossibile parlargli. Il suo compito è quello di dire, di comunicare un messaggio, alterando le gerarchie e creando un nuovo spazio all'interno del quale si renda possibile ciò che annuncia. Il giovane illetterato è allora l'angelo che apre un altro spazio, dal quale e tramite il quale è Dio stesso a parlare.⁶⁰²

L'angelo è dunque portatore di un messaggio imprevedibile ed imponderabile, che va al di là dei saperi. Egli stesso, del resto, è inafferrabile, incerto, vago, proprio come l'essere incontrato da Surin, la cui natura non si comprende appieno dalla lettura della relazione (è un giovane? un angelo? è lo stesso Surin? è il suo doppio?). Quest'angelo è, prima di tutto, irruzione di un'estraneità. È un mediatore, il porta-parola dell'altro. Il messaggio che trasmette viene direttamente da Dio, la sua parola è la parola di Dio.

⁶⁰¹ *Correspondance*, lettera 18.

⁶⁰² Sull'immagine e sul ruolo dell'angelo cfr. Certeau, *La fable mystique...*, 280-329; S. Breton, *Faut-il parler des anges?*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 64, 2 (1980), 225-240; *Idem*, *Deux mystiques de l'exces...*, 44-48; É. Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris 1955, 126-171; B. Dompnier, *Des Anges et des signes. Littérature de dévotion à l'ange gardien et image des anges au XVIIe siècle*, in G. Demerson, B. Dompnier (edd.), *Les signes de Dieu*, Paris 1993, 211-224. Sul parlare degli angeli cfr. in part. H. Corbin, *Nécessité de l'angéologie*, in H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, 97-189; Certeau, *Il parlare angelico...*, 195-228; H. R. Schmitz, *La visée de l'expérience boehmienne: faire l'homme un ange*, in *Nova et Vetera* XLIX, 3 (1974), 252-287, in part. 254-259.

Così, nei tre giorni di viaggio da Rouen a Parigi, l'inviato divino trasmette a Surin un messaggio prezioso, indicandogli la strada verso un altro mondo e mettendolo in contatto con un ordine sovranaturale, un ordine in cui la vera saggezza scandalizza la ragione.

Gli effetti che l'incontro produce nell'animo di Surin sono enormi. Tanto che, nonostante denunci più volte l'impossibilità di una descrizione teologica e di una trascrizione scolastica della vita interiore, egli decide comunque di sottoporre quest'esperienza alla prova della comunicazione, esigenza, per lui, da sempre imprescindibile.

"Il faut avouer qu'il n'y a divertissement agréable que de se communiquer avec les amis de Dieu et soulanger, par la suavité de leur entretien, le travail de notre pèlerinage. J'appelle cela divertissement, car l'entretien substantiel et solide, l'occupation forte et sérieuse de nos âmes se prend avec le consolateur souverain dont nous célébrons demain la fête, et à l'occasion duquel je me suis déterminé de mettre la main à la plume pour traiter avec vous".⁶⁰³

Così, la lettera dell'8 maggio 1630, ripercorrendo il fondamentale incontro, sembra voler ricapitolare e riprodurre in racconto la realtà concreta di una vita spirituale, mettendone per iscritto anche i segreti più nascosti e le verità più sconcertanti.

L'incontro con il giovane illetterato ha dunque un effetto sconvolgente nella vita di Surin. Da quel momento dev'essere nettamente cambiata la percezione di sé, del mondo e di Dio. Ora il gesuita sa che la perfezione sta nella coincidenza dei contrari, là dove l'infimo tocca il sublime, dove il più basso incontra il più alto, dove l'ignoranza più pura si converte nella dottrina più elevata.

Il raggiungimento di tale certezza non può non aver influenzato, oltre alla visione dell'interiorità, anche il Surin direttore spirituale. In questo modo si spiegherebbe la sua insistenza sul richiamo all'umiltà e all'annichilimento come condizione necessaria all'unione divina.

L'angelo seduto accanto a Surin gli apre dunque il cammino verso un altro spazio. Lo incita a muoversi, a partire. La sua missione è innanzitutto quella di aprire un passaggio. Per questo spiazza, sorprende, a volte persino intimorisce per la sua radicale alterità, ma all'instabilità che sradica subentra l'apertura che libera verso un altro mondo.

È un invito all'esodo. L'angelo canta l'uscita verso un altrove indefinito nella certezza dell'impossibile dimora, dove l'impossibilità di fermarsi conduce al perdersi. È dunque fin da allora, da quel giorno del 1630, che il gesuita inizia il suo cammino, ben prima dell'esperienza di Loudun e della reclusione della malattia. La sua "*mistica esodica*" ha le sue radici in questo celebre incontro.

Surin scopre dunque un altro mondo, nel quale viene totalmente immerso. E subito capisce che quello è anche il suo mondo. In effetti, al momento dell'incontro con il giovane illetterato, il gesuita ha appena abbandonato il Terzo Anno, anticipatamente costretto dalla malattia a lasciare quell'ambiente, il luogo sicuro della vita reclusa in Dio, di cui credeva di poter far parte. Così, "*au sortir de mon pays*", si sente solo ("*il me dit des merveilles pour la consolation et direction d'une âme qui, ayant des attraites à l'oraison et des désirs de vertu, en est retarsée par les infirmités du corps*"), escluso da Dio ("*il m'a dit que les hommes de notre profession qui ne combattent pas le plaisir qu'il y a à être loué du monde ne goûteront jamais Dieu*") e peccatore ("*c'était la pure faute des religieux s'ils n'étaient tous parfaits*").⁶⁰⁴

⁶⁰³ *Correspondance*, lettera 20.

⁶⁰⁴ *Correspondance*, lettera 18. Cfr. anche lettere 9, 11 e 13.

Fin dalle sue prime battute, il testo della lettera inaugura un cambiamento di spazio. Vi è infatti uno spazio interno ("*mon pays*"), in cui, fino a quel momento, Surin è risieduto, ed uno spazio esterno, in cui vige il criterio del meraviglioso, verso il quale il gesuita si sta dirigendo ed i cui spiragli gli vengono aperti dagli insegnamenti del giovane illuminato, che quello spazio abita ed in cui lo stesso Dio risiede.⁶⁰⁵

L'incontro tra Surin ed il suo angelo costituisce allora il primo viaggio che il giovane gesuita compie verso l'*altro* mondo, il mondo mistico. Non ne fa ancora parte, ma comincia a vederne la luce e ad intuire il percorso da seguire per raggiungerlo. Di lì a poco sarà inviato a Loudun. Sarà allora quello, tra demoni ed esorcismi, tra possessioni e miracoli, il vero viaggio iniziatico nell'altro mondo.

2. La "*Science expérimentale*": ermeneutica dell'esperienza

L'incontro con il giovane illuminato costituirà per Surin l'essenziale punto di riferimento per discernere ed affrontare l'esperienza paradossale di Loudun. Gli sarà di conforto nei momenti di incertezza o di sfinimento, ma sarà anche di slancio a vivere ancor più intensamente la partecipazione allo straordinario che ha invaso la città. La lunga permanenza fra le monache possedute lo condurrà infine ai confini della follia, immergendolo nel mutismo e nella paralisi. Riemerso dalla sua prigione, il gesuita metterà per iscritto la storia di quei vent'anni di viaggio compiuto nei meandri della sua malattia, ripercorrendone il districato labirinto. Nasce così la "*Science expérimentale des choses de l'autre vie*" (1663).

Attraverso il racconto della sua follia, Surin presenta in questo scritto i fondamenti della "*science mystique*". Non si tratta dell'esposizione di un sapere assoluto fondato su norme o leggi. È l'esperienza di un viaggio e di un percorso esposti sotto forma di discorso. La *Science expérimentale* è, prima di tutto, la prova di un patire, che implica l'atto fondamentale che consiste nel lasciarsi agire dall'altro, piuttosto che nel fare. In effetti l' "*étrange*" e l' "*extraordinaire*" costituiscono il filo conduttore di tutta la narrazione, tracciando il percorso dell'eroe e segnando i confini di una conoscenza altra, acquisita oltre le frontiere che dividono un al di qua da un al di là fuori dall'ordinario.

Lo straordinario puntualizza infatti tutto il racconto suriniano: nella sua prima parte, dedicata al resoconto delle prove eccezionali che il protagonista ha dovuto superare lottando contro i demoni, così come nella seconda metà del testo, consacrata alle grazie che Dio gli ha concesso di vivere.

Nella messa in scrittura di questo vissuto drammatico, ciò che, prima di tutto, colpisce è dunque la concezione ed il trattamento narrativo dello straordinario, che nell'esposizione risulta totalmente stravolto ed alterato.

Il familiare diviene paradossalmente ciò che vi è di più spaventoso e terribile. Il quotidiano è costellato di orribili difficoltà.⁶⁰⁶ I semplici gesti che riempiono la vita di tutti i giorni si tramutano allora in pene terribili. Camminare, addirittura muoversi, parlare, vestirsi o svestirsi, mangiare:⁶⁰⁷ tutto si converte in straordinario ed il quotidiano assume tinte paurose ed aggressive. Così i dettagli più semplici, i gesti più banali e gli oggetti più familiari cambiano natura e passano nella sfera dell'estraneo, dove tutto ciò che è insignificante si tramuta in ciò che vi è di più terribile, ma nello stesso tempo essenziale. Il semplice gesto di cambiare camicia si trasforma allora in una

⁶⁰⁵ Sullo stravolgimento delle relazioni spaziali si veda Bergamo, *La scienza dei santi...*, 113-125.

⁶⁰⁶ Cfr. SE II, 4 e II, 9.

⁶⁰⁷ SE II, 9.

vera e propria tragedia, che ogni settimana si ripete, causando ogni volta la stessa angoscia:

"Pendant tout le temps que j'ai couché vêtu, je n'ai jamais reçu aucune incommodité d'aucune vermine; aussi avais-je soin de changer de linge toutes les semaines, selon la coutume, mais c'était par pure nécessité, de peur de tomber en incon vénient de me charger de vermine de quoi j'avais grande aversion. Aussi pendant les années que je couchais ainsi vêtu, je n'en ai eu aucune incommodité. Je souffrais si extrêmement à ce changement de chemise, que quelquefois je passais la nuit du samedi au dimanche presque tout entière à quitter ma chemise, et à prendre l'autre avec d'extrêmes douleurs, si bien que c'était une chose ordinaire à mon âme, toutes les fois que je pensais avoir joie, quand c'était avant le jeudi, et grande angoisse quand c'était au jeudi ou au suivant, à cause que ce changement de linge me donnait des tortures que j'eusse rachetées par beaucoup d'autres maux, s'il eût été à mon choix. Mais c'était une chose où il n'y avait point de remède, et ce m'était une fort terrible croix que de passer par cette épreuve dont rien ne me pouvait exempter, tant était grand le désir de me tenir net et propre".⁶⁰⁸

Quello della *Science expérimentale* diviene allora il viaggio della scoperta della straordinarietà nell'ordinarietà, dove, dietro la maschera del quotidiano, si cela il fantastico, l'ostile, l'impossibile, il minaccioso. Si tratta di un discorso che parla dell'alterità, che, nell'universo suriniano, si manifesta nelle forme più impensate. È il resoconto di un viaggio che parte e si articola intorno ad un movimento fondamentale, un'oscillazione che divide tra un "qui" ed un "là", tra un "vicino" ed un "lontano", creando così una rottura spaziale.

In realtà tali coordinate spaziali si alternano, s'intrecciano, spesso confondendosi tra loro lungo tutto il racconto. Così, da un lato vi è l'effetto di distanza creato dalle numerose immagini spaziali che scandiscono il percorso del viaggio: vie, regioni, paesi, ma soprattutto, più di ogni altro, il ricco immaginario marittimo;⁶⁰⁹ d'altra parte, questo lessico spaziale è alternato dalle indicazioni del luogo e del movimento verso l'interno del "cachot" in cui si trova recluso il malato. In effetti, Surin può solo viaggiare dalla sua cella, circondato da tutte quelle cose così eccezionali nella loro banalità: le mura della camera, il letto, gli abiti, il cibo e, soprattutto, la finestra, unica possibile apertura e "moyen de voir un beau paysage".⁶¹⁰

Vivere "les choses de l'autre vie" significa dunque vivere nella coesistenza dei contrari. Nel suo viaggio, il gesuita alterna, dinamicizza, fa incontrare e convivere gli opposti. La *Science expérimentale* è infatti, prima di tutto, la pratica, ed il successivo discorso, di un sublime dai due volti, che unisce il cielo e l'inferno, il bene e il male, il dolore e la gioia. In tal modo, non pare solo che gli opposti si tocchino, ma sembra davvero che non si possa raggiungere Dio se non passando necessariamente per il diavolo. Di conseguenza, l'esperienza della possessione viene rivalutata come una delle grazie più preziose che Dio abbia mai concesso.⁶¹¹

Le pene infernali fanno paradossalmente parte del viaggio. La *science expérimentale* sarà allora la "science expérimentale de la Croix".⁶¹² Attraverso la partecipazione alle sofferenze e alla solitudine del Cristo in croce, Surin ha infatti potuto interpretare la sua malattia e tutta la sua esistenza attraverso una luce diversa. Il Dio malato e folle non

⁶⁰⁸ SE II, 17.

⁶⁰⁹ SE II, 10; II, 15; III, 9; III, 10; III, 16.

⁶¹⁰ SE II, 13; cfr. anche II, 13; II, 14; II, 15; II, 13; III, 4; III, 6.

⁶¹¹ Cfr. Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 443-455; Breton, *La "voie excessive"...*, in *Recherches de science religieuse...*, 224-228; *Idem*, *Deux mystiques de l'exces...*, 18-22 e 83-88; F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002, 557-576.

⁶¹² Breton, *La "voie excessive"...*, in *Recherches de science religieuse...*, 227.

potrebbe non rassicurare l'uomo sofferente e non convincerlo del fatto che la più bassa degradazione finisce col toccare la più alta esaltazione.

Sarà quindi il corpo stesso a dover vivere tale passaggio dall'essere maledetto all'essere glorificato e, nel momento della messa per iscritto di tale esperienza, a trasformarsi esso stesso in parola. Inaugurando un nuovo rapporto tra le parole e le cose, Surin rivendica il suo diritto ad usare diversamente il linguaggio.

La *Science expérimentale* è dunque un'esegesi dell'esperienza dell'altro. Contro la ragione, contro il sapere ufficiale, quest'autobiografia assume su di sé il compito di leggere nello spirito.

Non trovando nella teologia e nel sapere ufficiale le risposte che cerca e la conferma della veridicità della sua esperienza, il mistico gesuita finisce col distaccarsi da quegli insegnamenti che gli appaiono così vuoti e così aridi. Ai ragionamenti oppone allora l'esperienza.

Del resto, sapere è, per lui, semplicemente, fare esperienza.

"D'où vient que ces gens entendent si peu le langage des mystiques, puisqu'ils sont doctes et souvent théologiens? C'est, comme nous avons dit ailleurs, que, pour ce fait, ici, la science ne peut pas suffire. Ce n'est pas tout d'avoir lu Aristote et les médecins, et même posséder la théologie, mais il faut avoir les dispositions propres aux choses intérieures de Dieu et surnaturelles opérations de son Esprit. [...] D'où vient donc que ces gens armés de science n'ont pas toujours ce qui suffit pour bien entendre telles choses? C'est qu'il faut avoir la docilité d'esprit que la vertu donne à ces grands personnages que nous avons nommés, et nous voyons, par la raison et par l'expérience, que la seule doctrine n'y peut atteindre: par la raison, parce que la science mystique est tout à fait différente de la scolastique, si bien que quoiqu'on sache l'une, on n'est pas pour cela entendu en l'autre; l'expérience le montre aussi, car elle nous fait voir qu'un docteur fort savant en scolastique, lisant un livre mystique, le trouvera rempli d'hérésies, et qu'un autre aussi savant que lui n'y trouvera que vérité et lumière. Ce n'est pas que celui qui trouve ces hérésies n'entende bien ce que c'est qu'hérésie, s'il est savant; mais c'est que, ne comprenant nullement ce que dit l'auteur mystique, il s' imagine qu'il dit ce qu'il ne dit pas et que l'autre, qui ne trouve que du bien dans le livre mystique, comprend entièrement ce qu'il dit".⁶¹³

La posizione di Surin pare ancor più radicale nei testi più privati che in quelli più specificatamente dottrinali:

"Vous avez un esprit aisé à mettre dans l'angoisse et dans l'abattement. Cela vient de ce que vous n'êtes pas assez simple et que vous avez les yeux intérieurs trop ouverts et le raisonnement trop vif. Toute cette philosophie, ces discours, ces réflexions sont de trous par où le diable se fourre comme un serpent qui, entrant dans l'âme, la pique et la tourmente. Vous devriez interdire à votre esprit tout droit de raisonner, examiner et éclaircir les choses comme vous faites, mais vous contenter de simples vues des vérités, avec

⁶¹³ *Guide spirituel*, VI, 5. Cfr. anche II, 8; III, 3; IV, 3; V, 6. La *Guide* nasce, in effetti, come risposta polemica alla pubblicazione, nel 1657, dell'*Examen de la théologie mystique* (Paris 1657) del carmelitano Jean Chéron, teologo che, con quest'opera, rielabora e pubblica, in una critica puntuale, tutti i più tipici temi di scontro fra mistica e scolastica, a partire, soprattutto, dalla natura del linguaggio mistico. Lo scritto di Surin costituisce una risposta precisa a tutte le obiezioni mosse da Chéron, riprese punto per punto e a loro volta riportate nella *Guide*. Così, per quanto concerne più specificatamente l'opposizione esperienza/ragione, riferendosi implicitamente al suo oppositore, Surin scrive: "*Certaines ont fait état depuis peu d'examiner les choses mystiques et ont trouvé de grands reproches à faire à ceux qui ont été les docteurs de cette science. Ils les reprennent particulièrement de deux ou trois choses. En premier lieu, ils disent que cette science mystique est bâtie sur des fondements ruineux, car, disent-ils, les auteurs mystiques se fondent sur l'expérience, or est-il qu'ils se contredisent dans leurs expériences et, partant, on ne peut fonder aucune science sur ce qu'ils disent*" (VI, 5; cfr. Chéron, *Examen de la théologie...*, 75). Ed ecco la risposta di Surin: "*La doctrine est une très excellente chose pour rendre service à Dieu, mais que, si elle est dénuée de l'esprit de piété et d'oraison, elle peut plus nuire que servir*" (*ibidem*). Sull'opposizione mistica/scolastica si veda F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue théologique* LXXXII (1950), 372-389.

amour et soumission, faisant votre principal d'en venir à la pratique. Demandez à Dieu qu'il simplifie votre esprit. [...] Si vous m'en croyez, vous estimerez plus une vérité pratiquée que cent connues; l'esprit d'enfant vous servira beaucoup à cela".⁶¹⁴

Nel rifiuto della razionalizzazione scolastica della fede, il gesuita pone dunque l'esperienza al di sopra di ogni conoscenza. O meglio, l'esperienza è, per lui, quell'istanza che mette in movimento il principio della ragione. La "*science*", cui si riferisce nel titolo stesso dell'autobiografia, non corrisponde dunque al sapere teologico. Se quest'ultimo non è, in fondo, totalmente da rigettare, non sarà, però, comunque sufficiente, poiché del tutto incapace a comprendere le operazioni dello spirito nell'anima. Il sistema di conoscenza dei teologi si fonda, secondo il mistico, su di una mancanza fondamentale: costoro si riducono, infatti, a far agire la ragione e, accontentandosi di "*présupposer*" (SE I, 2) l'esperienza, sottovalutano completamente l'importanza dell'irruzione sovranaturale che solo con l'esperienza si può interpretare. Surin ammette allora la necessità della scolastica, ma non quanto ne riconosca i limiti. È il linguaggio ad essere in ritardo. La *science expérimentale* instaura nel discorso un non-detto, dimenticato ed inaffabile. La vera scienza non è qualcosa che si conosce, che si impara o si comprende; al contrario, è qualcosa che si prova, si sente, si gusta. Così, alla domanda: "*Qu'est-ce que trouver Dieu?*", Surin risponderà che "*c'est quand l'âme, après ses diligentes poursuites, après ses efforts, enfin se met en l'état qu'elle désire, et qu'elle sent Dieu en soi*".⁶¹⁵

Sarà dunque un sapere estraneo a quello dei saggi a far sentire l'anima indissolubilmente legata a Dio. Il gusto ed il tatto saranno allora in grado, ben prima della contemplazione della vista, di percepire l'unione fondamentale. Da questo punto di vista, l'uso frequente di un linguaggio dei sensi non si riduce, in Surin, a semplice metafora, ma testimonia l'importanza della partecipazione a Dio. Così, anche il corpo e la sua carne, tra sofferenza e piacere, proveranno l'immensità divina. Le modalità del sentire finiscono, infatti, con il modulare la relazione tra anima, corpo e Dio.

"Sur quoi il faut d'abord vous avertir que vous devez vous donner de garde de certains esprits qui traitent cela de vision mystique et de belles idées que les dévots se forment à plaisir. Quoique les personnes qui parlent ainsi soient des hommes doctes et bien versés dans la théologie scolastique, il est pourtant dangereux d'adhérer en tout à leurs sentiments, parce qu'ils ignorent ce qu'il y a de plus intime dans la vie de l'esprit et qu'ils n'ont pas l'expérience des biens les plus exquis du royaume de Dieu dans les âmes. Ces trésors intérieurs de lumière, de paix, de joie, dont le Saint Esprit enrichit ceux qui, par une entière abnégation d'eux-mêmes, se rendent capables de ses plus hautes communications, leur sont inconnus. Ils s'en moquent et n'approuvent que ce qui est conforme à leur sens. Comme ils ont de grandes et solides lumières pour bien juger des matières de la foi, pour la soutenir et pour défendre la doctrine commune de l'Église, ils se croient assez éclairés pour juger de tout et ne voient pas qu'il y a, dans la doctrine de l'Église, des vérités profondes dont la connaissance n'est manifestée qu'à des âmes pures et parfaitement unies à Dieu".⁶¹⁶

Contro i dottori, il fervore non si insegna. Così, anche quando i suoi scritti, in particolare quelli dottrinali, assumono un aspetto, per così dire, scolastico, con le loro suddivisioni, tipiche dei classici trattati pedagogici, anche in quel caso l'interesse per una definizione scolastica è messo in ombra dal più vivo desiderio di indagare la vita spirituale fin nei suoi interstizi e, ancor più, di renderne partecipe il mondo.⁶¹⁷ Lo stile

⁶¹⁴ *Correspondance*, lettera 112.

⁶¹⁵ *Fondaments de la vie spirituelle*, IV, 6.

⁶¹⁶ *Correspondance*, lettera 398.

⁶¹⁷ È infatti sempre molto sentito, come già ricordato più volte, l'impegno apostolico, vissuto dal mistico gesuita come una vera e propria missione. Si veda, ad esempio, la prima strofa del cantico "*Elans d'amour*

ed il linguaggio, poi, solo in apparenza addomesticati dalla ragione, tradiscono l'uomo che sa ciò di cui si parla per averlo vissuto. In Surin, anche il trattato, dunque, è il risultato di una pratica e, perciò, anch'esso legato alla *science expérimentale*.⁶¹⁸

Certamente, agli occhi dell'autorità, l'aggettivo "sperimentale" nasconde le insidie della soggettività e di conseguenza dell'incontrollabile, mascherando, dietro la facciata dell'esperienza, il rischio del rifiuto di qualunque forma di controllo. In effetti, la *Science expérimentale* mischia, in un racconto personale, tradizione e Scrittura, vita quotidiana e vita immaginaria; essa si offre semplicemente al lettore, senza alcuna autorità che la protegga e la legittimi.

La mancanza di autorità è, del resto, una caratteristica peculiare della scrittura mistica.

Non è un caso che siano le lettere, il diario, l'autobiografia i generi più frequenti ai quali fanno ricorso questi autori, chiamati continuamente ad esprimere la loro mancanza di autorità: posti ai confini dei generi letterari, al di fuori dell'ambito riconosciuto della scrittura speculativa, gli scritti mistici si elaborano in una pratica dissimulata (solitamente l'autore mistico scrive solo ciò che gli si ordina di scrivere), a volte riservata ad un ristretto gruppo di spirituali, ma comunque sempre privata di un'autorità riconosciuta e legittima.

Raccontare la propria vita è, per un mistico, prima di tutto indirizzarsi a qualcuno, ad un confessore, ad un superiore, o comunque ad un religioso che ordina di scrivere e che si pone come garante dell'esperienza in questione, stabilendo chi ne sia l'autentico artefice, se Dio, il diavolo o, più semplicemente, una fervida immaginazione.

La figura del direttore spirituale, che comanda la scrittura, permette quindi all'esperienza mistica di inserirsi nel campo dell'istituzione; è il suo stesso ruolo a ristabilire le gerarchie, a classificare nell'ambito dell'ufficialità un sapere altrimenti del tutto estraneo, assicurandogli un nome e garantendogli un valore accettabile. La scrittura mistica ha quindi sempre come punto di partenza l'indagine di uno sguardo altrui.

È necessario dunque che essa si racconti, che si dica e che tutto venga riferito ad un lettore che è nello stesso tempo colui che l'autorizza. Esperienza che si converte in una scrittura al di fuori, essa è votata tuttavia alla dissimulazione e al segreto. Spesso la posizione dell'autore viene camuffata; in altri casi, si tratta di dissimulare al pubblico alcune parti giudicate potenzialmente pericolose. Come molti altri, anche Surin distingue le parti dedicate al grande pubblico e quelle riservate a pochi intimi, come indica esplicitamente il sottotitolo della terza parte dell'autobiografia: "*Troisième partie de la Science expérimentale où le Père traite des choses en particulier qu'il a reçues à l'occasion et ensuite de la possession de Loudun (Ce qui est secret et ne se doit communiquer à personne)*".⁶¹⁹ O come avvisa la nota pleriminale:

vers Jésus-Christ (cantique XXXIII, vv. 1-6): "*Faites, Jésus, par votre grâce, / Que mon coeur ardent vous embrasse / Afin que jouissant de vous, / Je chante par toute la terre / Que tout, ici bas, n'est que guerre, / Hormis vous avoir pour Epoux*". Costantemente spinto dall'urgenza di raccontare ("*je chante*"), la sua crociata è quella di testimoniare l'esperienza dell'inabissarsi in Dio ("*mon coeur vous embrasse*").

⁶¹⁸ Breton, *La "voie excessive"...*, in *Recherches de science religieuse...*, 219-220.

⁶¹⁹ Tutto il corpus di Surin, ricopiato, tagliato, letto, commentato, come di tanti altri mistici, è circolato inizialmente solo entro un ristretto gruppo di amici. L'assenza stessa del nome dell'autore sulla copertina delle opere, la maggior parte delle volte divulgate anonime, ma chiaramente identificate dal gruppo, permette a Surin contemporaneamente di inserirsi nel genere della comunicazione spirituale e di sfuggire ai censori.

"Combien que j'aie dit au commencement du 1er chapitre que les choses ici couchées sont pour l'instruction et la consolation de plusieurs âmes, pourtant la plupart ne peuvent être communiquées, particulièrement celles de la seconde partie. La 3e partie peut être moins communiquée que la 2e, mais la 4e le peut tout à fait, si Dieu nous fait la grâce de les produire, car la 4e est une quantité de réflexions sur la vérité de l'histoire déduite en la première partie et dont on peut tirer grand profit".⁶²⁰

Fondandosi sull'esperienza, la testimonianza di Surin costituisce una posizione autorevole nuova e dunque pericolosa. Ma ciò che la rende ancor più sospetta è il fatto di non avere alle proprie spalle alcuna autorità che garantisca per lei. Nessun direttore spirituale consiglia infatti Surin di mettere per iscritto la sua esperienza. È, ancora una volta, il suo imprescindibile bisogno di comunicare a spingerlo a tradurre in parole il suo viaggio.

In mancanza di un'autorità su cui poggiare il proprio discorso, il gesuita deve allora fondare un'altra autorità che sia di garanzia al proprio vissuto. Ma, paradossalmente, tale legittimazione sarà data dall'esperienza stessa. Essa stessa sarà, cioè, fondamento della propria autorità. La mistica, ai suoi occhi, non può essere celata dietro alcuna istituzione che renda accettabile la scrittura sperimentale. Il gesuita farà allora della sua esperienza personale la giustificazione della propria impresa di scrittura ed il suo criterio di validità.

"Ce que nous avons vu et ouï et palpé de nos mains de l'état du siècle futur nous l'annonçons à ceux qui voudront lire cet ouvrage. C'est pourquoi nous avons mis la main à la plume, pour expliquer les choses extraordinaires qui ont passé par notre expérience".⁶²¹

La sola autorizzazione valida ad accreditare il testo è dunque l'esperienza ed il suo unico garante deve essere il soggetto stesso, colui che ha vissuto ciò che racconta.⁶²²

Che sia l'istituzione riconosciuta o che sia l'esperienza, ogni scrittura deve essere comunque riconosciuta da un'autorità. Così, nella *Science expérimentale*, sarà la sua stessa prefazione a stabilire il proprio statuto e a divenire il luogo di enunciazione dell'autorità che garantisce su Surin.

Fin da subito, viene annunciata la scissione intorno alla quale il testo è organizzato: da una parte "*la foi*", cioè a dire "*la voie commune*", dall'altra "*l'expérience*", che invece è "*pour peu de personnes*":⁶²³

"on peut par deux voies savoir les choses de la vie [mystique] future, c'est à savoir par la foi et par l'expérience. La foi est la voie commune que Dieu a établie pour cela à cause que les choses de Dieu et de la vie future ne nous sont connues que par ouï-dire et par la prédication des apôtres. L'expérience est pour peu de personnes. Les apôtres de Jésus-Christ étaient de ce nombre".⁶²⁴

Dall'iniziale riferimento agli apostoli e dunque alla tradizione riconosciuta, Surin passa, subito dopo, al suo presente, accennando alle "*choses de l'autre vie*"

⁶²⁰ SE, *Note préliminaire*. Cfr. anche SE II, 6 e II, 7.

⁶²¹ SE, *Préface*.

⁶²² Cfr. Certeau, *La fable mystique...*, 243-245; S. Houdard, *Les Auteurs mystiques et la «pensée du dehors»*, in N. Jacques-Lefèvre, F. Regard (edd.), *Une histoire de la «fonction-auteur» est-elle possible ?*, *Actes du colloque* (Fontenay-Saint-Cloud, 11-13 mai 2000), Saint-Étienne Cedex 2001, 193-215; *Eadem*, *Expérience et écriture...*, in *Littératures Classiques...*, 333-341.

⁶²³ Cfr. la lettera indirizzata, il 21 luglio 1662, a Jeanne des Anges, che annuncia con un anno di anticipo le conclusioni cui giungerà la *Science expérimentale*. Scrivendo alla priora di Loudun, Surin dice infatti che "*les expériences qui nous font toucher au doigt les vérités que le voile de la foi cache à nos yeux sont de grands biens*" (*Correspondance*, lettera 473).

⁶²⁴ SE, *Préface*.

manifestatesi durante "*une célèbre possession*", quella di Loudun, di cui egli stesso fu uno dei protagonisti.

"En tous les siècles Dieu a donné des personnes qui ont eu quelque part à cette expérience. Celui-ci n'en est exempt. Car comme la théologie est d'accord que par les possessions des démons, les objets surnaturels ou pour le moins passant l'humain nous sont déclarés, Dieu ayant permis une célèbre possession en ce siècle et à nos yeux, au milieu de la France, nous pouvons dire que des choses de l'autre vie, et qui sont cachées à nos lumières ordinaires et communes, sont venues jusque à nos sens". Nous pouvons aussi avancer ces paroles: Ce que nous avons vu et oui et palpé de nos mains de l'état du siècle futur nous l'annonçons à ceux qui voudront lire cet ouvrage".⁶²⁵

L'esperienza, dunque, si è tramandata, attraverso l'autorità degli apostoli, "*jusque à nos sens*", fino quindi allo stesso Surin, che, in tal modo, si sente investito dell'autorità necessaria. Gli apostoli annunciavano, Surin scrive.

"C'est pourquoi nous avons mis la main à la plume, pour expliquer les choses extraordinaires qui ont passé par notre expérience".⁶²⁶

Grazie all'insediamento nel luogo stesso in cui prima parlavano gli apostoli, ora Surin parla al loro posto, sostituendoli legittimamente. Lentamente, già dalla prime righe dell'introduzione, viene allora chiarito, per prima cosa, il carattere dell'autorità che certifica la scrittura, ma, allo stesso tempo, emerge prepotentemente il soggetto che non è solo soggetto narrante, ma anche e soprattutto protagonista e insieme garante dell'esperienza che sta per essere testimoniata. La prefazione certifica cioè, con molta chiarezza, che l'"io" parla il linguaggio dell'*altro*.

Attraverso lo slittamento, lungo il testo, di tre istanze narrative (*on/nous/je*), la prefazione attua il passaggio da una forma generale ad una soggettiva del discorso. Si verifica, infatti, lo scivolamento dall'impersonale "*on*" e dal generico "*nous*" dell'inizio del testo, che segnano l'intenzione didattica ed apologetica dell'opera, al "*je*" finale, inteso come essere unico, che annuncia un atto del discorso individuale e designa il locutore.

"C'est dans le même esprit et avec même intention que ces choses que nous avons connues dans une aventure que nous avons eue en ce siècle, et où la providence de Dieu nous a engagés, sont employées en ce discours pour affermir la foi dans laquelle la profession de la religion catholique nous engage, et pour nous rendre meilleurs chrétiens; à quoi sont intéressés tous ceux à qui nous parlons en ce livre et à qui je voudrais faire un service pour l'éternité".⁶²⁷

L'"io", divenuto il centro del testo, è dunque nello stesso tempo il narratore ed il protagonista della vicenda che sta per essere raccontata. Questo non può che confermare la veridicità del testo stesso. Nel passaggio alla scrittura in prima persona, non si indica dunque il fatto che sia un soggetto in generale a scrivere, ma si certifica che è l'io a parlare in nome suo e di nessun altro, ponendosi quindi in luogo dell'istituzione che dovrebbe farlo parlare.⁶²⁸

A tal proposito, è interessante riportare la posizione che Michel Foucault sviluppa proprio sulla figura del soggetto-autore, in particolare in due articoli, "*La pensée du*

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ Cfr. Certeau, *la fable mystique...*, 245-256 e *Idem, Il parlare angelico...*, 74-85.

dehors" (Paris 1966) e "*Qu'est-ce qu'un auteur ?*" (Paris 1969).⁶²⁹ Il discorso dell'esperienza mistica costituirebbe, per Foucault, uno di quei luoghi in cui l'autore scompare a vantaggio di un linguaggio puro: molti sono, in effetti, i mistici che non cessano di denunciare l'inadeguatezza di ogni enunciazione e di rivendicare l'annichilimento dell'io. In tal senso, l'autore mistico sembra proprio essere l'esempio calzante per chiarire quella modalità di scrittura di cui parla Foucault, una scrittura, cioè, in cui si elabora "*un espace où le sujet écrivant ne cesse pas de disparaître*".⁶³⁰ La scrittura mistica presupporrebbe, allora, sempre la ritirata del soggetto-autore, la sua radicale umiltà, per non dire la sua umiliazione, controparte silenziosa di una scrittura dettata, scritta da un *altro* di cui il soggetto mistico si fa portavoce, canale vivo ed annichilito. In realtà, il *topos* di colui che non sa esprimersi, che non trova le parole per dire un'esperienza altra, non sembra dover necessariamente testimoniare la sparizione del soggetto. Al contrario, questo continuo e problematico interrogarsi, da parte dell'autore spirituale, sulla scrittura e sul gesto di scrivere, sul suo stile, sulla sua identità e sulla sua stessa legittimità, sembra piuttosto testimoniare la sopravvivenza del soggetto stesso come personaggio discorsivo, pur nella sua alterazione. Se l'autore mistico dice la sua indifferenza assoluta verso tutti i dispositivi mondani ed ufficiali, egli non cessa tuttavia, per il fatto stesso di eluderli, di riflettere su di essi e di costituirsi come soggetto-autore.

Rapportando, ora, più specificatamente il discorso all'autobiografia di Surin e alla questione della costituzione del soggetto, pare davvero, allora, che la *Science expérimentale* rappresenti, secondo quest'ottica, il racconto della riconquista dell'io e della riappropriazione di un'identità.⁶³¹

L'iniziale opposizione fra esperienza e fede denunciata dal testo attraverso la sua prima frase, viene superata dall'atto stesso della scrittura e dell'io eroe/narratore, che trasformano tale opposizione in una stretta relazione tra il contenuto del testo (l'esperienza, che oltre ad esserne il contenuto ne è anche l'autorizzazione, dal momento che è appunto l'esperienza a fondare il testo) e la sua finalità (la fede stessa, cioè "*faire un service pour l'éternité*", far credere).

Surin è, allora, l'autorità.

Se dall'analisi della prefazione si passa a quella del testo, si noterà, fin dai primi capitoli, che la lettura della *Science expérimentale* è costantemente destabilizzata dalla voce del *je* narratore che parla di se stesso sia in prima persona, sia in terza.⁶³² Il racconto è cioè costruito sulla continua alternanza tra il narratore (*je*) ed il personaggio (*il* o *le père*). Tale ambivalenza crea una distanza di tipo cronologico, tra il presente del locutore ed il passato dell'eroe, ed una rottura di tipo spaziale, tra il "qui", in cui si

⁶²⁹ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in *Bullettin de la Société française de Philosophie* LXIV (1969), 6-104 e M. Foucault, "*La pensée du dehors*" in *Critique* 229 (juin 1966), 523-546.

⁶³⁰ *Idem*, *Qu'est-ce qu'un auteur?...*, in *Bullettin de la Société française...*, 78.

⁶³¹ Sulla costituzione del soggetto attraverso la scrittura e sul "sé" come luogo di enunciazione cfr. R. D. Laing, *Le moi divisé*, Paris 1960, 84-108; E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1960 (New York 1959), 284-291; T. Todorov, *Problèmes de l'enonciation*, in *Langages* 17 (1970), 3-11; S. Criter, *The narrative quality of experience*, in *Journal of American Academy of Religion* 39 (september 1971), 291-311; S. Hauerwas, *The self as story: religion and morality from the agent's perspective*, in *Journal of religious ethics* 1,1 (1973), 73-85; O. Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris 1980, in part. 1-24. Sulla progressiva autonomizzazione dell'io e sull'io locutore cfr. P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris 1975, 165-180; sull'uso dei pronomi cfr. in part. Benveniste, *Problèmes de linguistique...*, II, 237-266.

⁶³² "*Je parle ici tantôt à la première personne, tantôt en la troisième, et je suis, je ne sais comment, détourné de ma route, sans savoir aussi comment j'écris avec liberté, comme si je n'étais que pour moi-même*" (SE II, 8).

colloca il *je* ed il "là" dell'*il*, provocando degli oscillamenti testuali dall'una all'altra posizione.

Nello spiegare la legittimità dell'impresa, il primo capitolo della seconda parte pone, allora, il *je* scrivente: "*J'ai été longtemps en doute si je mattrais par écrit les choses que j'ai entrepris de déduire en cette partie. La raison pour ne la faire pas est que ce sont des choses si étranges et si peu croyables*".⁶³³ Il secondo capitolo inaugura, invece, l'*il*, inserendo la figura del padre:

"Après que la Mère eut été délivrée des démons qui la possédaient, et qu'ils fussent sortis, avec les signes qui sont marqués dans l'histoire de sa délivrance, le Père sortit aussi de la manifeste obsession, qui lui rendait la présence de l'Esprit malin sensible sur sa personne et passa dans un travail intérieur du tout extrême".⁶³⁴

Il corpo del testo è dunque caratterizzato da uno strano dispositivo, per cui, con estrema facilità, si passa da una narrazione in prima persona, dove un *je* mobile racchiude in sé sia la figura del narratore che quella del protagonista ("*Je ne saurais assez exagérer combien terrible était ma peine en cet état [...] aux petites choses nécessaires auxquelles il me fallait faire quelque mouvement*"),⁶³⁵ ad una narrazione in cui l'io racconta la storia del padre Surin ed in cui subentra l'*il/le père*:

"Il allait à travers tous ces obstacles intérieurs qu'il ne voyait point venir du démon ni d'aucune cause distincte".⁶³⁶

"Il faut donc savoir que le mal où ce Père tomba fut si grand, en la persuasion qu'il avait, dans son intérieur, d'étranges choses qu'il est impossible de raconter en détail, qu'enfin son sens s'affaiblit de telle sorte, qu'il ne savait plus comment se tenir".⁶³⁷

Una trasgressione si viene allora a creare, dal momento che vi sono due soggetti grammaticali (*je/il*) che vengono a designare uno stesso personaggio.

Parlando il *je* narratore di se stesso, sia in prima che in terza persona, tale modalità finisce, dunque, con il provocare una scissione del soggetto. Non solo. Il *je* narratore è più informato dell'*il* personaggio; è pur vero, però, che spesso, per sua stessa ammissione, manca di obiettività. Così, il passaggio dal primo al secondo e viceversa comporterà anche una diversa visione ed interpretazione dei fatti che si vanno a raccontare, più o meno soggettiva a seconda della modalità in cui si trova l'io locutore, se *je* narratore/protagonista o *je* distinto dall'*il* protagonista. È sempre l'io, quindi, a parlare, ma la sua visione cambia a seconda dell'oggetto. Perciò, la narrazione, scissa tra una tendenza oggettiva ed una soggettiva, risulta un alternarsi continuo di punto di vista.⁶³⁸

Se la voce resta la stessa, lo sguardo, dunque, cambia.

La narrazione dell'esperienza suriniana teatralizza un soggetto diviso, radicalmente sdoppiato. Attraverso l'oscillazione *je/il*, ciò che la scrittura riporta non è che la messa in scena in uno spazio testuale di due "personaggi" che comunicano tra loro. La *Science*

⁶³³ SE II, 1.

⁶³⁴ SE II, 2.

⁶³⁵ SE II, 9, solo per citare uno fra gli innumerevoli esempi disseminati nel testo.

⁶³⁶ SE II, 3.

⁶³⁷ SE II, 7.

⁶³⁸ Cfr. Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 446-449 e H. Trépanier, *Je ou il. Le problème de l'identité narrative chez Jean Joseph Surin*, in *Poétique XXVII* (1996), 495-510.

expérimentale denuncia la lacerazione di un'anima e costituisce la scena di un'enunciazione schizzata, in cui parti dell'io si combattono, si affrontano, si alternano. In tal modo, il soggetto che si dà non si scopre mai del tutto e quello che si nasconde finisce, allo stesso tempo, per rivelarsi.

Tale esitazione tra i pronomi costituisce la rappresentazione, messa per iscritto fra le pagine dell'autobiografia, di quella scissione interiore vissuta durante gli anni della malattia e che, già anni prima della stesura dell'opera, il gesuita aveva tentato di tradurre e di far comprendere, attraverso la lettera inviata, il 3 maggio 1635 da Loudun, all'amico Achille Doni d'Attichy:

"Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit s'unit avec le miens sans m'ôter ni la connaissance, ni la liberté de mon âme, et se faisant néanmoins comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes dont l'une est dépossédée de son corps, et de l'usage de ses organes, et se tient à quartier, regardant faire celle qui s'y est introduite".⁶³⁹

La lettera, proprio come farà anni dopo la *Science expérimentale* costituisce la sincera ammissione di un impossibile discernimento tra due anime sottoposte l'una agli attacchi del diavolo, l'altra alle grazie divine. È come se un *altro* fosse entrato nel soggetto, come se l'anima fosse abitata da due forze contrarie.

Il *je* e l'*il* della *Science expérimentale* riproducono allora tale esperienza di un io diviso e tale struttura dissociata.⁶⁴⁰

L'opprimente scissione, vissuta negli anni della follia, tra Dio e diavolo, sembra allora teatralizzare il conflitto di un'anima lacerata, la cui frattura vuole essere espressa anche attraverso il registro grammaticale. La possibilità per il *je* narratore di vedersi come una terza persona, come un oggetto al di fuori di se stesso, diviene allora manifestazione del fatto che un *altro* abita l'io. La terza persona, regolarmente utilizzata, si fa traccia linguistica della disappropriazione del sé e della tensione continua fra l'io ed il racconto della sua perdita.

3. "*Cantiques spirituels*": parole mancanti

"Il y eut une chose qui console extrêmement mon coeur, c'est que j'avais une représentation qui fut du commencement fondée sur une idée forte qui venait évidemment du bon ange, [...] par laquelle je voyais

⁶³⁹ *Correspondance*, lettera 52.

⁶⁴⁰ Michel de Certeau ha fornito un'interpretazione molto dettagliata riguardo l'oscillazione tra il *je* e l'*il*. A suo dire, lungo tutto il testo, si svilupperebbe una progressiva riemersione dalla malattia dell'io guarito (narratore), che prenderebbe lentamente le distanze dall'*il*, l'eroe alienato. L'io, cioè, "*se donne comme guéri, décrit la folie comme un passé, analyse en arbitre les conflits racontés et ne participe plus à l'expérience exceptionnelle des choses de l'au-delà; il, au contraire, est fou, saisi par la maladie, pris dans les débats avec ses contemporains, mais doté d'un savoir privilégié par les opérations extraordinaires qui se produisent en lui*" (Certeau, *Voyage et prison...*, in Beugnot (ed.), *Voyages : récits et imaginaire...*, 447, ma cfr. 446-449). In un racconto che si presenta sempre più come uno scontro tra esperienza e ragione, tra voce e scrittura, tra dolore e sapere, l'io si riapproprierebbe, così, di un suo spazio dopo la traversata tra gli abissi della follia. E questo avverrebbe grazie alla scrittura, capace di restituire al *je* un proprio spazio d'iscrizione. Ancora una volta, torna dunque il tema della scrittura nella sua dimensione salvifica, capace cioè di far riemergere il soggetto dalla sua follia e di liberarlo dalla reclusione. Sull'oscillazione *je/il* intesa come scissione del soggetto si veda invece Trépanier, *Je ou il...*, in *Poétique...*, 504-510; Houdard, *Les Auteurs mystiques...*, in Jacques-Lefèvre, Regard (edd.), *Une histoire de la «fonction-auteur»...*, *Actes du colloque...*, 196-204; Eadem, *Expérience et écriture...*, in *Littératures Classiques...*, 342-347; D. Vidal, *Mystique: la double hélice*, in *L'histoire grande ouverte. Hommage à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris 1998.

mon bon ange avec un luth à la main avec lequel il jouait ordinairement pour tenir mon âme gaie et élevée à Dieu. Ce n'est pas que j'entendisse aucune musique, mais il y en avait une idée fort douce et surnaturalisée en l'âme comme d'une chanson sur le luth qui ravissait mon cœur. Au moins je sentais le même effet en mon intérieur que celui qu'eût fait une douce musique, par laquelle mon âme était éveillée et délassée et transportée aux désirs célestes et surnaturels, et pendant plus de huit ans, au milieu même de mes plus grandes désolations, j'entendais ce luth et cette harmonie spirituelle qui n'interrompait pas le silence de l'âme, et me donnait un esprit de cantiques, de sorte que j'avais toujours quelque cantique sur le métier, et tous ces cantiques aidaient fort à l'amour divin. Ce luth donc était comme une imagination constante, qui avait une vertu pour consoler l'âme; semblable à celle que j'ai dit ci-devant des cinq blessures semblables à celles de Notre-Seigneur".⁶⁴¹

I *Cantiques spirituels de l'Amour divin* sono poesie nate nell'angoscia. La testimonianza esplicita di Surin riconduce, infatti, la loro composizione agli anni più bui della malattia.⁶⁴²

L'idea di farne un libro è del 1659, o di poco anteriore, poiché il 6 luglio di quell'anno il gesuita scrive all'abate Pouget: "*je vous envoie un livre de nos Cantiques spirituels qu'on a depuis peu imprimés*".⁶⁴³ Come per tutte le sue opere, Surin si mostra, fin da subito, interessato alla pubblicazione di queste "*chansons*", termine con il quale abitualmente il gesuita indica i suoi cantici.

Anche in questo caso, dunque, Surin non dimentica le sue preoccupazioni didattiche, componendo dei cantici rivolti alla formazione dell'uomo interiore, in modo che,

"s'il n'est pas permis d'introduire dans la dévotion publique des fidèles aucune Poésie nouvelle, sans l'autorité souveraine, il est pourtant louable de composer des Airs spirituels, qui servent indifféremment aux bonnes âmes, pour entretenir avec quelques douceurs les sentiments de la piété. C'est ce dessein qui m'a porté à donner au public ces chansons pieuses. [...] Ainsi les divers états que distinguent ordinairement les mystiques de vie purgative, illuminative, et unitive, y sont dépeints avec leurs caractères et leurs propriétés naturelles, ce que vous comprendrez aisément (mon che Lecteur) si vous êtes dans l'usage des choses spirituelles; et l'apprendrez avec quelque plaisir, si vous êtes seulement dans la disposition d'entrer dans ces belles connaissances".⁶⁴⁴

Non si deve escludere, tuttavia, l'ipotesi che l' "*Avis au Lecteur*", scritto, ma non firmato dal gesuita nell'edizione, la prima, del 1660, sia stato inserito anche con un altro intento, quello cioè di addomesticare un testo destinato al grande pubblico,⁶⁴⁵ rendendo, cioè, più fruibili delle poesie che cantano la follia, l'amore, il piacere della perdita.

In effetti, se lo scopo con cui si decide la pubblicazione di questi testi è quello di offrire ai propri lettori un'iniziazione alla vita interiore e alle tappe dell'esperienza mistica, attraverso i suoi cantici, tuttavia, il mistico gesuita finisce, prima ancora e ben più intensamente, con l'offrire se stesso, raccontando di quell' "*état qui n'a ni fond ni rive*",⁶⁴⁶ con il suo dolore, la sua gioia, con la lotta combattuta dentro di sé. I versi riportati sulla carta si tramutano, allora, nella rappresentazione di una scena interiore in cui Dio pare l'unico spettatore.

⁶⁴¹ SE III, 8.

⁶⁴² Cfr. anche SE II, 11: "*C'est encore une autre merveille que, pendant tout ce temps de mes plus grandes peines et de désespoir, je composai tous les cantiques de l'amour divin qui, étant tous ramassés, ont fait un livre entier, et donnent grande consolation aux bonnes âmes, et me donnaient à moi-même grande force en les composant*".

⁶⁴³ *Correspondance*, lettera 247.

⁶⁴⁴ *Avis au lecteur* in *Cantiques spirituels*.

⁶⁴⁵ Cfr. *Correspondance*, lettere 264 e 278.

⁶⁴⁶ *Cantique V*, v. 122.

Accanto ai *Cantiques*, anche le *Poésies spirituelles*, l'altra opera poetica di Surin, lasciano trasparire i ricordi ancora vivi della malattia sofferta. Il "*Prologue Mystique à Jésus-Christ*" apre così la raccolta:

"Accablé de travaux, lassé de tant de peines
Dont le masque trompeur des delices trop vaines
Abusant mon esprit a mon coeur abattu,
Tout rempli de douleurs et vuide de vertu,
Environné des flots qui traversent ma vie,
Causés par le malheur qui la tient asservie,
Seigneur, pour me sauver des escueils de la mort
Je viens hereusement surgir à vostre port".⁶⁴⁷

C'è molto più, quindi, che il racconto sulle diverse operazioni dell' "*Amour*". E dietro l'anomimato di un' "*âme*", cui così spesso fa riferimento la poesia, si nasconde il richiamo ad un'esperienza vissuta.

"L'Amour se travestit et se deguise en Juge,
Il oste au patient tout espoir de refuge.
Il accuse, il repret, il condamne au malheur;
Il plonge et tient l'esprit dans un abîme
Où c'est qu'il ne veoit plus que douleur et que crime,
Pauvre, foible, estonné, foudroyé, plain de fiel,
Relegué dans la nuit et rejetté du ciel,
L'ire du tout puissant a toute heure le presse,
La mort mesme l'alaiacte, et la fureur l'engraisse".⁶⁴⁸

Attraverso il canto, Surin pare poter placare la sua angoscia. I suoi versi rendono tangibile il dolore del corpo e dello spirito, quasi a renderlo, in tal modo, più accettabile. Finché la sofferenza si tramuta in un elogio della follia, dove l'angoscia diviene affermazione.

"Si mes amis les plus chers m'abandonnent,
Si mes parents m'appellent insensé,
Je chanterai pour les biens qu'ils me donnent
Pourvu qu'Amour ne m'ait point délaissé".⁶⁴⁹

L' "*esprit de cantiques*", che permette al disperato la visione del suo angelo che intona una dolce melodia, diviene allora "*esprit*" di conforto e di intima sicurezza.⁶⁵⁰

Il forte accento autobiografico è reso ancor più evidente dallo sdoppiamento del soggetto che, come la *Science expérimentale*, caratterizza anche i *Cantiques*. Questa volta a coabitare e ad alternarsi sono un "*je*" e un' "*âme*". Da una parte, è un io quasi eroico a ricordarci il vissuto suriniano, quando si dice pronto alle più folli imprese, quando si attribuisce gesta smisurate, quando racconta del suo incontro con l'Altro e della sua decisione di seguirlo, a dispetto del mondo e delle sue regole;⁶⁵¹ d'altra parte, vi è invece un'anima, più riflessiva, nella quale si compie l'opera di "*un plus puissant*

⁶⁴⁷ J.-J. Surin, *Prologue Mystique à Jésus-Christ*, in *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, É. Catta (ed.), Paris 1957, vv. 1-8. Sulle *Poésies spirituelles* si veda l'introduzione di Catta, 7-51.

⁶⁴⁸ Poésie I, vv. 133-142; cfr. anche poésie XI.

⁶⁴⁹ Cantique V, vv. 55-58; cfr. anche cantiques II, VII, VIII, XIII, XXIII, XXXVIII.

⁶⁵⁰ Cfr. SE III, 8.

⁶⁵¹ Si vedano le prime strofe del cantico V.

que la mort",⁶⁵² ma che diviene lentamente testimone e anonimo narratore che canta le avventure dell'io. L'anima sembra allora piuttosto lo specchio che riflette ogni soggetto spirituale, fino a costruire un paradigma universale della vita interiore. Si realizza così un continuo movimento dall'esperienza alla dottrina, nel passaggio dal "je", che rivela il lato più personale dell'esperienza suriniana, all' "âme", che segna invece il momento di una pedagogia più oggettiva.

Dal dolore, dalle sofferenze e dal sentimento di abbandono di cui l'io è protagonista, alla pura gioia dell'anima: è questo il cammino verso l'Altro. Ed i *Cantiques* ne sono testimonianza.

I cantici sono, del resto, tutti giocati intorno ad uno spiccato dualismo, tipico della spiritualità secentesca: vita e morte, interno ed esterno, carne e spirito, sapienza e follia. In particolare, proprio quest' indefinita dialettica tra ragione e follia, articolazione fondamentale del pensiero suriniano, si esaspera e si affina nel misticismo secentesco. Ed è appunto in relazione ad essa che va letta ed interpretata la congiunzione dei contrari, tipica di Surin. Cioè, proprio perché la ragione umana non sa scorgervi che incertezza ed illusione, il dualismo degli opposti viene assunto dal discorso mistico come rappresentazione di una verità sovranaturale e trascendente. Dal momento che la verità divina non appare al giudizio del mondo se non sotto le spoglie dell'illusione, quella stessa verità potrà essere evocata e manifestata solo nella forma dell'indicibile, necessariamente non identificabile alla ragione umana. Dietro la maschera dell'indicibile, si riconosce allora il volto di una verità ineffabile.

La congiunzione dei contrari costituisce, nel pensiero di Surin, il luogo della manifestazione della divinità e di tutto ciò che le appartiene. La divinità, infatti, non si lascia cogliere se non nello spazio esiguo in cui gli opposti si raggiungono. Si veda a tal proposito il commento che Surin dedica, nelle *Questions sur l'amour de Dieu* ad un celebre passo della seconda lettera ai Corinzi (2Co 6, 9-10):

"De même, dans les vertus il y a certains accords de choses extrêmes qui font briller une vérité très haute, comme la pauvreté extrême avec l'abondance des biens surnaturels. L'Apôtre saint Paul a fait une liste de telles choses qui sont toutes éclatantes, où il dit: *Quasi tristes, semper autem gaudentes; quasi morientes, et ecce vivimus; sicut qui ignoti, et cogniti; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes*: «Comme tristes, quoique nous soyons toujours dans la joie; comme prêts à mourir, quoique nous vivions; comme inconnus, quoique bien connus; comme n'ayant rien, quoique nous possédions toutes choses». Toute cette période de saint Paul est une enfilure de perles, ou comme une suite de foudres lumineux. Une seule de telles choses fait à l'âme un coup du ciel, un assaut de la première Vérité, et une saillie de l'Esprit de Dieu, où, à cause de la disposition de l'âme qui est libre, pure et en sérénité parfaite, l'homme demeure touché surnaturellement d'une manière inexplicable, que celui-là seul connaît qui l'entend".⁶⁵³

Così, gli accordi fra cose estreme "*font briller une vérité très haute*"; la congiunzione dei contrari diviene il luogo in cui l'ordine naturale si lacera per far posto all'irruzione dell'alterità.

Da questo punto di vista, l'antitesi costituisce la figura retorica, che, meglio di ogni altra, trascrive tale manifestazione.

Da "*dispositivo di auto-distruzione del discorso*",⁶⁵⁴ in cui ogni affermazione si scontra e viene contraddetta, subito dopo, da un opposto predicato, l'antitesi mistica agisce, in Surin, in vista di una finale congiunzione di contrari. Così, le pene più atroci

⁶⁵² Cantique X, v. 172.

⁶⁵³ *Questions sur l'amour de Dieu*, III, 10.

⁶⁵⁴ M. Bergamo, *Retorica mistica e codice barocco: storia di un'intersezione*, in Gigliola Nocera (ed.), *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*, Roma 1983, 226, sull'uso della figura dell'antitesi cfr. 223-243.

si uniscono ai piaceri più intensi, il volto terribile della divinità si confonde con il suo volto amoroso: la scrittura, come la dottrina di Surin, definisce ed interpreta le pene e le prove, cui Dio sottopone l'anima, come una purificazione in vista dell'unione estatica. La congiunzione dei contrari diviene allora il luogo deputato alla manifestazione dell'alterità.

Più di ogni altra, l'ossimoro è, dunque, la figura retorica privilegiata del linguaggio mistico, ad indicare uno spazio sempre mobile ed aperto al senso. Esso è alla base dei cantici suriniani e diviene ancor più evidente mettendo in rapporto il contenuto delle *chansons* con la vita stessa del loro autore. Mentre i versi esaltano la libertà e l'erranza senza meta in mondi sconosciuti, colui che li scrive si trova imprigionato nel proprio corpo malato; mentre cantano la gioia dell'unione amorosa in Dio, Surin vive ancora nel pieno delle sofferenze e della dolorosa lotta contro i suoi demoni.

L'ossimoro evoca allora una tensione insormontabile, un paradosso irrisolvibile: "*il crée un trou dans le langage. Il y taille la place d'un indicible. C'est du langage qui vise un non-langage*".⁶⁵⁵

Nell'impossibile adeguazione tra il dire e lo sperimentare, il linguaggio mistico sarà sempre, in effetti, insufficiente rispetto a ciò che è chiamato ad esprimere, ma che lo trascende. È questa costante inadeguatezza a spingere, del resto, all'uso di metafore, all'invenzione di neologismi, al convertirsi della lingua in un dire "improprio".

L'esperienza di cui testimonia Surin non è fatta per essere descritta; quell'esperienza non è un sapere. Nel momento in cui la si enuncia, il linguaggio utilizzato risulterà inevitabilmente alterato, privato della sua logica e della sua articolazione semantica. Non si tratta quindi di trovare l'espressione adatta, il termine che spiega, la formula che precisa, poiché non vi sarà mai la parola "giusta". Il linguaggio dei cantici è allora un linguaggio fatto di parole che non bastano.

"Mais il ne faut que ma chanson décrive
Le grand abîme, où je suis descendu,
C'est un état qui n'a ni fonds, ni rive,
Et de bien peu je serois entendu".⁶⁵⁶

L'aspirazione di ogni mistico è comunque quella di ritrovare, attraverso la lingua, ciò che gli è stato concesso di sperimentare; da un lato, giudica impossibile ogni traduzione, dall'altro, però, fa appello a tutto ciò che può aiutarlo in quest'impresa di traslazione. Per questo lotta con le parole, nel tentativo di riafferrare, attraverso di esse, l'esperienza vissuta.

Ma in questo modo, si finisce con il modificare la lingua. In effetti, più che di un nuovo linguaggio, si deve piuttosto parlare di una diversa modalità d'uso del linguaggio stesso, da parte di Surin, come, del resto, da parte di tutti i mistici.⁶⁵⁷ Non si tratta, cioè, di inventare nuovi vocaboli, ma piuttosto di modificare quelli presi dal linguaggio comune, snaturando la lingua esistente. E con essa, è l'intera immagine del mondo e delle cose che finisce con l'essere alterata.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Certeau, *La fable mystique...*, 199. Sui cantici di Surin cfr. Papisogli, *La parole trouvée...*, in *Littératures Classiques...*, 317-330 e A. Mantero, *Louange et ineffable: la poésie mystique du XVIIe siècle français*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 297-315; in particolare, sull'uso dell'ossimoro cfr. B. Papisogli, *Introduzione*, in *Eadem* (ed.), *Cantiques spirituels*, 5-12.

⁶⁵⁶ Cantique V, vv. 120-123; cfr. anche cantiques XVIII e XXIII.

⁶⁵⁷ Si pensi, solo per citare uno dei più celebri esempi, a Teresa d'Avila, che si dispera per il fatto di non avere "*nuevas palabras*", capaci di esprimere le grazie che Dio compie, così come lei le percepisce e le assapora nella sua anima (*Vida*, XXV).

⁶⁵⁸ Sul linguaggio mistico cfr. J. Baruzi, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in *Recherches philosophiques* 1 (1931-1932), 66-82; G. Pozzi, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel*

Dire ciò che si rifiuta d'essere detto con le parole; condurre il linguaggio fino ai suoi limiti. Sarà questo, allora, l' "*esprit de cantiques*" evocato da Surin: riferire di una grazia che non può non essere cercata che nelle parole stesse. Attraverso i cantici, si gioca dunque un'esperienza, che è, nello stesso tempo, la sperimentazione di una lingua e l'esperienza del proferirla.

Non va tuttavia dimenticato che, come annunciato nell'*Avis au Lecteur*, i *Cantiques spirituels* nascono, nelle intenzioni di Surin, con un esplicito intento didattico. L'esperienza, allora, non potrà essere separata dalla dottrina. Per il mistico gesuita, del resto, l'esperienza è dottrina.

Si verifica, allora, che, anche negli scritti più propriamente didattici, Surin inserisca spesso citazioni di strofe dei suoi cantici, creando una continua alternanza tra poesia e prosa e facendo così della *chanson* il canto di una dottrina fondata sull'esperienza.

Nel corso degli anni, infatti, farà spesso riferimento ai suoi cantici, nelle lettere o nei trattati: per lui, questi poemi rappresentano, nonostante siano stati concepiti durante gli anni oscuri della crisi, l'illuminazione dell'esperienza, che spiegherà in seguito un insegnamento in prosa.

Ancora una volta, dunque, è la sua stessa esperienza a fondare il luogo di enunciazione dal quale poter parlare. Di nuovo, cioè, come nella sua autobiografia, anche nelle opere poetiche, così come quelle in dottrinali, l'unica autorizzazione valida ad accreditare il testo è l'esperienza, di cui il gesuita si pone come il solo garante.

Questa volta però, a differenza dell'autobiografia, in cui unico garante è il soggetto stesso, in tale articolazione tra esperienza e dottrina, Surin trova in qualcun altro la legittimazione a parlare: Giovanni della Croce (1542-1591), immagine del perfetto connubio tra autorità riconosciuta ed esperienza.⁶⁵⁹

La lettura degli scritti del carmelitano ha senz'altro costituito la base della formazione del gesuita. Evidente risulta, poi, l'influenza esercitata sul piano del linguaggio simbolico, ereditato da Surin e spesso rielaborato.⁶⁶⁰ Ma ciò che qui si vuole

Seicento esemplificata sul padre Emmanuele Orchi, Roma 1954; M. de Certeau, «*Mystique*» au XVIIe siècle. *Le problème du langage «mystique»*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, III voll., Paris 1964, II, *Du Moyen Age au Lumières*, 267-291; M. de Certeau, *Expérience chrétienne et langages de la foi*, in RAM 12, 46 (1965) 147-163; *Idem*, *La fable mystique...*, 107-273; C. Ossola, *Apoteosi ed ossimoro*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XIII, 1 (1977), 47-103; F. Rielo, *Experiencia mística y lenguaje*, in AA.VV., *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale (L'Aquila 24-30 settembre 1991)*, L'Aquila 1995, 126-155; C. Ossola, *Presentation*, in F. Trémolières (ed.), *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, IX-XXI; C. Ossola, *La parola mistica*, in G. Jori (ed.), *Mistici italiani dell'età moderna*, Torino 2007, VII-LIII. Nell'ambito del discorso sull'opposizione tra linguaggio mistico e linguaggio teologico cfr. A. Dagnino, *Il linguaggio dei mistici e quello dei teologi speculativi*, in RAM 2 (1957), 478-485; E. Castelli, *Introduzione all'analisi del linguaggio teologico «Il nome di Dio»*, in E. Castelli (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici* (Roma, 5-11 gennaio 1969), Roma 1969, 15-22; K. Kerény, *Il linguaggio della teologia e la teologia della lingua*, in Castelli (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico...*, 23-32; R. Giorgi, *Il linguaggio teologico come differenza*, in Castelli (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico...*, 75-80; S. Breton, *Langage religieux, langage théologique*, in Castelli (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico...*, 271-304; H. Laux, *La raison mystique*, in *Recherches de Philosophie* 63 (2000), 217-227.

⁶⁵⁹ Sull'autorità di Giovanni riconosciuta da Surin, si veda *Question sur l'amour de Dieu*, III,5; *Guide spirituel*, IV, 3; VI, 5; VI, 6; VII, 7; VII, 8; *Correspondance*, lettere 166, 181, 211, 219, 267, 548, 594.

⁶⁶⁰ Sul rapporto fra Giovanni della Croce e Surin cfr. M. Olphe-Galliard, *Le P. Surin et S. Jean de la Croix*, in *Mélanges offerts au P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 425-439 e M. de Certeau, *Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin*, in M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 41-70.

mettere in risalto è piuttosto la simile articolazione tra prosa e poesia che caratterizza i due autori mistici.

La combinazione tra poesia e commentario è fondamentale nel linguaggio sanjuanista. L'una rinvia costantemente all'altro. In particolare, il problema del rapporto fra poesia e commento teologico è affrontato da Giovanni della Croce nel prologo del *Cántico espiritual*, a testimoniare il doppio livello di comunicazione spirituale della sua opera: il livello poetico, espressione del mistero divino, e la riflessione razionale e teologica, che traduce, ma anche "riduce", tale mistero.

La funzione della poesia è quella di sospendere il senso e l'intelligenza, in opposizione al commento teologico, che, fungendo da contrappeso, deve invece garantire l'ortodossia dell'atto mistico e la fedeltà alla fede cattolica. Si tratta dunque del problema del rapporto tra libertà spirituale ed autorità.⁶⁶¹

In Surin si rintraccia questa stessa combinazione. Seguendo l'esempio di Giovanni, nei trattati egli rinvia ai suoi cantici. Secondo, cioè, un'articolazione parallela al modello sanjuanista, la prosa suriniana cita frequentemente frammenti di poesia. Per entrambi, infatti, è la poesia ad avere un ruolo privilegiato, a rivelare, nel suo essere ispirata, l'ineffabile linguaggio dello Spirito, la cui comprensione dipende soltanto da Dio.

La *chanson* sarà allora l'unico mezzo per parlare di qualcosa che non ha nome. E l'intrusione del linguaggio poetico nel mezzo del discorso dottrinale costituirà l'unica possibilità di esprimere a parole quel "*langage inconnu*" che Dio "*forme en lui-même par son Esprit*".⁶⁶²

"Mais la principale communication, c'est celle qu'il fait de soi-même, s'unissant à l'âme et imprimant en elle son Etre divin par un attouchement substantiel qui est un brasier intime, qui laisse l'âme instruite non seulement par la foi, mais par expérience de ce que Dieu est. L'effet que laisse cet attouchement divin est un tel amour que difficilement l'âme se peut déprendre de son époux céleste:

Quand vous vous approchez de moi
Dessous le voile de la foi
Je touche votre essence
De qui votre amoureuse loi
Me donne jouissance.

En effet ici, c'est-à-dire en cette faveur, l'âme jouit de Dieu. Elle le possède, quoique sans le voir. Saint Bernard explique ceci sous le nom de baiser, sur ces paroles: "Osculetur me osculo oris sui"; il confesse qu'il a expérimenté ce baiser du Verbe en l'intérieur, et puis ajoute: "Nemo a me quaerat". L'âme ne veut point être interrogée sur ceci, parce que c'est un secret inexplicable.

Dans cette approche très sublime
Il lui dit son secret intime".⁶⁶³

Anziché chiamare in causa il testo in prosa come approfondimento dottrinale, Surin introduce, là dove la riflessione teologica giunge al limite del silenzio (sta infatti descrivendo l'ultimo stato della vita spirituale, il matrimonio spirituale), la

⁶⁶¹ Il trattato teologico finirà, tuttavia, col tradire la poesia. Provocando un restringimento del senso, il commento non potrà, infatti, che offrire solo una possibile interpretazione della poesia stessa, la quale, invece, eccede il trattato che la spiega. Si veda il prologo: "*Sarebbe da ignoranti credere che in qualche modo si possano spiegare bene a parole i detti d'amore nell'intelligenza mistica,[...]perché lo Spirito del Signore [...] chiede per noi con gemiti ineffabili quanto noi non possiamo intendere e comprendere bene per manifestarlo*" (Giovanni della Croce, *Cantico spirituale* prologo,1, in Giovanni della Croce, *Opere*, ediz. OCD, Roma 2001).

⁶⁶² *Correspondance*, lettera 402; cfr. anche lettera 460.

⁶⁶³ *Guide spirituel*, VII, 8. Il riferimento nel testo è al cantico XLIII; cfr. anche *Guide spirituel*, I, 9; III, 3; III, 6; VI, 4; VII, 7; VII, 8.

testimonianza della poesia. Nei suoi cantici, il gesuita racconta invece di analizzare, usa immagini, anziché elaborare concetti. Ed è in quell'intreccio di prosa e di versi che dottrina ed esperienza parlano lo stesso linguaggio.

L' "*esprit de cantiques*" parla, dunque, un proprio linguaggio. La parola mistica, dal rapportarsi ad un'esperienza, comincia progressivamente a designare una lingua.⁶⁶⁴ Tale lingua, distinta ormai da quella della teologia, circoscrive una nuova "scienza", che produce da sé i suoi discorsi. Indipendente da ogni altro linguaggio, essa fa testo da sola.

Parlare dell'esperienza; annunciare a tutti le parole vive dello Spirito, così come sono vissute e riconosciute; riferire parole che sono "*spirito e vita*" (Gv 6, 64): la verità più profonda è ciò che eccede e svuota di senso l'ordinato linguaggio della teologia. Difendere un linguaggio mistico come eccedente rispetto a quello teologico, rischia tuttavia di annientare il linguaggio dell'obbedienza, dell'autorità e della conoscenza metafisica. In una tale impresa, il linguaggio mistico si vede allora contestata, dal discorso ufficiale e teologico, la capacità di dire ciò che dice.

Nel corso del XVII secolo, manuali e censure di teologi e detrattori si moltiplicano, dunque, nel condannare il *modus loquendi* della mistica, difeso dai suoi partigiani con altrettanti scritti. "*I Mistici hanno il proprio stile*" e "*le proprie formule di eloquenza*",⁶⁶⁵ scrive allora Sandaeus, uno dei suoi migliori difensori, ed una costante inadeguatezza che obbliga a forgiare nuovi termini:

"Il procedere dei Mistici è oscuro, involuto, difficile, ma anche il loro stile ha frequenti iperboli, eccessi, improprietà, che non possiamo tuttavia sconfessare. La causa non è l'affettazione, ma l'altezza e l'incomprensibilità delle cose Divine".⁶⁶⁶

Ancor prima di Sandaeus, il carmelitano scalzo Diego de Jesús (1570-1621), primo editore e difensore del linguaggio mistico di Giovanni della Croce, aveva affermato il diritto di ogni scienza a costituire il proprio linguaggio e, allo scopo di giustificare lo stile "mostruoso" di Giovanni, si presentava come convinto assertore del fatto che l'unico linguaggio capace di alludere all'atto mistico fosse un linguaggio insensato per la teologia scolastica.⁶⁶⁷ Autore degli *Apuntamientos y advertencias* che accompagneranno, fin dalla loro prima edizione, le *Obras espirituales* di Juan de la

⁶⁶⁴ L'evoluzione del termine "mistica" da aggettivo a "stile", "maniera di parlare", è stato studiato soprattutto da de Certeau e da lui collocato cronologicamente nel passaggio dal XVI al XVII secolo. È con lui che nasce l'idea che la mistica sia, prima di tutto, un'esperienza di linguaggio. L'analisi di tale evoluzione costituisce il nucleo centrale della seconda parte de *La fable mystique* (in part. 107-208); cfr. anche Certeau, «*Mystique*» au XVIIe siècle..., in AA.VV., *L'homme devant Dieu...*, II, *Du Moyen Age au Lumières...*, 267-291; M. de Certeau, M. Cifali, *Entretien, Mystique et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1984 (4), 135-161, in part. 135-139.

⁶⁶⁵ M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Colonia 1640, riedizione Louvain 1963, cap. III: "*Mystici suum habent stylum, ut quaelibet curia, suas loquendi formulas, dictionem propriam et phrasim*". Il titolo completo dell'opera è: *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*.

⁶⁶⁶ *Idem*, *Pro theologia mystica...*, prefazione: "*Character Mysticorum est obscurus, involutus, difficilis, sed et stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates, quod inficiari non possumus. At causa est non affectatio, sed Divinarum rerum celsitudo et incomprehensibilitas*".

⁶⁶⁷ Si veda, a tal proposito uno dei documenti che accompagnano i testi di Giovanni, riportato da Certeau in *La fable mystique...*, 190-194, testo straordinario per la lucidità con cui descrive la modalità linguistica della mistica. Ma si tratta, soprattutto, di un testo esplosivo nei confronti della teologia scolastica e, implicitamente, della stessa concezione controriformata del cattolicesimo.

Cruz (Alcalà de Henares, 1618),⁶⁶⁸ Diego de Jesús ha certamente esercitato un ruolo importante nell'ambito del dibattito sul linguaggio mistico e, in particolare, sulla dottrina di Surin, a partire dalla diffusione delle opere di Giovanni nella loro traduzione francese (Paris 1621).⁶⁶⁹

In effetti, anche Surin ha partecipato attivamente alla polemica, legata al linguaggio, tra mistici e teologi. In un dibattito incentrato principalmente sulla capacità o meno di una lingua di saper esprimere un'esperienza e sullo statuto da attribuire a tale lingua, è naturale, del resto, che il gesuita si sia personalmente sentito chiamato in causa.

Nella *Science expérimentale*, riferisce che "*le commencement des grâces fut un coup surprenant* » (SE III, 1). In mancanza di altri termini di riferimento, il gesuita descrive la sua esperienza delle operazioni divine come dei "*coups extraordinaires*", così forti che "*semble qu'en un moment l'âme montait jusqu'à la gloire, et puis soudain l'esprit se renfermait, et les ténèbres enveloppaient le cœur*" (SE III, 6), o come "*des éclairs au milieu d'une nuit sombre*", finché, incapace di reagire in alcun modo, "*toute l'impression de cela se perdait en un instant, et les choses revenaient à une extrémité, obscurité et désolation infernale*" (*ibidem*). Incomprensibili per coloro che lo circondano, queste operazioni divine lo hanno reso folle agli occhi del mondo, facendo di Surin la scena vivente in cui hanno avuto luogo degli "*spettacoli*" divini inauditi nella loro violenza.

"Notre-Seigneur m'aida beaucoup par de semblables spectacles intérieurs qui m'instruisaient plus par effets que par paroles".⁶⁷⁰

Le operazioni divine, dunque, parlano poco. Conservano tutto il loro segreto e Surin non può intenderle che nel teatro interiore dei loro "*effetti*" folgoranti.

Icona vivente della manifestazione straordinaria, singolare, totalmente estranea della presenza divina, che si ritrae nel momento in cui si dona, che parla e tace nello stesso istante, che c'è, ma che nello stesso tempo resta assolutamente inaccessibile, Surin ha bisogno di un altro linguaggio per esprimere questa presenza ambigua. E deve poi, soprattutto, difenderlo.

È dunque in quest'ottica che va letto lo scontro polemico tra Surin ed il carmelitano Chéron, combattuto fra le pagine della *Guide spirituel* in risposta all' *Examen de la théologie mystique* (1657). Al centro della polemica vi è, appunto, il linguaggio mistico, che il carmelitano si propone di vagliare e di smontare punto per punto attraverso l'uso della ragione, allo scopo di dimostrare, come annuncia il titolo dell'opera, "*la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas*".⁶⁷¹

⁶⁶⁸ Diego de Jesús, *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre*, in Juan de la Cruz, *Obras espirituales*, Alcalà de Henares 1618, 615-682.

⁶⁶⁹ Edizione curata da R. Gaultier con il titolo di *Oeuvres spirituelles pour acheminer les Ames à la parfaite union avec Dieu, du bienheureux Père Jean de la Croix*, Paris 1621.

⁶⁷⁰ SE III, 8.

⁶⁷¹ Questo il titolo per intero: *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection de celui qui est parsemé de dangers et infecté d'illusions; et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels la conduite de l'âme, l'ôtant à la raison et à la doctrine*. Su Jean Chéron, la sua censura e la polemica con Surin cfr. Pourrat, *La spiritualité chrétienne...*, IV, 102-107; M. de Certeau, *Le Père Maur de l'Enfant-Jésus*, in RAM 35 (1959), 266-275; Sophie Houdard, *Du mot à la chose mystique: l'économie équivoque d'une langue des effets*, in F. Trémolières (ed.), *Puor un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 43-57.

Egli denuncia prima di tutto l'uso, da parte dei mistici, di un gergo, di uno sproloquio:

"Ce n'est rien qu'un assemblage de paroles métaphoriques, impropres, affectées, recherchées, amplificatives et magnifiques; on y entend que des eslevations, que des actes surnaturels, éminens, relevés, des transformations, des deifications, des deiformites, des sommets, des suspensions, des extases, etc."⁶⁷²

Per giudicare la stravaganza della lingua mistica, Chéron fa appello alla lingua di Cristo ("*Certes si ces Auteurs eussent eu à proposer des verites aussi grandes qu'ils semblent vouloir nous persuader [...], ils eussent imité la façon de parler de Jésus-Christ, qui est facile, comune, mais nette et propre, telle qu'il falloit pour se faire entendre à ceux qu'il vouloit enseigner*")⁶⁷³ e della chiesa ufficiale, fondata, a suo dire, sulla "*doctrine de saint Thomas*".⁶⁷⁴

L'esame della forma, è anche, chiaramente, un esame morale. La lingua mistica usurpa, secondo il carmelitano, il posto del locutore divino. Se per Chéron i termini dei mistici sono equivoci, è perché essi parlano in prima persona dell'unione divina, non come testimoni di un linguaggio trasmesso, ma come interpreti, essi stessi, del Verbo, con la stessa potenza, con lo stesso diritto divino a tramutare le parole. In questa lingua, in cui la parola si annienta per non essere altro che il segno straordinario di Dio, Chéron non può non comprendere la forza dell'enunciazione mistica che come un'enunciazione sacrilega.

Nella sua censura, il carmelitano non nomina direttamente Surin, ma questi sente comunque l'urgenza di rispondere. Lo fa allora con la *Guide spirituel* (1661), quando, ancora immobilizzato, sta uscendo da una malattia che lo ha umiliato, procurandogli la nomea di folle o di simulatore. Il gesuita non può, del resto, scrivendo i suoi trattati, fare astrazione da quel clima di ostilità che non ha cessato di incontrare e che ostacola, a suo dire, il progresso di tutte le anime.

"Je vois un Docteur qui s'avance,
Et d'un accent plein de terreur
M'avertit, me presse, et me tance,
Disant que je suis en erreur;
Il se forme une nue époisse
Qui voudrait me mettre en engoisse".⁶⁷⁵

Rispondendo all'esaminatore della mistica, Surin rievoca le cose che i mistici dicono in "*cette façon de parler [qui] est ordinaire à tous les saintes*".⁶⁷⁶ Negare questo stile, le parole e le definizioni che furono proprie a Teresa e a tanti altri santi, come fa Chéron, vuol dire, per il gesuita, negare l'esistenza di cose sublimi, alte, inaccessibili, dei segreti di cui la lingua deve restituire, attraverso lo straordinario, la forza ed il valore.

Come mostrare dunque i colpi straordinari di Dio? Come far vedere e come designare la potenza divina in un mondo che pare voler rifiutare l'evidenza della sua presenza? Surin lo mostra facendo di se stesso e della sua lingua il teatro delle "*impressions*" di Dio, scrittura interiore e stigmata sul corpo, unici segni visibili di una presenza misteriosa.

⁶⁷² Chéron, *Examen de la théologie mystique...*, 51.

⁶⁷³ *Idem*, *Examen de la théologie mystique...*, 15.

⁶⁷⁴ *Idem*, *Examen de la théologie mystique...*, 6.

⁶⁷⁵ *Cantique X*, vv. 217-222.

⁶⁷⁶ *Guide spirituel*, VI, 5. Sulle risposte date a Chéron si veda, in particolare VI, 5-7.

4. La parola al corpo

Il corpo costituisce il teatro della scena mistica. In un singolare rapporto di reciprocità tra anima e corpo, quest'ultimo diventa cioè via privilegiata di accesso al sacro, strumento del quale il mistico si serve per sperimentare tutte le possibili combinazioni di dolore e di gioia. Un corpo che vive l'esperienza di una passione e che si tramuta in *corpo parlante*, dal quale nasce una voce che non gli appartiene, non si sa da dove provenga, se tornerà, quanto resterà.

Questa voce converte il corpo nel teatro della sua presenza ed appare su di esso attraverso bizzarri segni. Agitato da un altro linguaggio, il corpo di Surin diviene allora, con le sue ferite e le sue cicatrici, il luogo d'iscrizione dell'Altro, che s'incide, indelebile, sul suo corpo degradato dalla malattia.

In un mondo che non sembra più capace di udire e di cogliere la voce dello Spirito, il corpo del gesuita, frammentato ed attraversato da questa stessa voce, parlerà al suo posto, diffonderà questa voce marginale ed anomala. Il corpo di Surin sostituisce, allora, il corpo di quel testo che, solo, fino ad oggi, era autorizzato a parlare ed a convertire quella voce in parola, ma che ora pare non parlare più: la Bibbia, corpo parlante di ieri, è sostituita dal corpo del mistico.⁶⁷⁷

Quella voce, che con il suo "soffio" ridà vita ad un corpo quasi morto, parla, in Surin, non il linguaggio razionale ed autorizzato, bensì la lingua dell'eccesso, della malattia, della follia. Questa iscrizione extra-ordinaria è ossimorica, coincidenza di contrari: tormenta e fa godere, giunge rapidamente e sfugge con altrettanta velocità. Passioni e sentimenti contrari ed opposti si fondono allora in uno solo, il patire mistico, cieco e neutro: non si sa da dove provenga, né dove finisca; non si percepisce se provochi pena e dolore o delizia e piacere. Emozioni contrapposte prendono vita in un corpo, che viene colpito, ferito, impresso, posseduto.

Il discorso mistico si situa, dunque, in un ambito fittizio, nello spazio che si viene a creare dallo scarto tra un testo senza voce (perché inesprimibile) e delle voci insensate (perché non parlano la lingua della ragione).

Un linguaggio del corpo indica quindi il superamento del potere della ragione; è il linguaggio della follia, dell'eccedenza, del *troppe*.⁶⁷⁸ L'unico linguaggio capace di alludere all'atto mistico è dunque un linguaggio insensato per la teologia scolastica. L'incontro col divino viene allora percepito da Surin, prima di tutto, attraverso il dolore, la sofferenza, la disperazione: angoscia dell'anima, ma anche esperienza del corpo.

Il desiderio, quel misto di dolore e piacere, è quindi amplificato dal suo stesso vagare, reso più acuto dalla ricerca costantemente frustrata dell'*altro*, destinatario mancante, sconosciuto oggetto d'amore.⁶⁷⁹

⁶⁷⁷ Sono per lo più i corpi femminili a farsi espressione della presenza e della voce dell'Altro. Queste voci vengono poi puntualmente tradotte da una costante esegesi clericale (maschile) che si pone al di sopra di queste esperienze, autorizzandole.

⁶⁷⁸ Il richiamo è a Diego de Jesús ed alla sua difesa del linguaggio mistico di Giovanni della Croce: "*Le Philosophe moral, oyant le mot de trop, dira que cela va à des extrémités qui sortent du milieu, lequel est requis pour la vertu, et partant que cela est vicieux et répréhensible. Néanmoins, à chaque propos, on trouvera ès phrases de l'Écriture le nom d'excès appliqué aux choses parfaites et divines*", cit. in Certeau in *La fable mystique...*, 190.

⁶⁷⁹ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire*, lire XX, *Encore*, Paris 1975, 83-98; E. Macola, *Il godimento mistico*, Padova 1982, 7-35; M. de Certeau, *Historicités mystiques*, in *Revue de Sciences religieuses* 73 (1985), 325-354, in part. 331-332; *Idem*, *Il parlare angelico...*, 147-168. Sul rapporto corpo/voce dello Spirito cfr.

Surin è quindi animato da qualcosa che si mostra sul suo corpo ed attraverso di esso, ma che non è nominabile, né localizzabile. "*Je me sentais intérieurement fait et bafé, comme si j'eusse été le Diable*",⁶⁸⁰ confessa. Nell'associarsi al diavolo, il gesuita si pone dalla parte di ciò che lo possiede, ma non si identifica con esso; non sa dove, ma sa che vi è un *altro*. Così, è il corpo stesso ad enunciare allo stesso tempo la delusione e il desiderio, l'esclusione e l'appartenenza, la dannazione e la salvezza; dal corpo, cioè, divenuto l'abitacolo del diavolo, nasce "*l'impulsion furieuse*" (SE II, 6) di non essere in Dio, da cui scaturiscono poi "*des étranges impressions contre Jésus-Christ*" o "*diverses idées d'hérésies*" (*ibidem*). Ma è attraverso quello stesso corpo che si manifesta quella follia ("*la façon de voir du Père, ses déportements n'étaient que comme d'un homme qui est fou*", SE II, 8) che spinge Surin a vivere "*conformément à son état*", per sottomettersi all'Altro.

"Il faisait les choses à l'extérieur les plus mauvaises, croyant en cela faire ce que Dieu voulait, conformément à son état, à la façon que font les démons, qui ne peuvent vouloir ni entreprendre le bien, et ne sont pas reçus à l'exécuter".⁶⁸¹

Costruire il proprio esilio, dunque, e lasciare che da quel luogo ed attraverso quella follia Dio parli.

Il Verbo si è fatto carne: un corpo folle diviene allora il luogo d'iscrizione del possibile, dove l'assurdo si converte in ordinario; diviene luogo d'iscrizione di passaggi, di transiti incessanti tra il dentro e il fuori, tra l'individuale e l'istituzionale, tra il verbale e il corporeo; diviene "testo" vissuto e scritto da deliri, tremori, scatti, grida, estasi... Il corpo fisico si fa portavoce di un pre-senso, di un sapere silenzioso descritto solo a livello del corpo stesso. Le sue manifestazioni si tramutano in parole al di là di ogni parola, elaborano un inedito linguaggio che esprime le silenti agitazioni di un'anima e percorrono tutti i tratti dell'eloquenza muta del corpo stesso.⁶⁸²

Luogo di passaggio ed espressione dell'indicibile, il corpo diviene strumento di rifiuto, inteso come non accettazione dell'autorità, e, allo stesso tempo, di ribellione, da cui emerge un'identità.

L'autorità non può, di conseguenza, non intervenire, agendo sul delirio mistico e sulle sue più esplicite modalità. Un corpo *slogato*, come quello di Teresa d'Avila,⁶⁸³ o posseduto allo stesso tempo da Dio e dal diavolo, come quello di cui parla Surin; o, ancora, un linguaggio che passa dal disarticolato balbettio alla più precisa descrizione "sperimentale" delle impressioni divine, necessitano, entrambi, di un'interpretazione che sia in grado di confinare e trasportare l'esperienza mistica in discorso, affinché tale movimento destabilizzante possa essere bloccato e fissato tramite un senso. In tal modo, attraverso la produzione di senso ed il conferimento di strumenti d'interpretazione, l'autorità può assicurare controllo ed appartenenza all'istituzione ecclesiastica, imponendo precisi "modi di lettura" della realtà, così

M. de Certeau, *Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau*, in *Esprit* 1 (1982), 179-185, in part. 184-185 e M.-J. Baudinet, *L'incarnation, l'image, la voix*, in *Esprit* 1 (1982), 188-199; ma si veda tutto il fascicolo, dal titolo *Le corps... entre illusions et savoirs*, interamente dedicato al corpo; in part. cfr. M.-H. Brousse Delanoë, *La psychanalyse en miroir*, 122-136, in part. 125-133; M. Bernard, *Les paradoxes de la douleur*, 152-163; M. Le Bot, «*Une mort si douce...*», 166-175.

⁶⁸⁰ SE II, 12.

⁶⁸¹ SE II, 8.

⁶⁸² Cfr. Beugnot, *Le corps éloquent...*, in Tobin (ed.), *Le corps au XVIIe siècle...*, Actes du premier colloque..., 17-30; si veda anche il volume a cura di P. Dubois e Y. Winkin, *Rhétoriques du corps*, Bruxelles 1988, testo che si propone di studiare non tanto il corpo come discorso, quanto i discorsi già istituiti sul corpo parlante.

⁶⁸³ Cfr. Teresa d'Avila, *Vida* 20, 12: "*Parece que me han descoyuntado*".

da governare discontinuità e discordanze ed assolvere la funzione di unico supervisore e garante dell'equilibrio tra ordinario ed extra-ordinario.

Da questo punto di vista, la diagnosi di malattia mentale espressa su Surin dai medici che lo hanno avuto in cura durante gli anni della crisi, può essere interpretata come strumento di controllo contro tali rischi dell'incontrollabile. L'altro linguaggio, espresso dal corpo di Surin, è stato cioè tradotto dal sapere ufficiale e, tramite questo, convertito in malattia, con i suoi sintomi chiari e i suoi rimedi sicuri. L'esperienza di Surin, del corpo e dell'anima, viene allora ridotta ad oggetto di un sapere, di cui ogni traccia è stata già identificata e ricoperta dalle certezze di una conoscenza scientifica, in cui sapere e vedere, necessariamente, coincidono. L'isolamento del corpo malato, relegato nella sua stanza dell'infermeria, ripete, poi, nello spazio, la distanza che, a livello dell'istituzione, il discorso medico ha progressivamente instaurato tra il medico ed il paziente folle. Se ogni aspetto della malattia dev'essere, cioè, ben definito da una complessa serie di misure codificate, anche lo spazio, in cui quel corpo malato può muoversi, dev'essere altrettanto controllato ed organizzato. Si circoscrive, così, lo spazio in cui il male va contenuto, ma allo stesso tempo si ammette che solo la distanza permette davvero di vedere, di sapere, di diagnosticare e, dunque, di esorcizzare l'alterità, nelle sue più inquietanti manifestazioni.⁶⁸⁴

Il corpo possiede, dunque, uno statuto estremamente ambiguo, in costante tensione tra interiorità ed esteriorità. Allo stesso modo, il corpo di Surin è in oscillazione tra due poli: è qui, in un luogo preciso da lui occupato, ed è là, sempre altrove. Così, da un lato, la sua radicale alterità, quale si manifesta attraverso il corpo stesso, garantisce al gesuita una sua identità, dà, cioè, corpo al soggetto; ma dall'altro lato, proprio il fatto di essere il luogo d'iscrizione dell'Altro, rende il corpo difficile da definire, opaco a se stesso, restituendo, paradossalmente, una sorta di sgretolamento del soggetto stesso.

La *Science expérimentale* presenta, a tal proposito, una serie di situazioni che rendono davvero ambigua e problematica la concezione suriniana del corpo. Sarà, cioè, il corpo un oggetto separato dalla coscienza individuale, o sarà piuttosto un'entità inseparabile da un'interiorità?

Il soggetto appare, in effetti, un'istanza profondamente paradossale ed instabile, tanto che, se a volte si associa al corpo, altre volte se ne distingue. Si presenta, allora, come un'anima ad immagine di Dio, celata dietro un corpo che costituisce una sorta di abito esterno che protegge un Dio nascosto. Il corpo si presenta dunque come l' "altro" dell'anima.⁶⁸⁵

Ma, accanto all'emarginazione di un corpo malato, sofferente, derelitto, vi è l'emarginazione di un'anima alienata, esclusa dalla società per la sua follia, giudicata come l' "altro" della comunità. Nell'iniziale separazione tra anima e corpo, un'unità, infine, pare allora ricomporsi: un'associazione si opera tra corpo e soggetto mistico, riconciliati da una medesima posizione di alterità.

Nello stesso tempo, tuttavia, l'anima, poco prima posta accanto a Dio, viene spesso presentata anche come un'anima dannata, ormai conquistata dal diavolo, un'anima che "*se sente et se trouve comme si elle était un diable*".⁶⁸⁶ In questi casi, il soggetto si identifica completamente con tale parte cattiva dell'anima, separandosi

⁶⁸⁴ Cfr. J. Revel, J.-P. Peter, *Le corps. L'homme malade et son histoire*, in J. Le Goff, P. Nora (edd.), *Faire l'histoire*, 3 voll., Paris 1974, III, 169-191.

⁶⁸⁵ SE II, 4; cfr. anche SE II, 7.

⁶⁸⁶ SE II, 5; cfr. anche SE II, 6.

nettamente dal corpo, il quale, invece, può paradossalmente essere, nello stesso tempo, associato a Dio, in quanto immagine di Cristo.

"Je voyais manifestement en mon corps celui de Jésus-Christ plus que le mien même, et nullement le mien, car et la forme et la couleur, tout semblait une chose plus divine qu'humaine. Et quand même je n'y faisais pas réflexion, cette vue me la faisait faire. [...] Je sentais un respect extrême pour ce corps qui me paraissait en moi, et cela me donnait un éblouissement tout divin, [...] mais cela a duré peut-être plus de vingt ans, d'avoir cette vue aussi manifeste et sensible de Jésus-Christ en moi, que si je l'eusse vu hors de moi. Et dans ces occasions, c'était à l'âme comme un ravissement, car en ces rencontres, quand ce n'eut été qu'à voir mes bras nus, cela portait un objet si divin et si auguste, que je n'ai point de termes pour l'expliquer, et cela n'a point été une fois, mais plus de cent".⁶⁸⁷

In questo caso, il soggetto descrive il proprio corpo con evidente distacco, quasi lo vedesse da una postazione in lontananza, rafforzando, in tal modo, l'idea che questo sia associato alla divinità, tanto quanto l'anima, "vraiment contraire à Dieu" (SE II, 5), se ne distingue.

Ma, muovendosi continuamente entro tale costante oscillazione, Surin alterna al corpo stigmatizzato l'immagine di un corpo così irrimediabilmente corrotto, da essere degradato ad una sorta di oggetto insignificante, vuoto, disabitato da alcuna coscienza. Così, il gettarsi dalla finestra viene descritto, nella *Science expérimentale*, come un gesto quasi involontario, inevitabile, un "*furieux instinct*" che tradisce un'assenza di volontà da parte del soggetto, incapace di frenarsi, incapace di pensare, perché esso stesso oggetto già proiettato al di fuori, inanimato "*paquet*"⁶⁸⁸ gettato dalla finestra ed osservato a distanza.

"Il perdit toute connaissance, et soudain, comme s'il eût dormi, sans aucune vue de ce qu'il faisait, il fut élançé par cette fenêtre, et jeté à trente pieds loin de la muraille".⁶⁸⁹

Uno scarto si apre, dunque, tra il corpo che agisce, o che è agito (da Dio? Dal diavolo?), ed il soggetto, che resta comunque cosciente. Il soggetto che pensa non coincide, cioè, col corpo che agisce ed appare, perciò, incapace, nonostante i suoi strenui tentativi di "*combattre*" questa "*puissante suggestion*",⁶⁹⁰ di frenare un corpo ormai proiettato verso la finestra.

Impresa, questa, destinata, del resto, a fallire, perché su quel corpo stigmatizzato è già stata scolpita un'*altra* legge cui obbedire. Informato di quanto gli accade molto prima che l'intelligenza ne abbia conoscenza, un "*non so che*"⁶⁹¹ ha introdotto in esso la follia e il disordine di un'alterità, che disinnesci la ragione.

Per quel corpo alterato ed "*eterofago*",⁶⁹² gettarsi dalla finestra coinciderà allora con il gettarsi nell'altro, abbandonandosi finalmente all'incontro con l'*assoluto*.

⁶⁸⁷ SE III, 12.

⁶⁸⁸ SE II, 4: "Il y avait un père dans la galerie [...], qui crut que c'était un paquet que l'on jetait pour mettre dans le bateau pour envoyer à Bordeaux".

⁶⁸⁹ *Ibidem*. Si noti l'uso dei verbi al passivo, a sottolineare l'idea di assenza di volontà da parte del soggetto. A questo proposito cfr. Trépanier, *Je ou il...*, in *Poétique...*, 505-508.

⁶⁹⁰ "Il eut encore une puissante suggestion, qui était de se jeter par la fenêtre de la chambre où il était logé [...]. Il porta cette pensée qui lui venait d'une manière tout à fait affreuse. Il passa toute la nuit à la combattre, et, le matin venu, il alla devant le Saint-Sacrament à la petite tribune qui est vis-à-vis du grand autel, et passa là une partie de la matinée, et, un peu avant dîner, il se retira dans sa chambre" (SE II, 4).

⁶⁹¹ Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, strofa 7.

⁶⁹² L'espressione è di Certeau, in *Il parlare angelico...*, 160.

5. Polemiche e censure

Indipendente e parallela dall'interesse e dalla curiosità provocati, in medici e confratelli, dalla lunga malattia, un altro tipo di attenzione ha da sempre circondato Surin: dai primi anni intorno al 1630, in cui, insieme ad altri giovani gesuiti di Aquitania, ha cominciato ad essere sospettato di diffondere quelle "devozioni straordinarie" tanto preoccupanti per i vertici della Compagnia, a Loudun, dove è stato costantemente controllato dai suoi superiori per il nuovo metodo inaugurato contro i demoni che abitavano Jeanne des Anges; fino ad arrivare alla guarigione insperata, con il lento ma progressivo recupero delle proprie facoltà e di tutte quelle attività che il gesuita era stato costretto ad abbandonare di fronte all'incombere inesorabile della malattia.

Il ritorno al mondo di Surin inaugura allora una seconda fase di controlli, legata questa volta proprio al recupero delle attività: missione nelle campagne, direzione spirituale e, soprattutto, scrittura. In effetti, da quando, nel 1655, riprenderà in mano la penna, il mistico gesuita continuerà a scrivere praticamente fino alla sua morte: opere poetiche, testi autobiografici, trattati didattici, un numero impressionante di lettere.

Come si è visto, infatti, una volta riacquistato l'accesso alla scrittura, Surin scoprirà in essa il modo più naturale di comunicare, convinto, nello stesso tempo, di adempiere agli obblighi apostolici che il suo ministero impone. Il gesuita pare allora concentrare in sé un doppio problema interno alla Compagnia: il problema mistico, legato cioè alla dottrina spirituale, e lo statuto da accordare ad un apostolato, per così dire, letterario, che concerne i campi della missione, della direzione, dei trattati, principalmente dei trattati didattici.

Ma prima di tutto, è il problema della dottrina mistica ad imporsi. Da poco avviatosi il processo di guarigione, Surin è già protagonista di una *querelle* personale oltre che dottrinale. Attraverso la sua corrispondenza è infatti possibile seguire il filo della polemica che lo ha visto coinvolto assieme a Claude Bastide, suo amico e direttore di coscienza, a partire dagli anni 1653-1656, gli anni, cioè, della composizione delle grandi opere dottrinali, poi conclusasi verso il 1660.⁶⁹³ Se la controversia si concentra principalmente intorno ai due gesuiti, non manca, tuttavia, la partecipazione di un folto numero di altri corrispondenti, prima fra tutti, di Jeanne des Anges, direttamente chiamata in causa da Bastide per dare il suo parere.⁶⁹⁴

La disputa, svoltasi attraverso un numero davvero alto di lettere, si riassume in realtà in poche righe e riguarda la diversa interpretazione ed importanza che i due gesuiti attribuiscono alle grazie straordinarie che accompagnano la guarigione del malato, ormai in via di miglioramento. Mentre Surin è convinto che si debba accettarle senza opporvi resistenza, Bastide è invece certo che l'attrazione dell'amico per tali consolazioni non faccia che prolungare la sua malattia, a suo parere senza dubbio diabolica. È necessario quindi, a suo dire, rifiutarle, perché d'impedimento all'autentica ricerca di Dio. Dietro tale disputa pratica, si cela una motivazione teorica. Bastide, per

⁶⁹³ Oltre alla *Correspondance* si veda anche la terza parte della *Science expérimentale*.

⁶⁹⁴ Cfr. Certeau in *Correspondance*, 517-523; *Idem, Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin...*, in *Idem, L'absent de l'histoire...*, Paris 1973, 65-70; F. Cavallera, *Une controverse sur les grâces mystiques (1653-1660)*, in RAM 9 (1928), 163-196; F. Cavallera, *La controverse entre les Pères Surin et Bastide sur l'attitude à l'égard des grâces mystiques*, appendice III, in Surin, *Lettres spirituelles*, II, 1928, 437-445. I due lavori di Cavallera raccolgono anche importanti documenti della controversia.

rafforzare la sua posizione, chiama, infatti, in causa la dottrina di Giovanni della Croce, esposta nel II libro della *Salita del Monte Carmelo*.⁶⁹⁵

"Avendo insistito tanto per persuadere le anime a disprezzare tali cose e i confessori a non incamminarle su questa via, non si deve credere che sia necessario che i padri spirituali mostrino fastidio, disprezzo e disgusto. Facendo così essi porrebbero occasione alle anime di rinchiudersi in se stesse senza aver l'ardire di aprirsi e, impedendo loro di parlare, le farebbero cadere in molti inconvenienti. Poiché questo è un mezzo di cui il Signore si serve per guidare tali anime, non è giusto disprezzarlo, spaventarsene e scandalizzarsene; conviene anzi procedere con molta dolcezza e serenità incoraggiandole, dando loro la possibilità e, se necessario, imponendo loro di parlare, poiché, data la difficoltà che alcune di esse provano a trattare, è bene servirsi di qualunque mezzo. Si dirigano dunque tali anime alla fede, spingendole dolcemente ad allontanare lo sguardo da tutte quelle cose e insegnando loro come sia necessario spogliare l'appetito e lo spirito per progredire nella perfezione. Facciano inoltre comprendere loro come un'opera o un atto della volontà compiuti per amore, agli occhi di Dio siano più preziosi di tutte le visioni e comunicazioni che possono ricevere dal cielo, poiché queste non costituiscono merito né demerito, e come molte anime, pur non avendo tali favori, senza confronto sono assai più avanti di altre che ne hanno in abbondanza".⁶⁹⁶

Le direttive, cui lo sottopone Bastide, sono, per Surin, "*une des plus rudes choses que j'ai jamais portée*".⁶⁹⁷ Ciò nonostante, il gesuita si sforza di seguirle. Ma inutilmente. Il risultato è che, in accordo con il suo superiore, Surin rinuncia alla direzione di Bastide e ricorre a quella del confessore ordinario del suo collegio, il padre Ricard.

"Ce Père ici y mit, par la permission de Notre-Seigneur, un terrible obstacle, par une doctrine qui était extrêmement contraire à la mienne, en ce que quand je l'eus prié de prendre le soin de me donner conseil, il voulut tenir sur moi un ordre qui, dans son sens, était fort parfait, car il le croyait ainsi, mais dans le mien était tout contraire, détruisant entièrement mon âme. Néanmoins, comme je m'étais résolu à l'obéissance, je ne voulais pas me départir de son idée, et par elle il me précipita en une extrême peine, à cause que son idée était que, quand Notre-Seigneur fait des grâces extraordinaires, comme sont quelques-unes de celles que j'ai déduites ci-dessus, il faut, pour se comporter fidèlement, les rejeter, et s'en retirer pour se remettre dans la foi qui enveloppe avec soi la privation de tout cela. Il se fondait sur la doctrine du Père Jean de la Croix qui, à son dire, prétend ce dégagement, lequel n'oblige pas seulement l'âme à se séparer d'affection de ces grâces, mais encore à les révoquer et les rebuter, s'y comportant comme l'on fait aux mauvaises pensées. Ainsi comme il jugeait cela, et me le prescrivait par son conseil, je m'y attachai du tout selon son intention. Néanmoins, dans la pratique, je trouvais que cela portait un grand mal à l'âme qui, par là, se trouvait dégarnie de la grâce que Notre-Seigneur lui faisait, et retombait dans sa pauvreté naturelle. [...] Ainsi après avoir souvent éprouvé cette peine, et en être comme détruit, je trouvai, par le long usage, que cela lui était fort dommageable; néanmoins, par cette pratique d'obéissance, je tâchais à m'y accoutumer et patienter. Mais enfin cette patience devint si insupportable, que la nécessité de résister à ces visites de Notre-Seigneur l'amaigrissait et dépouillait du bien même le plus nécessaire, et quand, dans cette peine, j'avais recours à Notre-Seigneur, sa majesté semblait me faire voir clairement que cela n'était pas mon bien, et que ce dépoulement par résistance aux grâces était une ruine et destruction de l'âme, laquelle Dieu ne voulait pas. [...] Je commençai donc à me plaindre au Père de cette procédure, et Notre-Seigneur me disait manifestement dans les occasions, voyant la grande extrémité et agonie où mon âme était réduite par cet effort de rejeter les grâces, que cela ne se devait faire, et que ce Père avait grand tort. [...] J'étais en grande peine, car je ne voulais pas me départir de l'obéissance. D'ailleurs cette opposition aux grâces était insupportable, et je ne pouvais plus tenir dans une procédure si rude et si violente".⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Cfr. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 16-22, in Giovanni della Croce, *Opere*, ediz. OCD, Roma 2001.

⁶⁹⁶ *Idem*, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22.

⁶⁹⁷ *Correspondance*, lettera 219.

⁶⁹⁸ SE III, 10.

Così, dopo una prima fase in cui prosegue nei suoi sforzi di sottomettersi pienamente alla direzione di Bastide, alla fine Surin si convince che, sebbene quei favori divini possano apparire pericolosi ed illusori, la via che sta sperimentando è proprio quella scelta da Dio per lui e per la sua guarigione. La disputa, allora, si riaccende. Siamo intorno agli inizi del 1658 e Surin, nel pieno recupero delle sue facoltà, prima fra tutte quella di scrivere, si trova a vivere un periodo di vera effervescenza intellettuale. Dopo la composizione del *Catéchisme*, è infatti questa la fase della stesura delle altre grandi opere dottrinali, la conclusione dei *Dialogues spirituels* (1657), la *Guide spirituel* (1660), fino alle *Questions sur l'amour de Dieu* (1664). Il mistico gesuita acquista sempre più coscienza di sé, della sua esperienza, del suo pensiero e contro quella di Bastide, propone allora la sua interpretazione di Giovanni della Croce, in cui la dottrina sanjuanista pare quasi modellata intorno alla propria vita ed esperienza personale.

"Pour moi, je crois que ce que le Père Jean de la Croix et autres disent: qu'il se faut éloigner des dons et les rebuter et s'en séparer, ne se doit entendre que dans le fond de l'âme; qu'elle ne doit avoir que Dieu, mais que tels dons lui sont nécessaires et font de bons effets; que l'effort de les éloigner en effet est dommageable; qu'on peut seulement dire qu'il faut soigneusement procurer d'aller à Dieu seul et ne chercher que lui".⁶⁹⁹

È allora che Bastide si rivolge a Jeanne des Anges e al suo ormai celebre "*bon ange*" che, dopo la liberazione dai diavoli di Loudun, le ha impresso le prime stimate e che, continuando ancora ad apparirle in sogno, è ora chiamato a dirimere la controversia.⁷⁰⁰

È importante sottolineare il fatto che tutti coloro che sono stati invitati ad esprimersi sulla disputa, in particolare i padri Anginot e Baiole, si sono trovati d'accordo con Bastide, non solo nel giudicare eccessivo l'attaccamento di Surin alle grazie straordinarie, ma anche nell'attribuire a Jeanne des Anges un particolare ruolo nella decisione del problema.

Così, dopo una serie di apparizioni, il 27 maggio 1660, l'angelo pone fine alla *querelle*, pronunciandosi per l'ultima volta in favore di Surin, che, pochi giorni dopo, riceve dalla priora una lettera in cui ogni dubbio, da cui la monaca era stata condizionata durante la disputa, pare ormai dissipato.

"J'ai ressenti des craintes à votre égard jusqu'au jour du très Saint Sacrement dernier passé qu'elles me furent ôtées tout à coup, par une vue intellectuelle sur votre disposition que je ne puis bien exprimer; mais elle m'a laissé une certitude que je ne devais rien craindre, que Dieu opérât en vous et faisait son oeuvre par toutes les choses qui s'y passaient tant au sensible qu'au plus spirituel, et que les créatures n'entendaient pas ses desseins. Cette vue m'a laissée en une grande tranquillité à votre égard et a tout à fait captivé mon jugement à la grâce opérante en vous".⁷⁰¹

È sempre attraverso la corrispondenza di Surin che si può seguire, sebbene in maniera meno lineare, un altro tipo di polemica, successiva a quella con Bastide, ma legata anch'essa alla dottrina mistica, cui si aggiunge però, in questo caso, un problema istituzionale. Essa tratteggia, infatti, gli sviluppi polemici che gli scritti suriniani provocano nel seno della Compagnia stessa. È ora l'insieme dell'attività letteraria del mistico gesuita a divenire oggetto di controllo e di reazioni, che variano da semplici consigli ad aperte censure.

È allora da questa prospettiva che riemerge prepotentemente il problema, sopra accennato, dell'apostolato letterario di Surin. In tal senso, cioè, dottrina mistica e

⁶⁹⁹ *Correspondance*, lettera 181; cfr. anche lettere 177; 198; 202; 219.

⁷⁰⁰ Cfr. *Correspondance*, lettere 167; 174; 181; 200.

⁷⁰¹ Jeanne des Anges cit. in Certeau in *Correspondance*, 967.

modalità di scrittura e di pubblicazione costituiscono le diverse facce di un unico problema: la maniera in cui la missione va interpretata.

È da questo punto di vista che andranno, quindi, riletti i controlli esercitati sugli scritti suriniani e sulla loro possibile pubblicazione, in particolare, inevitabilmente, di quelli dottrinali e didattici. Ed è sotto quest'ottica che va interpretato il dossier delle censure della Compagnia contro l'edizione del *Catéchisme spirituel* e la conseguente imponente corrispondenza fra il mistico gesuita, i vertici generali dell'ordine, i provinciali d'Aquitania e Champeils, per anni attivo censore di Surin.

Prima opera composta "*dans sa tête*" (SE II, 16), dopo il recupero delle facoltà, i tre volumi del *Catéchisme* sono terminati certamente prima del 12 ottobre 1655, data della celebre "guarigione". Fin da subito il manoscritto inizia a circolare ed è lo stesso Surin a premere per la sua pubblicazione. Ma immediate sono anche le reazioni dei vertici dell'ordine. È lo stesso generale Goswin, nell'aprile 1655, a comunicare ad André Gaillard, allora provinciale di Aquitania, di essere a conoscenza che alcuni padri stanno lavorando alla pubblicazione di opere senza che queste siano state prima sottoposte alla censura di un revisore. Fra questi, fa anche il nome di Surin.⁷⁰²

Ma, nonostante ciò, il manoscritto continua il suo cammino, finché due anni dopo, nel 1657, appare a Rennes una prima edizione dell'opera, contenente però solo un tomo, una piccola parte, cioè, del testo dettato tre anni prima.

Così, se già dall'anno seguente, a Bordeaux, si pensa ad una ristampa, a Roma, intanto, cresce la preoccupazione,⁷⁰³ soprattutto dopo che Léonard Champeils, già autore, nel 1639, di una censura contro Surin ed il suo provinciale Jaquinot, accusato di favorire sospette tendenze mistiche, fa pervenire un dossier contro il gesuita ed il suo *Catéchisme* (1661). Nickel dà inizialmente credito alla denuncia e scrive al nuovo provinciale di Aquitania, F. Gadault, pregandolo di controllare le pubblicazioni di Surin (24 gennaio 1661):

"J'ai reçu la censure du P. Léonard Champeils sur le *Catéchisme spirituel* du P. Surin et, en même temps, celles des deux théologiens auxquels cette censure avait été soumise pour examen. Il est vrai que le P. Champeils critique tout avec beaucoup de sévérité; mais on ne peut nier qu'il ne reprenne très justement bien des choses publiées par l'auteur sans la compétence et la prudence requises. A l'avenir, Votre Révérence veillera sérieusement à ce que le P. Surin, de quelque façon que ce soit, n'édite rien qui n'ait été auparavant examiné avec soin et approuvé".⁷⁰⁴

Nel marzo di quell'anno, è lo stesso Surin a chiedere l'esame del suo *Catéchisme*.⁷⁰⁵ Da questo momento, le lettere di Champeils si moltiplicano, accompagnate dalle denunce di altri padri.⁷⁰⁶ I suoi ripetuti attacchi contro Surin sembrano, del resto, aver acuito le preoccupazioni del generale, che, pochi mesi dopo, ammette:

"J'ai appris de plusieurs que le P. Joseph Surin et le P. Claude Bastide répandaient une théologie mystique étrangère à notre Institut et enveloppée de termes inintelligibles; qu'ils n'étaient ni compris des autres, ni capables de l'expliquer eux-mêmes; bien plus, que le P. Joseph Surin publiait sans autorisation des livres écrits dans un style inintelligible et plein d'erreurs; qu'il avait reçu récemment des supérieurs la

⁷⁰² Cfr. ARSJ, *Aquit.* 3, 227. Qualche mese dopo, il 9 agosto, il generale torna a scrivere, questa volta, al nuovo provinciale, Jean Ragon: "*Il suo predecessore sapeva perfettamente che gli scritti di Surin, senza alcuna revisione, venivano stampati da alcuni suoi amici. Invece di opporsi ha lasciato fare, a patto che non fosse Surin ad occuparsene direttamente. André Gaillard merita una pena severa*" (ARSJ, *Aquit.* 3, 231).

⁷⁰³ Cfr. ARSJ, *Aquit.*, 3, 388; 3, 390v.; 3, 500.

⁷⁰⁴ ARSJ, *Aquit.*, 3, 412, cit. in Certeau in *Correspondance*, 1087.

⁷⁰⁵ Cfr. ARSJ, *Aquit.*, 3, 422.

⁷⁰⁶ Cfr. ARSJ, *Aquit.*, 3, 420v; 3, 421-422.

permission d'aller plus souvent rendre visite à des gens de l'extérieur et prêcher à des religieuses, ce qui risquait de comprometter la réputation de la Compagnie et de provoquer, par un excès de tension, une rechute dans la démence. Je désire que Votre Révérence examine toute l'affaire, prévienne ces inconvénients par les dispositions le plus efficaces qu'elle pourra, et voie s'il conviendrait de séparer du P. Surin le P. Bastide, qui lui tient lieu de père spirituel et qui, non content d'entretenir ses illusions et ses sottises, les loue et recommande partout au-dehors le susdit père comme un homme de la plus haute sainteté".⁷⁰⁷

Più che formulare un'aperta denuncia, questa lettera riprende tutta una serie di rimproveri teologici e stilistici, allo scopo di far aprire un'inchiesta. Le accuse, del resto, sono quelle classiche: una spiritualità estranea allo spirito della Compagnia, uno stile incomprensibile, delle posizioni erronee. Il motivo dell'inchiesta pare, tuttavia, piuttosto legato ad un'altra preoccupazione, quella, cioè, di mantenere la fama dell'ordine, la sua reputazione per ciò che concerne il suo apostolato. Dalla lettera trapelano infatti quali siano i due elementi giudicati come potenzialmente più pericolosi: la scrittura mistica, con conseguenti pubblicazioni non autorizzate, e la questione delle visite esterne.⁷⁰⁸ Il problema sembra allora piuttosto giocare in termini, per così dire, di pubblicità: è necessario conservare quella reputazione che permetta di continuare ad agire.

Intanto, mentre a Roma si prepara una nuova revisione del *Catéchisme*, la corrispondenza di Surin, in quell'estate del 1661, mostra un uomo ferito dalle accuse, ma pronto all'obbedienza.

"Je commets à notre Seigneur fort franchement tous les ouvrages qu'il m'a inspiré d'écrire pour le bien des âmes et quitte de tout mon pouvoir le soin de cela entre ses mains. Je pâtais un peu de voir que ce qu'il m'avait, ce me semble, suggéré fût si propre à aider les coeurs des âmes bonnes et que, néanmoins, il y eût si peu de disposition en ceux de qui je dépends pour le produire; et ne pouvais venir en la pensée de croire qu'ils auraient raison de rejeter ce que j'avais écrit. J'ai récemment reçu une lettre de notre révérend père général, qui me mande qu'il fera voir ce qui a été déjà imprimé de mes ouvrages et qu'il m'en fera savoir sa volonté".⁷⁰⁹

La revisione romana del *Catéchisme spirituel*, condotta nel mese di luglio dai censori P. Poussines e H. Fabri,⁷¹⁰ cancella ogni dubbio sull'ortodossia dell'indagato.⁷¹¹ Sebbene non si nasconda che sarebbe preferibile l'uso di un altro linguaggio, più semplice ed

⁷⁰⁷ ARSJ, *Aquit.*, 3, 420, cit. in Certeau in *Correspondance*, 1115.

⁷⁰⁸ La questione delle visite si presenta fin da subito altrettanto importante. Ciò che il generale domanda è, infatti, di limitare le relazioni con l'esterno, la predicazione e la direzione spirituale. In passato Nickel si era mostrato meno rigido su questo punto. Nel febbraio 1661, qualche mese prima di scrivere la lettera che avrebbe aperto l'inchiesta romana sul *Catéchisme*, aveva infatti informato che "*puisque la déficience mentale du P. Joseph Surin n'est pas continuelle, il sera autorisé à rendre visite deux ou trois fois par semaine aux religieuses de la ville*" (ARSJ, *Aquit.*, 3, 415, cit. in Certeau in *Correspondance*, 1115). Successivamente anche il nuovo generale Oliva porrà delle condizioni alle visite esterne: "*En écrivant au père vice-recteur du collège que les nôtres ne devaient ni visiter ni recevoir les religieuses, nous n'avions pas l'intention de supprimer pour les nôtres tout entretien avec des religieuses, mais de recommander que cela se fasse avec prudence et jamais sans nécessité, selon l'ordre qui m'en a été donné par le Souverain Pontife*" (ARSJ, *Aquit.*, 3, 429, cit. in Certeau in *Correspondance*, 1191).

⁷⁰⁹ *Correspondance*, lettera 390.

⁷¹⁰ Per la censura di Fabri si veda il *Fondo Gesuitico* 669, 282; per la censura di Poussines cfr. 669, 284-289v.

⁷¹¹ *Ibidem*, 669, 284v: "*Sana omnia, catholica, egregia pia, circumspicte protecta ab omni erroris periculo contagiove reperisse*".

ordinario, contro l'eccessivo linguaggio mistico dell'autore,⁷¹² il richiamo ad Ignazio diviene una garanzia per la dottrina suriniana e un certificato d'ortodossia.⁷¹³

Tuttavia, nonostante nell'agosto 1661 Surin venga informato che il *Catéchisme* non necessita di alcuna censura,⁷¹⁴ la questione delle tendenze mistiche nel proprio seno è da sempre un problema troppo spinoso all'interno della Compagnia, perché possa essere concessa ai suoi membri la libertà incontrollata di tali pubblicazioni. L'approvazione romana è allora accompagnata dall'interdizione dell'allora vicario generale G. P. Oliva, futuro successore di Nickel ai vertici dell'ordine (1664), a pubblicare ancora opere "*de rebus mysticis*".⁷¹⁵

La richiesta è rinnovata qualche mese dopo (31 ottobre):

"J'ai reçu la lettre du 18 septembre par laquelle Votre Révérence insiste encore pour obtenir la permission d'écrire sur la mystique. Je n'approuve ni ne désapprouve la doctrine mystique, mais, comme je l'ai déjà écrit à maintes reprises, je souhaite que les nôtres n'écrivent plus sur cette matière, afin d'éviter les polémiques et pour d'autres graves raisons. Votre Révérence se déclare totalement abandonnée aux indications de l'obéissance: qu'elle s'en tienne donc à notre décision. Si elle a le désir d'écrire, qu'elle tourne ailleurs sa plume. Il ne manque pas d'autres matières beaucoup plus utiles, par exemple à la réforme des moeurs et à l'éclaircissement de l'Écriture Sainte, et dont elle pourrait s'occuper avec plus de fruit, en dehors de toute polémique".⁷¹⁶

Ed ancora, in una nota a margine,

"J'ai un très vif désir que Votre Révérence tourne son talent littéraire et ses dons éminents vers des sujets plus utiles et qui, sans querelles, portent les esprits à la sainteté. Je ne doute pas qu'elle ne le fasse pour moi et par obéissance".⁷¹⁷

Con le sue parole, Oliva, più che pronunciarsi sul caso specifico di Surin e della sua mistica, sembra voler fare del gesuita l'esempio di una presa di posizione generale. E comunque, effettivamente, il gesuita non pubblica più. Anche se il suo circolo di amici continuerà a lavorare all'edizione dei suoi scritti,⁷¹⁸ più alcun testo verrà pubblicato con

⁷¹² *Ibidem*, 669, 282: "*Iuxta communem loquendi modum facile exponi possunt, tum latina, tum vernacula lingua*".

⁷¹³ Cfr. *ibidem*, 669, 287v.

⁷¹⁴ "J'ai reçu une lettre de nos pères qui sont à Rome, par laquelle j'apprends que, notre révérend père Général nouvellement élu ayant confirmé ce que l'ancien avait fait, de donner à revoir mon *Catéchisme* à quelques-uns de nos pères, ils l'avaient approuvé et loué comme très utile aux âmes et exempt de toute erreur", *Correspondance*, lettera 402 (16 agosto 1661); si veda anche lettera 403.

⁷¹⁵ ARSJ, *Aquit.* 3, 426v. Si veda la lettera di Surin del 4 settembre 1661: "*C'est pour vous dire que j'ai reçu un ordre de la part de notre révérend père général de ne permettre point que rien de mes ouvrages fût imprimé et, quoique sa Paternité ait fait approuver ce qui a déjà été mis au jour, elle ne veut pas qu'on continue. Je crois qu'il prétend que le tout soit examiné par nos pères*", *Correspondance*, lettera 412; cfr. anche lettera 415.

⁷¹⁶ ARSJ, *Aquit.* 3, 432, cit. in Certeau in *Correspondance*, 1246.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ Ad esempio, Vincent de Meur, che continuerà a lavorare all'edizione delle opere suriniane, in particolare al secondo tomo del *Catéchisme*, che verrà pubblicato nel 1663. Così ne parla Surin in una lettera del 19 febbraio 1661: "*Je suis fort redevable à monsieur de Meur qui s'est fort bien acquitté de l'affaire qu'il avait entreprise. Je ne puis déchiffrer sa première page. Son épître est trouvée fort bonne et tout ce qui est de lui. Je n'ai pas encore lu du *Catéchisme* pour juger des changements qu'il aura faits. Il y en a, mais peu, autant que j'ai pu connaître, qui le censurent*" (*Correspondance*, lettera 351). Successivamente, sarà sempre de Meur ad occuparsi del manoscritto di un altro testo, le *Questions sur l'amour de Dieu*. Si legga una lettera di Surin datata 1665: "*Il y aura un dernier, de Questions sur l'amour de Dieu dont je crains que quelques-unes ne choquent quelques savants. Mais monsieur de Meur est un Maître en théologie assez éclairé pour modérer ce que quelques-uns pourraient peut-être trouver*

lui in vita. In questi anni, riprendono, invece, più intense le visite, le missioni, l'attività di predicatore. E continua, soprattutto, la corrispondenza, quel luogo a metà strada tra pubblico e privato, quell'ormai unica modalità tramite la quale continuare a comunicare ciò che l'obbedienza all'ordine gli vieta di divulgare.⁷¹⁹

Il divieto imposto a Surin non ha, tuttavia, limitato o alterato la natura mistica dei suoi testi. Anzi. L'interdizione a pubblicare non gli impedisce di continuare a scrivere. E per lui scrivere equivale a scrivere di mistica. Così, sebbene invitato ad occuparsi di altri argomenti, il gesuita non si volgerà mai verso i soggetti suggeritigli dal generale. Questo perché la scrittura, per Surin, è concepita solo come scrittura mistica.

L'attività di scrittore è inoltre pensata da Surin come concernente l'attività di apostolato spirituale della Compagnia e fa quindi, per lui, parte degli obblighi missionari:

"Premierement de vostre herault pour porter vostre parolle, ensuite de quoy je vous promets comme doit un bon et fidele serviteur de porter a qui que ce soit ce que vous m'aurez mis dans la bouche, à Roy, Princes, Magistrats et peuples, sans apprehender de desplaire a personne; que s'il advienne que ie sois reietté par eux ou malvoulu, de ne m'estonner ny rebuter pour cela, mais demeurer ferme en l'execution de vos commandements quand il faudroit y perdre la vie, ne trouvant rien de plus beau en ce monde que de mourir faisant ma fonction; que s'il est question de porter des parolles d'amour de votre part, j'iray, o mon Roy, avec la trompette d'or au milieu des places publiques, dans vos temples et dans les maisons des particuliers crier a tous qu'ils rendent obéissance au Roy d'Amour. Le second office est fondé de cette parolle que vous avez dit: Je suis penu porter le feu en terre et qu'est-ce que je desire sinon qu'il brusle. Pour cela vous avez eu des gens deputés qui suivant vos desseins ont porté le feu par tout le monde, pour cela vous en avez eu douze qui ont esté par toute la terre mettre ce feu parmy les peuples, et puis qu'il vous a plu de me donner cette charge j'iray, ô Seigneur, par tout porter le mesme feu pour embraser les hommes de vostre amour".⁷²⁰

Scrittura e predicazione missionaria sono dunque ricondotti ad un'unica destinazione: servire Dio. La parola e la scrittura convergono allora nell'atto stesso della loro diffusione. Ed è proprio in questo schema dinamico che si situano le preoccupazioni e le indagini dei censori, che si pongono come ostacolo a tale movimento di estensione di parola e scrittura, intorno alle quali Surin ha costruito la sua stessa identità di missionario, di scrittore mistico, di apostolo di Dio, andando, infine, a colpire il nucleo della dottrina mistica (le grazie straordinarie), lo stile di scrittura (il linguaggio mistico), le modalità di diffusione del messaggio (la missione nelle campagne, la corrispondenza, la scrittura dei trattati).

L'interdizione a scrivere e pubblicare in materia di mistica finirà tuttavia col provocare, come reazione contraria, un aumento dell'importanza del ruolo della circolazione dei manoscritti delle opere e, come sopra accennato, della corrispondenza. Privato del suo sbocco pubblico, sarà lo spazio più intimo della circolazione manoscritta ed epistolare a diffondere l'insegnamento del mistico gesuita.

La figura di Surin di scrittore, ma anche di direttore spirituale e di mistico stesso, pare allora completarsi davvero solo nella sua realizzazione attraverso gli altri. Che siano religiosi, come Vincent de Meur, o aristocratici convertites ad un più rigoroso cristianesimo, come il principe di Conti; che siano monache o donne devote, sue

excessif" (*Correspondance*, lettera 581). Su Vincent de Meur e il suo rapporto con Surin cfr. Certeau in *Correspondance*, 623-628.

⁷¹⁹ Cfr. Goujon, *Prendre part à l'intransmissible...*, 65-71; 126-131; F. de Dainville, *Un étape de la «déroute des mystiques». La révision romaine du «Catéchisme spirituel» (1661)*, in RAM 33 (1957), 62-87.

⁷²⁰ Surin, *Serment de Fidélité preste à Jésus-Christ*, in *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, 177-178.

penitenti, sarà proprio questa fitta rete di amici e di sostenitori ad assicurare a Surin, durante la sua vita ed oltre la sua morte, una reputazione e a tener viva un'immagine altrimenti celata dietro i pericoli di una sospetta spiritualità o i deliri di una follia e, per questo, inevitabilmente destinata all'oblio.

PARTE TERZA
UN VIAGGIO. MICHEL DE CERTEAU

I

"Mon gardien"

1. Partenze e ritorni

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nasce a Chambéry, in Savoia, il 17 maggio 1925, da una famiglia della piccola aristocrazia, tradizionalista e fervente cattolica. Nel 1943 ottiene il baccalaureato in filosofia e l'anno successivo si iscrive alla facoltà di Lettere dell'università di Grenoble. Contemporaneamente comincia la sua preparazione per diventare prete presso il seminario di Saint-Sulpice a Issy-les-Moulineaux. Nel 1947 si trasferisce al seminario universitario di Lione, dove entra in contatto con importanti personalità della cosiddetta "*école de Lyon*" o "*nouvelle théologie*" di Fourvière, il centro teologico dei gesuiti. Primo fra tutti, conosce Henri de Lubac, figura centrale nella storia della teologia del Novecento. È in questo ambiente in grande fermento intellettuale che, pochi anni prima, i padri de Lubac, Daniélou e Mondésert hanno lanciato la collezione "*Sources chrétiennes*", con il proposito di pubblicare i grandi testi della tradizione patristica in versione originale, accompagnati dalla loro traduzione. Ed è qui che Certeau fa la conoscenza di de Lubac, con cui instaura fin da subito un intenso rapporto intellettuale. L'incontro con il grande teologo è, per Certeau, fondante: i due condividono lo stesso interesse per la storia e la stessa preoccupazione per una riflessione da condurre sulla mistica e sui mistici; è, poi, il fascino esercitato da de Lubac a confermare Certeau nella volontà di entrare a far parte della Compagnia di Gesù, con il desiderio di andare in missione in Cina.

Per tutta la vita, in ogni momento importante della sua carriera e della sua esperienza all'interno della Compagnia, Certeau continuerà a ribadire come de Lubac sia stato, per lui, una guida fondamentale, anche quando, anni dopo, il loro rapporto si sarà bruscamente deteriorato. Verso la metà degli anni Sessanta, infatti, quando de Lubac comincia a lavorare come perito al Concilio Vaticano II e Certeau si avvia allo studio delle scienze umane, in particolare della psicanalisi, con la sua partecipazione all'*École freudienne* di Lacan, il loro rapporto si rompe. Il teologo considera, infatti, i nuovi interessi del discepolo come una deviazione dall'indirizzo di studio della tradizione, in cui si era formato.⁷²¹

Nel 1949, deciso nel voler far parte della Compagnia, Certeau entra nella provincia parigina dell'ordine. Dopo i due anni di noviziato, inizia a Chantilly lo studio della filosofia, in particolare di Hegel e della sua *Fenomenologia dello spirito*.⁷²²

Dopo la licenza in filosofia, ottenuta a Lione nel 1955-56, comincia un dottorato su Agostino, che, per disposizione dei superiori, è però costretto ad abbandonare per

⁷²¹ Sul rapporto tra Henri de Lubac e Michel de Certeau cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 47-58. Cfr. anche M. Jourjon, *À propos des «années lyonnaises» de Michel de Certeau*, in *Recherches de science religieuse*, 91/4 (2003), 571-576.

⁷²² Il rapporto tra lo storico francese ed il filosofo tedesco è stato messo in evidenza da molti studiosi. In particolare, Luce Giard, custode dell'archivio personale di Certeau e a lui legata da rapporti di lavoro e da una profonda amicizia, parla di "*matrice hegeliana*" del suo pensiero, che attraverserebbe nascosta la sua opera. Secondo la studiosa, l'incontro con Hegel avrebbe avuto un certo peso nel passaggio di Certeau dalla filosofia alla scienza storica. Cfr. L. Giard, *Mystique et politique, ou l'institution comme objet second*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris 1991, 9-45, in part. 27-36. Si veda anche G. Petitdemange, *Voir est dévorant*, in *Recherches de science religieuse*, 72, 2 (1988), 125-145.

dedicarsi allo studio della spiritualità della Compagnia alle sue origini. Gli è allora affidata una ricerca su Pierre Favre e sul suo *Mémorial*. Intanto, nel 1956, viene ordinato prete. Gli anni successivi sono dedicati allo studio della storia della spiritualità dell'ordine e dunque legati ad un lavoro di erudizione nell'ambito degli archivi della Compagnia.

Tra il 1959 ed il 1960 Certeau frequenta il suo "terzo anno", ultima tappa del percorso di formazione di un gesuita, a Saint-Martin-d'Ablois, dove, accanto ad attività di apostolato e alla meditazione interiore, comincia a lavorare più specificatamente sulla mistica, portando a compimento il suo lavoro su Favre, che i superiori giudicheranno fin troppo erudito ed ambizioso rispetto alla piccola monografia richiesta. L'anno seguente (1960-1961) è mandato presso la residenza gesuita di Villa Manrèse a Clamart a proseguire le attività apostoliche, ma soprattutto a praticare gli Esercizi spirituali. Sebbene i principali impegni di questi anni saranno di carattere pastorale, è proprio in questo periodo che scoprirà quell'autore mistico che lo accompagnerà in tutte le sue ricerche, iniziando un lavoro di tesi destinato a trasformarsi nel progetto di una vita: Jean-Joseph Surin.

Dopo l'esperienza di Manrèse, Certeau riprende la sua formazione, frequentando, al di fuori della Compagnia, dei seminari presso l'École pratique des hautes études (EPHE), come quello di Jean Orcibal e di Roland Mousnier, che risulteranno fondamentali per la sua formazione di storico. Sono questi gli anni della pubblicazione di primi lavori su Surin, con l'edizione della *Guide spirituelle* (1963) e della *Correspondance* (1966), e della sempre più assidua collaborazione con riviste prestigiose: *Christus*, *Études*, *Recherches de science religieuse*, *Revue d'ascétique et de mystique*.

Il completamento dell'edizione critica della corrispondenza di Surin, nel 1966, lo lascia inizialmente incerto sul corso da dare alle proprie ricerche. In questo stesso anno, in occasione di un congresso internazionale seguito per conto della rivista *Études* a Rio de Janeiro, Certeau scopre il Nuovo Continente e subito se ne appassiona. Queste società giovani, disordinate, meticce diverranno per lui esempi concreti di quei "luoghi di transito"⁷²³ che saranno uno dei nuclei centrali della sua ricerca. Dopo quel primo viaggio, molti altri ne seguiranno, fino alla metà degli anni Ottanta, in Brasile, in Cile, in Messico.

Ed è in questi anni che comincia il suo viaggio tra i saperi: Certeau si volge, con sempre maggiore attenzione, verso altre discipline: oltre la storia, la filosofia e la teologia, l'antropologia, la linguistica, la sociologia, la psicanalisi.

È proprio il profondo interesse per la psicanalisi che lo spinge a partecipare, insieme ad altri gesuiti, alla fondazione dell'École freudienne de Paris voluta nel 1964 da Jacques Lacan, che, appena bandito dall'Association psychanalytique internationale, cerca nuove alleanze per la sua scuola e nuovi collaboratori che non siano necessariamente psicanalisti, ma che sappiano aprire il suo gruppo ad altri saperi. Senza mai trasformarla in un'attività pratica o in una specializzazione, l'avvicinamento alla psicanalisi offre a Certeau uno strumento per approfondire lo studio dell'esperienza mistica, rifiutando comunque qualsiasi applicazione di schemi clinici allo spirituale. Proprio come la storia della mistica, la psicanalisi è, per Certeau, un'eterologia, destinata a percorrere e a produrre un discorso sull'altro. Il loro oggetto d'indagine è, dunque, per entrambe, l'alterità.

⁷²³ Si veda M. de Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Enna 2006 (Paris 1987), il capitolo ottavo, intitolato *Luoghi di transito*.

Le frenetiche attività di questi anni sono brutalmente interrotte, nel 1967, da un grave incidente d'auto, in seguito al quale sua madre, con cui condivideva da sempre un legame strettissimo, perde la vita e Certeau perde definitivamente l'uso di un occhio. Questa tragedia farà nascere in lui un profondo senso di colpa che non lo abbandonerà più.

L'anno seguente è però di nuovo in prima linea di fronte agli avvenimenti del Maggio '68. Certeau si mette all'ascolto del movimento. Niente avrebbe potuto far pensare che questo storico di professione, con una solida formazione in filosofia ed in teologia, un erudito che aveva pubblicato imponenti e dotte opere come quelle di Favre e di Surin, sarebbe diventato il più attento e lucido lettore del movimento, capace più di chiunque altro di comprendere quelle nuove voci che sopraggiungevano. Per conto della rivista *Études*, si sforza allora di rendere conto di ciò che accade tra le strade e nelle università parigine, pubblicando, tra il maggio e l'ottobre di quell'anno, una serie di articoli, tra cui *La Prise de parole*, una delle più lucide analisi degli sconvolgimenti in corso, successivamente ripresi e pubblicati sotto il titolo di *La Prise de parole et autres écrits politiques* (Paris 1991). La lunga frequentazione dei mistici del XVI e XVII secolo, divenuti ormai oggetto centrale delle proprie ricerche, hanno certamente contribuito a dare a Certeau la possibilità di guardare gli eventi in atto con uno sguardo diverso. Guidandolo attraverso un'altra logica, lo hanno favorito nella comprensione dell'inedito che sconvolge l'usuale e nell'ascolto di tutte quelle voci fino ad allora inaudite. Leggendo i suoi mistici, Certeau ha imparato a distinguere le dinamiche attraverso le quali la novità si insinua a forza nella tradizione. La "*frattura instauratrice*"⁷²⁴ del '68, per usare l'espressione destinata a svolgere un ruolo chiave nella sua ricerca, apre dunque una breccia decisiva: la sua presa della parola è apertura all'altro.

La presa di posizione a fianco dei manifestanti non vuol dire, tuttavia, che Certeau sia stato favorevole ad una destituzione delle istituzioni o che sia andato contro il principio di autorità. Ma è proprio sulla scia dall'analisi del Maggio del '68 che emergerà questa tematica, destinata ad assumere un ruolo centrale nel suo pensiero: la questione dell'autorità (religiosa, politica, culturale), inestricabilmente legata, secondo lui, alla nozione di pluralità. A questo tema lo storico consacrerà larga parte dei suoi studi, collegando ad esso altre problematiche, quali la distinzione tra autorità e potere e la concezione della storia come strumento di alterità.

Portato alla grande ribalta dagli eventi del 1968, Certeau non ha mai voluto approfittare della fama e del successo, misti paraltro ad un certo sospetto, che ne derivarono. Non si è mai sentito un professore, nel senso più rigido del termine, né ha mai voluto entrare a far parte dei più prestigiosi luoghi di sapere; si è sempre rifiutato di fare lo psicanalista di mestiere, così come ha sempre cercato di vivere a suo modo l'appartenenza alla Compagnia di Gesù, decisione di cui non si è mai pentito, ma che ha vissuto come una discussione sempre aperta, senza cercare di trarne profitto sociale, ma senza nemmeno dedicarsi ad una critica dell'istituzione ecclesiale in sé.

Questo suo complicato modo di rapportarsi con le istituzioni ha fatto sì che non lo si potesse etichettare o classificare nell'ambito di una disciplina.⁷²⁵ Ma ha anche causato una serie di difficoltà nell'ambito delle relazioni con gli ambienti universitari. È risultato un intellettuale ed uno studioso scomodo, inquieto, raramente riconosciuto. Professore non di ruolo presso la facoltà di Teologia dell'Istituto cattolico di Parigi dal 1966 al

⁷²⁴ Si veda *Idem, Debolezza del credere...*, il capitolo settimo, intitolato *La frattura instauratrice*.

⁷²⁵ Sul rapporto di Certeau con le istituzioni si veda il contributo di O. Mongin, *Une figure singulière de la pensée*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 25-36; cfr. anche Dosse, *Le marcheur blessé...*, 361-440.

1978, Certeau insegna, presso il dipartimento di psicanalisi, nell'università di Paris-VIII-Vincennes, appena fondata (1968-1969), luogo di cristallizzazione della contestazione universitaria e di radicale innovazione nell'ambito delle scienze umane. Nel 1972 si trasferisce all'università di Paris-VII-Jussieu, fondata l'anno precedente, dove rimarrà fino al 1978 come docente del dipartimento di etnologia. In entrambi i casi, si tratta di università nuove ed innovatrici, che, tuttavia, non possono che garantire a Certeau precari ruoli di incaricato ai corsi. Diversa è invece la situazione presso i più importanti luoghi di sapere della capitale francese, primo fra tutti l'École pratique, presso la quale lo stesso Certeau aveva studiato. Quando, nel 1978, Jacques Le Brun, suo grande amico, vi propone la fondazione di una cattedra di storia della mistica, la candidatura di Certeau viene bocciata. Spiega François Dossé: "*La position de passeur de frontières a donc suscité la construction d'un véritable mur de protection, une union sacrée entre des clercs conservateurs pour lesquels il était trop rouge et des laïcs pour lesquels il était trop clerc*".⁷²⁶

Poco dopo quello da parte dell'EPHE, Certeau è costretto a subire un altro rifiuto, questa volta dall'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), un'istituzione da sempre fondata sulla multidisciplinarietà. Anche questa volta, Certeau propone la sua candidatura. Ma, ancora una volta, viene rifiutato.

È quest'ennesima delusione che lo convince a trasferirsi negli Stati Uniti. La partenza per l'America è anticipata da una serie di viaggi, che, fin dal 1969, Certeau vi compie, invitato presso importanti università del paese. E finalmente, nel 1978, ottiene il suo primo incarico come professore titolare presso l'università della California a San Diego.

Sarà soltanto nel 1983, che, dopo la lunga esperienza americana, lo storico francese potrà contare su importanti appoggi che gli permetteranno, finalmente, di essere eletto presso l'EHESS, presso cui insegnerà fino a pochi giorni prima della sua morte, avvenuta il 9 gennaio 1986.

Della vasta bibliografia dell'autore è difficile fornire un elenco davvero esaustivo.⁷²⁷ La sua opera è disseminata in numerose riviste di diversi paesi, senza contare le registrazioni e le interviste rilasciate nelle più varie occasioni. Si farà allora riferimento ai testi pubblicati, in cui Certeau ha raccolto i lavori più significativi.

È con gli inizi degli anni Settanta che appaiono per il grande pubblico le sue opere principali. Prima di tutto, *La Possession de Loudun*, del 1970, con la sua straordinaria opera di recupero delle fonti, seguita da *L'Absent de l'histoire*, del 1973 e, l'anno successivo, *La Culture au pluriel*, sulle pratiche culturali contemporanee, e *Le Christianisme éclaté*, attenta riflessione sul cristianesimo nella cultura contemporanea. Il 1975 è l'anno di *Une politique de la langue*, frutto di un progetto comune tra Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel, dedicato all'analisi delle modalità attraverso le quali nasce una lingua nazionale; ma soprattutto è l'anno di *L'écriture de l'histoire*, che consacra Certeau come figura centrale nella riflessione storiografica francese ed internazionale, seguito, l'anno dopo, da un articolo pubblicato nella rivista *Nouvelles littéraires*, anch'esso dedicato allo statuto epistemologico della storiografia, dal titolo *L'histoire: science et fiction*, successivamente ripreso nella raccolta *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987). Al 1980 risalgono i suoi studi di carattere più prettamente antropologico, con la pubblicazione dei due volumi di *L'invention du quotidien: Arts de faire* (I volume) e *Habiter, Cuisiner* (II volume). Ma il punto di convergenza della sua vasta opera può forse essere considerata *La fable mystique*,

⁷²⁶ Dossé, *Le marcheur blessé...*, 384.

⁷²⁷ Cfr. *Bibliografie complète de Michel de Certeau, établie par Luce Giard*, in *Recherches de science religieuse*, 76/3 (1988), 405-457.

pubblicata nel 1982, che pare raccogliere, nella sua articolazione, tutti i principali campi di sapere attraversati dal suo autore. Testo sulla storia della mistica tra il XVI ed il XVII secolo, *La fable mystique* nasce dalla ripresa di lavori precedenti, che, come per altre pubblicazioni, Certeau aveva l'abitudine di rimaneggiare continuamente.

Storico della mistica, teologo, antropologo, studioso di psicanalisi, di linguistica, attento conoscitore ed interprete di eventi storici e politici di grande importanza (in Brasile come nel maggio parigino): è davvero difficile tracciare il profilo intellettuale di Michel de Certeau. Non lo si può localizzare in un luogo, non è possibile definirlo attraverso un campo o un'appartenenza. In fin dei conti, "*Michel de Certeau resta «un altro»*".⁷²⁸

"On lui en a fait le reproche dans tous les lieux institués du savoir, universitaire ou ecclésiastique. On ne savait jamais où il était, parce qu'il était partout sans être inféodé à aucun lieu. Est-ce parce qu'il n'en avait pas? À mon sentiment, il a toujours eu un lieu propre, un seul, et c'est la tradition, plus précisément la tradition chrétienne, disons la tradition de l'expérience chrétienne. [...] Mais j'ajoute très vite que, dans cette tradition, Certeau attachait un intérêt privilégié à la tradition mystique, c'est-à-dire à cette pensée errante jamais satisfaite, toujours en quête d'un ailleurs, empressés à quitter le lit de la tradition orthodoxe et à circuler en tous lieux, sur tous les théâtres de la pensée et de l'action, des villes et de champs, pleurant en toutes langues la perte de son lieu, la douleur de ne pas trouver l'Absent. C'est cette voix de l'altérité blessée qu'il pourchassait dans tous le champs du savoir et qui le chassait inépuisamment d'un champ dans un autre".⁷²⁹

Rifiutata la fama ed il ruolo di erudito classico, Certeau ha scelto allora di essere un "*voyageur*", un "*marcheur dans la ville*".⁷³⁰

"Je suis seulement un voyageur. Non seulement parce que j'ai longtemps voyagé à travers la littérature mystique (et ce genre de voyage rend modeste), mais aussi parce qu'ayant fait, au titre de l'histoire ou de recherches anthropologiques, quelques pèlerinages à travers le monde, j'ai appris, au milieu de tant de voix, que je pouvais seulement être un particulier entre beaucoup d'autres, racontant quelques-uns seulement des itinéraires tracés en tant de pays divers, passés et présents, par l'expérience spirituelle".⁷³¹

2. Da Favre a Surin

Abbandonato definitivamente il sogno asiatico, dopo la sua ordinazione nel 1956, Certeau è costretto, dietro richiesta della Compagnia, ad interrompere il lavoro già iniziato su Agostino. In quegli anni, l'ordine si trova a vivere un risveglio d'interesse per le origini della storia della spiritualità gesuita ed i suoi testi fondatori e Certeau, come altri giovani gesuiti, è spinto ad occuparsene. Il suo primo tema di lavoro sarà allora il diario spirituale di Pierre Favre (1506-1546), uno dei primi compagni di Ignazio.

Certeau completa intanto la sua formazione in storia, al di fuori della Compagnia, frequentando diversi seminari presso l'EPHE, con Alphonse Dupront, Roland Mousnier, ma soprattutto, con Jean Orcibal, con il quale segue, nel 1957, uno dei più importanti corsi per la sua formazione. Il seminario è consacrato alla "Storia del cattolicesimo moderno e contemporaneo" ed Orcibal è, prima di tutto, uno specialista della mistica renano-fiamminga, di giansenismo e di Fénelon. Ma dal suo insegnamento Certeau

⁷²⁸ S. Morra, *Prefazione all'edizione italiana*, in Certeau, *Debolezza del credere...*, XIII.

⁷²⁹ J. Moingt, *Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent*, in *Recherches de science religieuse* 91 (2003), 582-583.

⁷³⁰ L. Giard, *A qui s'éloigne*, in *Recherches de science religieuses*, 76, 2 (1988), 174; cfr. anche S. Breton, *Le pèlerin, voyageur et marcheur*, *Recherches de science religieuses*, 76, 2 (1988), 179-185.

⁷³¹ M. de Certeau, *L'expérience spirituelle*, in *Christus* 17 (1970), 488.

apprende il rigore del metodo filologico e l'importanza dello studio diretto delle fonti. Il seminario di Orcibal diviene allora, per Certeau, una tappa fondamentale nella sua formazione di storico.

Nel giugno del 1960, discute la sua tesi di dottorato in scienze delle religioni su Favre, che diventerà la sua prima grande opera, pubblicata nello stesso anno. Il lavoro consiste nel recupero del testo originale e traduzione del *Mémorial* e in un'abbondante introduzione, che lascia già trasparire gli elementi salienti di un nuovo percorso: l'attenzione ai legami tra la nascita della Compagnia ed il contesto storico, la centralità attribuita alla dimensione spirituale nella ricerca storica, l'individuazione, in tale relazione tra storico e spirituale, di un elemento unificatore. È poi la stessa esperienza religiosa di Favre a divenire oggetto di riflessione. Pellegrino infaticabile che attraversa mezza Europa, Certeau presenta Favre come un vero mistico, animato da una fede incrollabile, ma che vive tale fede tra la gente e la alimenta attraverso la vita quotidiana. Si potrebbe parlare di un germoglio di quella scienza sperimentale che Certeau scoprirà poi in Surin.

Dopo Favre, è ancora una volta la Compagnia a stabilire il prossimo oggetto di ricerca: Certeau si volge così a Jean-Joseph Surin.⁷³² Nasce allora una passione destinata a durare. Certeau finirà con il legarsi, come ad un doppio, a questo personaggio fuori dal comune. E nell'affascinante ritratto che ne fa, si possono riconoscere, all'insaputa dell'autore, i lineamenti di un autoritratto.

Fin da subito, Surin diviene, infatti, il suo compagno più vicino, una sorta di *alter ego*, quello che venti anni più tardi chiamerà "*mon gardien*" e, nei suoi ultimi giorni, "*le fantôme qui a habité ma vie*".⁷³³

Certeau si volge, dunque, prima di tutto, al recupero dell'opera di Surin, che la malattia ed i sospetti da una parte, e le intenzioni apologetiche dall'altra, avevano frammentato e disperso, riuscendo così a restituire visibilità ad una figura quasi del tutto dimenticata.

Il modo in cui tratta la storia straordinaria di Surin, illustra inoltre la sua modalità d'investigazione storica. Il passato ed il presente sono infatti, a suo parere, legati da un precario equilibrio, caratterizzati da una distanza incolmabile, che una lettura delle fonti e la sua successiva interpretazione contribuiscono ad aumentare. Per questo, tra lo studioso ed il suo oggetto d'indagine ci sarà sempre quel vuoto che lo storico non potrà mai cogliere e che Certeau chiama "*l'assente della storia*". In tal senso, l'interesse per la psicanalisi nascerà, in lui, dalla convinzione che questa possa costituire una modalità, per lo storico, di riflettere su un passato necessariamente assente.

Così, contrariamente alle indagini di chi lo aveva preceduto, sulla vicenda suriniana Certeau non si è mai sentito autorizzato a pronunciare una diagnosi o una sentenza. Ha invece lasciato parlare i suoi testi.

Fin da subito, si interroga sulla condizione frammentata dei testi suriniani, su quello che chiama lo "*sgretolamento*" ("*effritement*")⁷³⁴ della sua opera, tra cui "*il lettore si*

⁷³² Sul passaggio dagli studi da Favre a Surin cfr. A. Demoustier, *Histoire, institution et mystique. Jésuites des XVIIe et XVIIIe siècles*, in *Recherches de science religieuses*, 76, 2 (1988), 213-225; J. Le Brun, *Le secret d'un travail*, in *Recherches de science religieuses*, 76, 2 (1988), 237-251; J. Le Brun, *De la critique textuelle à la lecture du texte*, in *Le débat*, 49 (1988), 109-116; J. Le Brun, *Michel de Certeau historien de la spiritualité*, in *Recherches de science religieuse* 91/4 (2003), 535-552; P. Gujon, D. Salin, *Henri Bremond et la spiritualité ignatienne*, introduzione contenuta in H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, voll. II, Grenoble 2006, II, 438-443.

⁷³³ L. Giard, *La passion de l'altérité*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 27.

⁷³⁴ Si veda Certeau, *Les œuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes*, I, in RAM 40 (1964), 443-476 e II, in RAM 41 (1965) 55-78.

aggira in mezzo a delle rovine".⁷³⁵ Tale constatazione porta lo storico francese ad un'indagine critica che lo conduce all'edizione della *Guide spirituel* prima (1963), ma soprattutto, poi, a quella della *Correspondance* (1966).

Quando, nel 1963, pubblica la *Guide spirituel*, egli propone una versione del testo modernizzata, al fine di renderlo più accessibile al lettore. E quando, nel 1966, esce l'edizione della *Correspondance*, questa è pubblicata in un'edizione rivolta ad un più ampio pubblico, che permetta la diffusione del testo suriniano al di là del solo ambito della Compagnia. In entrambi i casi, comunque, lo scopo principale è quello di garantire al lettore un rapporto diretto con i documenti.

L'edizione della *Correspondance* è accolta dal pubblico come un capolavoro di erudizione. Certeau sceglie però di continuare ad esplorare Surin attraverso nuove vie. Ne è la prova *La possession de Loudun* (1970), altra opera straordinaria, ma che, oltre all'incredibile lavoro di recupero dei documenti, ben testimonia l'ampliamento degli interessi dell'autore.

3. La contingenza necessaria. Sulle tracce del suo "doppio"

Aldilà della travagliata esperienza di vita dell'uomo, che non può non aver influenzato il destino dei suoi scritti, lo "sgretolamento" rintracciato da Certeau, diviene, nella sua ottica, la forma stessa dell'esperienza mistica. La "disseminazione" testuale, secondo il nome che egli stesso darà ne *La fable mystique*, è molto più di una condizione materiale di ciò che viene trasmesso; non ne è solo l'espressione, ma è l'esperienza stessa.

Si intravedono già i primi segni di un autoritratto che comincia a delinearsi attraverso lo specchio di Surin. Allo sgretolamento e alla frammentazione dei testi suriniani, mai del tutto stabiliti, corrisponde, infatti, il rimaneggiamento dei testi di Certeau, anch'essi, in un certo senso frammentati, perché continuamente ripresi, mai giudicati del tutto conclusi, letteralmente sparsi nel mondo. Certeau non amava ripubblicare testi precedenti senza prima averli rielaborati. Per questo, in una sorta di continua riscrittura, rimaneggiava, correggeva, completava, quasi alla ricerca della formula perfetta, che, tuttavia, mai lo soddisfaceva.

Seguendone il percorso, lo storico francese farà di Surin il luogo di cristallizzazione di molteplici forme d'investigazione. A partire dalla spiritualità gesuita dell'età moderna, il suo paziente lavoro di ricerca lo condurrà fino alla comprensione della situazione spirituale della società contemporanea. Senza mai lasciare Surin (tornerà senza sosta a riflettere su di lui), finirà con il trasformare considerevolmente il suo campo di studio, facendo incrociare i mistici del XVI e del XVII secolo con i nuovi soggetti mistici del nostro tempo. L'altro, per Certeau, è ovunque.⁷³⁶

La volontà di chiarire lo strano itinerario del mistico del XVII secolo, spinge, infatti, il suo editore del XX ad aprirsi ad altre discipline, obbligandolo ad allargare le sue prospettive, dalla storia delle mentalità alla storia delle scienze e della medicina (da ciò, il suo interesse, fin dagli inizi, per Foucault), alla psicanalisi (con Lacan a partire dal 1963) fino alla linguistica e alla semiotica (con Greimas dal 1967).⁷³⁷

⁷³⁵ Certeau, *Introduzione*, in *Guide spirituel*, 7.

⁷³⁶ Si pensi all'*Invention du quotidien*, ma anche a *Le Christianisme éclaté*.

⁷³⁷ P. Boutry, *De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970)*, in *Le Débat* 49 (mars-avril 1988), 85-96, in part. 90-91; L. Giard, *Un viaggio fuori dalle rotte*, in M. de

In una miriade di interessi testimoniati da una bibliografia sterminata, è possibile, in effetti, rintracciare la coerenza di un itinerario: lo studio ininterrotto del linguaggio mistico e della spiritualità, esprimibile e manifestabile nelle più diverse forme. Certeau non ha mai smesso di leggere ed imparare sul *corpus* della letteratura mistica cristiana, soprattutto dal Rinascimento all'Età classica, ed in particolare su Surin. La difficoltà nell'affrontare questi testi lo ha spinto a vagare da una disciplina all'altra, alla ricerca di nuove modalità che fossero capaci di render conto della specificità di testi del genere. Ma lo scopo di Certeau non è mai stato quello di divenirne l'interprete privilegiato. Al centro del suo interesse vi era il desiderio di porsi all'ascolto di quella sofferenza e di quel dolore che scaturiscono dalla perdita e dall'assenza che lacera ogni mistico e verso cui, infinitamente, tende.

Seguendo le tracce del suo *doppio*, Certeau si immerge nella sua indagine sulla mistica. Il suo viaggio prosegue allora l'itinerario percorso dallo stesso Surin attraverso la scrittura: come le opere del mistico seicentesco, mai chiuse, sempre tese a ciò che non dicono ed aperte a molteplici esperienze, così l'indagine del suo più grande lettore si anima di questa stessa vivacità, di questa stessa continua ricerca di nuove scoperte e prospettive.

Certeau ha finito, allora, con il percorrere tutti i campi del sapere, varcando i confini delle discipline. Si è reso inclassificabile: storico, antropologo, linguista, teologo, filosofo, epistemologo, mistico. Nessun termine lo definisce del tutto. Ha attraversato i territori della ricerca, così come i luoghi dell'istituzione, dell'insegnamento, della chiesa, dello spazio pubblico e della vita quotidiana, senza necessariamente opporvisi, ma senza mai identificarvisi.

Come non si è dedicato all'esplorazione esclusiva di un unico campo di ricerca, come ha viaggiato da un sapere all'altro, allo stesso modo ha viaggiato da un paese all'altro, attraversando fisicamente l'intero continente americano, dal Brasile alla California, dal Cile all'Argentina e al Messico, poi ancora negli Stati Uniti ad est come ad ovest, fino ad arrivare al Canada.

Non si è mai fermato; non si è mai considerato arrivato. Ha esplorato il mondo e chi lo abita.

In tal senso, ha messo in pratica la scienza sperimentale di Surin, scoprendo anch'egli lo straordinario che si cela dietro la vita quotidiana e facendone il suo oggetto d'indagine. Proprio come il suo *doppio* Surin, ha nutrito ed alimentato la propria ispirazione attraverso le pratiche più banali della gente comune. La folla che abita il quotidiano lo ha, del resto, sempre affascinato, questa massa solo apparentemente informe di cui si è sforzato di riportare alla luce le realtà diverse, le abitudini, i saperi nascosti.

Viaggiatore interiore, dunque, oltre che esteriore, che non ha attraversato solo i luoghi, ma i saperi e le culture, sperimentando ogni volta metodi diversi, senza mai adeguarsi alle strade già tracciate: Certeau ha moltiplicato, al contrario, le vie trasversali, sottolineando nuove ed inedite corrispondenze.

Questa radicale mobilità intellettuale che non lo ha mai ancorato ad un luogo, ad un sapere, ad un metodo, lo ha senza dubbio reso, agli occhi delle istituzioni del sapere, se non apertamente sospetto e scomodo, per certi aspetti ambiguo.

Questa sua posizione un po' ai margini, in un contesto in cui il suo non collocarsi in un certo senso inquietava, sembra per certi aspetti ricordare quel mistico gesuita che tanto aveva preoccupato i vertici della Compagnia per la sua indecifrabilità. Una stessa

Certeau, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino 2006, 15-48. Sull'esplorazione dei campi di sapere da parte di Certeau cfr. Giard, *La passion de...*, in *Eadem* (ed.), *Michel de Certeau...*, 17-38.

inquietudine sembra, cioè, muovere i due, una stessa spinta a muoversi ed a perdersi in una ricerca infinita. Riportando alla luce la vicenda dell'uomo, prima ancora che del mistico, Certeau deve aver rintracciato quella stessa inquietudine, quella stessa intima affinità che fin da subito lo spinge ad immergersi in Surin ("*Quant à moi, je continue dans Surin, perdu dans son "océan"*"),⁷³⁸ fino a farne il proprio nume tutelare ed il proprio "gardien".⁷³⁹

L'incontro non cercato, quasi casuale fra i due, ha finito allora con il divenire necessario.

Tra la pubblicazione dell'edizione della *Guide* e quella della *Correspondence*, Certeau aveva lavorato ad una storia di tutta l'opera suriniana, una presentazione minuziosa e puntuale di tutti gli scritti, apparsa in due articoli nella *Revue d'ascétique et de mystique*, nel 1964 e nel 1965, che prevedeva la pubblicazione di un terzo articolo, annunciato dal precedente come sua continuazione e tuttavia mai composto.⁷⁴⁰

Ma soprattutto, dopo la *Correspondance* del 1966, Certeau non pubblicherà più dei testi di Surin; non cercherà di di presentarne la sintesi dottrinale e l'erudita interpretazione che un certo ambiente si aspettava da lui. Non abbandona certo Surin, che rimarrà sempre un fondamentale punto di riferimento. Ciò che cambia sono però le modalità della sua indagine. Ed anche la sua scrittura cambia, contro la linearità delle prime introduzioni, si arricchisce, ora, complicandosi.

Nel 1978, torna a parlare specificatamente di Surin nell'articolo "*L'illettré éclairé*",⁷⁴¹ che tratta dell'incontro avvenuto tra Rouen e Parigi fra il mistico gesuita ed il giovane del cocchio. L'articolo attesta una molteplicità di interpretazioni e letture possibili, a loro volta testimonianza dell'ampiezza di interessi e di stimoli del Certeau di quegli anni, la cui eco torna nell'immagine offerta del giovane senza lettere, ma dotato di un sapere divino: la crisi dell'autorità del maggio del Sessantotto; una riflessione sul cristianesimo stesso, laddove il sapere popolare sovverte gli equilibri tradizionali; un nuovo modo di pensare la storia. In questo testo, Surin e l'intero episodio sembrano quasi esplicitare l'itinerario intrapreso dalla riflessione di Certeau.

È nel 1970 che, attraverso un contributo su alcuni aspetti della dottrina di Giovanni della Croce messi in relazione a Surin,⁷⁴² Certeau offre, comunque, una chiave di lettura e di comprensione più globale della dottrina del gesuita. E lo fa attraverso la prospettiva secondo la quale l'opera di Surin "*est habitée par celle de Jean de la Croix*".⁷⁴³

Nell'articolo del 1976, "*L'énonciation mystique*",⁷⁴⁴ Surin è ricordato brevemente, attraverso la sola citazione del suo celebre cantico "*Je veux aller courir parmi le monde*" (V). L'articolo affronta la questione di quella nuova forma letteraria che, alla soglia della modernità, si attribuisce il nome di testo mistico. E Surin, con quell'unico riferimento, ne diviene paradigma.

Nel 1979, lo storico francese è invitato a partecipare ad un seminario tenuto da Julia Kristeva presso la *Cité universitaire*, dal quale uscirà poi la pubblicazione: "*Folie du*

⁷³⁸ Lettera di M. de Certeau ad H. de Lubac del 28 novembre 1961, cit. in Dosse, *Le marcheur blessé...*, 117.

⁷³⁹ Certeau, *La fable mystique...*, 10.

⁷⁴⁰ Certeau, *Les ouvres de...*, I, in RAM 40 (1964), 443-476 e II, in RAM 41 (1965) 55-78.

⁷⁴¹ M de Certeau, *L'illettré éclairé*, in RAM 44 (1968), 369-412, poi ripreso in *La fable mystique*.

⁷⁴² M. de Certeau, *Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin*, in M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, 41-70. Il testo è apparso, tuttavia, nel 1960.

⁷⁴³ Certeau, *Jean de la Croix et...*, in *Idem, L'absent de l'histoire...*, 41.

⁷⁴⁴ M. de Certeau, *L'énonciation mystique*, in *Recherches de science religieuse* 64/2 (1976), 183-215.

nome et mystique du sujet: Surin".⁷⁴⁵ In questa circostanza, Certeau, chiamato ad una riflessione sul discorso psicotico, fa di Surin l'emblema stesso della follia, intesa come quella via enigmatica e paradossale del rapporto e dell'incontro con l'altro, mai nominabile e mai localizzabile. Certeau allega al suo discorso il contributo di due testi del mistico gesuita, divenuti ormai tipici nel far apparire la follia di un'estraneità e di una sovversione: un estratto della *Science expérimentale*, che riferisce dell'episodio dell'auto-defenestrazione di Saint-Macaire e, ancora una volta, il V cantico del canzoniere suriniano.

Il 1982 è l'anno de *La fable mystique*.⁷⁴⁶ Dopo lunghi anni di frequentazione, Surin si trova, finalmente, nel cuore del discorso, costituendone quasi una sorta di nascosto filo conduttore. Il primo capitolo della prima parte ("*Un lieu pour se perdre*") presenta alcune figure di folli dell'antichità, tra cui l'idiota egiziano che "*ni parle ni frappe. Il rit*", anticipazione di colui che sarà, "*plus tard, un fou de la même famille, Jean-Joseph Surin*", del quale, anche stavolta, Certeau ricorre solo attraverso un breve cenno con il IV cantico: "*De tous le maux je ne fais que rire*".⁷⁴⁷

La follia di Surin è ricordata anche altrove, nell'ottavo capitolo della *Fable* dedicato ai cosiddetti "*piccoli santi d'Aquitania*". In particolare nel descrivere della dispersione del gruppo, Certeau specifica che, tra coloro che sono morti e coloro che hanno abbandonato la Compagnia, vi è Surin, che è rinchiuso nella sua follia, nascosto in una stanza dell'infermeria.⁷⁴⁸

Ancora una volta, dunque, è l'immagine del Surin folle ad essere privilegiata. La sua follia, posta all'inizio del testo, va dall'Egitto antico all'Età classica e diviene emblematica della mistica.

Altri due testi suriniani, sono tuttavia inseriti ed abbondantemente analizzati nel testo. Il primo, la prefazione alla *Science expérimentale*, dove Surin, stabilendo il discorso in prima persona, fonda la legittimità a parlare non sull'istituzione, ma sull'esperienza e, quindi, sul suo rapporto con l'Altro. Il secondo testo riprende l'articolo sul "*L'illetteré éclairé*" e ricostruisce l'esperienza di Surin che impara dal non-sapere, attraverso una parola venuta dall'Altro e che sovverte i rapporti stabiliti.⁷⁴⁹

Rispetto ai grandi lavori di erudizione della metà degli anni Sessanta, pare, dunque, che Certeau abbia ben presto scelto di lavorare su altri tipi di testo, meno imponenti come potrebbe essere uno scritto dottrinale, ma a suo parere forse più fondamentali. Lo storico francese non propone al mondo un'un'interpretazione completa e sistematica dell'intera opera suriniana. Surin diviene per lui l'emblematico punto focale dei più importanti e svariati centri d'interesse, cuore pulsante delle riflessioni più profonde.

Ponendo l'accento sulla follia e sulla marginalità, ha fatto di Surin la figura stessa dell'erranza e della perdita, della ricerca infinita e della pace impossibile.

Il mistico gesuita, allora, non sarà più, per Certeau, un oggetto di studio; non più testo da scoprire; Surin diverrà il linguaggio stesso attraverso cui elaborare nuove scoperte.

⁷⁴⁵ M. de Certeau, *Folie du nom et mystique du sujet: Surin*, in *Folle vérité*, Séminaire dirigé par J. Kristeva, Paris 1979, 274-304.

⁷⁴⁶ M. de Certeau, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris 2007 (Paris 1982).

⁷⁴⁷ *Idem*, *La fable mystique...*, 62.

⁷⁴⁸ Cfr. *Idem*, *La fable mystique...*, 372.

⁷⁴⁹ Cfr. H. Laux, *Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interprétation*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 319-332; Le Brun, *Michel de Certeau historien...*, in *Recherches de science religieuse...*, 535-552; C. Ossola, «*Historien d'un silence*»: *Michel de Certeau (1925-1986)*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XXII (1986), 498-521.

II

De Certeau interprete della mistica moderna

1. "L'histoire n'est jamais sûre"

Con la consapevolezza che, nella straordinaria singolarità del pensiero di Certeau, la sua monumentale opera possa essere affrontata a partire da diverse prospettive, l'approccio qui scelto cercherà di evidenziare il percorso della sua riflessione sulla mistica moderna, intesa nella doppia dimensione di manifestazione non dell'eccezionale, ma dell'ordinario che cela un nascosto e di espressione di un nuovo linguaggio. In tal senso, dalla sua inaugurazione, negli anni Settanta, con *La Possession de Loudun*, fino al suo pieno compimento con *La fable mystique*, la riflessione sulla storia come pratica dell'alterità costituisce un'imprescindibile cifra di lettura.

Certeau concepisce l'alterità come costitutiva del genere storico. Uno scarto si situa, cioè, tra il linguaggio di ieri, che si vuole riportare alla luce, e quello di oggi dello storico, costretto nel movimento tra ciò che gli sfugge e ciò che vorrebbe mostrare.

Il *Mémorial* e la *Correspondance* sono stati da poco pubblicati e Certeau è stato acclamato come erudito impeccabile. Eppure, già durante la loro composizione, si è reso conto che vi è qualcosa che va aldilà del testo e che non può essere colto. Paradossalmente quella minuziosa ricerca tra le fonti lo allontana dal cuore dell'indagine, facendogli percepire sempre più presente l'assenza e l'alterità del passato.

"Il m'échappait ou plutôt je commençais à m'apercevoir qu'il m'échappait. C'est de ce moment, toujours réparti dans le temps, que date la naissance de l'historien. C'est cette absence qui constitue le discours historique".⁷⁵⁰

Contrariamente a coloro che banalizzano ed addomesticano quell'alterità che attraversa la storia, Certeau decide di scriverla, di ricostruirla, di riconfigurarla a partire dallo scarto tra passato e presente. Ed è proprio tale vuoto che mette in moto la conoscenza storica: quando si rende conto di quanto gli siano in realtà estranei Favre o Surin, è allora che da erudito, Certeau diventa storico. Così, di lì a poco, il suo articolo "*Faire de l'histoire*",⁷⁵¹ successivamente inserito ne *L'Écriture de l'histoire*, rappresenterà una vera e propria rivoluzione della pratica storiografica.

Questa stessa necessità di scrivere l'assente la si è del resto rintracciata in Surin, nella sua esperienza e nella sua opera, in quel testo sempre aperto, incapace di dire l'estraneità che lo pervade e di scrivere quell'assenza che lo abita. La mistica pare allora quasi intersecarsi qui con la storia, come luogo proprio di quel "*mancante che fa scrivere*".⁷⁵²

La pratica storica non si definisce, dunque, attraverso l'esatta applicazione di regole o principi, ma è lo sforzo incessante del lasciar posto all'*altro*, evitando ogni sua riduzione ad oggetto di studio. Scrivere la storia significa allora scrivere, paradossalmente, la sua

⁷⁵⁰ M. de Certeau, *Histoire et structure*, in *Censure et liberté d'expression, Recherches et débats*, Paris 1970, 168.

⁷⁵¹ M. de Certeau, *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*, in *Recherches de science religieuse* 58 (1970), 481-520, ripreso in M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris 1984.

⁷⁵² Cfr. *Idem*, *La fable mystique...*, 9; si vedano anche i riferimenti in cui Certeau parla di "*présent manquant*" (Certeau, *L'absent de l'histoire...*, 9 e *Idem*, *Historicités mystiques...*, 352). Cfr. M. Schneider, *La voix et le text*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 133-146 e L. Giard, *Un manquant fait écrire*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 381-398.

inafferrabilità. Questo *altro* è infatti, nello stesso tempo, assente. Si tratta quindi di riconoscere "un passé non pas à la manière d'une possession présente ou d'un savoir de plus, mais sous la forme d'un discours organisé par une présence manquante":⁷⁵³ non accumulare conoscenze da inserire nei rigidi saperi già organizzati, ma aprirsi all'ascolto, dare attenzione alla voce dell'*altro*, "là où se joue le rapport de ses contemporains avec la limite, l'irréel, la mort, l'autre".⁷⁵⁴ L'*altro* della storia chiede, infatti, ed invoca innanzitutto un ascolto.

È in tal modo, attraverso la pratica dell'ascolto, che lo storico si confronta con le diverse forme dell'alterità e, proprio come Surin che scopre con meraviglia un nuovo mondo dalle parole del giovane illuminato, anche Certeau "se découvre sur la scène de l'autre".⁷⁵⁵

Da questo punto di vista, risulta imprescindibile il riferimento ad un testo fondamentale, *L'Écriture de l'histoire*, raccolta di scritti ed articoli, composti fra gli anni '70-'80, dedicati alla produzione storica e ad una riflessione che sempre più si arricchisce, nel corso degli anni, di nuove acquisizioni da altre discipline, contribuendo a far emergere temi decisivi nella concezione certauiana della storia, quali il rapporto tra passato e presente, l'importanza dell'ascolto, il "mancante" del reale. *L'Écriture de l'histoire* è una sorta di discorso, fatto di approcci ed investigazioni diversi, in cui il presente interroga il passato e che si tramuta nello stesso luogo visibile attraverso cui l'indagine sulla storia prende forma, con le sue operazioni metodologiche e con i suoi limiti, che lasciano emergere quell'irriducibile assenza di cui, pure, si intende parlare. In tal senso, lo storico dovrà elaborare un radicale ripensamento del rapporto da intrattenere con il passato degli eventi, facendo sì che il presente stabilisca con esso un legame che non sia semplicemente di opposizione, ma che sia in grado di generare inedite capacità di ascolto di quelle voci provenienti dal passato.

Da questa riflessione fra passato e presente emerge una delle tematiche più importanti dell'intera ricerca di Certeau, la "rupture instauratrice":

"La rupture instauratrice est le «travail de différenciation» entre un présent et un passé, «l'acte qui pose une nouveauté en se détachant d'une tradition pour la considérer comme un objet de connaissance», une «coupure» qui pose une «limite», une «césure» résultant d'une «décision instauratrice de travail scientifique», c'est «la rupture qui change une tradition en un objet passé». «Ainsi fondée sur la coupure entre un passé, qui est son objet, et un présent, qui est le lieu de sa pratique, l'histoire ne cesse de retrouver le présent dans son objet, et le passé dans ses pratiques».⁷⁵⁶

⁷⁵³ Certeau, *Historicités mystiques...*, 352. Cfr. anche *Idem, L'Écriture de l'histoire...*, 15-70.

⁷⁵⁴ *Idem, L'absent de l'histoire...*, 156.

⁷⁵⁵ *Idem, La fable mystique...*, 320.

⁷⁵⁶ J. Moingt, *L'ailleur de la théologie*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 365-380, 372-373, ma cfr. in part. 372-380. L'espressione compare per la prima volta, usata da Certeau, nell'articolo *Faire de l'histoire...*, in *Recherches de science religieuse...*, 515. Cfr. M. de Certeau, *La rupture instauratrice*, in *Esprit* (1971), 1177-1214, poi inserito in M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987. Sulla "rupture instauratrice" si veda anche P. Royannais, *Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire*, in *Recherches de science religieuse* 91/4 (2003), 524-527; S. Facioni, *Michel de Certeau e il futuro del passato*, in M. de Certeau, *La scrittura della storia*, Milano 2006, XI-XXVIII, in part. XIV-XVII; S. Morra, *La frattura instauratrice*, in *Filosofia e teologia* 1 (2009), 148-167. Sulla ridefinizione della pratica storica da parte di Michel de Certeau e sulla sua figura di storico si veda Dosse, *Le marcheur blessé...*, 262-295; Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli...*, 283-296; R. Charter, *L'histoire ou le savoir de l'autre*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 155-165; D. Julia, *Une histoire en acte*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 321-341; H. Martin, *Michel de Certeau et l'institution historique*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique*, Paris 1991, 57-97; S. Ungar, *Against Forgetting: Notes on Revision and the Writing of History*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 62-69; J. Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Cambridge

La storia, dunque, più della altre scienze umane, è quella che meglio rappresenta la differenza, che mette in scena l'alterità. E grazie alla pubblicazione, nel 1970, de *La Possession de Loudun*, Certeau ha l'opportunità di mostrare il modo in cui la concepisce. Con questo testo, inaugura, infatti, un inedito modo di fare storia, aprendo la strada a riflessioni sull'utilizzo delle fonti e sull'esigenza dello storico stesso di mettersi in questione.

Con *Loudun*, Certeau compie un'operazione significativa nel suo percorso da erudito a storico: egli non intende solo riportare la storia dei fatti, ma vuole raccontarla attraverso un fare, in una costante articolazione dell'oggi con il passato. Questo testo non è solo il risultato di un immenso lavoro di archivio alla ricerca del maggior numero di fonti. Pur non rinunciandovi, Certeau va tuttavia oltre, nel tentativo di raccontare quel legame che costituisce lo spazio tra il documento e chi lo legge, spazio che è, nello stesso tempo, di distanza e di prossimità totale, facendo, così, de *La Possession de Loudun*, un ininterrotto dialogo fra il testo ed il suo commento, fra il documento e la riflessione che l'accompagna. Del resto, solo lo storico che non cerca di dare un'interpretazione a priori può lasciar spazio all'alterità.

"Le livre d'histoire commence avec un présent. Il s'édifie à partir de deux séries de données: d'un côté, les «idées» que nous avons sur un passé, celles que véhiculent encore d'anciens matériaux mais dans les circuits instaurés par une mentalité nouvelle; de l'autre, des documents et des «archives», restes triés par le hasard, gelés dans les fonds qui leur affectent une significations elle aussi nouvelle. Entre les deux, une différence permet de déceler une distance historique, à la manière dont l'observation à partir de deux points éloignés permet à La Verrier l'invention d'une planète encore inconnue. C'est dans cet entre-deux que s'est formé ce livre sur Loudun. Il est lézardé du haut en bas, révélant la combinaison, ou le rapport, qui rend possible l'histoire. Car, ainsi partagé entre le commentaire et les pièces d'archives, il renvoie à une réalité qui avait hier sa vivente unité, et qui *n'est plus*. Il est en somme brisé par une absence. Il a une forme proportionnée à ce qu'il raconte: un passé. Aussi bien, chacune de ses moitiés dit de l'autre ce qui lui manque plutôt que sa vérité".⁷⁵⁷

Il libro è dunque "*brisé par une absence*", formato nell' "*entre-deux*" dell'archivio e del commentario, del passato e del presente. Ed è proprio qui che risiede, per Certeau, il cuore dell'operazione storiografica, in quest' "*entre-deux*" che costituisce lo spazio vuoto tra il linguaggio di ieri e quello di oggi, in questo movimento incessante "*di una parola in fuga dal passato da cui proviene ma anche dal presente che tenta di catturarla*".⁷⁵⁸

Lo spazio occupato dallo storico è, dunque, inevitabilmente uno spazio ambiguo ed equivoco, in cui non può esserci alcuna pretesa di dominio e di comprensione del passato a partire dalle griglie interpretative del presente. Lo storico non è mai una figura neutra rispetto al suo oggetto d'indagine e lo spazio che andrà ad occupare sarà allora, necessariamente, un non-luogo, uno spazio ambiguo, in cui troverà la sua collocazione, ma di cui percepirà, nello stesso tempo, la propria radicale estraneità; lo spazio sempre aperto di un'assenza che fa scrivere e dalla quale si lascerà sorprendere, ma che mai

1995, in part. 9-62; P. Lécivain, *Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau (1925-1986)*, in *Archives de Philosophie* 63 (2000), 249-253; I. Buchanan, *Michel de Certeau. Cultural Theorist*, London 2000, in part. sulla concezione della storia 54-85; A. Boureau, *Croire et croyance*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 125-140.

⁷⁵⁷ Certeau, *La Possession de...*, 24-25.

⁷⁵⁸ Facioni, *Michel de Certeau e il futuro...*, in Certeau, *La scrittura della storia...*, XXIII.

potrà cogliere nella sua totalità. "*L'histoire n'est jamais sûre*",⁷⁵⁹ scrive Certeau nell'introdurre il lettore alla vicenda di Loudun. L'unica certezza resta allora quella di un passato tagliato ed attraversato da un'alterità che non potrà mai interamente dirsi né spiegarsi, "*mais il faut d'abord essayer de comprendre*".⁷⁶⁰ Ed è proprio in questo assiduo tentativo di comprensione di un passato che continua ad interagire col presente e ad essere animato dall'irriducibilità dell'*altro* ed in questa costante tensione fra il comprensibile e l'assente della storia, che sta il cuore della ricerca storica di Certeau.⁷⁶¹

Ciò che Certeau racconta di Loudun è l'esperienza della modernità, l'irruzione del nuovo tra le maglie del vecchio, la dissociazione sempre più netta tra il dire ed il fare, tra vecchi saperi e nuove pratiche.⁷⁶² In questa faglia emerge, allora, la presenza di quell'assente nascosto che lo storico deve imporsi di raccontare, pur cogliendolo nella sua irriducibilità. È cioè nell'irruzione dello straordinario nell'ordinarietà di una qualunque città di provincia che l'assente della storia si coglie. Così, ancora una volta, la riflessione di Certeau sulla storia, con la sua esigenza di spaesamento, di vuoto, di non-possesso, pare intersecarsi con la mistica, intesa come linguaggio dell'*altro*, del mancante, del nascosto percepito con lucida evidenza come assente, ma che tuttavia fa parlare. In tal senso, allora, un unico ininterrotto filo pare congiungere *La Possession de Loudun*, la pratica della scrittura della storia e la scienza sperimentale di Surin. L'assente, quale si manifesta a Loudun in tutta la sua alterità, è l'anima insopprimibile del testo storico ed è, infine, lo straordinario che sconvolge il quotidiano e che anima la nuova scienza del parlare dei mistici del XVII secolo.

Lo storico è, dunque, inevitabilmente chiamato a confrontarsi con l'enigma della mistica.

Se vi è un'assenza, che lo storico non coglie, se, cioè, questo assente della storia, questo "*présent manquant*"⁷⁶³ resta sempre, comunque, inaccessibile, esso lo spinge,

⁷⁵⁹ *Idem*, *La Possession de...*, 11; cfr. anche 24: "*En se donnant de sources ou des critères d'information et d'interprétation, elle [la recherche historique] définit à l'avance ce qu'il faut lire dans un passé. De ce point de vue, l'histoire bouge avec l'historien. Elle suit le cours du temps. Elle n'est jamais sûre*".

⁷⁶⁰ *Idem*, *La Possession de...*, 27.

⁷⁶¹ Cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 251-261; P. Boutry, *De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances*, in *Le débat* 49 (1988), 85-96, in part. 85-90; M. Quirico, *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*, Milano 2005, 138-163.

⁷⁶² Certeau concepisce tale irruzione del nuovo come segno della grande cesura storica da lui collocata nel XVII secolo, giudicato come il secolo della rottura, quando la modernità si impone, rivisitando l'antico attraverso nuovi linguaggi ed inedite modalità. In questa costruzione la mistica diviene privilegiata figura del passaggio da un mondo che finisce verso uno che si apre. Fin da questo breve accenno, risulta quindi chiaro l'apporto fondamentale offerto da Certeau per una storicizzazione della mistica. Si veda Certeau, *La fable mystique...*, 25-44, 211-215, 277-279. Seguendo questa prospettiva, si può arrivare a capire meglio, inoltre, la lucida comprensione e la partecipazione di Certeau agli eventi del maggio del '68. "*La Prise de parole*", come tutta la serie di scritti composti fra il 1968 ed il 1969, non è una semplice spiegazione né un resoconto degli avvenimenti del maggio-giugno 1968. Al centro dell'indagine di Certeau vi è la circolazione della parola, una parola che cerca di dare conto dell'inedito, dell'inaudito, della straordinarietà di un evento che irrompe nella quotidianità, stravolgendone l'ordine costituito. Anche in questa circostanza, dunque, come due anni dopo per l'indagine sulla possessione di Loudun, Certeau rintraccia la modernità che si fa strada, il nuovo che tenta d'imporsi sul vecchio. *La Prise de parole* intende allora testimoniare l'alterità destabilizzante dell'evento stesso. Da questo punto di vista, quest'articolo può essere considerato come quello che inaugura la riflessione di Certeau sulla scrittura della storia. Cfr. M. de Certeau, *La Prise de parole*, Paris 1968, poi ripubblicato in M. de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris 1991. Si veda inoltre M. Zancarini-Fournel, *La Prise de parole: 1968, l'événement et l'écriture de l'histoire*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 77-86; L. Giard, *Segnali di un domani nascente*, in M. de Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma 2007, 9-24.

⁷⁶³ Certeau, *L'absent de l'histoire...*, 9.

d'altra parte, ad una continua ricerca. È a questo scopo che Certeau viaggia tra le discipline, allargando la pratica storica ad altri saperi, dalla semiotica alla psicanalisi, dall'antropologia alla sociologia, perché non esiste alcuna posizione d'insegnamento sicura, alcun luogo d'autorità cui appellarsi. Capire, dunque, al di là delle classificazioni. È questo, del resto, lo spirito che ha animato l'indagine di Certeau su Surin: laddove tutti si propongono, di fronte ad una figura tanto affascinante ed inquieta, di nominare, classificare ed interpretare la follia della sua esperienza, Certeau sceglie di dare voce a quel *mancante*.

La Possession de Loudun, così come l'indagine su Surin, diviene dunque il movimento stesso della ricerca inquieta del passato, dalla quale Certeau è animato. La lettura trasversale dell'avvenimento, l'incrociarsi di prospettive, il moltiplicarsi delle indagini, politiche, sociali, religiose, non fanno che testimoniare di come, nella radicale impossibilità di fornire una definitiva comprensione delle "figure dell'altro", il lavoro dello storico non possa mai considerarsi compiuto.

Così, se la battuta iniziale de *La Possession de Loudun* è che "*l'histoire n'est jamais sûre*", la sua conclusione non potrà che ammettere che non vi è conclusione e che della possessione, come di tutte le manifestazioni dell'assente della storia, non vi sarà mai una "*véritable*" spiegazione:

"La possession ne comporte pas d'explication historique «véritable» puisque jamais il n'est possible de savoir qui est *possédé* et par qui. Le problème vient précisément du fait qu'il y a *de* la possession, nous dirons de «l'alienation», et que l'effort pour s'en libérer consiste à la reporter, à la refouler ou à la déplacer ailleurs: d'une collectivité à un individu, du diable à la raison d'État, du démoniaque à la dévotion. De ce travail nécessaire, le processus n'est jamais clos. L'historien lui-même se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette *étrangeté* interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos avec la fin des «aberrations» d'antan, comme si la «possession» était terminée avec celle de Loudun. Certes, il a reçu de la société, lui aussi, une tâche d'exorciste. On lui demande d'éliminer le danger de l'autre. [...] Nos sociétés ont choisi [...] *expulser ces êtres redoutables hors du corps social, en les tenant temporairement ou définitivement isolés... dans les établissements destinés à cet usage*. L'historiographie peut être rangée parmi ces «établissements» dans la mesure où il serait exigé d'elle de prouver que cette *altérité* menaçante, pointant à Loudun, est seulement une légende ou un passé, une réalité éliminée. Sous sa forme historique, c'est vrai. Le temps des possessions est mort. De ce point de vue, l'exorcisme historiographique est efficace. Mais les mécanismes qu'ont fait fonctionner l'incertitude des critères épistémologiques et sociaux, à Loudun, et la nécessité d'en établir, se retrouvent aujourd'hui en face d'autres «sorciers»: leur exclusion fournit encore à un groupe le moyen de se définir et de s'assurer. Au XVIIe siècle, le phénomène se constate sous mille formes, sans doute moins visibles que sur le «théâtre» de Loudun, mais d'autant plus efficaces. Dès là que le poison de l'autre ne se présente plus directement dans un langage religieux, la thérapie et la répression sociales prennent seulement d'autres formes. Liée à un moment, c'est-à-dire au passage de critères religieux à des critères politiques, d'un anthropologie cosmologique et céleste à une organisation scientifique des objets naturels rangés par le regard de l'homme, la possession de Loudun ouvre aussi sur l'étrangeté de l'histoire, sur les réflexes déclenchés par ses altérations, et sur la question qui se pose à partir du moment où surgissent, différentes des diableries d'antan mais inquiétantes comme elles, les nouvelles figures sociales de l'autre".⁷⁶⁴

La possession di Loudun apre dunque uno squarcio sull' "*étrangeté de l'histoire*". Se il problema dello storico è l'accesso al discorso dell'altro, allora Loudun rappresenta il luogo privilegiato per cogliere la parola dell'assente e dire l'alterità stessa del linguaggio. Una parola ambigua, inquieta, nascosta si contrappone infatti al discorso sicuro e visibile.⁷⁶⁵ In tal senso, la possessione diabolica ed il linguaggio mistico si dicono entrambi per l'attraversamento di un indicibile in un testo, in un'esperienza, in un

⁷⁶⁴ *Idem, La Possession de...*, 421-423.

⁷⁶⁵ *Idem, L'Écriture de l'histoire...*, 289-315.

discorso, che si introduce nel soggetto e lo attraversa, provocando la scissione del soggetto stesso.

"Le «je» est l'autre du langage. C'est ce que la langue «oublie» toujours, et ce qui la fait oublier au locuteur. [...] Le sujet *est l'oublie* de ce que la langue articule".⁷⁶⁶

Una nuova relazione si articola dunque tra il locutore e la sua lingua, tra ciò che viene detto e ciò che viene inteso. Il fulcro della riflessione di Certeau risiederà, allora, nel dirsi altro dell'io, inteso, da una parte, come problema dell'identità del soggetto, che siano le voci dei mistici o le masse anonime dei secoli passati e presenti, e, dall'altra, come l'alterarsi dello statuto del linguaggio e dunque la questione dell'enunciazione mistica, destinata a costituire il cuore della *Fable mystique*.

2. Il terreno della *fabula*

La fable mystique si apre nel segno di un'incompetenza:

"Ce livre se présente au nom d'une incompétence: il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*".⁷⁶⁷

È questa l'apertura del testo che, più di ogni altro, può forse considerarsi come punto di convergenza e di raccordo della vasta e dispersa opera di Certeau. Introducendo un libro sulla mistica del XVI e XVII secolo, il suo autore si esclude.

L'incompetenza confessata corrisponde, prima di tutto, ad ammettere l'impossibile articolazione di un discorso che abbia per oggetto l'alterità stessa. In tal senso, non si può non parlare che attraverso una modalità negativa ("*pas ça*"), perché ogni altro modo usurperebbe il posto di un soggetto altro ed assoluto. Un'alterità pesa infatti sul discorso, costringendolo ad ammettere: "*ce n'est pas ça*", una radicale negazione che eviterà al discorso stesso di autoproclamarsi come sapere definitivo, intero, totalizzante e totalitario.

Il discorso dell'altro, o eterologia, dovrà allora fare "*de la difference son objet*":⁷⁶⁸ non, dunque, discorso dell'altro o al posto dell'altro, ma dovrà essere il discorso stesso della differenza e della fedeltà all'alterità.

Ma questo stesso "*pas ça*" sembra essere, d'altra parte, quella presenza-assenza, quel mancante che fa scrivere e che davvero pare essere stata l'intima ispirazione di Certeau, la spinta che lo ha condotto a quella continua, incessante ricerca tra i mondi e tra i saperi, il desiderio violento, che s'inscriverà nei suoi testi, di sottrarsi alla legge di un luogo, di sradicare le connivenze, rifiutando di installarsi, di lasciarsi identificare in un campo del sapere o in un'istituzione, che sia della chiesa o dello stato. Così lungo tutto l'itinerario della *Fable*, il "*pas ça*" si lascia scoprire come l'essenza stessa del viaggio mistico, ne scandisce le tappe fino alla fine, quando, tra le ultime righe, ritorna, citato da Certeau come l'installazione impossibile, a conclusione di quel percorso che, in realtà, rimane una storia aperta.

⁷⁶⁶ *Idem, La fable mystique...*, 270.

⁷⁶⁷ *Idem, La fable mystique...*, 9.

⁷⁶⁸ M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris 1987, 210.

"Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs".⁷⁶⁹

Alla ricerca di quel discorso singolare che è la parola mistica, Certeau si propone di restituirla attraverso una scrittura che tuttavia non tradisca la sua unicità. La parola mistica è, del resto, l'esperienza di una mancanza, una parola che nulla autorizza se non il rapporto a colui che è assente, "*exilée*", come dice Certeau, da ciò che la produce e di cui essa cerca comunque di dire qualcosa. Per questo l'autore della *Fable* sottolinea fin da subito che

"à préciser le lieu de sa production, je voudrais d'abord à ce récit de voyage le «prestige» (impudique et obscène, dans son cas) d'être pris pour un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est".⁷⁷⁰

Tale problematica della perdita (perdita di Dio, perdita della tradizione, perdita dell'istituzione cristiana) si pone, così, nel cuore dell'erranza mistica.

Punto di partenza di Certeau è, in effetti, un lutto, il dolore della perdita dell'unico:

"L'Un n'est plus là. «Ils l'ont enlevé», disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours ailleurs et autrement, sur des modes qui sont l'effet plutôt que la réfutation de son absence".⁷⁷¹

La mistica del XVI e XVII secolo è rigorosamente storicizzata, inserita cioè nel contesto di un'epoca che si trova a vivere un'irrimediabile frattura, uno sfaldamento dell'unità medievale e una serie di lacerazioni di tipo politico, religioso, sociale, linguistico. Un "*divorce entre les mots et les choses*"⁷⁷² sarà il segno di questa perdita dell'Uno, vissuta come un lutto. Per quanto potente si affermi ancora, l'istituzione ecclesiastica è lacerata, divisa esteriormente dallo scisma della Riforma, ma anche al suo interno, da quella "*tradition humiliée*"⁷⁷³ entro la quale i mistici faranno il loro sito. L' "*invasion mystique*" appartiene dunque ad un *entre-deux*, a quello spazio di separazione e insieme di attraversamento verso l'altro, poiché l'Uno, l'assente, non è più localizzabile né nel cielo né sulla terra. Ma soprattutto, sono gli stessi mistici a collocarsi in un *entre-deux*. In tal senso la perdita dell'Uno è prima di tutto la defezione del luogo: emarginati da un contesto cui appartengono, ma che non può accettarli, devono trovare altrove un loro terreno, una loro sicurezza, una loro legittimazione. È questo il posto di tutte le voci che Certeau indaga, di tutti i folli, gli illuminati e gli itineranti del XVII secolo, come dei selvaggi del Brasile nel XVIII, dei contadini durante la Rivoluzione francese, o del consumatore ordinario del XX. Ma soprattutto, è questo il posto di Surin, testimone privilegiato del lutto, di quell'esperienza dell'assenza di Dio che nulla può rimpiazzare. Il mistico accetta quest'assenza, ma tale accettazione diviene il presentimento che questo vuoto, questo altro finisca per assumere forme imprevedibili, trasformandosi nell'opportunità di una differenza allo stesso tempo inquietante e feconda.

⁷⁶⁹ Certeau, *La fable mystique...*, 411.

⁷⁷⁰ *Idem*, *La fable mystique...*, 9.

⁷⁷¹ *Idem*, *La fable mystique...*, 10.

⁷⁷² *Idem*, *La fable mystique...*, 170.

⁷⁷³ *Idem*, *La fable mystique...*, 36.

"Dès le début, donc, cette reconnaissance mystique de sa pauvreté «jette» en avant l'apôtre, comme si l'audace naissait de la peur même, comme si la confiance reçue au milieu de la crainte était appelée de tous côtés par d'autres insécurités, aussi profondes que la sienne. Il devine (plus qu'il ne la voit) l'absence dont le Seigneur changera partout le sens. Une certitude lui découvre du même coup les attributs de Dieu et le néant de l'homme, le Fort au fond de la faiblesse; elle triomphe de l'angoisse sans y échapper autrement qu'en l'approfondissant. Une perte totale des privilèges, des biens, de la réputation détruira le besoin d'une protection; mais aussi, au sein même d'un opaque dissentiment avec les autres, elle atteint ce qui, en chacun d'eux, fait écho à la même fragilité. La blessure de sa vie lui ouvre un secret propre à tous".⁷⁷⁴

L'assenza non è, nella prospettiva di Certeau, un puro e semplice vuoto. Costituisce, anzi, una sorta di luogo, il luogo di una possibilità e di un'origine. L'assente non è, infatti, l'oggetto della malinconica e frustrata ricerca di ciò che non c'è più, ma è ciò che fa scrivere.

La mistica poggia su un'assenza e scrive di quell'assenza. In tal senso, si comprende meglio la specificità dell' approccio storico alla mistica da parte di Certeau. Il trattamento di un oggetto da parte dello storico si fonda infatti su un'analoga operazione di scrittura. L'interpretazione della storia chiarisce, quindi, quella della mistica e, viceversa, l'indagine sulla mistica permette di comprendere la riflessione certeauiana sulla storia. In questa prospettiva, i due grandi testi, *L'Écriture de l'histoire* e *La fable mystique*, si comprenderanno davvero se posti uno in rapporto all'altro. Storia e mistica: in entrambi i casi si tratta di " *histoires d'absences*",⁷⁷⁵ di uno stesso tentativo di dire l'altro.

Dalla storia alla mistica, è dunque un discorso dell'altro che attraversa e struttura il pensiero e l'indagine di Certeau.⁷⁷⁶

Nel percorrere il suo cammino senza meta, tracciato dalla *Fable*, il mistico capisce infine di non poter far altrimenti che rimettersi all'altro, senza sapere, senza verificare. Deve, cioè, credere: credere che vi sia del senso, credere che vi sia dell'altro. Così, al di là di ogni conoscenza e di ogni sapere, "*l'acte de croire apparaît comme une pratique de l'autre*".⁷⁷⁷

Il credere rivela, inoltre, un altro tipo di discorso da parte del mistico alla ricerca di quell'assente che, sa, dovrà parlare. In questo caso, la *fabula* sarà allora la sua lingua.

⁷⁷⁴ Certeau in *Correspondance*, 50.

⁷⁷⁵ Certeau, *La fable mystique...*, 18.

⁷⁷⁶ Sulla relazione storia/mistica cfr G. Petitdemange, *L'invention du commencement. La Fable Mystique, de Michel de Certeau. Première lecture*, in *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 497-520; M. Augé, *Présence, absence*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 81-84; J. Le Brun, *La mystique et ses histoires*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 309-318, in part. 313-317. Sui temi dell'incompetenza, dell'assenza e della perdita dell'Uno si veda Dosse, *Le marcheur blessé...*, 557-568; L. Giard, *Mystique et politique...*, in Giard, Martin, Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique...*, 17-19; G. Petitdemange, *Michel de Certeau et le langage des mystiques*, in *Études* (1986), 379-393, in part. 380-383; J. Revel, *Michel de Certeau historien: l'institution et son contraire*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris 1991, 109-127; J. Moingt, *Une théologie de l'exil*, in C. Geffré (ed.), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991, 129-156; M. Brammer, *Thinking Practice: Michel de Certeau and the Theorization of Mysticism*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 26-37; C. Indermuhle, T. Laus, *En finir avec le désir. Michel de Certeau et l'hétérologie des voix*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 387-398, in part. 389-392.

⁷⁷⁷ M. de Certeau, *L'institution de croire, note de travail*, in *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 61-80, 62. Cfr. inoltre L. Panier, *Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau*, in C. Geffré (ed.), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991, 37-59 e Royannais, *Michel de Certeau...*, in *Recherches de science religieuse...*, 524-527

"Depuis qu'une lente révolution a affecté à l'écriture le pouvoir nouveau de re-former le monde et de refaire l'histoire, en somme de produire une autre société, la culture orale a été peu à peu abandonnée sur les accontements du progrès, comme un ensemble de «résistance» et de «superstitions» (c'est-à-dire d'excès), quand elle ne devenait pas l'objet visé par la conquista scripturaire. [...] La *parole*, en particulier, si liée aux traditions religieuses, a été muée depuis le XVIe siècle en ce que ses «examineurs» ou «observateurs» scientifiques ont depuis trois siècles nommé la «*fable*». Ce terme est relatif d'abord aux récits chargés de symboliser une société et donc concurrentiels par rapport aux discours historiographiques. Pour l'*Aufklärung*, si la «*fable*» parle (*fari*), elle ne sait pas ce qu'elle dit, et il faut attendre de l'écrivain interprète le savoir de ce qu'elle dit à son insu. Elle est donc rejetée du côté de la «fiction», et, comme tout fiction, supposée camoufler ou égarer le sens qu'elle recèle".⁷⁷⁸

La mistica, dunque, come *fabula*, dove la parola è insurrezione contro la scrittura e contro la società; dove il mistico stesso diviene lingua: lingua della follia, lingua dell'infanzia, lingua del corpo, lingua dell'angelo. Un nuovo linguaggio nasce allora per annunciare l'altro, l'assente, collocandosi non nell'ambito della conoscenza stabilita, ma dalla parte della finzione.

Ma perché nasca questa "maniera di parlare" è necessario il dolore di una perdita. La mistica diviene, così, il luogo per perdersi, nella misura in cui la *fabula*, attraverso la quale si esprime, rinvia ad un viaggio senza fine, ad un'assente inaccessibile.

Una lacerazione tra comunicazione orale e comunicazione scritta si crea, dunque, come causa e contemporaneamente effetto della modernità che si fa strada.

"On ne saurait tenir la parole et l'écriture pour des éléments stables dont il suffirait d'analyser les alliances ou les divorces. Il s'agit de catégories qui font système à l'intérieur d'ensembles successifs. Les positions respectives de l'écrit et de l'oral se déterminent mutuellement. Leurs combinaisons, qui changent les termes autant que leurs relations, s'inscrivent dans une suite de configurations historiques. Des travaux récents montrent l'importance du déplacement qui s'opère en Europe occidentale du XVIe au XVIIe siècle. La découverte du Nouveau Monde, le morcellement de la chrétienté, les clivages sociaux qui accompagnent la naissance d'une politique et d'une raison nouvelle engendrent un autre fonctionnement de l'écriture et de la parole. Pris dans l'orbite de la société moderne, leur différenciation acquiert une *pertinence* épistémologique et sociale qu'elle n'avait pas encore; en particulier, elle devient l'*instrument* d'un double travail qui concerne d'une part le rapport à l'homme «*sauvage*», d'autre part le rapport à la tradition *religieuse*. Elle sert à classer les problèmes qu'ouvrent à une intelligentsia le soleil levant du «Nouveau Monde» et le crépuscule du christianisme «*médiéval*»".⁷⁷⁹

Il binomio orale/scritto diviene allora la traccia di un rimosso. La scrittura si va sempre più legando, infatti, all'autocomprensione della modernità che, dopo il crollo dell'immagine di un cosmo unitario, garantita dal cristianesimo medievale, è costretta a confrontarsi ormai con la nascita di una nuova alterità. In un mondo sempre più incerto ed instabile, la funzione dello scritto è quella di fissare la propria identità, relegando l'orale ai margini e decretando l'esclusione dell'altro in tutte le sue forme. Escludendolo, finisce, tuttavia, per creare un resto, uno scarto irriducibile: il nuovo, che emerge dall'oralità inafferrabile della parola, diventa un *altro* che pone in crisi le stabili e rassicuranti visioni del mondo e del cosmo e che, nascosto ed irriducibile, continua ad agire dietro la forma della *fabula*, dagli illetterati illuminati, privilegiati interlocutori dei mistici, ai selvaggi del Nuovo Mondo.

⁷⁷⁸ Certeau, *La fable mystique...*, 22-23. Sulla *fabula* cfr. anche *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 232-235; S. Morra, «*Pas sans toi*». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma 2004, 30-38 e C. Geffré, *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau*, in C. Geffré (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991, 159-180.

⁷⁷⁹ Certeau, *L'Écriture de l'histoire...*, 216-217.

In tal senso si sviluppa l'indagine condotta da Certeau nell'*Écriture de l'histoire* sul missionario protestante Jean de Léry (1534-1611), sul suo viaggio compiuto in Brasile per convertire gli Indiani d'America e sul suo tentativo di rendere conto, attraverso la scrittura, della storia di popoli privi di scrittura. Léry viene visto da Certeau come l'iniziatore di quella nuova scienza dell'oralità e dell'altro che è l'etnologia ed è soprattutto nell'ambito dell'opposizione fra scrittura ed oralità che si colloca l'interesse dello storico francese nei confronti del missionario, autore dell'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (La Rochelle 1587). L'intento di Certeau è quello di dimostrare come la scrittura sia il veicolo ed al tempo stesso il paradigma di ogni possibile conoscenza e comprensione dell'alterità, in questo caso dell'alterità "selvaggia": in mancanza di una scrittura dell'altro, dare, cioè, un senso alla sua parola, proprio attraverso la scrittura.

Si tratta, secondo Certeau, di una sorta di percorso circolare, di una partenza da sé per tornare a sé attraverso l'altro. Ma qualcosa, in questo itinerario, resta fuori: la parola (orale) del selvaggio non è recuperabile, eccede, "*sfugge il testo*" (scritto):

"Le récit produit un retour de soi à soi par la médiation de l'autre. Mais quelque chose reste là-bas, qui échappe au texte: la parole tupie".⁷⁸⁰

Così, tra la conquista di spazio da parte della scrittura e la progressiva marginalizzazione dell'oralità, resta la *fabula*: "*Or la fable, c'est la dérive*".⁷⁸¹

La voce, analizzata nelle sue più diverse forme, costituisce, dunque, uno dei punti focali dell'indagine di Certeau. Insistente e nascosta, disseminata e centrale, mai elaborata in una teoria specifica ma costantemente presente, la voce costituisce il lato nascosto, l'altro delle scienze del linguaggio che Certeau si propone di investigare. Un filo ininterrotto pare allora attraversare l'insieme delle sue opere, fino a costituire il fulcro di alcuni dei suoi maggiori scritti. Dalla *Fable mystique*, dove l'enunciazione mistica costituisce il cuore pulsante del testo,⁷⁸² alle pagine de *L'Écriture de l'histoire*, dedicate al linguaggio della posseduta;⁷⁸³ dall'*Invention du quotidien*, con l'analisi degli usi della lingua,⁷⁸⁴ fino a *Une politique de la langue*, che esplora "*il mondo della vocale*":⁷⁸⁵ attraverso l'ascolto delle mille tracce della voce, Certeau scopre inedite relazioni tra linguaggio e corpo, scritto e orale, segno e suono. La sua attenzione non è dunque rivolta al contenuto del messaggio, ma è spostata verso l'atto del dire. Il vero messaggio è cioè l'enunciazione stessa.

La convinzione che una lingua debba essere studiata all'interno di quella doppia polarità fra scrittura e parola e gli interrogativi riguardanti le possibilità di rappresentare l'assenza, spingono Certeau ad aprirsi alla disciplina semiotica, partecipando assiduamente agli incontri di semiotica tenutisi ad Urbino e divenendo membro, fin dalla metà degli anni Sessanta, del *Cercle sémiotique de Paris*, raccolti intorno alla figura di A. J. Greimas.

⁷⁸⁰ *Idem*, *L'Écriture de l'histoire...*, 221.

⁷⁸¹ *Idem*, *L'Écriture de l'histoire...*, 226. Sull'indagine di Certeau su Léry si veda Dosse, *Le marcheur blessé...*, 536-545 e S. Borutti, U. Fabietti, *Introduzione. Scrivere l'assente*, in Certeau, *La scrittura dell'altro...*, XXII-XXXI.

⁷⁸² Cfr. Certeau, *La fable mystique...*, 107-273.

⁷⁸³ Cfr. *Idem*, *L'Écriture de l'histoire...*, 215-247.

⁷⁸⁴ Cfr. *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 195-255.

⁷⁸⁵ Cfr. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, Paris 1975, 112-124.

In particolare, dall'apertura a questo nuovo campo d'indagine e dalla proficua collaborazione con Dominique Julia e Jacques Revel, nasce *Une politique de la langue*, testo chiave sull'indagine cerateauiana del rapporto fra oralità e scrittura.

Il 13 agosto 1790 l'Abbé Grégoire invia un questionario per fare luce sui dialetti in uso nella provincia francese. L'analisi, condotta sulle risposte fornite da clero, notabili ed insegnanti, "*permet de saisir comment ce groupe symbolise l'ambivalence de sa position en produisant un savoir sur le patois*".⁷⁸⁶

Il testo intende dunque mostrare come, per quanto concerne la sua politica linguistica, la Rivoluzione francese, nel mettere all'opera il suo progetto di omogeneizzazione nazionale, si sia trovata a confrontarsi con un mondo fino ad allora pressoché sconosciuto, quello delle campagne, con i suoi saperi, le sue credenze e le sue lingue, i dialetti; un mondo inquietante ed affascinante allo stesso tempo, vicino, ma contemporaneamente *altro*.

Il mondo della campagna, nella sua opposizione alle città, diviene così il mondo dei pregiudizi, della superstizione, uno spazio inaccessibile ed indefinito percepito come l'altro. Da un lato, dunque, vi è l'ambiente paesano, agito da forze oscure, selvagge, quasi femminili; dall'altro, l'ambiente cittadino, dominato dalla ragione ed incaricato di educare il mondo della campagna, inserendolo nelle certezze di un discorso.

Dalle risposte dei corrispondenti, interpellati attraverso il questionario, riemerge tutta la tensione dell'opposizione scrittura/oralità, basandosi i dialetti su questa seconda dimensione. Tale opposizione cela infatti il conflitto fra una lingua da tutti condivisa e che a tutti deve essere imposta ed una miriade di dialetti, espressioni di una costellazione di voci, quella voce che "*a la fonction ambivalente d'être l'originare de la langue*".⁷⁸⁷

L'attenzione di Certeau si concentra appunto su tale antitesi: dal dialetto, nato dalle radici materne della lingua, lingua orale e primitiva, variabile e naturale, voce dell'altro e mondo della vocale, alla lingua scritta, maschile, lingua omogenea della città, del mondo dell'astrazione e della consonante.

"Cette disparité de traitement pousse l'oral du côté d'une altérité de traitement peu à peu fantastique. En se retirant sur l'écrit (l'orthographe, l'étimologie, la syntaxe), l'analyse du langage constitue en désordre la région qu'elle délaisse. Hier, les bois se peuplaient de sabbats pour la population qui se concentrait dans les municipalités et les villes. De même, un enchantement des voix accompagne le «désenchantement» rationnel dont l'écrit est l'objet et le moyen. L'introduction de la vocalisation dans un imaginaire linguistique semble la réciproque de ce que l'écrit devient pour la science. Le patois se clive, en effet, partagé tout entier entre ce qui peut en être écrit et ce qui reste vocal: là, c'est le même; ici, l'autre. [...] C'est par elle [la voyelle] que des mobilités s'insinuent dans la permanence des consonnes. Les «variations» tiennent à cette hérétique. «La substitution d'une voyelle à une autre» et «le retranchement ou addition d'une voyelle»: tels sont, illustrés de nombreux exemples, les processus explicatifs de la «différence». [...] Ce qui frappe, c'est que la même explication vaut tantôt pour les changements du même patois, de village en village, tantôt pour la différence entre le patois et la langue. Même si, dans le cas du flamand ou du breton, les réponses défendent une autonomie du patois, elles reposent elles aussi sur ces deux convictions: *le patois, c'est la variation, et la voyelle désigne sa nature*. En effet la voyelle marque

⁷⁸⁶ *Idem, Une politique de la langue...*, 18.

⁷⁸⁷ *Idem, Une politique de la langue...*, 97. Sull'opposizione tra lingua ufficiale e dialetto si veda Dosse, *Le marcheur blessé...*, 296-316; G. Rosolato, *Interdits et représentations qui commandent le systèmes d'écriture*, in *L'Écrit du temps* 1 (1982), 111-128; L. Marin, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris 1993; R. Robin, *L'histoire saisie, dessaisie par la littérature?*, in *EspacesTemps* 59-60-61 (1995), 56-65; J.-J. Courtine, *Une anthropologie de la voix*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 179-189; R. Robin, *Langue et pluralité*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 191-208.

dans le langage *la singularité du sol et du corps*. Elle y indique le lieu de l'énonciation. Le «pays» d'abord".⁷⁸⁸

Attraverso il dialetto si rintraccia, dunque, all'interno del linguaggio stesso, quell'alterità radicale che la modernità ha da sempre tentato di neutralizzare, designandola come suo altro, ma senza mai riuscirci definitivamente, scontrandosi con l'impossibile rottura con un passato che inevitabilmente torna, nelle più diverse forme, ad inquietare il presente.

Da questo punto di vista, le voci della campagna sono simili alle plurali espressioni della mistica e fanno emergere una medesima tensione: la parola materna dell'esperienza si oppone al discorso paterno dell'istituzione.

Reperire la *fabula* nel testo ed oltre il testo, diventa, allora, per Certeau una necessità della sua ricerca: articolare la fedeltà assoluta ad una mancanza con un linguaggio che dica ciò che non c'è; rintracciare quella lingua fatta di canti, gesti, urla, segni, suoni, quella voce che vuole far risuonare la parola dell'assente; o, semplicemente, riscoprire quelle azioni che, celate dietro un'apparente banalità, si rivelano, invece, in tutta la loro radicale alterità.

Del resto, per Certeau, la mistica è proprio questo: l'invenzione di un corpo parlante che testimoni quell'infinita tensione a parlare di ciò che non parla più.

3. Il fascino della folla

Nel 1980 Certeau pubblica *L'invention du quotidien*, progetto nato nel 1974, da una richiesta di Augustin Girard, responsabile del settore degli studi e delle ricerche del Ministero francese alla Cultura, nell'ambito di un progetto di ricerca intitolato "*Conjoncture, synthèse et prospective*". Lavoro corale, portato avanti fino al 1977, frutto di importanti collaborazioni,⁷⁸⁹ questa indagine sulla cultura quotidiana è comunque animata da una profonda unità di fondo e, soprattutto, uno stretto legame la intreccia con la ricerca che l'ha preceduta. L'esplorazione della quotidianità pare infatti costituire, per Certeau, un altro imprescindibile tassello della sua ricerca mistica, del resto, confessato fin dalla breve presentazione di *Arts de faire*.

"Plutôt que des intentions, je voudrais présenter le paysage d'une recherche et, par cette composition de lieu, indiquer les repères entre lesquels se déroule une action. La marche d'une analyse inscrit ses pas, réguliers ou zigzagants, sur un sol habité depuis longtemps. Certaines seulement de ces présences me sont connues. Beaucoup, sans doute plus déterminantes, demeurent implicites - postulats ou acquis stratifiés en ce paysage qui est mémoire et palimpseste. De cette histoire muette, que dire? Du moins, à indiquer les sites où la question des pratiques quotidiennes a été articulée [...]. Les récits dont cet ouvrage est composé prétendent raconter des pratiques *communes*. Les introduire avec les expériences *particulières*, les fréquentations, les solidarités et les luttes qui organisent l'espace où ces narrations se fraient un chemin, ce sera délimiter un champ. [...] Pour lire et écrire la culture ordinaire, il faut réapprendre des opérations communes et faire de l'analyse une variante de son objet. [...] Conciliabules sur la place. Mais cet

⁷⁸⁸ Certeau, *Une politique de la langue...*, 115-116.

⁷⁸⁹ *L'invention du quotidien* si divide in due volumi: *Arts de faire*, redatto da Michel de Certeau, e *Habiter, cuisiner*, composto da Luce Giard e Pierre Mayol, con la collaborazione di Marie Ferrier. In particolare, si prenderà in considerazione il primo volume, strutturato in cinque parti: una riflessione sulle pratiche silenziose dei consumatori (parte prima: *Une culture très ordinaire*); una teoria delle pratiche nel confronto con Michel Foucault e Pierre Bourdieu (parte seconda: *Théories de l'art de faire*); un'analisi sull'immagine della città e l'importanza della "marche" (parte terza: *Pratiques d'espace*); una riflessione sugli usi della lingua e l'analisi della lettura come "*braconnage*" (quarta parte: *Usages de la langue*); un'ultima parte, infine, recupera alcuni temi, come quello del corpo e dell'enunciazione, da *L'Écriture de l'histoire* e *Histoire et psychanalyse* (quarta parte: *Manières de croire*).

entrelacs de parcours, bien loin de constituer une clôture, prépare, je l'espère, nos cheminements à se perdre dans la foule".⁷⁹⁰

Una stessa fascinazione dell'altro, del nascosto, del marginale muove infatti *L'invention du quotidien*, che non è altro che un percorso lungo le trame celate, sfuggenti ed imprevedibili dell'universo del quotidiano, animato da quella maggioranza anonima e silenziosa che riemerge proprio attraverso l'astuta rielaborazione di pratiche apparentemente banali ed ordinarie. Dietro la ricezione illusoriamente identica dei prodotti di cultura, di spettacolo, di costumi ed usi della vita quotidiana, vi è infatti un mondo sconosciuto e sotterraneo che apre nuove strade e tesse nuove relazioni. Il quotidiano, visto da Certeau, è dunque una pratica dell'alterità.

Già nei testi riuniti in *La Culture au pluriel*⁷⁹¹ è possibile seguire il percorso che condurrà, poi, all'*Invention du quotidien*: circoscrivere l'ambito di ricerca, spostando l'asse di interesse dalla "culture savante"⁷⁹² alla "prolifération disséminée"⁷⁹³ delle creazioni anonime della gente comune.

"*Cet essai est dédié à l'homme ordinaire*",⁷⁹⁴ personaggio muto, marginale, comune, escluso dalla grande storia, ma anche numericamente superiore, antieroe che nel mondo contemporaneo assume il nome di consumatore. Anziché soffermarsi sugli aspetti alienanti della vita sociale, lo storico francese si propone, attraverso l'uomo comune, di riportare alla luce le "invenzioni" che la vita ordinaria rivela, i mille modi tramite i quali gli individui sfuggono alla ripetitività dei giorni ed alle strettezze della ragione e della tecnica imperanti.⁷⁹⁵

Una molteplice e diversificata circolazione attraverso il tessuto sociale ci conduce, dunque, verso un soggetto costantemente scisso tra costrizione e libertà, ma le cui particolari "arts de faire" spingono sempre più verso la conquista di tale libertà. Se si vuole comprendere come vivono gli individui nelle società di mercato, è necessario liberarsi dalle troppo generiche visioni di semplici consumatori, "supposés voués à la passivité et à la discipline"⁷⁹⁶ e riabilitare le loro pratiche quotidiane. Abitare, cucinare, parlare, leggere, comminare: a seconda dei loro usi, anche le più semplici attività quotidiane possono trasformarsi in altrettanti luoghi di produzione. Ad una produzione razionalizzata e centralizzata, visibile e rumorosa, corrisponde infatti un'altra produzione, qualificata da Certeau come "consommation". Dispersa e frammentata, essa, tuttavia, s'insinua ovunque; silenziosa e quasi invisibile, non si caratterizza per dei prodotti specifici, ma per le modalità attraverso cui vengono reimpiegati i prodotti

⁷⁹⁰ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, XXXIII-XXXIV.

⁷⁹¹ Cfr. M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris 1980 (Paris 1974).

⁷⁹² Cfr. *Idem*, *La Culture au pluriel...*, 241-243. Sul rapporto tra *La Culture au pluriel* e *L'invention du quotidien* cfr. anche Ahearne, *Michel de Certeau...*, 159.

⁷⁹³ Cfr. Certeau, *La Culture au pluriel...*, 249.

⁷⁹⁴ "*Cet essai est dédié à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Macheur innombrable. En invoquant, au seuil de mes récits, l'absent qui leur donne commencement et nécessité, je m'interroge sur le désir dont il figure l'impossible objet*", *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 11.

⁷⁹⁵ Nel momento in cui Certeau inizia la sua indagine sulla città e sulle pratiche quotidiane, il principale punto di riferimento in materia è Henri Lefebvre, che ha svolto il ruolo di iniziatore della riflessione sull'urbano. Cfr. almeno H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris 1947; *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris 1962; *De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris 1981. Non potendo dare conto delle differenze dei due approcci, si rimanda a Dossé, *Le marcheur blessé...*, 489-492; M. Trebitsch, *Henri Lefebvre en regard de Michel de Certeau: critique de la vie quotidienne*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 141-157; D. Schilling, *Everyday Life and the Challenge to History in Postwar France*. Braudel, Lefebvre, Certeau, in *Diacritics* 33/1 (2003), 23-40, in part. 30-39.

⁷⁹⁶ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, XXXV.

imposti da un ordine economico dominante.⁷⁹⁷ Da questo punto di vista, il consumo non è necessariamente percepito da Certeau come una forma di alienazione.

Un andamento sempre più conflittuale caratterizzerà, allora, nelle società occidentali, il rapporto fra produttori e consumatori, soprattutto dopo l'indebolimento delle autorità religiose; una disgiunzione sempre più netta cui si assocerà inevitabilmente, al suo interno, un margine d'interpretazione e di movimento sempre più significativo.⁷⁹⁸

Lontano dal voler negare l'esistenza di un ordine economico dominante, Certeau si impone di svelare i meccanismi di resistenza a tale dominazione. Nell'ambito della logica totalitaria delle pratiche alla quale conformarsi, ogni volta, in realtà, delle astuzie, dei cambiamenti, "*des «figures» et des «tours»*",⁷⁹⁹ costituiranno altrettanti capovolgimenti di senso, operati proprio da quegli individui apparentemente "*faibles*" e "*dominés*", così da dimostrare che tutto ciò che viene imposto è solo apparentemente acquisito. E ieri, come oggi, i meccanismi di resistenza sono gli stessi. Poco importa, allora, che si tratti della resistenza del mistico del XVII secolo all'ordine dell'istituzione e delle sue verità dogmatiche, o a quella del consumatore odierno che si pone contro l'omologazione di una produzione di massa.

Le tattiche o la "*polémologie du faible*",⁸⁰⁰ che Certeau si sforza di esplicitare, consistono in una successione di atti di resistenza, di trasformazione e di rielaborazione di senso, le cui figure emblematiche saranno individuate nel cammino del pedone nella città e nell'erranza del lettore tra le pagine di un testo che non ha scritto.

Concatenazioni e traiettorie, usi ed operazioni individuali: l'obiettivo dell'*Invention du quotidien* è appunto quello di rintracciare nelle pratiche quotidiane quegli atti di resistenza. Si tratta, dice il testo,

"d'esquisser une *théorie des pratiques quotidiennes* pour sortir de leur rumeur les «manières de faire» qui, majoritaires dans la vie sociale, ne figurent souvent qu'à titre de «résistance» ou d'inerties par rapport au développement de la production socioculturelle".⁸⁰¹

Il punto di partenza della riflessione certeauiana è dunque strettamente connesso all'idea di una creatività delle pratiche, dell' "*immémoriales intelligences*"⁸⁰² degli uomini, di tutti gli uomini.

⁷⁹⁷ *Idem, L'invention du quotidien...*, I, XXXVII-XXXIX. Visto l'obiettivo che si pone, Certeau non può mancare di confrontare la sua concezione delle pratiche a quella, in particolare, di Bourdieu e di Foucault, ai quali dedica il IV capitolo dell'*Invention du quotidien* (75-96), ma di cui risulta impossibile analizzare, in questa sede, i rapporti. Limitatamente a questo tema, si veda P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 1972; M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975. Sul rapporto Certeau/Bourdieu cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 500-506; sul rapporto Certeau/Foucault cfr. *Idem, Le marcheur blessé...*, 499-500; M. Perrot, *Mille manières de braconner*, in *Le Débat* 49 (1988), 117-121, in part. 117-118. Sulla relazione con Foucault si vedano anche i capitoli da I a III di *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*.

⁷⁹⁸ Cfr. Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 11-68; R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris 1998, XXXVII; É. Maigret, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (mai-juin 2000), 511-549, in part. 525-529; Trebitsch, *Henri Lefebvre en regard de...*, in Delacroix, Dosse, Garcia, Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau...*, 143-144.

⁷⁹⁹ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 63.

⁸⁰⁰ *Idem, L'invention du quotidien...*, I, 64.

⁸⁰¹ *Idem, L'invention du quotidien...*, I, XLI.

⁸⁰² *Idem, L'invention du quotidien...*, I, XLVII. Sull'uomo ordinario e sulle pratiche quotidiane si veda *Idem, L'invention du quotidien...*, I, 139-164; Maigret, *Les trois héritages de Michel de Certeau...*, in *Annales...*, 511-549; M. Blanchot, *L'homme de la rue*, in *Nouvelle revue française* 114 (1962), 1070-1081; M. Maffesoli, *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris 1979; R.

Tutta una produzione del soggetto viene allora a delinarsi. Egli elabora e sviluppa delle tattiche che sfuggono al controllo di un luogo e di un potere. Contro i dispositivi del sapere, contro le istituzioni, contro le regole e le strategie, si tratta di rendere conto di ciò che è nascosto, di ciò che è solitamente escluso, di come, cioè, si "praticano", in modo ricorrente ma mai identico, tutti quegli spazi della vita quotidiana di cui non si è possessori, ma semplicemente utenti. È questa, in fondo, l'invenzione del quotidiano di Certeau, il quale, connettendo precedenti ricerche, temi già tracciati ed interessi nuovi, farà dell'*Invention* il terreno di base per il ritorno alla mistica, due anni, dopo, con la *Fable mystique*. Si tratta, in effetti, di temi solo in apparenza differenti. Dietro il fascino della folla, delle sue innumerevoli, banali pratiche, si cela, infatti, il fascino di un resto irriducibile, che animerà i mistici del XVII secolo, che, con le loro esperienze tracciate nella *Fable*, si perdono e si disperdono di fronte alla frattura nell'ordine ricevuto, laddove l'istituzione non sarà più garanzia di una pratica comune.

L'attrazione per quello scarto irriducibile si manifesta attraverso ciò che vi è di più abietto, un corpo corrotto e deforme, come il corpo malato di Surin, che trova la sua naturale collocazione nella sua stessa degradazione, a testimonianza di come la materia vile, infima, ignobile sia, paradossalmente, il luogo stesso dell'elezione, della contaminazione assoluta tra eletto e reietto e, in fin dei conti, della stessa teofania.

La mistica, allora, entra davvero nella sfera del quotidiano.

Le pratiche di ogni giorno esprimono, dunque, con il loro fare silenzioso, l'incoltabile distanza e la radicale differenza rispetto al sapere che parla. In tale opposizione l'ordinario assume però uno statuo privilegiato: è lì che si sviluppano le pratiche culturali dei non produttori.⁸⁰³ In una paradossale resistenza del vissuto al concepito e dell'esperienza al sapere, l'uomo comune si scontra allora con l'esperto ("*Chez l'expert, une compétence se mue en autorité sociale*") e con il filosofo ("*Chez le*

Terdiman, *The Respons of the Other*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 2-10; S. Kinser, *Everyday Ordinary*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 70-82; M. Poster, *The Question of Agency: Michel de Certeau and the History of Consumerism*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 94-107, in part. 103-107; P. Michel, *Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 82 (1993), 223-238; S. Proulx, *Une lecture de l'oeuvre de Michel de Certeau: L'invention du quotidien, paradigme de l'activité des usagers*, in *Communication* 15/2 (1995), 171-197; L. McNay, *Michel de Certeau and the Ambivalent Everyday*, in *Social Semiotics* 6/1 (1996), 61-81; M.-E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, New York 2000; H. Harootunian, *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York 2000; B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory: an Introduction*, New York 2002; I. Ullern-Weite, *En braconnant philosophiquement chez Certeau. Des usages de «l'historicité contemporaine» à la réinvention ordinaire de la civilté*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 347-366.

⁸⁰³ Per distinguere le azioni dei produttori, con i loro saperi e poteri, e dei consumatori, con le loro arti del fare quotidiano, Certeau elabora una dicotomia tra strategie degli uni e tattiche degli altri, a testimonianza dell'importanza da lui attribuita alla "pratica", intesa come attenzione all'agire. Da una parte, quindi, le strategie, "*des actions qui, grâce au postulat d'un lieu de pouvoir (la propriété d'un propre), élaborent des lieux théoriques (systèmes et discours totalisants) capables d'articuler un ensemble de lieux physiques où le forces sont réparties*" (Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 62-63); dall'altra, le tattiche, "*procédures qui valent par la pertinence qu'elles donnent au temps - aux circonstances que l'instant précis d'une intervention transforme en situation favorable, à la rapidité des mouvements qui changent l'organisation de l'espace, aux relations entre moments successifs d'un «coup». [...] Les stratégies misent sur la résistance que l'établissement d'un lieu offre à l'usure du temps; les tactiques misent sur une habile utilisation du temps, des occasions qu'il présente et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir*" (*Idem, L'invention du quotidien...*, I, 63). Il quotidiano ha, dunque, per Certeau, uno statuo privilegiato: è lì che si sviluppano le pratiche culturali dei non produttori; è lì che le tattiche proliferano e di diffondono. Lo scopo dell'indagine sulle pratiche del quotidiano sarà allora quello di recuperare tutte quelle tattiche che si espandono all'interno stesso delle strategie.

philosophe, les questions banales deviennent un principe de soupçon dans un champ technique"),⁸⁰⁴ in quello che Certeau definisce un "*abuse de savoir*".⁸⁰⁵

In un contesto del genere, ogni atto di resistenza che emerge viene classificato all'interno di ciò che solitamente viene definito "popolare". Da questo punto di vista, allora, il popolare sarà l' "altro" della razionalità produttiva, l' "altro" del potere politico, l' "altro" della proprietà epistemica. Un residuo, un rimosso, che tuttavia, sebbene relegato ai margini, comunque si conserva e che funge, come tutte le alterità individuate da Certeau, come definizione indispensabile per l'identità del sé. Tuttavia, l'irriducibile presenza dell'altro inquieta e destabilizza. Per questo, allora, per neutralizzare la sua pericolosità, lo si inserisce in uno spazio appositamente creato. Ma così, lo si deforma. Lo spazio delle pratiche silenziose viene infatti relegato al folklorico, organizzato e classificato secondo categorie scientifiche che si pongono in una posizione espressamente dominante.⁸⁰⁶

L'ordinario, con i suoi gesti quotidiani, le sue vie nasconde, la gente senza storia e le loro pratiche abituali: tutto ciò diviene dunque essenziale. Il fascino de *L'invention du quotidien* sta allora nella sua capacità di guardare con altri occhi anche le attività più banali, come camminare per le vie della città.

Nella visione di Certeau, un' *altra* città s'insinua nella città: "*une ville habitée, transhumante, ou métaphorique, s'insinue ainsi dans le texte clair de la ville planifiée et lisible*".⁸⁰⁷ Non è, cioè, la città in sé ad interessarlo, ma i tutti i possibili, innumerevoli percorsi che vi si incrociano, le traiettorie che l'attraversano. Affascinato dalla "*transumante*" città dei pedoni, Certeau intende dunque "*analyser les pratiques microbiennes, singulières et plurielles*" dei "*pratiquantes*" dello spazio urbano.⁸⁰⁸

"*L'histoire commence au ras du sol, avec des pas*".⁸⁰⁹ Lo spazio praticato s'incarna allora nella "*marche*", nel cammino dei suoi abitanti.

Questa città in perpetuo movimento, città dei passanti, dei loro passi sicuri o incerti, occupa un ruolo centrale nelle riflessioni certeauiane sullo spazio.⁸¹⁰ Introduce, infatti, ad una percezione dello spazio organizzato intorno al concetto di enunciazione. La città va letta come un testo, aperto ed incompiuto, abbandonato e ripreso senza sosta; un testo che il passante percorre e, nello stesso tempo, costruisce, di cui è contemporaneamente lettore e scrittore. Il cammino apre allora l'avanzata verso un altro spazio, lo spazio dell'altro.

⁸⁰⁴ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 20.

⁸⁰⁵ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 21.

⁸⁰⁶ Cfr. Morra, «*Pas sans toi*»..., 54-62 e C. Grignon, J.-C. Passeron, *Le savant et le populaire. Populisme et misérabilisme en sociologie et en littérature*, Paris 1989.

⁸⁰⁷ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 142. Sulla città ed i suoi abitanti cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 473-488; F. Hartog, *L'écriture du voyage*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 123-132; P. Garcia, *Un «pratiquant» de l'espace*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 219-234.

⁸⁰⁸ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 143.

⁸⁰⁹ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 147.

⁸¹⁰ Nel suo approccio allo spazio urbano, Certeau elabora un'interessante distinzione tra luogo e spazio: "*Est un lieu l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve donc exclue la possibilité, pour deux choses, d'être à la même place. La loi du «propre» y regne [...]. Il y a espace dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. L'espace est un croisement de mobiles. [...] L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé [...]. En somme, l'espace est un lieu pratiqué*", *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 172-173. Per un'analisi dei concetti di luogo e spazio in Certeau cfr. M. Augé, *Non-luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1966 (ed. or. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992), 71-105.

Attraverso una serie di metafore linguistiche, la città viene dunque associata ad una lingua e tutti i passi che vi si percorrono nell'atto di camminare sono definiti come "énonciations piétonnières".⁸¹¹ Per analogia con l'atto della parola, le "énonciations piétonnières", ed in particolare la "marche", finiscono allora per corrispondere ad un "procès d'appropriation du système topographique par le piéton".⁸¹²

"La marche affirme, suspecte, hasarde, transgresse, respecte, etc., les trajectoires qu'elle «parle». Toutes les modalités y jouent, changeantes de pas en pas, et réparties dans des proportions, en des successions et avec des intensités qui varient selon les moments, les parcours, les marcheurs. Indéfinie diversité de ces opérations énonciatrices."⁸¹³

Camminare, dunque, ininterrottamente. Non poter fare altro, perché quegli "cheminements aspirent à se perdre dans la foule".⁸¹⁴ La "marche" del pedone fra gli incroci della città diviene la traccia di un itinerario, di uno spostamento, di un passaggio. Il percorso di Certeau ritrova, allora, il suo punto nodale: il movimento, il non-luogo, la frontiera, il margine, lo spazio aperto in cui l'altro penetra senza riserve, invadendo le strade della città, proprio come a Loudun: "d'habitude l'étrange circule discrètement sous nos rue".⁸¹⁵

"Marcher, est manquer de lieu. C'est le procès indéfini d'être absent et en quête d'un propre".⁸¹⁶ il cammino del pedone è allora il cammino del mistico, che sfugge ad ogni luogo, ad ogni istituzione e si ritrova condannato ad un'incessante erranza.

Seguendo i passi dei suoi abitanti, si scopre, così, un altro spazio, rispetto a quella città ben pianificata ed ordinata che un primo sguardo lascia percepire; uno spazio silenzioso, nascosto, banale, spesso degradato, animato da una folla di gente ordinaria, quella stessa gente dalla quale Surin si è lasciato sorprendere per la sua straordinaria ordinarità e di cui ha nutrito la sua scienza sperimentale; quella gente tra la quale si sono nascosti tutti quegli idioti illuminati che hanno stupito schiere di mistici.⁸¹⁷

Il cammino nella cultura ordinaria dell'*Invention du quotidien* prosegue con l'analisi del binomio lettura/scrittura.

⁸¹¹ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 148-151.

⁸¹² Cfr. *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 148-151.

⁸¹³ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 150-151.

⁸¹⁴ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, XXXIV.

⁸¹⁵ *Idem*, *La possession de...*, 13.

⁸¹⁶ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 155.

⁸¹⁷ Un sottile filo sembra unire, a tal proposito, *L'invention du quotidien* e *La fable mystique*. Riguardo gli spazi nascosti e degradati, si ricordi, infatti, il racconto della pazza della *Historia Lausiaca*, riportata ed analizzata da Certeau in *La fable mystique*: di lei si dice che "ne sort pas de la cuisine" (51): "Andava dunque in giro per la cucina facendo ogni sorta di servizio ed era, come si dice, la spugna del monastero", Palladio, *La Storia Lausiaca*, 34, 1-7 (edizione della Fondazione Lorenzo Valla a cura di C. Morhmann, Milano 1998). Si veda, inoltre, nel secondo volume de *L'invention du quotidien*, i capitoli di L. Giard dedicati a *Faire-la-cuisine*, volti a recuperare quell'estraneità inquietante che si cela dietro ciò che viene concepito come il più banale quotidiano, in M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *L'invention du quotidien*, II, *Habiter, cuisiner*, Paris 2006 (Paris 1980), 213-350. Per quanto riguarda invece il tema degli idioti tra la folla si legga un altro passo della *Fable*: "Après les folles du couvent, viennent les fous de la ville. Pour eux comme pour elles, la folie est le mode d'un isolement dans la multitude. C'est une forme que prend l'éremitisme: elles en font le moyen de «préservé en pleine communauté monastique la solitude de l'anachorète»; ils étendent cette expérience à la ville, où l'idiot les isole plus qu'une cellule. Chez les unes et les autres, la folie va de pair avec la foule. Les hommes la muent en phénomène urbain, mais parallèle sans doute aux figures de mendiante, prostituées et «belles de jour» dont l'histoire a été excommuniée de cette littérature" (Certeau, *La fable mystique...*, 59).

"Dans une société de plus en plus écrite, organisée par le pouvoir de modifier les choses et de réformer les structures à partir de modèles scripturaires (scientifiques, économiques, politiques), muée peu à peu en «textes» combinés (administratifs, urbains, industriels, etc.), on peut souvent substituer au binôme production-consommation son équivalent de révélateur général, le binôme écriture-lecture".⁸¹⁸

La lettura è, per Certeau, paradigma dell'attività della tattica. Lungi dal descriverla come un'azione passiva, la soggezione ad un testo, la ricezione imposta di un contenuto oggettivo, lo storico francese ne fa "*un art de braconnage*",⁸¹⁹ cioè l'atto di un uso, designandola come un'azione produttrice di nuovi percorsi ed itinerari da parte del lettore che fa proprio il testo, in un certo senso abitandolo, alterandolo, ma nello stesso tempo, facendolo esistere. La lettura è, allora, per Certeau, un'appropriazione.⁸²⁰ È una rivendicazione di senso, contro il modello di lettura imposto, costruito intorno al testo religioso e poi perpetuato fino ad oggi.

Un'unica lettura autorizzata assicura dunque il perdurare di una tradizione.

"Le fonctionnement social et technique de la culture contemporaine hiérarchise ces deux activités. Ecrire, c'est produire le texte; lire, c'est le recevoir d'autrui sans y marquer sa place, sans le refaire. A cet égard, la lecture du catéchisme ou de l'Écriture Sainte que le clergé recommandait autrefois aux filles et aux mères, en interdisant l'écriture à ces Vestales d'un texte sacré intouchable, se prolonge aujourd'hui avec la «lecture» de la télé proposée à des «consommateurs» placés dans l'impossibilité de tracer leur propre écriture sur l'écran où paraît la production de l'Autre, - de la «culture»".⁸²¹

Ma, contro l'autorità dell'autore, che parla attraverso il testo, il lettore si appropria del senso ed elabora una sua lettura, schivando, attraverso il suo "*braconnage*", la legge dei luoghi imposti (dell'autore, delle istituzioni del sapere).

"Ce qu'il faut mettre en cause, c'est [...] l'assimilation de la lecture à une passivité. En effet, lire, c'est pérégriner dans un système imposé (celui du texte, analogue à l'ordre bâti d'une ville ou d'un supermarché). Des analyses récentes montrent que «toute lecture modifie son objet», que (Borges le disait déjà) «une littérature diffère d'une autre moins par le texte que par la façon dont elle est lue», et que finalement un système de signes verbaux ou iconiques est une réserve de formes qui attendent du lecteur leur sens. Si donc «le livre est un effet (une construction) du lecteur», on doit envisager l'opération de ce dernier comme une sorte de *lectio*, production propre au «lecteur». Celui-ci ne prend ni la place de l'auteur ni une place d'auteur. Il invente dans les textes autre chose que ce qui était leur «intention»".⁸²²

Quell'unica lettura ortodossa finisce, così, con l'essere alterata da un numero sempre maggiore di letture eterodosse.

Contro la libertà della lettura, i dispositivi scritturali costituiscono le più sicure strategie di controllo e di sorveglianza.⁸²³ Se la lettura si definisce nel suo rapporto con la scrittura, ciò che davvero si oppone a quest'ultima è l'oralità. Da questo punto di vista, essa non è solo una pratica di potere e di controllo del sapere, ma anche un nuovo modo di trasformazione della lingua e di codificazione della realtà. La scrittura, dunque, è un

⁸¹⁸ Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 243. Sul binomio lettura/scrittura cfr. A.-M. Chartier, J. Hébrard, *L'invention du quotidien, une lecture, des usages*, in *Le Débat* 49 (1988), 97-108; R. Chartier, J.-A. González, *Laborers and Voyagers: from the Text to the Reader*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 49-61.

⁸¹⁹ Cfr. Certeau, *L'invention du quotidien...*, I, 239-255.

⁸²⁰ Cfr. *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 250-251.

⁸²¹ *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 244-245; sull'analisi certeauina sulla televisione cfr. R. Silverston, *Let us then Return to the Murmuring of Everyday Practices: a Note on Michel de Certeau, Television and Everyday Life*, in *Theory, Culture and Society* 6/1 (1989), 77-94.

⁸²² *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 245.

⁸²³ Cfr. *Idem*, *L'invention du quotidien...*, I, 195-238.

potere strategico capace "d'accumuler le passé et [...] de conformer à ses modèles l'altérité de l'univers".⁸²⁴

Di fronte all'alterità destabilizzante, legata all'oralità (chi parla? a chi parla?), torna il tema dell'enunciazione e del contrasto tra scrittura e oralità. Siamo di nuovo nel terreno della *fabula*:

"Elle renaît à côté, venue d'au-delà des frontières atteintes par l'expansion de l'entreprise scripturaire. «Quelque chose» d'autre parle encore, qui se présente aux maîtres sous les figures diverses du non-travail - le sauvage, le fou, l'enfant, voire la femme -; puis, récapitulant souvent les précédentes, sous la forme d'une voix ou des cris du Peuple exclu de l'écrit; plus tard encore, sous le signe d'un inconscient, cette langue qui continuerait à «parler» chez les bourgeois et les «intellectuels», mais à leur insu. Voici donc qu'un parler ressort ou se maintient, mais comme ce qui «échappe» à la domination d'une économie socioculturelle, à l'organisation d'une raison, à l'emprise de la scolarisation, au pouvoir d'une élite et, finalement, au contrôle de la conscience éclairée. A chaque forme de cette énonciation étrangère correspond une mobilisation scientifique et sociale: la colonisation civilisatrice, la psychiatrie, la pédagogie, l'éducation du peuple, la psychanalyse, etc. - Mais l'important ici est plutôt le fait qui sert de point de départ (et de point de fuite) à toutes ces conquêtes: l'excentration du *dire* (parler) et du *faire* (écrire). *La place d'où l'on parle est extérieure à l'entreprise scripturaire*. L'élocution survient hors des lieux où se fabriquent les systèmes d'énoncés. De l'une, on ne sait plus d'où elle vient; de l'autre, qui articule le pouvoir, on sait de moins en moins comme elle pourrait parler. [...] Même déplacée, l'énonciation mise à part - ou mise en reste - ne peut être dissociée du système des énoncés. A retenir seulement deux formes socio-historiques de cette ré-articulation, on peut distinguer d'une part un travail de l'écriture pour maîtriser la «voix» qu'elle ne peut être, et, d'autre part, les retours illisibles de voix zébrant les énoncés et traversant la maison du langage comme des étrangères, en «folles du logis»".⁸²⁵

Il testo scritto circoscrive tutte quelle inquietanti voci e le rende leggibili. Ma queste, incontrollabili e disseminate, continuano a parlare, lasciando il segno in un quotidiano che diviene sorprendente.

La mistica, dunque, anima la sfera dell'ordinario. Ed è proprio questa, in fondo, l'essenza della scienza sperimentale di cui si è nutrita l'esperienza di Surin e che lo stesso Certeau rintraccia. Proprio come il suo "*gardien*", infatti, che scopre lo straordinario nel giovane illetterato del cocchio, così Certeau vede le "*merveilles*" nel banale che lo circonda:

"Le quotidien est parsemé de merveilles, écume aussi éblouissante [...] que celle des écrivains ou des artistes. Sans nom propre, toutes sortes de langages donnent lieu à ces fêtes éphémères qui surgissent, disparaissent et reprennent".⁸²⁶

Nella sua investigazione sulla vita quotidiana, Certeau, proprio come Surin, finisce con il perdersi nella folla.

L'invention du quotidien e *La fable mystique* costituiscono allora le due facce di una stessa medaglia. Quasi animati da un medesimo slancio mistico, i temi che trattano, così apparentemente distanti, tracciano in realtà, dal passato al presente, un unico percorso, quello del viaggio mistico da un mondo ad un *altro*, il viaggio di una continua, incessante ricerca, il viaggio di un'attesa che la scrittura si occupa di testimoniare. L'attesa per

"quelque chose qui nous échappe davantage: un désir inguérissable, irréductible. De ce désir, tour à tour, nous osons ou nous n'osons plus avouer l'ambition démesurée; nous savons ou nous ne savons plus bien dire le nom propre".⁸²⁷

⁸²⁴ *Idem, L'invention du quotidien...*, I, 282.

⁸²⁵ *Idem, L'invention du quotidien...*, I, 230-232.

⁸²⁶ Certeau, *La Culture au pluriel...*, 244-245.

"On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'unique".⁸²⁸

4. L'incontro con la psicanalisi

Già gli inizi degli anni Sessanta, anni dedicati, in particolare, al suo lavoro sulla storia della spiritualità ed allo studio del linguaggio mistico, testimoniano il profondo e crescente interesse che Michel de Certeau ha nutrito per la psicanalisi: la partecipazione, nel 1964, alla fondazione dell'*École freudienne de Paris*, la pubblicazione di saggi su Freud, la lettura attenta di Lacan. Vi è stata, dunque, una frequentazione importante e durevole con tematiche, problematiche e questioni specifiche, approfondite attraverso il dialogo ed il confronto con testi ed analisti, presso l'École di Lacan, come nei vari circoli e gruppi organizzati per affinità d'interesse o spunti di riflessione.

Ma, nonostante il potente fascino esercitato su di lui da questa disciplina e nonostante la relazione con la psicanalisi abbia avuto un ruolo così centrale nella sua riflessione, Certeau non si è mai considerato un detentore del sapere psicanalitico e non ha mai voluto diventare lui stesso un analista. Probabilmente, il suo rifiuto di considerarsi un analista corrisponde all'altrettanto netto rifiuto di dirsi mistico, da sempre esplicitato di fronte a chi proponeva un tale epiteto: "*Non parlo né in qualità di analista né di mistico*",⁸²⁹ afferma, lapidario, nella prima riga di un saggio presentato in occasione di un incontro dell'*École freudienne*, tenutosi a Lille nel settembre del 1977. Si tratta della celebre conferenza in cui Certeau parla dell'istituzione come *Luder*, come immondo, putrefazione, impurità. Collocandosi in un *entre-deux*, tra psicanalisi e mistica, Certeau è in bilico tra due identità che sente di non poter rivendicare come proprie. Questo intervento assume una particolare importanza poiché rivela il rapporto che lo storico francese ha da sempre intrattenuto con l'istituzione, con ogni istituzione, non solo, cioè, quelle cui appartiene, che sia la scuola lacaniana o la Compagnia di Gesù; il testo rivela anche e soprattutto il suo rapporto con ogni forma istituzionale.

È difficile, dunque, chiarire perfettamente il posto che tale disciplina ha effettivamente occupato nel suo pensiero.

Senza essere davvero uno psicanalista, Certeau porta, comunque, nella scuola di Lacan un contributo importante. Per lui, la psicanalisi rappresenta un luogo privilegiato; al pari della storia e dell'etnologia, essa è un'eterologia, di cui non smette di indicare tutti gli aspetti e le possibili risorse.

Sono dunque

"des sciences qui sont d'abord nées sur les frontières du savoir et qui, attachées au dévoilement des altérités ethniques, passées ou inconscientes, jouent un rôle croissant dans les révisions de la raison occidentale".⁸³⁰

La psicanalisi, insieme alla storia e all'etnologia, è allora una scienza dell'*altro*, abitata anch'essa da quel paradosso dell'alterità che Certeau non smetterà mai di rintracciare. "*Tour à tour, elles montrent une irréductible étrangeté et elles la chachent*

⁸²⁷ Certeau, *La faiblesse de croire...*, 10. Per un confronto fra *L'invention du quotidien* e *La fable mystique* si veda L. Giard, *Histoire d'une recherche*, in M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, Paris 2007 (Paris 1980), I-XXX, in part. XIII-XVI e Giard, *Un manquant fait écrire...*, in *Recherches de science religieuse...*, 397-398.

⁸²⁸ Certeau, *La fable mystique...*, 10.

⁸²⁹ M. de Certeau, *L'institution de la pourriture: Luder*, in *Action poétique* 72 (1977), 177-188, 177; Il testo è ora raccolto nel volume *Histoire et psychanalyse...*, 148-167.

⁸³⁰ Certeau, *La faiblesse de croire...*, 204.

en de nouvelles formalisations".⁸³¹ L'alterità è, in effetti, plurale. Essa stessa non cessa di alterarsi all'interno delle scienze che intendono mostrarla. Solo l'incrociarsi di queste discipline sarà allora in grado di far emergere quell'*altro* che si sottrae, quell'assente della storia (come della psicanalisi e dell'etnologia) costantemente mancante.

All'interno dell'istituzione lacaniana, Certeau ha dunque il merito, con la sua posizione trasversale, di far circolare questi tre saperi, accomunati tutti dal fatto di porsi come oggetto d'indagine l'alterità, mostrando così come questi costituiscano la sola possibile via d'accesso ad un discorso altrimenti impossibile sull'alterità.

In realtà, prima di tutto, la psicanalisi, in particolare quella di matrice lacaniana, costituisce un terreno che Certeau percorre nell'approfondimento dell'indagine sulla letteratura mistica e della comprensione delle modalità dell'esperienza spirituale dei mistici. Tale interesse si associa, fin da subito, all'esigenza di andare oltre ai semplici studi descrittivi ed alle varie affermazioni dottrinali in materia. Il desiderio di capire davvero la mistica, di indagare su ciò che ha d'indicibile, di esaminare la sua forza sovversiva all'interno del discorso teologico: questo è, per lui, la psicanalisi, un mezzo per proseguire la sua ricerca intellettuale e spirituale e uno strumento per comprendere le "*questioni dell'anima*".⁸³² L'apertura alla psicanalisi, con un forte richiamo, ovviamente, prima di tutto a Freud, conduce di conseguenza, ad un profondo rinnovamento della sua lettura dei testi mistici. L'introduzione degli strumenti analitici integra, infatti, la struttura di analisi retorico-linguistica dei testi spirituali e consente a Certeau di portare in primo piano la questione dei conflitti e delle modalità dolorose e spesso violente che attraversano come una costante l'esperienza mistica.⁸³³

Senza mescolanze, alterazioni o strumentalizzazioni fra i due campi d'indagine (mistico e psicanalitico), Certeau intende cercare di approfondire la logica di entrambi gli ambiti per ritrovare la realtà irriducibile del soggetto. Il cuore del suo interesse, nella sua avventura psicanalitica, pulsa infatti nel problema dell'identità del soggetto, quello delle sigole voci dei mistici e dei viaggiatori dei secoli passati, o quello della folla anonima che, con le sue pratiche, anima le città odierne. Ai suoi occhi, la psicanalisi ha, allora, il merito di aprire una fessura nel mondo del soggetto, illuminandolo di nuova luce.

La mistica appare, dunque, come la sotterranea ispiratrice del discorso psicanalitico. Certeau, infatti, sembra quasi far parlare la mistica con le parole dell'analista e, viceversa, dare nuovo fascino al discorso analitico, aprendolo alla forza di quello mistico e della sua ricerca senza sosta.

Mistica e psicanalisi non costituiscono, tuttavia, solo un reciproco punto di appoggio nell'approfondimento della sua indagine. I due ambiti sono legati da uno stretto rapporto di affinità, significativamente esplicitato nell'introduzione alla *Fable mystique*.

"Plutôt qu'une affinité des sources, toujours discutable, ce sont les procédures caractéristiques de part et d'autre qui présentent une étrange similarité. Dans les deux champs, les démarches consistent: 1. à s'en prendre radicalement aux principes fondateurs du système historique à l'intérieur duquel elles sont encore pratiquées; 2. à autoriser une analyse critique par un espace («mystique» ou «inconscient») posé comme différent mais non pas distant de la configuration organisée par ces principes; 3. à spécifier la théorie et la pratique par une problématique de l'énonciation (l'«oraison» ou le «transfert») qui échappe à la logique des énoncés et doit permettre la transformation des «contrats» sociaux en partant de relations structurant des sujets; 4. à supposer que le corps, bien loin d'avoir à obéir au discours, est lui-même un langage symbolique et que c'est lui qui répond d'une vérité (insue); 5. à chercher dans les représentations les traces

⁸³¹ *Idem, La faiblesse de croire...*, 204.

⁸³² Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique...*, 242.

⁸³³ Cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 566.

des affects («intentions» et «désirs», etc. ou *motive* et pulsions) qui le produisent, et à repérer les ruses (les «tours» d'une rhétoriques) qui construisent les quiproquos d'un caché et d'un montré..."⁸³⁴

Così, il privilegio accordato all'enunciazione, piuttosto che all'enunciato, fa sì che anche la psicanalisi, proprio come la mistica, sfugga alla "*logique des énoncés*", la logica della scienza. Nata nel campo scientifico, la psicanalisi finisce, dunque, con l'allontanarsene, poiché "*elle en détériore tous les postulats*".⁸³⁵

La priorità dell'enunciazione sull'enunciato è ribadita anche in altri tesi, come nel sopra citato saggio sull' "*Istituzione dell'immondo*". Qui, in particolare, si sottolinea come la cesura tra i due appaia centrale in Lacan, ma che la sua origine sia stata posta proprio dal discorso mistico del XVI e XVII secolo.

Oltre a questo, Certeau rintraccia, in quel testo, almeno altri due nodali punti di convergenza tra mistica e psicanalisi, facendo, anche questa volta, particolare riferimento alle teorie freudiane e lacaniane. Prima di tutto, il costante sentimento di una mancanza nel riconoscimento della separazione dall'altro, di un debito e di un'assenza incalmabili. La psicanalisi, proprio come la mistica, si focalizzerebbe su questa divisione, su quest'alterità, su questo invisibile, colto, ma che continua a sfuggire. "*Nicht ohne*": leitmotiv annunciato dall'apertura della *Fable*, l'altro è quello spazio vuoto che muove alla ricerca, mai promossa da un'iniziativa o da un progetto, ma da un debito, da una mancanza, da un lutto.

Infine, Certeau rintraccia, nei suoi mistici come in Freud, una relativa affinità con la pulsione per la morte, come se l'annientarsi, l'intraprendere il cammino dell'esilio, che costituisce il gesto fondante dell'esperienza mistica, designasse, nello stesso tempo, il cammino stesso di un'identità che non potrà mai essere davvero formulata, che non potrà mai essere davvero ricomposta. Del resto, il soggetto, dopo Freud e Lacan, non potrà più essere considerato, a parere di Certeau, come un soggetto monoliticamente determinato, interamente concluso.⁸³⁶

Assiduo ed attento lettore di Freud, Certeau ne ha certamente fatto un punto di riferimento centrale. In particolare, del suo debito con lui e soprattutto, dell'influenza da lui esercitata nell'ambito dell'indagine sulla mistica, è stato detto:

"Parlant de Freud, il reprenait souvent trois de ses expressions: les histoires de malades (*Krankengeschichten*), la production de petits morceaux de vérité (*Stückchen Wahrheits*), la question du tact (*eine Sache des Takts*). Ces trois références à Freud désignent aussi trois points de rencontre avec la fréquentation des mystiques, avec ce qu'ils disent eux-mêmes de leur propre expérience. Chez les mystique, on ne trouve pas la formulation «histoire de malades», mais c'est bien l'«histoire d'un passage», d'un itinéraire, d'un désir inguérissable. «Fragments de vérité», sans arrêt les mystiques disent que cela pourrait signifier leur expérience, la formule convient bien au statut de leur connaissance. Quant à la

⁸³⁴ Certeau, *La fable mystique...*, 17-18. Sul rapporto fra mistica e psicanalisi si veda M. de Certeau, M. Cifali, *Entretien, Mystique et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 (1984), 135-161; M. de Certeau, *Mystique et psychanalyse*, in L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 183-189, si tratta di un testo inedito che avrebbe dovuto essere pubblicato nel settimanale *Panorama*. Inviato da Certeau nell'aprile 1985, contiene dei temi del secondo tomo della *Fable mystique* allora in preparazione. L'articolo non fu mai pubblicato. Cfr. inoltre F. Champion, *La «Fable mystique» et la modernité*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 58/2 (1984), 195-202, in part. 2201-202; T. Flournoy, *Religion et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 (1984), 191-199, in part. 195-199; Petidemange, *Voir est dévorant...*, in *Recherches de science religieuse...*, 350-358; C. Rabant, *Eros, entre fable et mystique*, in *Recherches de science religieuse* 76/2 (1988), 253-262.

⁸³⁵ *Idem*, *La fable mystique...*, 17.

⁸³⁶ Certeau, *Histoire et psychanalyse...*, 151-153.

«question du tact», est-il besoin de souligner à quel point elle est présente à travers le *modus loquendi* des mystiques?"⁸³⁷

Così, accanto ai vari legami instaurati con altre discipline, quello con la psicanalisi freudiana è stato certamente uno dei più fecondi. Certeau ha senza dubbio fatto di Freud il suo principale interlocutore intellettuale, così come Surin è stato il suo compagno privilegiato nell'ambito della ricerca mistica. Ma non si deve pensare che la psicanalisi abbia influenzato solo l'indagine certeauiana sulla mistica. Tutti i suoi testi più maturi sono disseminati, infatti, di riferimenti e di richiami espliciti od impliciti e sotterranei all'opera del grande psicanalista viennese.⁸³⁸ All'interno del suo pensiero, altrettanto fondamentale è infatti il rapporto fra psicanalisi e storia.

A tal proposito, scrive, infatti, Certeau su Freud:

"Il modifie le «genre» historiographique en y introduisant la nécessité, pour l'analyste, de *marquer sa place* (affective, imaginaire, symbolique). Il fait de cette explication la condition de possibilité d'une lucidité, et il substitue ainsi au discours «objectif» (celui qui vise à dire le réel) un discours qui prend figure de «fiction» (si, par «fiction», on entend le texte qui déclare son rapport avec le lieu singulier de sa production)".⁸³⁹

Queste righe definiscono dunque l'alterazione prodotta da Freud nella pratica storica, indicando ciò che la psicanalisi può effettivamente apportare nella scrittura di questa storia, non attraverso una sovrapposizione di metodi e punti di vista, ma per mezzo di cambiamento di posto dello storico. La psicanalisi, cioè, riguarda proprio lo storico e la sua posizione. Non è solo un mero strumento fra le mani di chi se ne dichiara competente, ma è ciò che dà senso alla mutazione stessa operata nella storia, allo slittamento dello storico ed alla sostituzione di un discorso oggettivo con quello che Certeau definisce una finzione.

Ciò che accumuna storia e psicanalisi è allora, una costante tensione tra scienza e finzione:⁸⁴⁰ da una parte, la psicanalisi, che, come già accennato, si allontana dal campo scientifico, scivolando verso il "*roman*" o la "*fiction théorique*";⁸⁴¹ dall'altra, la storia, anch'essa con la sua equivocità, sempre in bilico verso la finzione, l'immaginario e

⁸³⁷ L. Giard, *Débat générale*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique*, Paris 1991, 133-134.

⁸³⁸ Si farà riferimento solo ad alcuni dei principali saggi che Certeau consacra esplicitamente a Freud: *Ce que Freud a fait de l'histoire. À propos d'une névrose démoniaque au XVIIe siècle*, in *Annales ESC* 25 (1970), 654-667, poi ripreso in *L'Écriture de l'histoire...*, 291-311. L'articolo costituisce uno studio dell'analisi freudiana attraverso la riflessione sul caso di possessione demoniaca del pittore bavarese C. Haitzmann, studiata da Freud nel 1922 (S. Freud, *Una nevrosi demoniaca del XVII secolo*, in *L'io e l'es e altri scritti. 1917-1923*, vol. 9, Torino 1989, 125-160); *La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme*, in *L'Écriture de l'histoire...*, 312-358. In questo scritto Certeau analizza il testo in cui Freud illustra, attraverso la figura di Mosé, la sua concezione di una storia fondata sull'interpretazione psicanalitica (S. Freud, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, vol. 11, Torino 1989, 337-453); *Psychanalyse et histoire*, in J. Le Goff (ed.), *La Nouvelle Histoire*, Paris 1978, 477-487, poi ripreso in *Histoire et psychanalyse...*, 97-117. È un articolo del 1978, commissionatogli da J. Le Goff, R. Chartier e J. Revel per un volume sulle trasformazioni in atto nella disciplina storica, in cui Certeau fa il punto fra le convergenze che avvicinano queste due eterologie, ma analizzandone anche le differenze. Il saggio contiene un interessante paragrafo dedicato a "*Freud e la storia*". Sul rapporto tra Freud e Certeau e, più in generale sui suoi legami con la psicanalisi, dalla fondazione della scuola di Lacan alla sua soppressione, cfr. Dosse, *Le marcheur blessé...*, 317-357.

⁸³⁹ Certeau, *Histoire et psychanalyse...*, 101.

⁸⁴¹ Cfr. anche M. de Certeau, *Le roman psychanalytique et son institution*, in *Confrontation*, 1981, 129-145, poi ripreso in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Sulla problematicità del rapporto scienza/finzione si veda almeno C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano 2006.

quell' "inquietante estraneità" cui Certeau fa più volte riferimento, richiamandosi al Mosé di Freud.⁸⁴²

È proprio intorno alla dimensione della finzione che si può brevemente accennare alla posizione di Certeau nei confronti di Lacan e, soprattutto, alla riflessione del legame di quest'ultimo con Freud. Ciò che affascina Certeau in Lacan è quella che, in seguito alla morte dello psicanalista, chiamerà "un'etica della parola".⁸⁴³ La teoria analitica di Lacan avrebbe, infatti, elaborato una posizione trasversale tra letteratura e psicanalisi. Sarebbe proprio questo, in rapporto a Freud, il maggiore contributo lacaniano. Certeau elabora, cioè, una disgiunzione, un'opposizione tra due poli, una dicotomia tra parola e scrittura, che vedrebbe contrapposti Freud, dalla parte della scrittura, con il suo immenso *corpus* di testi a disposizione delle possibili interpretazioni, e Lacan, dalla parte della parola, con i suoi seminari. In tal modo, collocando, ovviamente, la parola con la *fabula*, e dunque dal lato di Lacan, oltre che dell'enunciazione mistica, Certeau finisce con il contrapporvi la finzione, ponendola dal lato della scrittura, e quindi dal lato di Freud, definendola come "il testo che dichiara il suo rapporto con il luogo singolare della sua produzione"⁸⁴⁴ e, soprattutto, mettendola in rapporto con la storia.

Per ciò che concerne il rapporto fra storia e psicanalisi, queste possono, secondo Certeau, convivere in modo fecondo, nella misura in cui si riconosca la loro reciproca autonomia ed indipendenza. Proprio come si è detto nella relazione della psicanalisi con la mistica, anche in questo caso l'interdisciplinarietà non deve significare strumentalizzazione di un ordine di sapere sull'altro. È questo un punto fermo dell'approccio di Certeau alla ricerca, fermamente ed esplicitamente ribadito:

"Peut-être cette note est-elle aussi une réaction contre une manière de *se servir* de la psychanalyse. Un certain nombre de travaux, aussi bien en ethnologie qu'en histoire, montrent que l'usage des concepts psychanalytiques risque de devenir une nouvelle rhétorique. Ils se muent alors en figures de style. Le recours à la mort du père, à l'Oedipe ou au transfert est bon à tout. Ces «concepts» freudiens étant supposés utilisables à toutes fins, il n'est pas difficile de les piquer sur les régions obscures de l'histoire [...]. Ils circonscrivent l'inexpliqué; ils ne l'expliquent pas. Ils avouent une ignorance. On les case là où une explication économique ou sociologique laisse un *reste*".⁸⁴⁵

Rifiutandosi deliberatamente di dare una lettura psicanalitica della materia storica, Certeau esclude chiaramente, dunque, di poter "dédurre d'un savoir tiré de Freud sa «conception de l'histoire», [...] mesurer les résultats de l'interprétation freudienne d'après les méthodes actuelles de l'investigation historique".⁸⁴⁶ Al contrario, obiettivo della sua ricerca sarà "déceler ce à quoi répondent et aboutissent les incursions historiques de Freud dans la région «historique» de sa culture".⁸⁴⁷ Ciò che interessa Certeau sarà, allora, mettere in luce le analogie del rapporto che storia e psicanalisi intrattengono con il loro rispettivo oggetto d'indagine. Rintracciare, dunque, l'entre-

⁸⁴² Cfr. Facioni, *Michel de Certeau e il futuro...*, in Certeau, *La scrittura della storia...*, XXIV-XXVIII; Le Brun, *Michel de Certeau historien...*, in *Recherches de science religieuse...*, 550-551; Dosse, *Le marcheur blessé...*, 345-357.

⁸⁴³ Cfr. M de Certeau, *Lacan: une éthique de la parole*, in *Le Débat* 22 (1982), 54-69, poi ripreso in *Histoire et psychanalyse...*, 168-196.

⁸⁴⁴ C. Rabant, *Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan*, in *EspacesTemps - Les Cahiers* 80/81 (2002), 23. Di massima utilità è comunque l'intero fascicolo, intitolato *Michel de Certeau. Histoire/psychanalyse. Mise à l'épreuve*. Si veda anche D. D'Alessio, *Nello specchio dell'altro. Riflessione sulla fede nel confronto con Jacques Lacan*, in *La Scuola cattolica* 2 (2003), 181-267.

⁸⁴⁵ Certeau, *L'Écriture de l'histoire...*, 292.

⁸⁴⁶ *Idem*, *L'Écriture de l'histoire...*, 292.

⁸⁴⁷ *Idem*, *L'Écriture de l'histoire...*, 292.

deux. Questa potrebbe essere, allora, la forma presa da una reale interdisciplinarietà, rispettosa della specificità di ognuna delle due discipline, in cui principale elemento di congiunzione consiste nell'appartenere ad un medesimo spazio epistemologico, di essere, cioè, delle eterologie.

Torna, allora, in queste scienze dell'altro, l'importanza della pratica dell'ascolto, dell'abbandono di una posizione d'insegnamento sicura, con il suo sapere e le sue griglie concettuali. È l'ascolto che apre alla comprensione dell'altro ed è attraverso di esso che ci si lascia sorprendere dall'assenza, quell'inquietante estraneità, quello scarto tra lo storico e l'archivio, tra l'analista e la sua analisi.

"Dix-sept ans d'expérience à l'École freudienne de Paris n'ont pas créé une compétence qu'il suffirait d'«appliquer» sur un terrain historique, mais une attention à des procédures théoriques (lacaniennes et freudiennes) capables de mettre en jeu ce qu'avait articulé déjà le langage des mystiques, d'en déplacer ou redoubler les effets, et d'être prises aussi dans les retournements qu'elles produisent au jour. Cette captation réciproque risque de faire «oublier» («je ne veux pas le savoir») des distinctions fondamentales qui doivent être maintenues. Mais elle donne lieu, par un mouvement des frontières, à ce que nous appellons une *lecture*, c'est-à-dire mille manières de déchiffrer dans les textes ce qui nous a déjà écrits".⁸⁴⁸

L'apertura di Michel de Certeau alla psicanalisi ha senza dubbio ampliato le prospettive dei metodi della critica delle fonti e dell'erudizione storica, rinnovando la riflessione, dandole nuova forza e mostrandola in tutta la sua originalità. Quest'ampia deviazione verso la psicanalisi ha dunque reso possibile l'esito, nella scrittura, del viaggio mistico di Certeau, cominciato con Favre, fin dal 1954, poi proseguito con Surin, ma anche con Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Angelo Silesio. Un viaggio, tuttavia, mai concluso, ma sempre ripreso, corretto, modificato, quasi non potesse assumere, agli occhi del suo autore, una forma definitiva e soddisfacente.

⁸⁴⁸ *Idem, La fable mystique...*, 17.

III

La fascinazione dell'altro

1. Nuove voci

Affascinato, quasi sedotto, da tutte quelle molteplici e sfaccettate tracce incrociate nel corso della sua poliedrica ricerca, Certeau non ha mai smesso di interrogare l'altro in tutte le sue forme, quasi spinto da una sorta di responsabilità nei confronti dei morti della storia, dei deboli e gli umiliati, degli emarginati e i dimenticati.

Dagli idioti medievali alle possedute dell'Età moderna, dai selvaggi del Nuovo Mondo alle minoranze dell'America latina, è proprio attraverso questo lavoro, per così dire, ai margini e sui margini che lo storico francese si convince che la vera cifra della storia non si identifica solo con i suoi più importanti eventi o con i suoi più celebri protagonisti. Certeau si dedica allora a leggere il passato come la vita contemporanea, a scrutare gli emarginati del XVII secolo come le abitudini dei gesti quotidiani di un'umanità comune, troppo spesso condannata a rimanere nascosta ed inascoltata sotto il peso di posizioni esperte e ufficiali.⁸⁴⁹

I capitoli iniziali della *Fable mystique* tracciano un mondo nel quale, fin dai primi secoli del cristianesimo, così come già nell'esperienza ebraica, chi parte, chi si sradica e vive l'esperienza dell'esilio, impara a conoscere l'estraneità che ha in sé e ad aprirsi all'Altro e alle differenze.

Sarà proprio questa l'alterità che più affascinerà Certeau, quell'alterità che assume la sua forma visibile attraverso tutte quelle figure della mendicizia, del nomadismo, dello straniarsi e del perdersi nella folla da parte di gente comune, figure che, in epoche diverse, fanno da cornice all'analisi dell'esperienza mistica: dalla mendicante di *India Song* di Marguerite Duras alla donna folle, "la pazza" che vive nelle cucine ridotta ad uno stato di abiezione; ai numerosi altri idioti ed ebbri che popolano le cronache medievali e al *Wandersmann* di Angelo Silesio; dalla follia di Surin all'erranza di Labadie, il nomade del XVII secolo, fino ai tanti altri silenziosi ed anonimi migranti di cui parla la storia della marginalità.

⁸⁴⁹ La ricerca dell'altro in tutte le sue forme, della gente senza luogo e dei marginali di ogni tempo, emerge prepotentemente in tutta l'indagine di Certeau ed è presa in esame secondo le più diverse prospettive; non solo, dunque, nella *Fable mystique*, di cui qui ci si occuperà. Si pensi, solo per ricordare l'ampiezza e le mille sfaccettature della ricerca decertiana sull'altro, ad alcuni dei numerosi contributi su personaggi giudicati paradigmatici per l'esame sull'altro: oltre a Jean de Léry, di cui già si è detto, Jean-François Lafitau, di cui lo storico francese s'impegna ad analizzare la dialettica del movimento che va dal vedere allo scrivere (M. de Certeau, *Histoire et anthropologie chez Lafitau*, in C. Blankaert, *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1985, 63-89); poi, Jules Verne e la sua scrittura in grado di controllare il reale attraverso il suo potere di nominare luoghi e mondi sconosciuti (M. de Certeau, *Écrire la mer*, presentazione in J. Verne, *Les Grandes Navigateurs du XVIIIe siècle*, Paris 1977, I-XIX); ed ancora, Montaigne ed il suo saggio "*Des cannibales*", che, presenta il selvaggio come figura dell'altro al fine di fondare il proprio luogo (M. de Certeau, *Le lieu de l'autre Montaigne: "Des cannibales"*, in O. Olender (ed.), *Pour Léon Poliakov, le Racisme: mythes et sciences*, Bruxelles 1981, poi ripreso in M. de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, 249-263); fino ad arrivare all'America latina, con le sue lotte politiche e le minoranze indigene (M. de Certeau, *La longue marche indienne*, in Y. Materne (ed.), *Le réveil indien en Amérique latine*, Paris 1977, 121-135 e Certeau, *La culture au pluriel...*, si veda il cap. VII intitolato *Minorités*, 125-138).

Ma, in particolare, la ricerca di Certeau pare perdersi fra i mistici del XVI e XVII secolo, quando una strana ed eterogenea popolazione, fatta di religiosi inquieti, di donne, di illetterati e di folli, si fa strada fra le trame del discorso dominante, portando alla luce, attraverso i suoi comportamenti bizzarri ed il suo linguaggio inappropriato, una tensione così forte da attraversare tutta una società. Da un lato, la modernità che si fa strada, con l'affermazione del potere politico e della ragione di stato e con la scoperta di nuovi continenti; dall'altro la spaccatura della Riforma, con le lacerazioni e le divisioni della cristianità e, con esse, il sentimento crescente di un Dio perduto e silenzioso, apparentemente ritiratosi dal mondo: i mistici sono, allora, quella minoranza afflitta da tali spaccature, ancora legati a ciò che si è ormai dissolto, ma che da questa sofferenza personale, vissuta, sperimentata, faranno nascere sorprendenti modalità alternative. Due tratti caratterizzeranno, in particolare, queste irruzioni marginali: da una parte, l'esplosione dello straordinario di cui il corpo sarà privilegiata espressione, dall'altra, la produzione di un linguaggio singolare, destinato ad insinuare una differenza visibile e sospetta all'interno del discorso autorizzato.

La mistica, come ce la presenta Certeau, appare dunque una figura privilegiata nell'esame stesso della situazione strutturale di un'epoca di grandi fratture, linguistica, geografica, sociale, ma soprattutto religiosa. Essa diviene allora figura centrale nell'analisi della cristianità dell'epoca: frammentazione, decadenza, instabilità. Il discorso religioso, nell'impatto con la modernità che si va compiendo, si frantuma e diviene incapace di gestire l'alterità e la pluralità con le loro contraddizioni.

Ciò che sembrava immutabile ed eterno, dunque, si spezza. La chiesa cattolica non riesce più a farsi riconoscere come la sola legittima. La dissidenza cambia volto e da eresia si tramuta in scisma. Non si ha più a che fare, allora, con un'eresia che si oppone ad un'ortodossia, ma a chiese differenti: il pluralismo religioso s'impone. E la mistica, intesa qui, prima di tutto, come formazione storica, diviene una risposta a tale rottura e sfaldamento delle credenze.

D'altra parte, dal sentimento di un Dio irrimediabilmente perduto sembra derivare, nei mistici, una certa fascinazione per il naufragio, inteso come abbandono inquieto, come dedizione senza riposo, senza luogo fisso. Una tenace fedeltà all'Altro che dà il via ad un cammino infinito e, contemporaneamente li esilia dal loro luogo di appartenenza. Inizia qui il paradigma mistico, il lutto che non si può elaborare, la necessità di vivere di fronte e dentro un'assenza. Esilio del soggetto, esilio del sapere, esilio della parola.

"Cette situation se redouble d'une autre, qui en est indissociable pour les croyants de la période: l'humiliation de la tradition chrétienne. Dans la chrétienté brisée en morceaux, ils font l'expérience d'une défection fondamentale, celle des institutions du sens. Ils vivent la décomposition d'un cosmos et il ne sont exilés. Ils sont chassés de leur pays par l'histoire qui les dégrade. [...] Une permanence référentielle manque. Avec l'institution, opaque réserve du croire et du faire croire, leurs assurances tacites s'effondrent. Ils cherchent un sol. Mais finalement les Écritures apparaissent aussi «corrompues» que les Églises. Les unes et les autres sont également détériorées par le temps. Elles obscurcissent la Parole dont elles devraient rester la présence. Certes, elles en marquent toujours la place, mais sous la forme de «ruines»".⁸⁵⁰

Coscienti di vivere un esilio, i mistici non cercano di evadere da questo paesaggio di "ruines" che li circonda. È, al contrario, nel cuore di questi luoghi distrutti e degradati che fanno l'esperienza di una ferita aperta, attraverso la quale possa insinuarsi un nuovo e rinnovato rapporto con l'Altro. Ecco perché, come ultimo segno di questa perdita di

⁸⁵⁰ Certeau, *La fable mystique...*, 42.

punti di riferimento e certezze, tanta importanza viene da loro attribuita ai testimoni umiliati e a tutti coloro che costituiscono una marginalità. Nasce una sorta di solidarietà con la miseria storica e collettiva. E, contemporaneamente, una spaccatura si crea con i sapienti e con il sapere, anche e soprattutto teologico.

Nella certezza che, in un'epoca di specializzazione e tecnicizzazione dei saperi, la parola di Dio, nonostante paia non risuonare più dalle Scritture, possa in realtà essere ancora intesa, i mistici si oppongono fermamente alla sparizione della parola a vantaggio della scrittura e, collocandosi dal lato della *fabula*, si mettono alla ricerca di ciò che, necessariamente, deve parlare, fondando, così, nuovi luoghi dai quali intendere una parola "*devenue inaudible*"⁸⁵¹ e un nuovo linguaggio attraverso il quale esprimerla.

E proprio le "*ruines*" divengono privilegiato luogo di fondazione.⁸⁵²

Mistico, dunque, è colui che vive sulle rovine che lo circondano, le cerca e vi si insedia, rovine di un corpo sociale e di un'istituzione, rovine di un sapere che non è più in grado di aderire alla realtà:

"D'ailleurs, imposée par des circonstances, mais voulue, recherchée comme épreuve de vérité, une solidarité avec la misère historique et collective indique le lieu d'une «blessure» indissociable d'un malheur social. [...] À cette expérience religieuse et sociale, il faut rattacher le mouvement qui conduit savants et théologiens «spirituels» vers des témoins qui humilient leur compétence, servantes, vachères, villageois, etc. Ces personnages, réels ou fictifs, sont comme les pèlerinages d'une «illumination» autre. Tandis que les «érudits» constituent les îlots scientifiques à partir desquels refaire une scène du monde, ces intellectuels convertis aux «barbares» attestent le désarroi de leur savoir devant le malheur qui atteint un système de références; ils avouent peut-être aussi une trahison des clercs. [...] Leur savoir quitte ses «autorités» textuelles pour se muer en la glose de voix «sauvages». Il produit les innombrables biographies de pauvres «filles» ou d'«illétrés éclairés» qui constituent un fond prolifique de la littérature spirituelle du temps. [...] Une théologie humiliée, après avoir exercé longtemps sa magistrature, attend et reçoit de son autre les certitudes qui lui échappent".⁸⁵³

Pratica dell'alterità, della marginalità, dello scarto, luogo di nascita della mistica è, allora, l'umiliazione e l'esilio è il suo presente. Sperimentando il limite, i mistici segnano l'abitazione nelle rovine sociali che individuano, non le sfuggono, le eleggono, anzi, a nuova forma del deserto, antico rifugio degli anacoreti. Cercano ordini corrotti da riformare, non come luoghi d'identità, ma come luoghi profetici e rappresentativi della situazione effettiva della cristianità.

"Aussi bien les mystiques ne rejettent pas les ruines qui les environnent. Ils y vont. Geste symbolique, Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, bien d'autres ont désiré entrer dans un Ordre «corrompu». Non qu'ils sympathisent avec la décadence. Mais ces lieux défaits, quasi déshérités - lieux d'abjection, d'épreuve (comme jadis les «déserts» où les moines partaient combattre les mauvais esprits) et non lieux garantissant une identité ou un salut - représentent la situation effective du christianisme contemporain. Ils sont les théâtres des luttes présentes. Comme la grotte du rejet à Bethléem, comme Jérusalem détruite par les siècles, ils indiquent l'endroit même où attendre une instauration présente qui soit une restauration, où «pâtir» les avatars et les réveils de l'histoire".⁸⁵⁴

Ma cosa succederà alla parola mistica quando questa verrà, in un certo senso, ufficializzata, autorizzata dall'essere fatta propria da ordini religiosi? Cosa accadrà ad un'esperienza che, da *modus loquendi* e *modus agendi*, si tramuterà progressivamente in

⁸⁵¹ *Idem, La fable mystique...*, 212.

⁸⁵² Cfr. Champion, *La «Fable mystique»...*, in *Archives de Sciences sociales des Religions...*, 195-198; Morra, «*Pas sans toi*»..., 137-147; G. Petitdemange, *Michel de Certeau et le langage des mystiques*, in *Études* (1986), 379-393, in part. 383-384.

⁸⁵³ Certeau, *La fable mystique...*, 43-44.

⁸⁵⁴ *Idem, La fable mystique...*, 42-43.

"scienza dello straordinario"? Con il confronto con le istituzioni, questa nuova "scienza" sarà destinata a scomparire al termine delle condizioni di passaggio che l'hanno determinata. E, con essa, sparirà anche la figura del soggetto mistico, destinato a tramutarsi in "selvaggio", inteso come figura del tramonto di un'esperienza, del vinto inevitabilmente destinato alla scomparsa.⁸⁵⁵

"Tout autant qu'à des «errances» inauguratrices, cette mystique se réfère à l'histoire collective d'un passage. Elle apparaît au soleil couchant pour annoncer un jour qu'elle ne connaîtra pas. Elle disparaît avant le matin, la «déroute des mystiques» coïncidant avec le moment où se lève le siècle des Lumières. L'ambition d'une radicalité chrétienne se dessine sur un fond de décadence ou de «corruption», à l'intérieur d'un univers qui se défait et qu'il faut réparer",⁸⁵⁶

Il cammino cerateauiano alla ricerca dell'altro conduce allora, nella *Fable mystique*, all'incontro con la figura del selvaggio. L'ultima parte del testo, in particolare, intende tratteggiarne alcuni frammenti, figure parziali di un discorso religioso, in cui l'altro, il selvaggio si presenta in varie forme: dal giovane senza lettere incrociato da Surin nel suo viaggio verso Parigi, ai cosiddetti "piccoli santi d'Aquitania", fino alla parabola di Jean Labadie, eroe alla ricerca di uno spazio inesistente su questa terra.⁸⁵⁷

Così, nel giovane incolto che stupisce Surin per la straordinaria conoscenza delle cose spirituali, il selvaggio avrà l'aspetto della saggezza popolare che provoca un corto circuito nel sapere specializzato; nel gruppo di gesuiti riformisti della provincia di Bordeaux, che protestano contro la mondanizzazione del loro ordine, l'altro s'insinuerà, sotto forma di strenui tentativi di riforma, nel cuore stesso dell'istituzione; ed infine, Jean Labadie il vagabondo, emblema stesso dell'alterità con il suo peregrinare senza sosta e senza meta, tra gli spazi delle chiese e degli stati del suo tempo, alla ricerca di quella comunità delle origini impossibile da rintracciare in questo mondo.

La posizione ai margini (della società, dell'istituzione, del sapere), l'esistenza errabonda, l'impossibilità di stare in un luogo, di possedere uno spazio reale, stabile, visibile, sono una conferma di quella incessante ricerca di alterità da parte di una figura che narra le delusioni e l'impossibilità di una parola mistica che si va lentamente disperdendo. Un discorso di protesta si configura, allora, ma nel suo stesso configurarsi segna la sua sconfitta.

Tuttavia, alla fine di questo percorso, non rimane solo un "vaincu". Convinto interprete della ineliminabile capacità dei soggetti di interagire con le forme attraverso le quali si esprime il potere, per Certeau, si mantiene qualcosa di più, qualcosa che rimane fuori dai discorsi sicuri e rassicuranti, un resto, un rimosso che non si può cancellare o semplicemente dimenticare. Rimane, al di là di tutto, una *fabula* da

⁸⁵⁵ "Dans l'histoire qui mène du sujet mystique du XVIe siècle au sujet économique, le sauvage serait un entre-deux. Comme figure culturelle (voire épistémologique), il prépare le second en inversant le premier, et, à la fin du XVIIIe siècle, il s'efface, remplacé par le primitif, par le colonisé ou par le déficient mental. Au XVIIe, il est opposé aux valeurs de travail, d'économie scripturaire et de classement territorial et social qui se mettent en place par l'exclusion de leurs contraires: il est sans productivité, ou sans lettres, ou sans lieu et sans «état». Ce personnage, les mystiques le revêtent - comme un costume de clown - pour trouver une issue dans la société qui l'a créé. Acteur ambigu, c'est une figure de passage. Il séduit (il détourne), mais déjà au titre d'une nostalgie. Il traverse, mais il ne menace plus l'ordre. Il garde, il acquiert même valeur de symbole, dans la mesure où il cesse d'organiser une force", Certeau, *La fable mystique...*, 277-278. Sulle figure altre che perdono la loro carica potenzialmente pericolosa cfr. anche Certeau, *La culture au pluriel...*, il III capitolo, scritto in collaborazione con D. Julia e J. Revel, intitolato *La beauté de la mort*, 45-72.

⁸⁵⁶ Certeau, *La fable mystique...*, 25.

⁸⁵⁷ Cfr. *Idem*, *La fable mystique...*, 277-405; Per una lettura di queste figure si veda Ahearne, *Michel de Certeau...*, 65-128; Dosse, *Le marcheur blessé...*, 523-545; Morra, «Pas sans toi»..., 116-126.

rintracciare, la *fabula* che la mistica è e racconta:

"Il n'est pas étonnante que les discours mystiques de désirs insensés, refoulés par la raison d'État qui sert de modèle à tant d'institutions, fassent également retour sous la figure du sauvage. Sous cette forme, il apparaît - il ne peut apparaître - qu'en vaincu. Mais ce vaincu parle de ce qui ne peut s'oublier".⁸⁵⁸

In realtà, anzichè limitarsi a dare voce, coprendo semplicemente il silenzio di quel resto con altre parole, Certeau volge la sua attenzione alle caratteristiche dello spazio linguistico esistente intorno a chi tace o a chi parla, esaminando così un linguaggio che sembra incomprensibile.

2. Nuove lingue. La scena dell'enunciazione mistica

Affrontare la questione dei rapporti tra la mistica ed il linguaggio: Michel de Certeau non ha mai smesso di farlo. Ciò che rivelano i continui rimaneggiamenti dei testi, l'incessante riflessione sulle medesime questioni, le riscritture, è il lavoro di scrittura dello storico che non può essere separata dall'oggetto di cui tratta: tentare di cogliere e di definire quel *modus loquendi* che è la mistica. A tale scopo, lo storico deve delimitare il "luogo" della sua enunciazione e praticare una scrittura che sia in grado di rendere conto della mistica intesa non come corpo di dottrine, bensì come enunciazione.

Già nel 1964, nell'articolo "*«Mystique» au XVIIIe siècle*",⁸⁵⁹ Certeau affermava che

"«l'histoire du langage est déjà l'histoire de la pensée»; l'histoire d'un «mot», le mot «mystique», nous conduisait à celle d'une «science», qui avait «son langage propre», «la science des saints» définie non par une théologie, à laquelle on ne cessera de la ramener et selon laquelle on ne cessera de la juger, mais par un «type de littérature».⁸⁶⁰

Queste riflessioni sono poi riprese ed ampliate fino a formare, nel 1982, il nucleo centrale della *Fable mystique*. L'interesse di Certeau risiede, in particolare, nell'analisi dell'elaborazione di un luogo in cui si costruisce la mistica, la costituzione, cioè, di una scena per un'enunciazione. Sulla topica della scienza nuova e delle maniere di parlare, si sviluppa dunque l'analisi dell'enunciazione, del "*conversare*", nel tentativo di rendere conto dell'atto stesso del dire più che di ciò che viene detto.

Lo spazio proprio della mistica appare, prima di tutto, nella secessione in rapporto alla teologia.

Agli inizi del XVII secolo la teologia mistica diviene infatti la mistica, elaborandosi quel fondamentale passaggio dalla funzione aggettivale del vocabolo "mistica" a quella nominale.

Da aggettivo, dove "mistico" ha il significato di spirituale, contemplativo, il termine diviene infatti un sostantivo. E da modo di interpretazione di una realtà, diviene una pratica, poi una maniera di parlare, infine uno stile. "Mistico" finisce ben presto per identificarsi ad uno straordinario che tuttavia inquieta, opposto all'ordinario. Ecco allora

⁸⁵⁸ Certeau, *La fable mystique...*, 279. Sul rimosso cfr. anche P. Di Cori, *Margini della città. Lo spazio urbano decentrato di Michel de Certeau e Diamela Eltit*, in AA.VV., *Colonialismo*, Roma 2002, 136-161.

⁸⁵⁹ M. de Certeau, "*«Mystique» au XVIIIe siècle...*", in AA.VV., *L'homme devant Dieu...*, II, *Du Moyen Age au Lumières...*, 267-291.

⁸⁶⁰ Le Brun, *Michel de Certeau historien...*, in *Recherches de science religieuse...*, 546.

che si forma il sostantivo, che, raccogliendo i riferimenti e le applicazioni precedenti, va a costituire una scienza dello straordinario.⁸⁶¹

Una crisi dell'unità si compie: la teologia si spezza in teologia mistica, positiva e scolastica. E la scienza mistica è guardata con sempre più sospetto, tacciata come causa dell'esplosione di un "meraviglioso", di uno "straordinario", di uno "stravagante". Allo stesso tempo, le si rimprivera l'uso scorretto del linguaggio, il suo trattamento alternativo delle parole che la tradizione teologica ha formato, l'esplosione di un linguaggio singolare la cui marca sarà di insinuare una differenza visibile e non tollerata dal discorso autorizzato. "*Chez Surin, le language est blessé par le sens, plutôt qu'il ne le défend*".⁸⁶² Grazie, ancora una volta, all'aiuto di Surin, questa descrizione formula molto precisamente la forma generale del nuovo linguaggio.

È dunque, prima di tutto, sul piano dell'enunciazione, piuttosto che su quello dell'enunciato, che Certeau si propone di analizzare il discorso mistico: non il contenuto, ma il suo *modus loquendi*. L'obiettivo non è quello di spiegare il discorso dei contemplativi, ma di condurre alla fonte stessa delle loro parole, là dove nasce quel linguaggio vivo, capace di trasfigurare il significato ed il senso delle parole, senza rispettare i codici in uso.

Questa modalità enunciativa, che non si cura della grammatica e delle sue regole, che crea un vero e proprio corto circuito delle procedure classiche, cerca di soddisfare un bisogno di dire che è vissuto come più necessario del messaggio stesso. Va allora dritta all'essenziale.

Definito così nelle sue caratteristiche enunciative e non più dottrinali, il linguaggio mistico si pone in rottura con la teologia e con le istituzioni religiose per rivendicare il suo statuto di *scienza mistica*. Maniera di parlare, il linguaggio mistico sarà anche "*art de faire*", quella modalità apparentemente insensata di muoversi nel sistema coerente e vincolante delle pratiche religiose dell'epoca moderna.

L'analisi dell'organizzazione linguistica del discorso mistico pone una questione fondamentale: nella misura in cui la mistica non accetta di ridursi a categoria particolare della teologia, rifiutando anzi di assumere l'insieme degli enunciati provenienti dalla tradizione, risulta necessario tener presente la misura dello scarto che tale produzione particolare manifesta in rapporto alle altre scienze. È l'esperienza che fonda il campo del discorso mistico, tenendolo distinto dai saperi costituiti. Essa crea ed organizza uno spazio mistico, spazio trasversale ed a-topico, il non-luogo che inaugura un nuovo modo di parlare di Dio e a Dio.

Nel contrasto fra scolastica e mistica, quest'ultima si articola, allora, all'interno di ambiti totalmente estranei alla speculazione teologica. Quello della donna, del folle, del povero, dell'idiota, dell'illetterato: sono questi i luoghi della scienza mistica, spazi estranei a qualsiasi registro che possa costituire uno stabile punto di riferimento, spazi in cui ogni parola pronunciata nasce dalla passione e dal desiderio dell'altro. I discorsi mancati della mistica rinviano, allora, a questi mondi, ad un suolo instabile, ad un "*quartier suspect*", ad una "*région stigmatisée*".⁸⁶³

La trasformazione della mistica in registro autonomo, in scienza, si effettua all'interno della lingua ed attraverso un lavoro su di essa. Punto nodale dell'elaborazione di uno spazio mistico indipendente nel campo religioso, la questione del discorso, delle maniere di parlare, dello stile, della metafore, diviene il luogo stesso della mistica e

⁸⁶¹ Certeau, *La fable mystique...*, 103-106; 127-208.

⁸⁶² *Idem*, *L'absent, de l'histoire...*, 162.

⁸⁶³ *Idem*, *Historicités mystiques...*, in *Revue de sciences religieuses...*, 330. Cfr. anche *Idem*, *La fable mystique...*, 152-155.

della sua funzione. Dire il nascosto, l'inafferrabile, l'incomprensibile, esplicitare l'opposizione tra l'essere e l'apparire, tutto ciò passa attraverso l'atto della parola e, nello stesso tempo, della sua frantumazione.

Da ciò, l'inquietante enigma, agli occhi di chi osserva questo ritorno al senso attraverso la radicale alterazione del senso stesso. Per combattere contro un secolo che li stigmatizza, "*parce que, nés la veille, ils n'ont ni tradition ni généalogie*",⁸⁶⁴ i mistici si costruiscono una propria tradizione.

"Cette naissance tardive est précisément ce qui est reproché à la mystique: d'innover et de jargonner. Les deux accusations - contre une naissance et contre un parler - vont d'ailleurs de pair, indissociables comme dans «enfance», qui note l'incapacité puérile de vraiment parler («in-fans»). Ces mots sont «dangereux», parfois mortels. Pourquoi? Ce qu'ils menacent, ce que par ces mots la mystique blesse et met en cause renvoie à un changement de terrain, à un reflux de l'essentiel sur le front du langage et à une gravité jusque-là insoupçonnée d'enjeux «littéraires». Une nouvelle épistémologie s'impose, linguistique. La mystique est une guerre de cent ans sur la frontière des mots. Elle fait encore l'objet des mêmes accusations lorsque cette guerre s'achève, à la fin du XVIIe siècle".⁸⁶⁵

Gergo, "*mystiquerie*", "*abus du langage*", artificio, "*galimatias*",⁸⁶⁶ barocchismo: queste, dunque, le accuse.

Ma, soprattutto, al centro dell'indagine di Certeau, non vi è tanto un lessico nuovo, né la costituzione, come ha elaborato la teologia, "*d'un ensemble particulier et cohérent d'énoncés organisés selon des critères de «vérité»*".⁸⁶⁷ Si tratta piuttosto di concentrarsi su quel *modus loquendi*, la cui struttura particolare finisce con il contestare "*au langage tout entier la capacité de dire le sens de ce qu'il dit puisqu'il a besoin d'un correctif*".⁸⁶⁸

Si tratta, dunque, prima di tutto, di scomporre, in un certo senso, il registro mistico, andando alla ricerca di quel suo stile particolare, reperendone l'autentico significato, misurando il fondamentale ruolo giocato al suo interno da tutti quei termini, espressioni, costruzioni, figure retoriche che rinviano ad una faglia dell'indicibile, rintracciando, cioè, tutti quei rapporti interni al linguaggio che si sostituiscono alle tradizionali relazioni che, convenzionalmente, uniscono le parole alle cose. La realtà mistica, di cui gli spirituali cercano di rendere conto, è nascosta dietro questa nuova organizzazione dello spazio linguistico, senza che la si possa identificare ad una proposizione specifica.

Ma, al di là delle parole, ciò che conta è scoprire il significato profondo del discorso mistico nell'atto del "dire", l'atto stesso del discorso, cioè, col suo insieme di termini inauditi, alterati, incongruenti; atto in un certo senso inaugurale, perché fondato sul postulato di una rivelazione, che impone un'enunciazione, la quale, tuttavia, si scontra inevitabilmente con l'impossibilità di dire, con il nulla del dire. L'atto del discorso finisce, così, con il legare la lingua all'esclusione di se stessa. Un tragico paradosso si viene allora a creare: dire il nulla.

In tal senso, non sarà tanto l'enunicato in sé ad essere importante, quanto piuttosto gli interrogativi che l'atto del dire mette in scena: chi parla? a chi parlare? come parlare?

Nell'indagare la mistica attraverso l'esplorazione delle sue tracce nel linguaggio, una certezza s'impone:

"La science nouvelle se découpe comme un langage. Elles est d'abord une pratique de la langue".⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ *Idem, La fable mystique...*, 150.

⁸⁶⁵ *Idem, La fable mystique...*, 149-150.

⁸⁶⁶ *Idem, La fable mystique...*, 149-150.

⁸⁶⁷ *Idem, L'énonciation mystique...*, in *Recherches de science religieuse...*, 199.

⁸⁶⁸ *Idem, L'énonciation mystique...*, in *Recherches de science religieuse...*, 199.

⁸⁶⁹ *Idem, La fable mystique...*, 156.

La scienza mistica nasce, dunque, come pratica del linguaggio, maniera di parlare e di trattare le parole. Ogni enunciato viene d'altrove, dalla tradizione religiosa così come da altre forme di sapere o, semplicemente, dalla lingua comune.

Il paradosso di dire ciò che non si può dire conduce ad una vera rivoluzione della lingua. Lo scarto sempre più netto tra le parole e le cose si accompagna ad una sorta di estensione infinita dell'universo linguistico, con variazioni, rimaneggiamenti, inediti usi delle funzioni del linguaggio. Una sorta di reinvenzione della lingua si accompagna, del resto, ad un contesto di radicale cambiamento, che il XVII secolo si trova a vivere: mentre il latino, con la sua vocazione universalista, comincia la sua progressiva ritirata, a sancire un'unità perduta, le lingue volgari si sviluppano e si diffondono; il bilinguismo, a sua volta, si generalizza, contribuendo a sfaldare un'identità e sempre più diffuse traduzioni, transizioni, alterazioni di parole favoriscono il fenomeno della mescolanza delle lingue. La mistica si nutre di questi epocali cambiamenti, li vive e li sperimenta. E da tale esperienza del linguaggio nasce una nuova enunciazione.

"La mystique naît aussi de ces brassages de langues. Elle veut être la langue traversière de ces langues. [...] Une langue de «l'autre» est générée par le travail innombrable de ces altérations. Le parler mystique est fondamentalement «traducteur». Il est passeur. Il forme un tout par d'incessantes opérations sur des mots étrangers. Avec ce matériau bigarré, il organise une suite orchestrale de décalages, de camouflages aussi et de citations lexicales. Ce style d'écriture est un permanent exercice de la translation, il préfère donc les modes d'emploi aux définitions reçues. [...] Mais les héros obscurs du langage mystique sont d'abord ceux qui, géniaux (tels Surlin, Beaucousin, Cyprien de la Nativité, etc.) ou non, poursuivent la seule tâche d'entendre et de faire entendre des parlers différents. Ces traducteurs «perdent la parole à l'étranger». Ils n'ont que celle de l'autre. [...] En tout cas, les manières de parler relèvent de cette opérativité itinérante qui n'a pas de place propre. Ces manières de parler sont des pratiques translatives, soit qu'elles ajustent à une langue canonique les vocables venus de l'étranger, soit qu'elles insinuent dans un parler nouveau la terminologie d'une science légitime. Ce sont des activités métaphoriques (la métaphore est une «translatio»). Elles déplacent. Elles séduisent et elles altèrent les mots. Les jeux logiques qui se déroulaient à l'intérieur d'un système linguistique stable, elles les remplacent par des «transformations» d'un système à un autre et par des usages ou réemplois inédits en chaque champ. Alors qu'il y avait une relative homogénéité entre les lieux de production du discours universitaire ou scolastique, les lieux de la production spirituelle sont hétérogènes. Aussi, chacun des discours qui les traversent ou qui s'y tiennent assure lui-même un transit entre ces lieux. C'est un corps marqué de concepts transplantés et de vocables métaphorisés, tatoué de citations implicites ou explicites. Il raconte les opérations dont il est l'effet et l'instrument. Il renvoie à une pragmatique de la communication entre des sites (ou des «expériences») disparates".⁸⁷⁰

La comunicazione si opera ormai attraverso queste derive, questi adattamenti, questi passaggi. Alterazione della lingua e sconnessione dal suo referente, afflusso di barbarismi, alterazioni, improprietà, uso di termini scorretti e popolari: l'esperienza a mistica si nutre anche di questo, lasciandosi invadere da un che di "selvaggio", fino ad arrivare ad aprirsi alla parola misteriosa di un illetterato, il più saggio fra i saggi, che proprio in quella lingua sconnessa si esprimerà.

Un *modus loquendi*, dunque, che fabbrica parole, elabora scambi, reinventa stili. La lingua lavora al suo stesso snaturamento, che è poi la sua messa in scena, la sua produzione. Il testo mistico nasce, del resto, da una frattura: Dio ha parlato nella carne e la sua parola ferisce a tal punto da neutralizzare la possibilità stessa di parlarne. Da ciò, l'unità di una lingua spirituale, necessariamente, si disperde ed il principio di coerenza fra Dio e la lingua si sbriciola. Del resto, la lunga afasia di Surin, così come la sua modalità di scrittura della *Science expérimentale*, scissa ed alterata, ne costituiscono un

⁸⁷⁰ *Idem, La fable mystique...*, 162-165.

esempio. L'elaborazione di un *modus loquendi*, di una "lingua dell'altro", testimonia, dunque, gli sforzi di recupero di un'identità perduta e di ricomposizione di un'unità spezzata.

Da ciò i paradossi, le antitesi, gli ossimori che costellano la lingua mistica: vertigine del linguaggio per un referente perduto, assente, per un referente che è l'assenza stessa. Eccesso del linguaggio, in cui ogni parola è chiamata a neutralizzare il senso stesso del suo significato e del suo legame con ciò che solitamente designa: "*Ce qui doit être dit ne peut l'être que par une brisure du mot*".⁸⁷¹ Trasformare il dire in indecenza.

L'elaborazione del linguaggio mistico costituisce, dunque, un vasto lavoro di laboratorio e di sperimentazione, dominato da un'esigenza fondamentale: dietro la spinta di un'esperienza presente e nell'obiettivo di un fine assoluto cui mirare, dare forma ed enunciare l'indicibile.

È in questa rivoluzione linguistica, in questo passaggio ad un'altra lingua, che si traccia l'indelebile segno della mistica. Il linguaggio diviene, cioè, l'autentico terreno dell'esperienza.

Ma la mistica non è, è bene sottolinearlo, una sorta di anarchico funzionamento della lingua. Progetto, prima di tutto, di restaurazione di un perduto e di recupero dopo una frattura, essa è ricerca di un parlare comune, ricerca di una lingua di Dio:

"Une problématique détermine à la fois la circonscription des «retraites» mystiques et le style des procédures qui y permettent un «travail» de l'universel. Leur question concerne essentiellement la relation. Elle met en cause une théorie et une pragmatique de la *communication*. La mystique, c'est l'anti-Babel; c'est la quête d'un parler commun après sa fracture, l'invention d'une langue «de Dieu» ou «des anges» qui pallie la dissémination de langues humaines".⁸⁷²

La mistica si presenta, dunque, come l'anti-Babele, il luogo in cui si dissolvono le differenze linguistiche, per lasciare spazio ad una lingua di Dio. Tale ricerca di una lingua di Dio è alla base della scena dell'enunciazione mistica e fonda un dialogo, il "*conversar*": dialogo scavato tra la parola divina e quella del credente, desiderio dell'altro in sé che parla e desiderio in sé che enuncia l'altro.

Il conversare, la comunicazione a cui volge la mistica, comunicazione con Dio, l'assente, contraddistingue la vita mistica in un contesto segnato da una frattura che la mistica stessa potrebbe ricomporre. Lo scarto sempre più netto tra la parola divina e la parola umana potrebbe dunque essere superato e ricomposto da "*un'impazienza mistica*". Se al presente, infatti, questa conversazione è spezzata, essa deve essere necessariamente ritrovata, perché il Verbo deve parlare.

Si comincia allora dall'ascolto. Per i mistici degli inizi dell'età moderna non è più possibile credere all'immediatezza della parola. Nulla permette loro di verificare la presenza di Dio, che pare essersi ritirato dal mondo.

"Or cette communication est perçue comme brisée. La crédibilité qui la fonde s'effrite. Les ruptures, l'équivoque et le mensonge du langage introduisent dans la relation une insurmontable duplicité, qui

⁸⁷¹ *Idem*, *La fable mystique...*, 172. Sull'elaborazione e l'evoluzione del *modus loquendi* della mistica cfr. Certeau, *La fable mystique...*, 156-179; *Idem*, «*Mystique*» au XVIIe siècle..., in AA.VV., *L'homme devant Dieu...*, II, *Du Moyen Age au Lumières...*, 267-291; *Idem*, *L'énonciation mystique...*, in *Recherches de science religieuse...*, 183-215; Champion, *La «Fable mystique»...*, in *Archives de Sciences sociales des Religions...*, 195-202; Julia, *Une histoire en acte...*, in *Recherches de science religieuse...*, 325-331; Petitdemange, *L'invention du commencement...*, in *Recherches de science religieuse...*, 509-513; D. Vidal, *Figures de la mystique: le dit de Michel de Certeau*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 58/2 (1984), 187-194; Petitdemange, *Michel de Certeau et le langage...*, in *Études...*, 379-393.

⁸⁷² Certeau, *La fable mystique...*, 216.

redouble le mutisme des institutions ou des choses. Les textes se produisent à partir de ce manque. Certes, la dévotion veut faire croire que les êtres et les livres parlent de Dieu, ou que Dieu y parle, mais leur bavardage ou leur rumeur ne console pas les mystiques du XVIIe siècle, inattentifs à ces bruits et jetés par leur désir dans l'expérience d'un grand silence. La «lettre» en effet n'est pas la parole qu'ils attendent, ni le monde. Ces messageres [...] 'ne savent me dire ce que je veux'. À cette absence du Verbe, s'oppose une assurance: il *doit* parler. Une foi est liée à ce qui ne se produit plus. La croyance fonde une expectation".⁸⁷³

Si pone così la questione dell'ascolto e, con questo, quella della parola da udire.

Il silenzio di Dio denuncia un ascolto inadeguato. E se la sua parola non è materializzabile, sarà allora necessario intenderla nonostante la sua assenza. Nella convinzione di non dover cercare la voce nella materialità di un testo, una certezza s'impone nel mistico, che "*quelque chose parle avant nous*".⁸⁷⁴ La pratica dell'ascolto costituisce allora un nodo centrale dell'esperienza mistica. Ma per udire bisogna essere uditi: il binomio parlare-udire si pone allora nel cuore del conversare.⁸⁷⁵

Lo spazio mistico s'inscrive, in effetti, nello spiegamento di questa alternanza tra il parlare e l'ascolto. A causa della singolarità della comunicazione mistica, che, originandosi da un'assenza e da una mancanza, si fonda sostanzialmente su una rottura, ancora più estrema sarà infatti la necessità, da parte del mistico, di restaurare le condizioni di possibilità di una parola e di un ascolto, allo scopo di realizzare un'effettività dello scambio.

Se dunque la voce attesa di Dio non si sente e se è vero, tuttavia, che il Verbo debba parlare, il mistico si porrà allora all'ascolto, un ascolto che implicherà prima di tutto un indirizzarsi a Dio stesso.

Attraverso una potente sintesi, posta alle frontiere della filosofia, della psicanalisi, della storia, della linguistica, Certeau ha dunque fatto della comunicazione, nella sua doppia dimensione di parlare-udire, il nucleo di un nuovo approccio ai testi mistici.

Punto nodale dell'indagine certeauiana, l'enunciazione costituisce, così, il cuore della mistica stessa, le dà la sua forma, distinguendola dagli altri saperi e dispiegandola nel campo dell'esperienza, lo spazio nuovo dell'io che opera la comunicazione ed organizza un campo proprio. L'enunciazione mistica è infatti instauratrice di un nuovo luogo, in cui s'inscrive il soggetto che parla. Uno spazio mistico creato dal desiderio dell'altro, che rovescia ogni altra forma di comunicazione. L'esperienza sarà il dispiegamento di questo "io", centro dell'enunciazione e luogo stesso dell'operazione mistica.

Il discorso mistico è, dunque, fundamentalmente chiamato a confrontarsi con una contraddizione: articolare la comunicazione fra tale soggetto individuale e l'assoluto divino. È da questa tensione che si costruisce la scena dell'enunciazione mistica ed il suo punto di partenza è posto, da Certeau, in un iniziale imperativo: "*je veux*". Il "*volo*" costituisce l'a priori che nessun sapere ufficiale può fornire, permettendo, a sua volta, la costituzione di un nuovo tipo di sapere. È l'atto presente, concreto, pratico ed assoluto di mettere in moto la comunicazione. È il punto di partenza che garantisce all'esperienza una forma.

"Un «vouloir» constitue l'a priori que le savoir ne peut plus fournir. Il doit être présent (aucune décision ou connaissance passée ne peut en dispenser), pratique (c'est un acte), concret (ici et maintenant, il engage le «je»), absolu (sans restriction). Sans lui, pas de communication spirituelle. Il relève de la catégorie heideggerienne du «pas sans», *Nicht ohne*. Tout se joue d'abord sur un *volo* propre à chaque interlocuteur. C'est le seuil de toute parole. Cette présupposition désigne le destinataire requis par le discours («Je ne

⁸⁷³ *Idem, La fable mystique...*, 217-218.

⁸⁷⁴ M. de Certeau, *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Paris 1973, 46.

⁸⁷⁵ Cfr. *Idem, La fable mystique...*, 216-225.

m'adresse *qu'à ceux qui...*). Ce Jean de la Croix, qui s'adresse à des «âmes déjà engagées dans le chemin de la vertu», jusqu'à Surin, partout cette «convention» est exigée. Elle fait clôture: elle découpe une manière d'utiliser le langage qui consiste à y jeter tout son désir. Par là un mode d'emploi est spécifié, distinct d'autres usages, et instaurateur d'une «entente». En particulier, le postulat de ce *modus loquendi* s'oppose à la pratique du langage dans l'apologétique, ou dans une prédication, qui pose, au départ, des énoncés communément admis par les interlocuteurs et se propose, sur cette base, d'obtenir à la fin une adhésion (une «conversion», etc.), c'est-à-dire un changement dans la volonté des destinataires. Ici, le *volo* est *l'a priori* et non l'effet du discours".⁸⁷⁶

Da tale atto preliminare, la determinazione del volere, il soggetto nasce come esiliato. All'origine del dire mistico vi è, infatti, solo la decisione ed il rischio di partire, di perdersi. Da ciò, la radicale ambiguità del soggetto mistico all'interno del discorso: non si sa chi stia parlando, né da dove. L'io locutore, cioè, inizia il suo viaggio in solitudine, privo di qualsiasi autorizzazione od istituzione di riferimento. È solo di fronte al cominciamento. Nessuna autorità alle sue spalle; il locutore si presenta solo in nome di ciò che parla in lui.

Che il soggetto locutore svuoti se stesso "*de ne rien vouloir et d'être seulement le répondant du pur signifiant «Dieu » ou «Yahvé»*",⁸⁷⁷ Certeau ne dà dimostrazione attraverso l'analisi del "je" nella prefazione della *Science expérimentale* di Surin, là dove la credibilità del testo viene attestata dal testo stesso; dove in quell'esilio ed attraverso di esso, il soggetto si rende progressivamente autonomo; dove incessantemente l'autore sradica l'io nella sua funzione identitaria, allo scopo di renderlo equivoco: "*réfèrent instable*",⁸⁷⁸ rappresentazione dell'irrapresentabile, marca dell'identità del soggetto e, nello stesso tempo, di Dio. L'uno e l'altro. L'uno è l'altro.

4. Dal corpo del testo al corpo del mistico

Dalla perdita dell'Uno, dalla ricerca, cioè, di ciò che deve parlare, ma che sembra assente, deriva, dunque, un'altra maniera di parlare, l'originale lingua di quella nuova scienza che sradica la grammatica, altera le parole, modifica il senso, scuote il discorso. Ma, oltre a questa, un'inedita modalità espressiva consente all'esperienza spirituale l'articolazione di ciò che manca. Accanto al linguaggio alterato si pone, infatti, un corpo alterato. La mistica designerebbe, allora, l'invenzione di un corpo parlante, testimonianza visibile della costante tensione verso la realizzazione di un desiderio in apparenza irrealizzabile: parlare di ciò che non parla più.

In tal senso, la mistica dà un altro corpo al linguaggio.

La ricerca di un corpo diviene allora, nella visione di Certeau, l'obiettivo di un cammino segnato da una mancanza.

"Isoler d'une vie particulière la forme de cette expérience qui reste mystique amène à s'interroger de nouveau su ce qu'il en est du corps, ici manquant. Il faut donc retraverser la mystique, à la recherche non plus du langage qu'elle invente, mais du «corps» qui y parle: corps social (ou politique), corps vécu (érotique et/ou pathologique), corps scripturaire (tel un tatouage biblique), corps narratif (un récit de passions), corps poétique (le «corps glorieux»). Inventions de corps pour l'Autre. [...] Il faut revenir au lieu «fini», le corps, que la ou le mystique «infinitiese»".⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ *Idem, La fable mystique...*, 227-228. Sulla modalità del "volo" si vedano pp. 225-242. Cfr. inoltre Vidal, *Figures de la mystique...*, in *Archives de Sciences sociales des Religions...*, 192-194; Quirico, *La differenza della fede...*, 114-136.

⁸⁷⁷ Certeau, *La fable mystique...*, 243.

⁸⁷⁸ *Idem, La fable mystique...*, 246. Sull'analisi di Certeau della prefazione della *Science expérimentale* di Surin si vedano pp. 245-256.

⁸⁷⁹ *Idem, La fable mystique...*, 404-405.

In realtà, la vita del corpo interviene in ogni ambito della ricerca cerateauiana, dal passato al presente, dalla storia all'antropologia. Considerato in ogni possibile senso del termine (corpo fisico, corpo sociale, corpo politico, corpo del testo), esso costituisce un fondamentale supporto in tutta la sua opera.

Per quanto riguarda, in particolare, l'indagine mistica, la questione del corpo/dei corpi è centrale e discriminante, perché luogo in cui la configurazione dell'itinerario mistico verso Dio diventa intreccio di tutti i temi che lo interrogano, l'altro, l'assenza, il racconto, il viaggio.

Nel tentativo di superare quel lutto impossibile e di esorcizzare quell'inquietante estraneità di ciò che appare nascosto, irraggiungibile, assente, una delle questioni dominanti la mistica sarà, allora, la produzione di un corpo.

"Surtout ce «corps» mystique découpé par la doctrine appelle d'emblée l'attention sur la quête dont il est le but: la recherche d'un corps. Il désigne l'objectif d'une marche qui va, comme tout pèlerinage, vers un site marqué par une disparition. Il y a du discours (un *Logos*, une théologie, etc.), mais il lui manque un corps - social et/ou individuel. Qu'il s'agisse de reformer une Église, de fonder une communauté, d'édifier une «vie» (spirituelle) ou de (se) préparer un «corps glorieux», la production d'un corps joue un rôle essentiel dans la mystique. Ce qui se formule comme rejet du «corps» ou du «monde», lutte ascétique, rupture prophétique, n'est que l'élucidation nécessaire et préliminaire d'un état de fait à partir duquel commence la tâche d'offrir un corps à l'esprit, d'«incarner» le discours et de donner lieu à une vérité. Contrairement aux apparences, le manque se situe non du côté de ce qui fait rupture (le texte), mais du côté de ce qui «se fait chair» (le corps). *Hoc est corpus meum*, «Ceci est mon corps»: ce *logos* central rappelle un disparu et appelle une effectivité. Ceux qui prennent au sérieux ce discours sont ceux qui éprouvent la douleur d'une absence de corps. La «naissance» qu'ils attendent tous, d'une manière ou d'une autre, doit inventer au verbe un corps d'amour. D'où leur quête d'«annonciations», de paroles qui fassent corps, d'enfancements par l'oreille".⁸⁸⁰

C'è un discorso, ma manca il corpo individuale e/o sociale a cui fare riferimento. "Comment «faire corps» à partir de la parole?":⁸⁸¹ questione imprescindibile che mobilita i mistici.

Giunta a questo punto, la ricerca cerateauiana sembra allora ruotare intorno ad una fondamentale domanda: il corpo è pensabile?⁸⁸² E secondo quali modalità? Attraverso tale questione, Certeau giunge nel cuore stesso dell'esperienza cristiana, centrata sulla storia di un Dio fatto uomo, di un corpo morto, di una tomba vuota, fino alla nascita sostitutiva di un corpo ecclesiale.

Il cristianesimo stesso deve, infatti, la sua istituzione a partire dalla perdita di un corpo, quello di Gesù. Fare corpo, mettersi alla ricerca di un corpo: prima ancora di essere una prova dell'esperienza mistica, costituisce allora il nucleo vitale dell'esperienza del cristianesimo.

⁸⁸⁰ *Idem*, *La fable mystique...*, 108.

⁸⁸¹ *Idem*, *La fable mystique...*, 110.

⁸⁸² Non si può notare come tale imprescindibile questione del corpo, che anima il pensiero cerateauiano, sia estremamente vicina, sebbene sotto forme distinte, ai campi d'interesse di Michel Foucault. Del resto, proprio in quegli anni quest'ultimo sta mettendo a punto un programma d'indagine sul potere sui corpi: è del 1976 la pubblicazione del suo primo volume sulla storia della sessualità (M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Paris 1976). Non potendo affrontare in questa sede un discorso troppo ampio sul confronto fra i due, basti accennare a quella che pare la differenza forse più esplicita, in relazione alla concezione del corpo. Se infatti per Foucault il corpo è sempre controllato, asservito, disciplinato, gerarchizzato da diversi sistemi di potere, per Certeau, al contrario, il corpo stesso diventa strumento d'evasione fuori dall'ordinario, mezzo espressivo di voci nuove, inedite, altre.

"En effet, le christianisme s'est institué sur *la perte d'un corps* - perte du corps de Jésus, doublée par la perte du «corps» d'Israël, d'une «nation» et de sa généalogie. Disparition fondatrice en effet".⁸⁸³

L'esperienza cristiana del corpo assente svolge dunque un ruolo fondante: il cristianesimo, infatti,

"s'est installé sur absence d'un corps, sur le tombeau vide. Cette absence a une forme événementielle avec la perte du corps de Jésus, qui devait tenir lieu de tous les autres. Mais elle a une forme plus globale avec le détachement qui a séparé le christianisme de son origine ethnique et de la réalité biologique, familiale et héréditaire du corps juif. Le discours évangélique, ou *Logos*, s'est instauré à partir de cette perte, et, à la différence de la parole sémitique ancienne, il doit prendre en charge la production de corps ecclésiaux, doctrinaux ou sacramentaux qui servent de substituts à ce «corps manquant»".⁸⁸⁴

Il cristianesimo si caratterizza, dunque, come *logos* che nasce dalla perdita stessa del corpo. Così, al testo giudaico, che non cessa di scrivere di un corpo vivo e presente, separato dagli altri dalla sua elezione, si oppone la parola, nata da un corpo mancante, creatrice di quei "*substituts*", corpi ecclesiastici e dottrinali, che prendono letteralmente il posto del corpo: "*la parole même devient ce qui fait «sacrement» à la place du corps*", "*la parole donne naissance à un corps*".⁸⁸⁵

La domanda sull'assente, dunque, mobilità. Crea un corpo. Attorno a questa perdita si organizzano istituzioni e discorsi, corpi dottrinali ed ecclesiastici. Si inventa un "*corpus mysticum*". È Gesù stesso, attraverso la sua eucarestia, laddove la chiesa è il corpo reale, "*verum*".

Così, procedendo a ritroso nell'evoluzione del termine mistica, Certeau individua, in origine, una rappresentazione ternaria del *corpus mysticum* (tre corpi: storico, sacramentale, ecclesiale), in grado di articolare il visibile e l'invisibile. Il corpo mistico è il "*mystère*", il sacramento che assicura la mediazione tra un corpo storico (Gesù) e la sua manifestazione visibile nella chiesa presente. "*Le terme mystique est donc médiateur. Il assure l'unité entre deux temps. [...] Est «mystique» le tiers absent qui conjoint deux termes disjoints*".⁸⁸⁶

Ma, dopo la metà del XII secolo, il *corpus mysticum* medievale evidenzia un'evoluzione che conduce ad un'inversione di significati: se prima indicava l'eucarestia, ora indica la chiesa, così come, allo stesso modo, l'eucarestia è ora designata come *corpus verum*. Gli aggettivi si invertono.⁸⁸⁷ Il sacramento non lega più l'origine, il passato di Cristo, alla presenza della chiesa. È la chiesa stessa a divenire "mistica",

⁸⁸³ Certeau, *La fable mystique...*, 109-110.

⁸⁸⁴ *Idem*, *Histoires de corps...*, in *Esprit...*, 181. Cfr. anche *Idem*, *La fable mystique...*, 109-111.

⁸⁸⁵ *Idem*, *Histoire et psychanalyse...*, 189. Cfr. anche *Idem*, *La fable mystique...*, 110.

⁸⁸⁶ *Idem*, *La fable mystique...*, 112, ma cfr. 107-137, in part. 111-114 sul passaggio dallo schema ternario a quello binario.

⁸⁸⁷ L'inversione di significato, di cui Certeau analizza il passaggio, è un tema che prende dall'opera di Henri de Lubac, *Corpus mysticum* (H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949). Ma la questione del corpo, tematica destinata a divenire centrale nella riflessione della *Fable mystique*, era comunque già presente nel saggio del 1964 che Certeau aveva pubblicato nella miscellanea dedicata proprio al grande teologo e consacrata al "problema" del linguaggio mistico: "*L'histoire du langage est déjà l'histoire de la pensée. Le Père de Lubac l'a montré bien souvent. Ainsi l'expression «corpus mysticum», après avoir longtemps désigné l'Eucharistie, en vient-elle, au terme d'une longue médiation sur les rapports de l'Eucharistie et de l'Église, à signifier, «passé le milieu du XIIe siècle», le mystère de la seconde et non plus de la première. D'ordre sémantique, cette modification a naturellement une portée théologique: elle suit, dans le discours chrétien, un cheminement de la réflexion et un déplacement des perspectives*", Certeau, «*Mystique*» au XVIIe siècle..., in AA.VV., *L'homme devant Dieu...*, II, *Du Moyen Age au Lumières...*, 267.

invisibile, tanto che il sacramento non è più che un segno visibile che designa l'invisibile.

"Une formule nouvelle s'impose, où la positivité d'une autorité apostolique (le corps historique) et celle d'une autorité sacramentelle (le corps eucharistique) sont liées pour être ensemble disjointes de l'Église qui est leur extension cachée. [...] Peu à peu, avec la conscience grandissante que l'Église doit être réformée (XIVe-XVI siècle) devient mystique le corps à construire, sur la base de deux «documents» clairs qui font autorité, le corpus scripturaire et l'ostension eucharistique".⁸⁸⁸

Mistica è dunque la chiesa, "*corps à construire*". Progressivamente, l'apparato visibile prende il sopravvento⁸⁸⁹ ed il *corpus mysticum* finisce con l'identificarsi con il *corpus ecclesiae*, posto in analogia con il corpo naturale, perdendosi, così, quel dualismo, insieme astratto e materiale, del corpo mistico, sostituito da un'astrazione giuridica. Emerge pertanto la necessità di trasformare la comunione dei fedeli in una realtà unitaria dal punto di vista giuridico: come nella fede, anche politicamente la società cristiana è un corpo con un'unica testa, che non può non essere il papa, vicario di Cristo e successore di Pietro. La persona del pontefice diventa, così, garante dell'unità politica e dell'integrità religiosa della Chiesa universale: tutti i concetti e le immagini che l'ecclesiologia medievale ha applicato alla comunità dei credenti, vengono progressivamente applicati al papa che diventa un solo *corpo* con *l'ecclesia*.⁸⁹⁰

Così, nell'opposizione tra il visibile e l'invisibile, il criterio della "visibilità" di un'istituzione sempre più rigida, con la sua prassi sacramentaria ed il suo corpo dottrinale, diviene l'unico criterio di validità, contro quelle esperienze autonome potenzialmente non controllabili e quelle pratiche "nascoste" che, lentamente, si appropriano del termine "mistiche".⁸⁹¹

L'esperienza mistica interviene, dunque, proprio nel momento in cui il *corpus mysticum* subisce tale metamorfosi. Si assiste, così, ad un doppio movimento: da un lato, la chiesa è il corpo mistico da produrre, che si dà la sua autorizzazione teorica ed istituzionale, ma, dall'altro, una proliferazione di itineranze mistiche ed individuali viaggiano ai margini di quella stessa chiesa: "*devient «mystique» ce qui se détache de l'institution*".⁸⁹²

Se dunque la chiesa si dà corpo,⁸⁹³ d'altra parte anche l'esperienza mistica, lontano dall'associarsi ad una dimensione ascetica, disincarnata e di rifiuto del corpo, deve, al contrario, produrre un corpo.

⁸⁸⁸ *Idem, La fable mystique...*, 113.

⁸⁸⁹ *Idem, La fable mystique...*, 114-121.

⁸⁹⁰ Oltre al *Corpus mysticum* di de Lubac, si veda W. Ullmann *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, Methuen, London 1949; *Idem, Principi di governo e politica nel medioevo*, Bologna 1972 (1966); H. X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen age*, Paris 1955; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982; E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, (1957); A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Torino 1994; M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna 1999; A. Di Bello, *Ordine e Unità nel Medioevo: la rappresentanza dal Corpus Mysticum all'Universitas*, in *Esercizi filosofici* 4 (2009), 1-37.

⁸⁹¹ Certeau, *La fable mystique...*, 127-137.

⁸⁹² *Idem, La fable mystique...*, 116.

⁸⁹³ "*La croisade intérieure s'attache donc à réarticuler sur l'appareil ecclésiastique cette vie «mystique». Le «corps sacramentel» y occupe une fonction stratégique. En effet, il constitue un point focal où la réalité mystique s'identifie à la signification visible (il pose le principe de leur unité) et d'autre part il fonde le pouvoir clérical dont il dépend (il pose un principe hiérarchique). Ici, le signe est la présence qu'il désigne par une opération qui est le privilège du prêtre*" (*Idem, La fable mystique...*, 116).

Tale bisogno diviene ancor più vitale quando, con la spaccatura moderna del XVII secolo, la perdita dell'Uno si manifesta appunto come disseminazione di corpi, politico, religioso, sociale.⁸⁹⁴ A quel punto tra le possibili vie di un fare-corpo, Certeau ha privilegiato il fenomeno mistico, come espressione stessa di un corpo parlante attraverso le voci degli spirituali, quelle voci che, prese nella loro iscrizione corporea, assumono un valore ed un senso proprio in quanto respinte e rifiutate.

La ricerca dell'assente, passa, infatti, attraverso nuove modalità espressive. Ed oltre ad essere impresse su un testo, queste stesse voci vengono scolpite sul corpo. Dal discorso mistico emerge, allora, una poetica del corpo. L'*altro*, prima ancora d'isciversi e di potersi leggere come testo (o come alterazione del testo), è, del resto, un'erotica illeggibile che altera il corpo, il quale, proprio attraverso la sua straordinaria, inquietante azione, esprime la gioia mistica del vivere tra le "rovine" e l'impossibilità del dire. Contro la stabilità degli enunciati, l'erotica diviene allora condizione affinché la *fabula*, opposta al *logos*, si esprima.

"En même temps que la mystique se développe puis décline dans l'Europe moderne, une érotique apparaît. Ce n'est pas simple coïncidence. Toutes deux ressortissent à la «nostalgie» qui répond à l'effacement progressif de Dieu comme Unique objet d'amour. Elles sont également les effets d'une séparation. [...] Depuis le XIIIe siècle (l'Amour courtois, etc.), une lente démythification religieuse semble s'accompagner d'une progressive mythification amoureuse. L'unique change de scène. Ce n'est plus Dieu, mais l'autre et, dans une littérature masculine, la femme. À la parole divine (qui avait aussi valeur et nature physique) se substitue le corps aimé (qui n'est pas moins spirituel et symbolique dans la pratique érotique). Mais le corps adoré échappe autant que le Dieu qui s'efface. Il hante l'écriture: elle chante sa perte sans pouvoir l'accepter; en cela même, elle est érotique".⁸⁹⁵

In un'esperienza che riguarda il rapporto con l'indicibile, là dove il fare prevale sul dire, il mistico vuole parlare di ciò che non parla più. La volontà del soggetto supera dunque le possibilità ed i limiti di una lingua alla quale egli si ribella, mettendo in scena il corpo, altro linguaggio che si aggiunge alle parole.⁸⁹⁶

La mistica incarica, dunque, il corpo di scrivere: scrivere su di sé l'alterità, rappresentare il lutto del senso di cui essa è causa. In tal senso, la frequente repulsione che molti mistici condividono, laddove li si obblighi a mettere per iscritto la propria esperienza, è la repulsione di un corpo costretto a liberarsi di ciò che si racconta in lui e

⁸⁹⁴ "Des scènes primitives, caractérisées par une longue durée, éclairent les figures successives du corps occidental. L'un de ces «moments» est particulièrement décisif. C'est la coupure qui s'est produite depuis la fin du XVe siècle jusqu'au début du XVIIe siècle. Un beau mythe antique et médiéval permet d'en dire l'essentiel. Un arbre renversé représente le corps. Céleste en est la racine, et terrestre le feuillage. Par le haut, cet arbre est un, et par le bas il est pluriel. Une symbolique céleste tient son unité. La coupure serait le sectionnement du tronc. La symbolique s'isole, abstraite représentation, ou se dissout, douteuse croyance. Réduit à sa partie terrestre, l'arbre se répand sur le sol, chevelure déployée, en éléments déliés et disséminés. Désormais, avec ces fragments étalés à la manière d'un lexique, avec ce vocabulaire corporel de têtes, de coeurs, de ventres, ou de mains, on peut composer un nombre indéfini de corps. Mille combinaisons sont possibles" (*Idem, Histoires de corps...*, in *Esprit...*, 182).

⁸⁹⁵ *Idem, La fable mystique...*, 12-13.

⁸⁹⁶ Questa essenziale centralità del corpo nell'esperienza mistica doveva costituire il cuore dell'indagine del secondo volume della *Fable mystique*, ben presto annunciato da Certeau, ma lasciato incompiuto. Il tema è comunque presente anche nel primo volume, sebbene questo sia piuttosto dedicato alla questione del linguaggio. Certeau ha comunque potuto manifestare il suo interesse per la tematica del corpo in altre occasioni. Si ricorda, in particolare, una conversazione dello storico francese con Olivier Mongin e Georges Vigarello pubblicata nel 1982 presso la rivista *Esprit: Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau*, in *Esprit* 1 (1982), 179-185 e M. de Certeau, *Le corps folié. Mystique et folie aux XVIe et XVIIe siècles*, in A. Verdiglione (ed.), *La folie dans la psychanalyse*, Paris 1977, 189-203, poi ripreso in Certeau, *Il parlare angelico...*, 147-168.

su di lui; scrivere è "perdre quelque chose de son propre corps pour que naisse un texte, un corps pour l'autre".⁸⁹⁷

Luogo d'irruzione dell'Altro, il corpo mistico è il suo campo di battaglia, dove convergono i conflitti e su cui rimangono, indelebili, i segni. Ferite, colpi, incisioni, gonfiori, fenomeni e sensazioni eccezionali che rompono con l'ordinario: il corpo è il nuovo spazio in cui s'imprime una nuova scrittura.

" La configuration mystique qui s'étend du XIIIe au XVIIe siècle [...] relève le défi de l'unique. Sa littérature a donc tous les traits de ce qu'elle combat et postule: elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence; elle atteste une lente transformation de la scène religieuse en scène amoureuse, ou d'une foi en une érotique; elle raconte comment un corps «touché» par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace la parole révélatrice et enseignante. Les mystiques luttent ainsi avec le deuil, cet ange nocturne. [...] Le Verbe lui-même doit naître dans le vide qui l'attend. C'était la théologie des Rhénans du XIIIe et du XIVe siècle. Elle survit encore chez Jean de la Croix [...]. Mais avec lui déjà, ou chez Thérèse d'Avila [...] et après lui, l'approche prend des formes physiques, relatives à une capacité symbolique du corps plus qu'à une incarnation du Verbe. Elle caresse, elle blesse, elle monte la gamme des perceptions, elle en atteint l'extrême qu'elle excède. Elle «parle» de moins en moins. Elle se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d'amour. La parole est laissée hors de ce corps, écrit mais indéchiffrable, pour lequel un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images. Alors que l'eucharistie (lieu central de ce déplacement) faisait du corps une effectuation de la parole, le corps mystique cesse d'être transparent au sens, il s'opacifie, il devient la scène muette d'un «je ne sais quoi» qui l'altère, un pays perdu également étranger aux sujets parlants et aux textes d'une vérité".⁸⁹⁸

Tuttavia, di questo corpo, posto al centro di ogni discorso mistico, Certeau rileva soprattutto il carattere mai totale, ma sempre disseminato, plurale, non codificabile, fatto di gesti e frammenti. Terreno d'iscrizione dei segni divini, discontinua successione di sensazioni contrarie, spinto com'è da un desiderio estremo e, nello stesso tempo, da un dolore insopportabile, esso, cioè, si costituisce disfacendosi, in quanto preda e strumento dell'Altro che lo configura nello stesso momento in cui lo sfigura: "*mais le corps, on ne le rencontre jamais*".⁸⁹⁹

Pur non essendo, nella *Fable mystique*, il punto focale della propria indagine, il ruolo del corpo è, nel pensiero certeauiano, talmente imprescindibile dall'esperienza mistica, da emergere, comunque, prepotentemente, attraverso le esperienze e i percorsi tracciati nel testo. Ridare la parola alle inedite ed inaudite voci di mendicanti, di folli, di donne e di selvaggi, vuol dire, infatti, prima di tutto, ridare voce attraverso le esperienze di un corpo, in tutta la sua extra-ordinarietà. Dalle trame di quei percorsi emergono, così, nuove modalità del rapporto tra corpo e mistica.

Tutte quelle figure di marginali si lasciano, infatti, intravedere, prima di tutto, come corpi erranti. Così è per la mendicante senza nome e senza volto in *India Song*, passante che non parla ma che fa parlare, così è per la pazza del IV secolo dell'*Historia Lausiaca*, donna-spugna, che non ha altra identità che la sua follia e la sua abiezione e vive ridotta ad uno stato di rifiuto, rintanata nelle cucine del monastero, che però abbandonerà una volta riconosciuta la sua santità: "*Où elle s'en alla, où elle s'enterra, comment elle fini*,

⁸⁹⁷ *Idem, La fable mystique...*, 260.

⁸⁹⁸ *Idem, La fable mystique...*, 13-15.

⁸⁹⁹ *Idem, Histoires de corps...*, in *Esprit...*, 179. Ma cfr. anche Certeau, *Le corps folié*, in Verdiglione (ed.), *La folie dans la psychanalyse...*, 189-203. Sul corpo secondo Certeau si veda Dosse, *Le marcheur blessé...*, 327-332, 573-576; Petitdemange, *L'invention du commencement...*, in *Recherches de science religieuse...*, 513-520; O. Mongin, *Chroniques. La fable mystique. Clefs de voûte*, in *Esprit* 3 (1983), 142-148; C. Rabant, *Eros, entre fable et mystique*, in *Recherches de science religieuse* 76/2 (1988), 253-262.

personne ne l'a su".⁹⁰⁰ Perdersi nell'Altro vuol dire allora perdersi nel decadimento del proprio essere (occupare i luoghi più squallidi, cucine e latrine) e perdersi agli occhi del mondo (perdersi nella follia o perdersi tra la folla). Queste donne, nella loro abiezione, ma anche Surin, nella sua follia, Labadie, nel suo nomadismo, si collocano allora in una regione al di fuori del discorso. Fanno cioè corpo nell'*altro* del discorso. Sarà allora il loro stesso corpo, rapito, perduto nell'Altro, ad aprire delle fessure nel corpo dogmatico, chiuso ed opprimente.

Del resto, la scienza mistica è, Certeau lo sottolinea, una pratica di taglio, una "*circoncisione*":

"La circoncision a la longue et double histoire des divisions entre Juifs et chrétiens, et des contrats entre le corps et l'absolu. Les Hébreux avaient adopté cette coutume égyptienne pour en faire le signe de leur séparation d'entre les nations et de l'alliance avec Yahvé. [...] Comme Abraham levait son couteau sur son fils Isaac pour le sacrifier à Yahvé, c'est-à-dire pour produire du sens («sacer facere»), de même Jean de la Croix coupe dans le vif de la chair pour décrire le chemin de l'union. Trancher, c'est le procès de l'alliance quand il s'agit de l'absolu qui se trace par ce qu'il ôte. Travail de sculpture, cher à Jean de la Croix. Théologie négative: elle *signifie* par ce qu'elle *enlève*."⁹⁰¹

Praticare il taglio significa allora accettare la separazione, la liberazione allo spazio dell'altro, ad una parola che, silenziosa e sotterranea, attraversa carnalmente un corpo.

⁹⁰⁰ Certeau, *La fable mystique...*, 51.

⁹⁰¹ Certeau, *La fable mystique...*, 188-189.

Conclusioni

"Je ne voudrais pas faire de chantage, mais si tu juges préférable que je demande ma sortie de la Compagnie, je le ferai. Mais la Compagnie, c'est le lieu possible d'une expérience spirituelle pour moi".⁹⁰²

Sono queste le parole pronunciate da Michel de Certeau, nel marzo del 1974, al provinciale di Parigi, Odilon de Varine, al quale annunciava l'imminente pubblicazione de *Le Christianisme éclaté*,⁹⁰³ nato dal suo dialogo con Jean-Marie Domenach, direttore della rivista *Esprit*.

Queste brevi frasi mostrano tutta la complessità del rapporto del gesuita con la Compagnia di Gesù, l'appartenenza al quale non ha mai messo in discussione, ma che ha vissuto come un continuo, spesso travagliato e per certi versi ambiguo confronto.

L'interesse di Certeau e l'apertura ad altri campi del sapere sono stati da molti percepiti, all'interno dell'ordine, come un disperdersi, come un abbandonare la via maestra, fino ad essere addirittura interpretati, come fece il suo antico maestro de Lubac, come una forma di resistenza e di contestazione della stessa istituzione ecclesiastica, capace di ostacolare l'effettivo rinnovamento spirituale che la chiesa, proprio in quegli anni, a conclusione del Concilio Vaticano II, si proponeva di portare avanti.

D'altra parte, vi è la posizione di Certeau ed il modo in cui questi concepisce il suo far parte della Compagnia. La dimensione dell'appartenenza all'ordine, su cui costantemente ha riflettuto, è per lui imprescindibilmente legata ad un'altra riflessione che ha attraversato la sua ricerca, quella volta a trovare un "luogo" in cui l'esperienza cristiana, intesa prima di tutto come pratica dei credenti, possa realizzarsi. In tal senso, l'appartenenza al corpo istituzionale rappresenta, secondo Certeau, una via per riconoscersi cristiani e, al suo interno, il far parte della Compagnia di Gesù costituisce, per se stesso, il privilegiato "*lieu possible d'une expérience spirituelle*". L'istituzione non ha in sé la sua giustificazione, ma sussiste nel rinviare a ciò che la rende possibile. La chiesa rende cioè possibile ed autorizza la fede del cristiano, nello stesso momento in cui essa stessa viene autorizzata da Cristo stesso, che, nel suo ritirarsi, le dà autorità.

Sebbene Certeau non abbia mai smesso di subire il fascino di tutt quelle produzioni inclassificabili che hanno reso poliedrica la sua ricerca, in realtà, il suo legame con l'istituzione rimane comunque un fondamentale punto di riferimento e di orientamento della propria indagine, che, conducendolo alle origini della storia e della spiritualità gesuita, lo spinge ad approfondire il loro significato nel presente.

Così, la sua analisi sulla spiritualità della Compagnia, fin dai suoi inizi nel XVI secolo, è ben più di una ricerca storica.⁹⁰⁴ Essa nasce da una domanda: come restare fedeli alle origini? Una domanda che, per Certeau, richiede, di essere posta al presente: come articolare, cioè, il movimento verso le origini della spiritualità ignaziana ad una comprensione dell'esperienza spirituale del cristiano di oggi. Proprio a partire dalla questione di come restar fedeli all'esperienza ignaziana, Certeau ha infatti sviluppato il tema che aveva costituito, in fondo, il cuore della sua intera ricerca sugli spirituali del XVII secolo: come articolare l'esperienza, individuale o collettiva, all'interno delle forme istituzionali.

⁹⁰² Certeau cit. in Dosse, *Le marcheur blessé...*, 200.

⁹⁰³ M. de Certeau, J.- M. Domenach, *Le Christianisme éclaté*, Paris 1974.

⁹⁰⁴ Cfr. Certeau, *La réforme de l'intérieur*, in *Les jésuites...*, 53-109.

Si tratta, dunque, del problema della tensione contraddittoria tra credere ed istituzione, quella medesima tensione che è già stata rintracciata nell'esperienza di Surin, testimoniata dalle discordanti opinioni che tutti, dai superiori ai confratelli, si sono trovati ad esprimere su di lui, sulla sua spiritualità e sulla sua malattia. Ma, ancor prima di Surin, si tratta di quella tensione vissuta, fin dalle origini dell'ordine, da quella pluralità di anime, che, con le loro molteplici esperienze, hanno plasmato l'essenza dell'autocoscienza religiosa gesuitica.

Ora, questa stessa tensione continua ad animare, certamente sotto altre forme, la Compagnia del XX secolo: ben testimoniata dalle sofferte parole pronunciate al suo superiore, la si ritrova infatti in Certeau, lacerato nella sua condizione di gesuita scisso tra la fedeltà ad un ordine cui sente di appartenere a tutti gli effetti e la volontà di affermare la sua posizione riguardo il cristianesimo, la società moderna e la chiesa stessa.

In tal senso, più che mai, allora, Surin ha rappresentato l'*alter ego* di Certeau. In fondo, la sfida di Surin è stata la sfida di Certeau: abitare un'istituzione che sia in grado di aprirsi alle differenze, che garantisca un'identità, ma che, nello stesso tempo, rimandi all'alterità, nella consapevolezza della sua fondamentale precarietà, laddove l'unico primato spetta solo a Dio.

È proprio questo, del resto, uno degli argomenti centrali del *Christianisme éclaté*, inevitabilmente destinato a causare dure critiche all'interno dell'ordine: l'alterità assoluta di Dio, l'Assente su cui, solo, si basa la fede, la quale "*suppose une confiance qui n'a pas la garantie de ce qui la fonde: l'autre*".⁹⁰⁵

A tale convinzione si lega quella, ad essa intrecciata, della perdita del "luogo" cattolico. L'altro, cioè, è ovunque. E la fede è allora un cammino non tracciato.

Le Christianisme éclaté affronta la crisi attuale dell'istituzione religiosa che si trova privata del monopolio del credere. Nella società contemporanea si sarebbe affermato, infatti, un cristianesimo non più legato ad una prassi religiosa. La storia recente del religioso in Occidente sarebbe, cioè, caratterizzata da un progressivo processo di disgregazione delle chiese, di declino della loro potenza materiale, ma, soprattutto, della loro capacità di dire il mondo per i fedeli, causando il definitivo spezzarsi del legame tra istituzioni, credenze e pratiche.⁹⁰⁶

Certeau fa dunque l'analisi di un cristianesimo in crisi di fronte alla modernità, che diserta sempre più i tradizionali luoghi dell'esperienza religiosa, dove l'istituzione ecclesiale perde progressivamente la propria autorità, emarginata dal processo di secolarizzazione della società, e dove quella stessa disarticolazione tra il dire e il fare, su cui aveva indagato a proposito del XVII secolo, è oggi ancor più evidente. La fede non si riconosce più in una lingua religiosa comune, le istituzioni ecclesiastiche appaiono legate ai problemi di ieri.

La questione centrale sarà, allora, come essere cristiani nella società contemporanea? Che rapporto può instaurarsi tra la tradizione religiosa passata ed i cambiamenti della società nel presente?

Il linguaggio della fede sembra non essere più in grado di fare presa nella società, relegato ad una pura exteriorità che esprime un passato ormai lontano e totalmente staccato dal presente. Proprio come agli inizi dell'Età moderna, quando un intero sistema di credenze sembrava andare in frantumi insieme all'unità della chiesa, allo stesso modo, una simile crisi pare ora spezzare un sistema culturale, dove uno scarto

⁹⁰⁵ Certeau, Domenach, *Le Christianisme éclaté...*, 38.

⁹⁰⁶ Cfr. Certeau, Domenach, *Le Christianisme éclaté...*, 9-13.

sempre più netto si pone fra l'esperienza cristiana e le modalità di espressione capaci di comunicare tale esperienza.

Contro questa generale crisi del credere, Certeau intravede la possibilità di ridurre quella scissione tra dire e fare rintracciando una parola che possa esprimere il mistero della fede. All'interno di una cultura desacralizzata, egli insiste, cioè, sul carattere plurale del linguaggio della fede: "*Il n'y a qu'une foi, qu'un Seigneur et qu'un baptême, mais il y a plusieurs langages de la foi*".⁹⁰⁷ Del resto, la stessa conclusione del Concilio Vaticano II (1962-1965), aveva lasciato in Certeau la perplessità dell'effettiva possibilità di restaurare quel modello unitario cui lo stesso concilio si era richiamato. Da questo punto di vista, allora, il Vaticano II avrebbe fallito. È appunto un cristianesimo "*éclaté*", da sempre composto da una pluralità di voci e di chiese, quello che si sta diffondendo sulle rovine di un'istituzione ormai disertata.⁹⁰⁸ La parola del Vangelo è disseminata ed i fedeli non la rintracciano più nella chiesa visibile e, soprattutto, nelle forme della sua espressione istituzionale. Alle certezze di una solida chiesa si sostituisce un corpo cristiano frammentato.⁹⁰⁹

Una nuova articolazione tra passato e presente, dunque, si impone: esigenze del presente e contenuti del passato non devono giustapporsi, ma articolarsi in un rapporto di analisi del presente in relazione ad una rilettura del passato. Ma soprattutto s'impone una reinterpretazione della tradizione spirituale.

Per ristabilire il ruolo del cristianesimo nella modernità, Certeau si volge allora alle origini della spiritualità gesuita, ad Ignazio stesso, vera fonte d'ispirazione in un cammino che vada alla ricerca di Dio nel presente. In tal senso, richiama l'importanza degli *Esercizi* ignaziani, dove "*il s'agit de l'intention et de la mission*",⁹¹⁰ di una perfetta simbiosi, dunque, tra azione e contemplazione.

Ma soprattutto, con un'evidente analogia con la lettura psicanalitica, Certeau parla del "*principe de fondement*" degli *Esercizi*, che consisterebbe essenzialmente nell'*"ouvrir un espace au désir, à laisser parler le sujet du désir"*.⁹¹¹ Si tratta, dunque, ancora una volta, di recuperare le singolari traiettorie dell'esperienza cristiana, nel suo carattere sempre essenzialmente destabilizzante; un'esperienza che, sebbene ormai disseminata nella modernità, continua comunque a spingere il soggetto verso gli spazi estremi, i luoghi di passaggio, i momenti di transito, le soglie. Ed è lì, ancora, che la si può rintracciare: "*C'est dans les coupures que ça parle*".⁹¹²

Con l'evoluzione dell'esperienza cristiana nella modernità, Certeau delinea, inconsapevolmente, il suo stesso percorso, sempre più decentrato in rapporto all'istituzione ecclesiale, ma mai di rottura con essa. Lo spostamento dei suoi interrogativi verso altri territori, lo convince, anzi, che il cambiamento imposto da fuori debba essere vissuto, prima di tutto, come una necessità interiore, come una possibilità di rinnovamento che egli stesso vuole vivere in prima persona all'interno stesso della sua istituzione.

Da una parte, dunque, la crisi moderna del credere sembra legata, nella visione tratteggiata da Certeau, alla crisi di un'istituzione che si è dimostrata incapace di mantenere vivo il legame tra sé e la vita dei credenti, un'istituzione che tende verso

⁹⁰⁷ M. de Certeau, *Expérience chrétienne et langage de la foi*, in *Christus* 12 (1965), 147-163, 163.

⁹⁰⁸ Cfr. Certeau, Domenach, *Le Christianisme éclaté...*, 42-50.

⁹⁰⁹ Sulla questione della disseminazione del cristianesimo si veda anche Certeau, *La faiblesse du croire*, in *Esprit* 4/5 (1977), 231-245, poi ripreso in *La faiblesse de croire*, Paris 1987.

⁹¹⁰ M. de Certeau, *L'universalisme ignatien: mystique et mission*, in *Christus* 13 (1966), 173-183, 175.

⁹¹¹ M. de Certeau, *L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices spirituels*, in *Christus* 20/77 (1973) 118-128, 120.

⁹¹² *Idem*, *L'espace du désir...*, in *Christus...*, 123.

l'amministrazione,⁹¹³ in una società in cui l'appartenenza al corpo ecclesiale è messa in discussione, spiazzata da una fede che pare giocarsi ormai in altri luoghi; d'altra parte, però, in quella stessa visione cerateauiana, il rapporto fra l'articolazione del credere e l'istituzione non è scindibile. Non è, cioè, concepibile un credere a priori, perché il credere articola una relazione all'altro e agli altri proprio per mezzo dell'istituzione. Pensare la chiesa vuol dire, dunque, per Certeau, considerarla come condizione della possibilità dell'atto del credere.

Proprio in quello che sembra un paradossale controsenso, risiede, allora, l'originalità della riflessione sull'istituzione, che appunto diviene, in Certeau, il luogo stesso dell'atto del credere. L'istituzione è, infatti, contemporaneamente, ciò che parla al posto di un altro, il linguaggio che oggettivizza ciò che è creduto, l'inesorabile incarnazione del cristianesimo in *civitas* universale, la dimensione che impone quella "*loi du lieu*",⁹¹⁴ alla quale lo stesso Certeau non smetterà mai di sottrarsi; ma nello stesso tempo, essa è ciò che rende possibile il credere perché dà forma alla resistenza che l'altro oppone all'identità, all'oggettivazione, alla convenzione. È l'istituzione stessa, allora, a delimitare la "*pourriture*",⁹¹⁵ a dare cioè vita, nel suo stesso seno, a ciò che poi rigetta come folle o come eretico. Ciò che la mette in pericolo è dunque ciò che esiste solamente grazie ad essa e contro cui nulla può, se non delimitare il proprio luogo.

"Tel est en effet le jeu de l'institution. Elle *loge* la pourriture en même temps qu'elle la désigne. Elle lui assigne une place, mais circonscrite, constituée en secret interne: entre nous, tu n'est qu'une salope, tu n'est qu'un sujet *supposé* savoir. En logeant chez elle cette «pourriture», elle la prende en charge, elle la limite à une vérité sue et prononcée au-dedans, qui permet au-dehors un autre discours, celui, noble, de la manifestation théorique".⁹¹⁶

L'intrecciarsi di queste due fondamentali oscillazioni permette, allora, il costituirsi di un'istituzione che sia in grado, secondo Certeau, di marcare il posto dell'altro senza occuparlo, di definire un campo comune, lasciando tuttavia dei varchi aperti al proprio universo chiuso, di farsi, cioè "*corpo passante*" e "*luogo di transito*"⁹¹⁷ che lasci aperto uno scarto verso un altro spazio.

L'istituzione si fonda, in effetti, sull'ambiguità di un'assenza, su un Dio presente, ma allo stesso tempo, totalmente altro. Non potrà mai porsi, dunque, come davvero certa, come data una volta per tutte, ma dovrà continuamente ribadire la propria intrinseca fragilità, che è, del resto, la fragilità dell'intera esperienza cristiana.⁹¹⁸

Da questo punto di vista, la stessa esperienza cristiana, posta nel cuore della modernità, seguirà, oggi, i passati itinerari dell'esperienza mistica:

"Aujourd'hui voici qu'elle se fait collective, comme si le corps tout entier de l'Église, et non plus quelques-uns individuellement blessés par l'expérience mystique, devait vivre ce que le christianisme a toujours annoncé: *Jésus-Christ est mort*".⁹¹⁹

⁹¹³ Certeau, Domenach, *Le Christianisme éclaté...*, 36.

⁹¹⁴ L. Giard, P. J. Labarrière, *L'occasion d'un rencontre*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (edd.), *Histoire, mystique et politique*, Paris 1991, 5-8, 5.

⁹¹⁵ Cfr. Certeau, *L'institution de la pourriture...* in *Histoire et psychanalyse...*, 148-167.

⁹¹⁶ *Idem*, *L'institution de la pourriture...* in *Histoire et psychanalyse...*, 165.

⁹¹⁷ Queste espressioni sono prese da Morra, «*Pas sans toi*»..., 187, ma cfr. anche la sua analisi sull'istituzione, 182-189.

⁹¹⁸ Sulla precarietà dell'istituzione cfr. C. Duquoc, *Je crois en l'Église. Précarité institutionnelle et règne de Dieu*, Paris 2000.

⁹¹⁹ Certeau, *La faiblesse du croire...*, 307.

Tale costante condizione di fragilità di fronte ad un Dio morto ma vivo, vicino ma, contemporaneamente, infinitamente distante, è, dunque, la fragilità che costituisce l'essenza stessa dell'essere cristiano. L'autentico messaggio evangelico potrà essere allora vissuto solo all'interno dell'istituzione, perché solo in essa si potrà sperimentare davvero la precarietà derivante da quello scarto invisibile ed imprevedibile che resta fuori da ogni discorso, quel rimosso che non si può cancellare, ma che, paradossalmente, solo l'istituzione, appunto per la sua incapacità ad esprimerlo e ad accoglierlo, può davvero manifestare.

La fondazione dell'istituzione nasce, in effetti, da una logica identitaria che si basa sulla necessità di subordinazione della particolarità. Il suo fondamento deve essere, cioè, necessariamente, unitario. Ma è proprio l'ansia di sradicare l'alterità a permettere di rintracciare quello scarto, inteso come l'elemento estraneo, altro, che sta dentro l'istituzione, che vive proprio grazie ad essa, ma ad essa resta sempre irriducibile: un rimosso che nasce dall'assenza di Dio, dal fatto, cioè, che "*Jésus-Christ est mort*". La morte di Dio deriva dal sacrificio cristiano, cioè dal sacrificio di Cristo, dal suo offrirsi come vittima. In fondo, è proprio l'uccisione di Cristo, la sua morte, a fondare il corpo politico cristiano, cioè la *civitas* cristiana. Accanto alla logica identitaria, si pone, dunque, un'altra logica, ad essa opposta ma parallela, quella donativa e kenotica, cioè di svuotamento e di rinuncia all'identità stessa.

Qual è, allora, la dimensione storica del cristiano? Nel momento stesso in cui entra a far parte della logica identitaria dell'istituzione, egli partecipa, nello stesso tempo, a qualcosa che gli è paradossalmente estraneo. Del resto, seguendo il Nuovo Testamento (Ebrei 11,9, 1Pietro 1,17 e 2,11) ed Agostino, la sua autentica condizione è quella di vivere nel mondo come *peregrinus*, come un ospite che abita senza diritto di cittadinanza.

L'autentico "*luogo*" dell'esperienza spirituale, invocato da Certeau nel suo colloquio con il provinciale, sarà allora costituito proprio da quel rimosso, da quello scarto irriducibile che nasce da un'assenza.

Si comprende meglio, dunque, la fondamentale importanza che per Certeau assume l'appartenenza al suo ordine. La sua personale esperienza è infatti per lui pensabile solo all'interno della Compagnia di Gesù, andando ad identificare e collocandosi in quel non-luogo, in quello scarto che solo l'istituzione, inconsapevolmente, delimita.

In tal senso, ripercorrere la riflessione di Michel de Certeau sull'istituzione e mettere in luce l'ambiguo rapporto vissuto dal gesuita con il suo ordine, può costituire una chiave di lettura capace di rilevare anche la posizione, ben più ambigua ed incerta, emersa dall'indagine su Surin come mistico e soprattutto come mistico gesuita. Per entrambi, la Compagnia ha costituito, cioè, l'imprescindibile luogo di transito entro il quale vivere la propria esperienza e che a quell'esperienza ha dato forma.

Da Ignazio, a Surin, a Certeau: un irriducibile scarto attraversa, dunque, la storia della Compagnia e la sua presenza nei secoli, inteso come espressione visibile di quel rimosso che costituisce l'essenza del cristianesimo e che fonda la *civitas* cristiana. Lo si rintraccia, infatti, nel fondatore, lo si vede esplodere nel mistico, lo si trova confermato nel suo interprete. Analizzare il caso di Surin ha voluto allora dire andare alla ricerca di quel rimosso che abita la Compagnia; investigare sulle origini dell'ordine e sullo stesso Ignazio ha significato rintracciarne le radici; indagare, infine, su Certeau ha voluto dire riscoprire quella stessa matrice radicata nel presente.

Un'insopprimibile germe di precarietà, di instabilità di fronte all'assenza di Dio, in un continuo rimando all'alterità, fonda dunque un'istituzione che, in quanto fondazione

visibile e terrena, quel germe nasconde, senza tuttavia poterlo mai estirpare, perché intimo, indiscernibile ed inseparabile dall'autentica identità cristiana.

Così, in un ambiguo intreccio delle due logiche, l'identificazione, al suo interno, di un'alterità da riconoscere e contrastare, come accaduto per l'esperienza di Surin, si alterna alla consapevolezza dell'inevitabilità di questa stessa alterità, al suo essere inseparabile dal corpo stesso dell'istituzione. La logica cristiana dell'identità e la logica kenotica dell'alterità si confrontano, dunque, e si intrecciano, opposte ma inseparabili, all'interno stesso della storia del cristianesimo.

Nell'intersecarsi delle due dimensioni, la chiesa sarà allora il luogo di quell'identità che, nello stesso tempo, si altera e si disperde nel secolare. In tal senso, la secolarizzazione, rintracciata da Certeau nel cristianesimo contemporaneo, nasce proprio come effetto ed esito della storica "alterazione" del cristianesimo stesso.

Seguendo questa prospettiva, analizzare il caso di Surin all'interno della Compagnia di Gesù ha rappresentato la possibilità di cogliere in che modo e quanto profondamente le due dimensioni, kenotica ed identitaria, abbiano potuto intrecciarsi, opporsi l'una all'altra, ma, in fin dei conti, vivere l'una grazie all'altra, all'interno di una religione universale fattasi mondo ed incarnatasi nelle istituzioni. L'esperienza mistica di Surin diviene, cioè, specchio dell'irruzione visibile di quel principio invisibile intorno al quale, paradossalmente, la Compagnia si è fondata. La sua esperienza ha infatti preso forma proprio in quanto vissuta all'interno del suo ordine, grazie alla sua radicale estraneità rispetto ad esso, rimettendo in moto quell'originario meccanismo kenotico di rinuncia e di svuotamento all'interno di un forte contesto identitario. L'idea della riconduzione di ogni conflitto al richiamo di una pretesa superiore identità designa un mondo in cui è bandita la diversità. Ma, contemporaneamente, l'appello incessante al principio d'identità e a quello, strettamente connesso, di autorità, denuncia e rende visibile l'altra faccia della stessa identità. L'aver costantemente sorvegliato Surin, l'aver supervisionato i suoi inediti metodi di esorcista, l'aver minuziosamente vagliato tutti i sintomi della sua malattia, l'aver giudicato tra i suoi scritti quali potessero essere diffusi e quali no, l'aver condannato come eccessivi alcuni aspetti della sua spiritualità, l'aver, insomma, delimitato i confini e le modalità entro i quali gli fosse concesso esprimere la sua personale esperienza, testimonia di un'istituzione che, proprio delimitando il suo spazio, ha tuttavia finito con il localizzare un elemento altro, riscoprendo e riportando così alla luce il proprio rimosso. All'autorità dell'identità si oppone, dunque, un'altra autorità.

Surin stesso, allora, con la sua follia e la sua mistica, è stato, la "*pourriture*" della Compagnia di Gesù, odiata ma ineliminabile, perché nata nel suo stesso seno.

Ma, procedendo a ritroso, quel medesimo scarto, emerso con Surin, lo si rintraccia ciclicamente, fin dal periodo di fondazione stessa dell'ordine, un nucleo irriducibile che ha continuato a pulsare, nonostante il tentativo di imbrigliarlo all'interno di un'attenta e precisa logica di autorappresentazione, di costituzione di un modello identitario compatto, sicuro di sé e senza macchia, plasmato intorno alla figura, altrettanto solida, del suo fondatore.

Ancora una volta, dunque, la logica identitaria si interseca con un'altra logica, facendo emergere una fatale separazione tra teoria e pratica della fede, tra teologia ufficiale ed esperienza personale, che diviene ancor più significativa, se si tiene presente il peso attribuito all'istituzione, alla sottomissione all'autorità, alla rigorosa obbedienza richiesta ai suoi membri, tutti aspetti che fanno la singolarità della storia dei gesuiti.

Quella molteplicità di voci e di volti, che, nelle loro mille sfaccettature si è tentato di individuare come elementi portanti dell'altra immagine della Compagnia e dell'altro Ignazio, riconduce, allora, all'intersecarsi, all'interno dell'ordine, di quelle due

dimensioni, dell'identità e del suo altro, di un'identità, cioè, che non può sussistere senza il suo altro.

Dal passato al presente, da Ignazio a Certeau, quel rimosso, dunque, prepotentemente ed inevitabilmente, continua, irrisolvibile, a tornare alla luce, colto solo attraverso quelle esperienze altre, che, nate nel seno dell'istituzione, dalla sua stessa intrinseca ed ineliminabile fragilità, tornano ad essere quel luogo paradossale su cui, in fondo, ogni istituzione terrena si fonda.

Bibliografia generale:

- C. M. Abad, *El proceso inquisitorial contra el beato Juan de Ávila*, in *Miscélanea Comillas*, IV (1946), 95-168.
- *Idem*, *Una "Lectura" de Suarez inédita. "Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis"*, in *Miscélanea Comillas*, IX (1948), 133-190.
- B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna 1999.
- F. Achille-Delmas, *A propos du Père Surin et de M.-Th. Noblet*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIII (1938), 235-239. A. Briere de Boismont, *Du suicide et de la folie considérés dans leurs rapports avec la statistique, la médecine et la philosophie*, Paris 1856.
- G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 2006.
- Sant'Agostino, *Confessioni*, M. Simonetti (a cura di), Milano 1997.
- J. Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Cambridge 1995.
- Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez, J. Vives Gatell (a cura di), *Diccionario de Historia Eclésiastica de España*, V voll., Madrid 1972-1977.
- I. Almeida, *La symbolique de "Dieu". Sémitique et discours religieux*, in *Recherches de science religieuse*, 67/4 (1979), 495-516.
- J. Almog, *What I am? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford 2002.
- M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976.
- *Idem*, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1976.
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas, «luteranos» y místicos y su comun denominador: el riesgo de una espiritualidad más «intimistas»*, in A. Alcalá (a cura di), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984.
- S. Anglo, *Melancholia and Witchcraft*, in AA.VV., *Folie et deraison. Colloque international*, Bruxelles 1976.
- J. R. Armogathe, *Madeleine, ou le corps de Jeanne: le corps mystique dans l'autobiographie de Jeanne Giyon (1648-1717)*, in J. Céard (a cura di), *La folie et le corps*, Paris 1985.

- H. X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen age*, Paris 1955.
- E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in *Revista de filología española*, XXXVI (1952), 31-99.
- A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, VII voll., 1919-1925.
- G. Atkinson, *Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées*, Paris 1924.
- M. Augé, *Non-luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1966.
- *Idem*, *Présence, absence*, in L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987.
- J.-F. Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris 1979.
- G. Bachelard, *Poétique de l'espace*, Paris 1961.
- J. Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, Paris 1890.
- B. Barbiche, J.-P. Poussou, A. Tallon (a cura di), *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne*, Paris 2005.
- K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 2002.
- J. Baruzi, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in *Recherches philosophiques* 1 (1931-1932), 66-82.
- M. Bataillon, *De Savonarole à Louis de Grenade*, in *Revue de Littérature Comparée*, XVI (1936), 23-39.
- *Idem*, *Jean d'Ávila retrouvé (à propos des publications récentes de D. Luis Sala Balust)*, in *Bulletin Hispanique*, LXII (1955), 5-44.
- *Idem*, *Erasme et l'Espagne*, Genève 1991.
- *Idem*, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona 2000.
- M.-J. Baudinet, *L'incarnation, l'image, la voix*, in *Esprit* 1 (1982), 188-199.
- L. Beirnaert, *Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola*, in *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 51 (1975), 99-112.
- *Idem*, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris 1987, 215-217.

- V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia*, IV voll., Salamanca 1972.
- P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948.
- Benoît de Canfield, *Regle de perfection*, J. Orcibal (a cura di), Paris 1982.
- É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II voll., Paris 1980.
- M. Bernard, *Les paradoxes de la douleur*, in *Esprit* 1 (1982), 152-163.
- P. Bérulle, de, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Oeuvres complètes*, M. Dupuy (a cura di), Paris 1995-1997.
- T. Bensa, *Urbain Grandier ou le précurseur de la libre pensée*, Paris 1899.
- M. Bergamo, *Retorica mistica e codice barocco: storia di un'intersezione*, in G. Nocera (a cura di), *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*, Roma 1983.
- *Idem*, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984.
- *Idem*, *L'anatomia dell'anima*, Bologna 1991.
- H. Bergson, *Materia e memoria*, Reggio Emilia 1983.
- B. Beugnot, *Le corps éloquent*, in R. W. Tobin (a cura di), *Le corps au XVIIe siècle*, Actes du premier colloque University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen 1995, 17-30.
- *Idem*, *La précellence du style moyen 1625-1650*, in M. Fumaroli (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris 1999.
- M. Blanchot, *L'homme de la rue*, in *Nouvelle revue française* 114 (1962), 1070-1081.
- *Idem*, *L'entretien infini*, Paris 1969.
- A. Bleau, *Précis d'histoire sur la ville et les possédées de Loudun*, Poitiers 1877.
- H. Bonnellier, *Urbain Grandier*, Paris 1825.
- S. Borutti, U. Fabietti, *Introduzione. Scrivere l'assente*, in Michel de Certeau, *La scrittura dell'altro*, Milano 2005.
- P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 1972.
- A. Boureau, *Croire et croyance*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 125-140.

- P. Boutry, *De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970)*, in *Le Débat* 49 (mars-avril 1988), 85-96.
- M. Brammer, *Thinking Practice: Michel de Certeau and the Theorization of Mysticism*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 26-37.
- H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, XII voll., Paris 1916-1932.
- S. Breton, *Langage religieux, langage théologique*, in E. Castelli (a cura di), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici* (Roma, 5-11 gennaio 1969), Roma 1969, 271-304.
- *Idem*, *Faut-il parler des anges?*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 64, 2 (1980), 225-240.
- *Idem*, *La "voie excessive" de J. J. Surin*, in *Recherches de science religieuse* 70 (1982), 213-228.
- *Idem*, *Deux mystiques de l'excès*, Paris 1985.
- *Idem*, *Le pèlerin, voyageur et marcheur*, *Recherches de science religieuses*, 76/2 (1988), 179-185.
- *Idem*, *Le pensée du rien*, Kampen 1992.
- T. Bright, *Della melanconia*, Milano 1990, (ed or. *A Treatise of Melancholy*, London 1586).
- P. Broggio, F. Cantù, P. A. Fabre, A. Romano (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tre Cinque e Seicento*, Brescia 2007.
- M.-H. Brousse Delanoë, *La psychanalyse en miroir*, in *Esprit* 1 (1982), 122-136.
- I. Buchanan, *Michel de Certeau. Cultural Theorist*, London 2000.
- R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair (a cura di) III voll., Oxford 1989-1994.
- A. Carotenuto, *I sotterranei dell'Anima*, Milano 1999.
- M.-R. Carré, *La folle du logis dans les prisons de l'âme: études sur la psychologie de l'imagination au dix-septième siècle*, Paris 1998.
- C. Casagrande, S. Vecchio, *Accidia*, in C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, 78-95.

- E. Castelli, *Il tempo inqualificabile*, Padova 1956.
- *Idem*, *Introduzione all'analisi del linguaggio teologico «Il nome di Dio»*, in E. Castelli (a cura di), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici* (Roma, 5-11 gennaio 1969), Roma 1969, 15-22.
- F. Cavallera, *L'Autobiographie du P. Surin*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 6 (1925), 143-159 e 389-411.
- *Idem*, *Le P. Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus*, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, F. Cavallera (a cura di), II voll., Paris 1926-1928.
- *Idem*, *Notes biographiques sur le Père Surin*, appendice I, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, II voll., I, Toulouse 1926-1928.
- *Idem*, *La correspondance du P. Vitelleschi, Général de la Compagnie de Jésus, au sujet du P. Surin et de ses doctrines*, appendice II, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, II voll., II, Toulouse 1926-1928.
- *Idem*, *La controverse entre les Pères Surin et Bastide sur l'attitude à l'égard des grâces mystiques*, appendice III, in J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, II voll., II, 1928.
- *Idem*, *Une controverse sur les grâces mystiques (1653-1660)*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 9 (1928), 163-196.
- *Idem*, *Lettres inédites du p. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 8 (1928), 251-271.
- *Idem*, *Lettres inédites du p. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 9 (1929), 113-138, 337-358.
- *Idem*, *Lettres inédites du p. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 9 (1930), 3-16; 113-134.
- *Idem*, *L'autobiographie de Jeanne des Anges d'après des documents inédits*, in Jeanne des Anges, *Autobiographie*, G. Legué, G. de la Tourette (a cura di), Grenoble 1990.

- M. Carmona, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris 1988.
- J. Céard, *Médecine et démonologie: les enjeux d'un débat*, in M. T. Jons-Davies (a cura di), *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris 1988.
- F. Cereceda, *Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja*, in *Razon y Fe*, 142, II (1950), 48-135.
- F. Champion, *La «Fable mystique» et la modernité*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 58/2 (1984), 195-202.
- P. Champion, *La vie du Père Louis Lallemant*, in L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, Paris 1959.
- J.-M. Charcot, *Préface*, in Jeanne des Anges, *Autobiographie*, G. Legué, G. de la Tourette (a cura di), Grenoble 1990.
- *Idem*, *L'hystérie*, Paris 1998.
- *Idem*, *L'hystérie*, E. Trillat (a cura di), Paris 1998.
- R. Charter, *L'histoire ou le savoir de l'autre*, in L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 155- 165.
- *Idem*, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris 1998.
- A.-M. Chartier, J. Hébrard, *L'invention du quotidien, une lecture, des usages*, in *Le Débat* 49 (1988), 97-108;
- R. Chartier, J.-A. González, *Laborers and Voyagers: from the Text to the Reader*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 49-61.
- J.-P. Chaveau, *La mer et l'imagination des poètes au XVIIe siècle*, in *XVIIe siècle*, 86-87 (1970), 107-134.
- A. Cioranescu, *Baroque et action dramatique: le dehors et le dedans*, in *Le Baroque au théâtre et la théâtralité du Baroque*, Actes de la 2. session des Journées international d'etude du Baroque (Montauban 1966), Montauban 1967, 99-110.
- A. Coemans, *La lettre du P. C. Aquaviva sur l'oraison*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 17 (1936), 313-321.
- L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris 1958.

- *Idem, La spiritualité moderne. I, L'essor: 1500-1650*, in L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandembroucke, L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III, Paris 1966.
- *Idem, Le jansénisme*, Paris 1967.
- H. Corbin, *Nécessité de l'angélologie*, in H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981.
- P. Cornelius, *Languages in seventeenth and early eighteenth century imaginary voyages*, Genève 1965.
- E. Costa, *La tromperie, ou le problème de la communication chez Surin. Notes sur quelques textes de la "Science expérimentale"*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 44 (1968), 421-423.
- A. Costadau, *Traité des signes*, O. Le Guern (a cura di), Berne 1983.
- B. Cottret, M. Cottret, M.-J. Michel (a cura di), *Jansénisme et puritanisme, Actes du colloque au Musée national des Granges de Port-Royal-des-Champs (15 septembre 2001)*, Paris 2002.
- J.-J. Courtine, *Une anthropologie de la voix*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 179-189.
- S. Criter, *The narrative quality of experience*, in *Journal of American Academy of Religion* 39 (septembre 1971), 291-311.
- M. Cuzzolaro, *Depressione*, voce in *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini (a cura di), Torino 2007, I, 308-313.
- *Idem*, voce *Malattia maniaco-depressiva (disturbo bipolare)*, in *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini (a cura di), Torino 2007, II, 673-678.
- A. Dagnino, *Il linguaggio dei mistici e quello dei teologi speculativi*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 2 (1957), 478-485.
- F. Dainville, de, *Un étape de la «déroute des mystiques». La révision romaine du «Catéchisme spirituel» (1661)*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 33 (1957), 62-87.

- *Idem*, de, *L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au XVIIe siècle*, in *XVIIe siècle*, 80-81 (1968), 19-43.
- D. D'Alessio, *Nello specchio dell'altro. Riflessione sulla fede nel confronto con Jacques Lacan*, in *La Scuola cattolica* 2 (2003), 181-267.
- C. Dalmases, de, *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*, in *ASHI*, XLI (1972), 48-135.
- A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994.
- *Idem*, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris 2003.
- P. Dandrey, *De la pathologie mélancolique à la psychologie de l'autosuggestion: l'herméneutique de la sorcellerie et de la possession au XVIIe siècle*, in *Littératures Classiques* 25 (1995), 135-159.
- *Idem*, *Chatarsis et mélancolie: l'imaginaire du «corps écrivain» entre l'automne de la renaissance et le zénith du classicisme*, in R. W. Tobin (a cura di), *Le corps au XVIIe siècle*, Actes du premier colloque University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen 1995, 17-47.
- *Idem*, *Moralia et medicinalia. Cadastre, semences et moissons*, in *XVIIe siècle*, 202, 51/1 (janvier-mars 1999), 37-53.
- K. Dauge-Roth, *Méditations, figures et expériences de l'autre vie: Jean Joseph Surin à la rencontre du démoniaque*, in R. Heyndels, B. Woshinsky (a cura di), *L'Autre au XVIIème siècle*, Actes du 4è colloque du Centre International de Rencontres sur le XVIIè siècle (University of Miami, 23-25 avril 1998), Tübingen 1999, 375-384.
- A. David, *Les possédées de Loudun*, Paris 1959.
- M. David-Ménard, *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris 1983.
- C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002.
- L. Delft, van, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève 1982.

- M. Del Piazzo, C. De Dalmases, *Il processo sull'ortodossia di s. Ignazio e dei suoi compagni svoltosi a Roma nel 1538. Nuovi documenti*, in AHSJ, XXXVIII (1969), 431-453.
- J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971.
- *Idem*, *Il cattolicesimo dal XVI al XVII secolo*, Milano 1976.
- *Idem*, *La peur en occident (XIVe-XVIIIe siècle)*, Paris 1978.
- A. Demoustier, *Histoire, institution et mystique. Jésuites des XVIe et XVIIe siècles*, in *Recherches de science religieuses*, 76/2 (1988), 213-225.
- J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino 2002.
- *Idem*, *Della grammatologia*, Milano 1969.
- *Idem*, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1996.
- J. Derrida, M. Calle-Gruber, *Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture*, in *Littérature* 142 (2006), 16-29.
- R. Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris 1987.
- A. Di Bello, *Ordine e Unità nel Medioevo: la rappresentanza dal Corpus Mysticum all'Universitas*, in *Esercizi filosofici* 4 (2009), 1-37.
- P. Di Cori, *Margini della città. Lo spazio urbano decentrato di Michel de Certeau e Diamela Eltit*, in AA.VV., *Colonialismo*, Roma 2002, 136-161.
- G. Didi Huberman, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris 1982.
- B. Dompnier, *Des Anges et des signes. Littérature de dévotion à l'ange gardien et image des anges au XVIIe siècle*, in G. Demerson, B. Dompnier (a cura di), *Les signes de Dieu*, Paris 1993.
- *Idem*, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur. 1540-1640*, in L. Giard (a cura di), *Les Jésuites à l'âge baroque*, Paris 1996.
- F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002.
- C. G. Dubois, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Paris 1972.
- P. Dubois, Y. Winkin (a cura di), *Rhétoriques du corps*, Bruxelles 1988.
- O. Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris 1980.
- A. Dumas, *Crimes célèbres*, VI voll., Paris 1839-1841.

- A. Dumas, A. Maquet, *Urbain Grandier, drame en cinq actes*, Paris 1850.
- M.-P. Duminil, *La mélancolie amoureuse dans l'Antiquité*, in J. Céard (a cura di) *La folie et le corps*, Paris 1985.
- A. Dupront, *Vie et création religieuses dans la France moderne*, in M. François (a cura di), *La France et les Français*, Paris 1972.
- M. Dupuy, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, Paris 1964.
- *Idem*, voce *Surin*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XCV, Paris 1990, coll. 1311-1325.
- C. Duquoc, *Je crois en l'Église. Précarité institutionnelle et règne de Dieu*, Paris 2000.
- P. Eeckhout, van, *Le langage blessé. Reparer après un accident cérébral*, Paris 2001.
- C. Epheyre, *Possession, roman occultiste*, Paris 1887.
- F. Escolano, *Documentos y noticias de la antigua universidad de Baeza*, in *Hispania*, IV (1945), 38-71.
- J. Esquierda Bifet, *Escuela sacerdotal española del siglo XVI: Juan de Avila*, in *Anthologica Annua (1499-1569)*, 17 (1970), 133-185.
- S. Facioni, *Michel de Certeau e il futuro del passato*, in M. de Certeau, *La scrittura della storia*, Milano 2006, XI-XXVIII.
- P. Favre, *Mémorial*, M. de Certeau (a cura di), Paris 1960.
- B. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma 2001.
- L. Fernández, *Íñigo de Loyola y los alumbrados*, in *Hispania sacra*, XXXV (1983), 3-96.
- A. Ferrari, *Les formes du silence dans le discours mystique, ou quand dire, c'est taire*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 283-296.
- G.L. Figuiet, *Histoire merveilleux dans les temps modernes*, Paris 1860.
- F. Fita, *Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico*, in *Boletín de la real Academia de la historia*, XXXIII (1898), 422-461.
- S. Fleman, *La folie et la chose littéraire*, Paris 1978.

- T. Flournoy, *Religion et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 (1984), 191-199.
- M. Foucault, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.
- *Idem*, "La pensée du dehors" in *Critique* 229 (juin 1966), 523-546.
- *Idem*, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in *Bullettin de la Société française de Philosophie* LXIV (1969), 6-104.
- *Idem*, *Surveiller et punir*, Paris 1975.
- *Idem*, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Paris 1976.
- *Idem*, *Les anormaux: cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris 1980.
- *Idem*, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 2006.
- H. Fouquieray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, V voll., Paris 1910-1925.
- S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, 1975.
- *Idem*, *Il Perturbante*, in *Opere*, vol. IX, Torino 1977.
- *Idem*, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, vol. XI, Torino 1989.
- *Idem*, *Una nevrosi demoniaca del XVII secolo*, in *L'io e l'es e altri scritti. 1917-1923*, vol. 9, Torino 1989.
- *Idem*, *Psicoanalisi dell'isteria e dell'angoscia*, Roma 1997.
- F. Frigerio, *Jean de Labadie et la conscience religieuse au XVIIIe siècle, Etat de la question*, in *Colloque de l'Institut d'histoire de la Réforme*, Genève 1976.
- M. Fumaroli, *La scuola del silenzio*, Milano 1995 (ed. or. *L'âge de l'éloquence*, Paris 2002).
- M. Galzigna, *L'enigma della malinconia. Materiali per una storia*, in "Aut Aut" 195-196 (1983), 75-97.
- J. García De Castro, *Semántica y mística: el Diario espiritual ignaziano*", in *Miscelánea Comillas* 59 (2001), 211-254.
- P. Garcia, *Un «pratiquant» de l'espace*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 219-234.
- M.-E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, New York 2000.

- J. Garinet, *Histoire de la Magie en France*, R. Villeneuve (a cura di), Paris 1965.
- J. Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris 1985.
- C. Geffré (a cura di), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991.
- *Idem*, *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau*, in *Idem* (a cura di), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991, 159-180.
- L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987.
- *Eadem*, *Un manquant fait écrire*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 381-398.
- *Eadem*, *A qui s'éloigne*, in *Recherches de science religieuses*, 76/2 (1988), 173-178.
- *Eadem*, *Mystique et politique, ou l'institution comme objet second*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (a cura di), *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris 1991, 9-45.
- L. Giard, H. Martin, J. Revel (a cura di), *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris 1991.
- L. Giard, P. J. Labarrière, *L'occasion d'un rencontre*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (a cura di), *Histoire, mystique et politique*, Paris 1991, 5-8.
- L. Giard, L. De Vaucelles (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Paris 1996.
- L. Giard, *Un viaggio fuori dalle rotte*, in M. de Certeau, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino 2006, 15-48.
- *Eadem*, *Histoire d'une recherche*, in M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, Paris 2007, I-XXX.
- *Eadem*, *Segnali di un domani nascente*, in M. de Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma 2007, 9-24.
- J.-F. Gilmont, *Paternité et médiation du fondateur d'ordre*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 40 (1964) 393-426.
- C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano 2006.

- R. Giorgi, *Il linguaggio teologico come differenza*, in E. Castelli (a cura di), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici* (Roma, 5-11 gennaio 1969), Roma 1969, 75-80.
- *Eadem*, *Figure di nessuno*, Milano 1977.
- Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, in Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 2001.
- *Idem*, *Salita del Monte Carmelo*, in Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 2001.
- E. Glissant, *Poetica del diverso*, Roma 1998.
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1960.
- J. L. Gonzáles Novalín, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in *Anthologica Annua*, 37 (1990) 11-56.
- *Idem*, *Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía*, in J. Plazaola (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991) Bilbao 1992.
- *Idem*, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in *Anthologica Annua*, 41 (1994) 77-102.
- J. Görres, von, *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, Paris 1862.
- P. Goubert, D. Roche, *I francesi e l'Ancien Régime*, II, *Cultura e società*, Milano 1987.
- P. Goujon, *Surin, un mystique communicative. De l'exemple de Thérèse à l'exhortation pour tous*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 38,2 (2002), 333-344.
- *Idem*, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Paris 2008.
- C. Grignon, J.-C. Passeron, *Le savant et le populaire. Populisme et misérabilisme en sociologie et en littérature*, Paris 1989.
- P. Gujon, D. Salin, *Henri Bremond et la spiritualité ignatienne*, in H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, voll. II, Grenoble 2006, II, 438-443.

- E. Greeff, de, *Succédanés et Concomitances psychopathologiques de la «Nuit obscure», (le cas du Père Surin)*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIII (1938), 152-176.
- M. Greenberg, *Baroque Bodies. Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*, Ithaca, 2001.
- R. Guénon, *Symboles de la science sacrée*, Paris 1962.
- M. Gueroult, *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York 1970.
- A. Guerra, *Un generale tra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta di Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano 2001.
- A. Guerra, *La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica*, in F. Motta (a cura di), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 19/2 (2002), 385-399.
- J. Guibert, de, *Le cas du Père Surin: questions théologiques*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIII (1938), 183-189.
- *Idem*, *Mystique Ignatienne*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938), 3-22, 113-140.
- *Idem*, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma 1992.
- M. M. Haag, *La France protestante, ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, X voll., Genève 1966.
- H. Harootunian, *History's Disquiet: Moderinty, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York 2000.
- F. Hartog, *L'écriture du voyage*, in L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 123-132.
- S. Hauerwas, *The self as story: religion and morality from the agent's perspective*, in *Journal of religious ethics* 1,1 (1973), 73-85.
- A. Henkel, *Posibles fuentes comunes a Ignacio de Loyola y Martín Lutero*, in J. Plazaola (a cura di), *Las fuentes de los ejercicios espirituales de san Ignacio, Simposio internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Bilbao 1998.
- B. Hernández, *En Salamanca (1527)*, in J. I. García Velasco (a cura di), *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*, León 1991.
- Y. Hersant (a cura di), *Mélancolies. De l'antiquité au XXe siècle*, Paris 2005.

- *Idem, Acédie*, in Hersant (a cura di), *Mélancolies. De l'antiquité au XXe siècle*, Paris 2005, 775-782.
- *Idem, Introduction*, in Y. Hersant (a cura di), *Mélancolies. De l'antiquité au XXe siècle*, Paris 2005, XI-XVIII.
- B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory: an Introduction*, New York 2002.
- F. Hildesheimer (a cura di), *Testament politique de Richelieu*, Paris 1995.
- *Idem, Richelieu ou la rhétorique de la raison*, in B. Barbiche, J.-P. Poussou, A. Tallon (a cura di), *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne*, Paris 2005.
- B. Hoeffler, *Une insubordination clandestine, ou la relation entre l'esprit et le corps chez Surin et Lafayette*, Paris 2001.
- S. Houdard, *Les sciences du diable: quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Paris 1992.
- *Eadem, De l'exorcisme à la communication spirituelle: le sujet et ses démons*, in *Littératures classiques* 25 (1995), 187-199.
- *Eadem, Des fausses saintes aux spirituelles à la mode: les signes suspects de la mystique*, in *XVIIe siècle*, 200 (1998), 417-432.
- *Eadem, Expérience et écriture des «choses de l'autre vie» chez Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 331-347.
- *Eadem, La donation pure et simple: la mystique contractuelle chez Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 40 (2000), 295-308.
- *Eadem, Les Auteurs mystiques et la «pensée du dehors»*, in N. Jacques-Lefèvre, F. Regard (a cura di), *Une histoire de la «fonction-auteur» est-elle possible ?, Actes du colloque (Fontenay-Saint-Cloud, 11-13 mai 2000)*, Saint-Étienne Cedex 2001, 193-215.
- *Eadem, Du mot à la chose mystique: l'économie équivoque d'une langue des effets*, in F. Trémolières (a cura di), *Puor un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 43-57.
- *Eadem, Le problème de l'écriture et du style mystiques au XVIIe siècle*, in *Littératures Classiques* 50 (2004), 301-329.

- M. Huguet, *Experience mystique, pathologie mentale et condition féminine*, in *Pénélope* 8 (1983), 25-28.
- Á. Huerga, *Historia de los alumbrados*, Madrid 1978-94.
- D. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe siècle*, in *Supplément de la Vie spirituelle*, XXV (1930), 113-138.
- H. Huxley, *The Devils of Loudun*, London 1952.
- Ignazio di Loyola, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1963.
- *Idem*, *Ejercicios espirituales, "Principio y fundamento"*, Madrid 1965.
- *Idem*, *Diario spirituale*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Roma 2007.
- J. Imbert (a cura di), *Quelques procès criminels des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1964.
- C. Indermuhle, T. Laus, *En finir avec le désir. Michel de Certeau et l'hétérologie des voix*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 387-398.
- I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, Roma-Bilbao 1946.
- I. Iparraguirre, *Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606*, in AA. VV. *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*, Paris, 1974.
- J. Iwaskiewicz, *Mère Jeanne des Anges*, Paris 1959.
- Jeanne des Anges, *Autobiografia. Il punto di vista dell'indemoniata*, M. Bergamo (a cura di), Venezia 1986.
- *Eadem*, *Autobiographie*, G. Legué, G. de la Tourette (a cura di), Grenoble 1990.
- J. Jiménez, *En torno a la formación de la "Doctrine spirituelle" del P. Lallemant*, in *AHSI* 32 (1963), 225-292.
- G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris 1938.
- *Idem*, *Précisions biographiques sur le P. Lallemant*, in *AHSI* 33 (1964), 269-332.
- M. Jourjon, *À propos des «années lyonnaises» de Michel de Certeau*, in *Recherches de science religieuse*, 91/4 (2003), 571-576.
- D. Julia, *Une histoire en acte*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 321-341.
- *Idem*, *Généalogie de la "Ratio Studiorum"*, in L. Giard, L. De Vaucelles (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Paris 1996.

- R. Kanters, *Note sur la possession ou le Père Surin entre le diable et Dieu*, Paris 1941.
- *Idem*, *Vie du Père Surin*, Paris 1942.
- E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989.
- K. Kerény, *Il linguaggio della teologia e la teologia della lingua*, in E. Castelli (a cura di), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici* (Roma, 5-11 gennaio 1969), Roma 1969, 23-32.
- S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Milano 2001.
- S. Kinsler, *Everyday Ordinary*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 70-82.
- R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino 2002.
- L. Kolakowski, *Chrétien sans Eglise. La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969.
- P.-H. Kolvenbach, *Language et antropologie*, in *Gregorianum* 72/2 (1991), 211-221.
- J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 2006.
- *Eadem*, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 2007.
- M. Kronegger, *Mirror reflections. The poetics of water in French Baroque poetry*, in *Analecta Husserliana* 19 (1985), 245-260.
- Y. Krumenacker, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris 1998.
- P.-J. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975.
- *Idem*, *La logique de la croix. Un essai de Stanislas Breton*, in *Archives de Philosophie* 46 (1983), 445-458.
- *Idem*, *Le mystique et le philosophe. Stanislas Breton et l'odologie excessive*, in *Archives de Philosophie* 50 (1987), 679-686.
- J. Lacan, *Le séminaire, lire XX, Encore*, Paris 1975.
- *Idem*, *Le Séminaire, livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978.
- *Idem*, *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*, Paris 1981.

- *Idem, Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1990.
- *Idem, Écrits I*, Paris 1999.
- R. D. Laing, *Le moi divisé*, Paris 1960.
- L. Lallemand, *Doctrines spirituelles*, Paris 1959.
- H. Laux, *La raison mystique*, in *Recherches de Philosophie* 63 (2000), 217-227.
- *Idem, Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interprétation*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 319-332.
- H. C. Lea, *Historia de la Inquisición*, III voll., Madrid 1983.
- M. Le Bot, «*Une mort si douce...*», in *Esprit* 1 (1982), 166-175.
- F. Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux 17e et 18e siècles*, Paris 1983.
- J. Le Brun, *Le Grand Siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964.
- *Idem, Le secret d'un travail*, in *Recherches de science religieuses*, 76/2 (1988), 237-251.
- *Idem, De la critique textuelle à la lecture du texte*, in *Le débat*, 49 (1988), 109-116.
- *Idem, Michel de Certeau historien de la spiritualité*, in *Recherches de science religieuse* 91/4 (2003), 535-552.
- *Idem, La mystique et ses histoires*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 309-318.
- P. Lécivain, *Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau (1925-1986)*, in *Archives de Philosophie* 63 (2000), 249-253.
- H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris 1947.
- *Idem, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris 1962.
- *Idem, La Révolution urbaine*, Paris 1970.
- *Idem, De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris 1981.
- C. Lefort, *Postilla*, in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2003, 289-302.
- J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *Faire l'histoire*, III voll., Paris 1974.

- G. Legué, *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*, Paris 1880.
- *Idem*, *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun*, Paris 1874.
- O. Le Guern, *Voix, parole et langage*, in *Littératures Classiques* 12 (1990), 77-91.
- A. Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles 1977.
- F. Lemoing, *Ermites et reclus du diocèse de Bordeaux*, Bordeaux 1953.
- M. Lennat, *Martyr d'amour. Urbain Grandier*, Paris 1886.
- P.-A. Leriche, *Études sur les possessions...et sur celle de Loudun en particulier*, Paris 1859.
- A.-L. Lerosey, *Loudun. Histoire civile et religieuse*, Loudun 1994.
- G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De Doctrina christiana*, Brescia 2001.
- J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952.
- *Idem*, *Les pseudo-possessions démoniaques. Les démonopathies*, in *Convergences, Groupe lyonnaise d'études médicales: Médecine et merveilleux*, XII, Paris 1956.
- *Idem*, *Vrais et faux possédés*, Paris 1956.
- F. Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime. Il trionfo dell'Assolutismo (1610-1715)*, I, Bologna 2000 (ed. or. *Histoire de France. De Louis XIII à Louis XV*, III, Paris 1991).
- F. Lestringant, *Récit de quête/récit d'exile. Le retour de la terre promise*, in *Revue des sciences humaines* 214/1 (1989), 25-41.
- F. Lestringant, S. Moussa (a cura di), *Homo viator. Le voyage de la vie (XVe-XX siècles)*, in *Revue des sciences humaines* 254 (1997).
- P. Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas de los jesuitas del siglo XVI*, in *Idem, Estudios Ignacianos*, Roma 1957.
- *Idem*, *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, in *Idem, Estudios Ignacianos*, Roma 1957.
- B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari 1988.

- J. E. Longhurst, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXVII (1958), 99-163;
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXVIII (1958), 102-165;
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXIX-XXX, (1959,)266-292;
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXXI-XXXII (1960), 322-356;
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXXV-XXXVI (1962), 337-353;
- *Idem*, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in *Quadernos de Historia de España*, XXXVII-XXXVIII (1963), 356-371.
- H. Lubac, de, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949.
- E. Macola, *Il godimento mistico*, Padova 1982.
- M. Maffesoli, *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris 1979.
- É. Maigret, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (mai-juin 2000), 511-549.
- J.-A. Malarewicz, *La femme possédée. Sorcières, hystériques et personnalités multiples*, Paris 2005.
- G. Malquori Fondi, *De l'irrationnel diabolique au surnaturel angélique: l'Autobiographie de Jeanne des Anges*, in *Littératures classiques* 25 (1995), 201-211.
- A. Mancini, "*Un dì si venne a me malinconia...*". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano 1998.
- R. Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1964.
- *Idem*, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Bari 1971.
- *Idem*, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle*, Paris 1979,
- *Idem*, *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, Paris 1989.

- *Idem, La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1997.
- A. Mantero, *Louange et ineffable: la poésie mystique du XVIIe siècle français*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 297-315.
- G. Marcel, *Homo viator*, Roma 1980.
- Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des ursulines en France*, Paris 1957.
- A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid 1980.
- M. Marcocchi, *Spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma 1983.
- L. Marin, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris 1993.
- F. Marquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Barcelona 1968.
- H. Martin, *Michel de Certeau et l'institution historique*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (a cura di), *Histoire, mystique et politique*, Paris 1991, 57-97.
- H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société (1598-1701)*, II voll., Genève 1999.
- J. Martínez Millán, *La configuración de la monarquía ispana*, in L. Cabrera de Cordoba, *Historia de Felipe II, rey de España*, Valladolid 1998.
- *Idem, Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in F. Rurale (a cura di) *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma 1998.
- A. Masson, *La sorcellerie et la Science de poisons au XVIIe siècle*, Paris 1904.
- J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Histoire du Christianisme*, XIV voll., Paris 1994.
- J. McDougall, *Theaters of the Body: a Psychoanalytical Approach to Psychosomatic Illness*, New York 1989.
- *Eadem, Theaters of the Mind: Illness and Truth of the Psychoanalytic Stage*, New York 1991.
- L. McNay, *Michel de Certeau and the Ambivalent Everyday*, in *Social Semiotics* 6/1 (1996), 61-81.
- J. Melloni Ribas, *Las influencias cisnerianas de los Ejercicios*, in J. Plazaola (a cura di), *Las fuentes de los ejercicios espirituales de san Ignacio, Simposio internacional* (Loyola, 15-19 septiembre 1997), Bilbao 1998.

- M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2003.
- E. Michaelsson, *L'eau, centre de métaphores et de métamorphoses dans la littérature française de la première moitié du 17 siècle. Le miroir de l'eau et le déluge*, in *Orbis litterarum* 14 (1959), 121-173.
- P. Michel, *Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 82 (1993), 223-238.
- H. Michon, *L'anéantissement: de l'ontologie à la mystique*, in *Littératures classiques* 39 (2000), 265-282.
- A. Milhou, *La tentación joaquimita en los principio de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo*, in *Florensia*, VIII-IX (1994-95), 193-239.
- *Idem*, *El manuscrito gesuita-mesiánico de Andrés de Oviedo dirigido a Francisco de Borja (1550)*, in *Caravelle*, LXXVI-LXXVII/3 (2001), 345-354.
- J. Moingt, *L'ailleur de la théologie*, in *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 365-380.
- *Idem*, *Une théologie de l'exil*, in C. Geffré (a cura di), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «Michel de Certeau et le christianisme», Paris 1991, 129-156.
- *Idem*, *Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent*, in *Recherches de science religieuse* 91 (2003), 577-587.
- O. Mongin, *Chroniques. La fable mystique. Clefs de voûte*, in *Esprit* 3 (1983), 142-148.
- *Idem*, *Une figure singulière de la pensée*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 25-36.
- G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in *Rivista storica italiana*, XCVII, I (2005), 26-63.
- S. Morra, «Pas sans toi». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma 2004.
- *Eadem*, *Prefazione all'edizione italiana*, in Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina (En) 2006, IX-XIV.

- *Eadem, La frattura instauratrice*, in *Filosofia e teologia* 1 (2009), 148-167.
- F. Motta, *Cercare i volti di un'identità plurale*, in F. Motta (a cura di), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 19/2 (2002), 333-345.
- F. Motta, *La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, in *Rivista storica italiana*, XCVII, I, (2005), 5-25.
- C. Mouchel, *Les rhétoriques post-tridentines*, in M. Fumaroli (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris 1999.
- R. Muchembled, *Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna (XV-XVII)*, Bologna 1991.
- *Idem, Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus. XVe-XVIIIe siècle*, Paris 1992.
- *Idem, Une histoire du diable. XIIe-XXe siècle*, Paris 2000.
- G. Murphy, *Le possédées de Loudun en 30 questions*, La Crèche 2003.
- R. Myle, *De la symbolique de l'eau dans l'oeuvre du Père Surin*, Louvain 1979.
- J. C. Nieto, *El Renacimiento y la otra España*, Genève 1997.
- M. Olphe-Galliard, *Le Père Surin et les Jésuites de son temps*, in *Etudes Carmélitaines* XXIII (1938), 177-182.
- *Idem, Le P. Surin et S. Jean de la Croix*, in *Mélanges offerts au P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 425-439.
- J. W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano 1999.
- C. E. O'Neill, J. M. Domínguez (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, II, Roma-Madrid 2001.
- J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, Paris 1947.
- *Idem, La divinisation selon Benoît de Canfield (1562-1610)*, in *Idem, Etudes d'histoire et de littérature religieuses, XVIe-XVIIe siècles*, J. Le Brun, J. Lesaulnier (a cura di), Paris 1997.
- T. O'Reilly, *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola*, J. Plazaola (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de historia* (9-13 settembre 1991) Bilbao 1992.

- M. Ortega Costa de Emmart, *San Ignacio de Loyola en el Libro de alumbrados; nuevos datos sobre su primer proceso*, in *Arbor*, 107 (1980), 23-34.
- C. Ossola, *Apoteosi ed ossimoro*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XIII, 1 (1977), 47-103.
- *Idem*, *Elogio del Nulla*, in G. Nocera (a cura di), *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*, Roma 1983, 109-134.
- *Idem*, «*Historien d'un silence*»: *Michel de Certeau (1925-1986)*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XXII, 3 (1986), 498-521.
- *Idem*, *Presentation*, in F. Trémolières (a cura di), *Puor un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, IX-XXI.
- *Idem*, *La parola mistica*, in G. Jori (a cura di), *Mistici italiani dell'età moderna*, Torino 2007, VII-LIII.
- J. Pacheu, *Les mystiques interprétés par les mystiques*, in *Revue de Philosophie* XXII (1913), 616-660.
- N. D. Paige, *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001.
- Palladio, *La Storia Lausiaca*, C. Morhmann (a cura di), Milano 1998.
- J. Palou, *La sorcellerie*, Paris 1957.
- L. Panier, *Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau*, in C. Geffré (a cura di), *Michel del Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «*Michel de Certeau et le christianisme*», Paris 1991, 37-59.
- B. Papasogli, *Il fondo del cuore: figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa 1991.
- *Eadem*, *L'idée de monde intérieur: "il se fait un monde nouveau dans l'homme"*, in *Littératures Classiques* 22 (1994), 238-294.
- *Eadem*, *L'espace intérieur et l'anatomie de l'âme*, in *XVIIe siècle* 51/2 (1999), 125-134.
- *Eadem*, *La parole trouvée au fond de l'abîme: les Cantiques spirituels de Jean-Joseph Surin*, in *Littératures Classiques* 39 (2000), 317-330.
- *Eadem*, *Volti della memoria nel «Grand Siècle» e oltre*, Roma 2000.

- *Eadem, Écriture mystique et silences de la memoire*, in F. Trémolières (a cura di), *Puor un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 77-96.
- A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Torino 1994.
- S. Pastore, *Esercizi di carità, esercizi di Inquisizione: Siviglia (1556-1564)*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXVII/2 (2001), 231-258.
- *Eadem, Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici*, Roma 2003
- *Eadem, La "svolta antimistica" di Mercuriano: i retroscena spagnoli*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2005), 81-93.
- *Eadem, I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in *Rivista storica italiana*, XCVII, I (2005), 158-178.
- S. Pavone, *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, in F. Motta (a cura di), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 19/2 (2002), 347-355.
- *Eadem, I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2004.
- *Eadem, Preti riformati e riforma della chiesa: i gesuiti al concilio di Trento*, in *Rivista storica italiana*, XCVII, I, (2005), 110-134.
- M. T.-L. Penido, *Grâce et Folie. A propos du Père Surin*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIV (1939), 172-179.
- H. Pensa, *Sorcellerie et Religion. Du désordre dans les esprits et dans les moeurs aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1933.
- M. Perrot, *Mille manières de braconner*, in *Le Débat* 49 (1988), 117-121.
- G. Petitdemange, *L'invention du commencement. La Fable Mystique, de Michel de Certeau. Première lecture*, in *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 497-520.
- *Idem, Michel de Certeau et le langage des mystiques*, in *Études* (1986), 379-393.
- *Idem, Voir est dévorant*, in *Recherches de science religieuse*, 72, 2 (1988), 125-145.

- *Idem, La philosophie et Michel de Certeau*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 372-376.
- S. Petrosini, *Del segno. (Disseminario)*, in J. Derrida, *La disseminazione*, Milano 1989 (Paris 1972), 7-44.
- B. Piqué, *Le lexique du repos entre mystique et littérature morale*, in F. Trémolières (a cura di), *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Torino 2004, 59-76.
- J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981.
- H. Pizarro Llorente, *El control de la conciencia regia. El confesor real fray Bernardo de Fresneda*, in J. Martínez Míllan (a cura di), *La corte de Felipe II*, Madrid 1994.
- Platone, *Fedro*, in *I Dialoghi*, E. Turolla (a cura di), III voll., Milano 1964.
- J. Plazaola (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991) Bilbao 1992.
- P. Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature, ou les Enchantements*, Paris 1930.
- R. Porter, *Storia sociale della follia*, Milano 1991.
- M. Poster, *The Question of Agency: Michel de Certeau and the History of Consumerism*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 94-107.
- A. Pottier, *Appendice*, in J.-J. Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, A. Pottier (a cura di), Paris 1930.
- *Idem, Le P. Louis Lallemant et les grand spirituels de son temps*, Paris 1927-1931.
- *Idem, Appendice*, in *La Doctrine spirituelle du Père L. Lallemant*, A. Pottier (a cura di), Paris 1936.
- R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison*, Paris 1906.
- P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV voll., Paris 1918-1930.
- G. Pozzi, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel Seicento esemplificata sul padre Emmanuele Orchi*, Roma 1954.
- E. Preclin, E. Jarry, *Les lutttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Dizier 1952.

- P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.
- *Idem* (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 1994.
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- *Idem*, *Notti malinconiche. La tristezza del potere*, in B. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma 2001, 133-140.
- S. Proulx, *Une lecture de l'oeuvre de Michel de Certeau: L'invention du quotidien, paradigme de l'activité des usagers*, in *Communication* 15/2 (1995), 171-197.
- J. Pucelle, *L'essor de l'âme ou la rose des vents*, Paris 1987.
- M. Quirico, *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*, Milano 2005.
- A. Quondam, *Il gentiluomo malinconico*, in B. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma 2001, 93-123.
- C. Rabant, *Eros, entre fable et mystique*, in *Recherches de science religieuse* 76/2 (1988), 253-262.
- R. Rapley, *A case of witchcraft. The trial of Urbain Grandier*, Manchester 1998.
- J. W. Reites, *St. Ignatius of Loyola and the jews*, in *Studies in the spirituality of jesuits*, XIII/ 4 (1981), 1-48.
- E. Rey, *San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»*, in *Razon y fe*, 153/1 (1959), 173-204.
- J. Revel, J.-P. Peter, *Le corps. L'homme malade et son histoire*, in J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *Faire l'histoire*, III voll., Paris 1974, III, 169-191.
- J. Revel, *Michel de Certeau historien: l'institution et son contraire*, in L. Giard, H. Martin, J. Revel (a cura di), *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris 1991, 109-127.
- P. Richer, *Possession des Ursulines de Loudun, 1632-1639*, in *Etudes cliniques sur la grande hystérie*, Paris 1885.
- P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

- F. Rielo, *Experiencia mística y lenguaje*, in AA.VV., *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale* (L'Aquila 24-30 settembre 1991), L'Aquila 1995, 126-155.
- F. Rilly, de, *Une tenebreuse affaire de sorcellerie. Le procès d'Urbain Grandier*, in *Aesculape*, 1936 (octobre), 32-35.
- F. Riva (a cura di), *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Roma 1998.
- R. Robin, *L'histoire saisie, dessaisie par la littérature?*, in *EspacesTemps* 59-60-61 (1995), 56-65.
- *Eadem*, *Langue et pluralité*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (edd.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 191-208.
- R.H. Robins, voce *Loudun nuns*, in *The Encyclopedia of witchcraft and demonology*, New York 1959, 312-317 e 558-571.
- M. Rosa, voce *Acquaviva, Claudio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960, 168-178.
- G. Rosolato, *Interdits et représentations qui commandent le systèmes d'écriture*, in *L'Écrit du temps* 1 (1982), 111-128.
- M. Rotsaert, *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castillo au début du XVI siècle*, Roma 1982.
- *Idem*, *L'originalité des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola sur l'arrière-fond des nouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle*, in J. Plazaola (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991) Bilbao 1992.
- G. Rotureau, *Le Cardinal de Bérulle. Opuscules de piété*, Paris 1944.
- J. Rousset, *Un breilan d'Oubliés*, in *L'Esprit Créateur*, I,1 (1961), 9-100.
- *Idem*, *L'intérieur et l'extérieur*, Paris 1968.
- F. Roustang, *La correspondance de J.-J. Surin*, in *Christus* 13, 51 (1966), 428-432.
- P. Royannais, *Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire*, in *Recherches de science religieuse* 91/4 (2003), 524-527.
- M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Cambridge 1998.
- F. Ruggiero, *La follia dei cristiani*, Roma 2002.

- M. Ruiz Jurado, *San Juan de Avila y la Compañía de Jesús*, in AHSI, XL (1971), 153-172.
- *Idem*, *Un caso de profetismo riformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549*, in AHSI, XLIII (1974), 217-266.
- J.-B. Saint-Jure, *Lettres inédites à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, F. Cavallera (a cura di), in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 7 (1926), 251-271.
- *Idem*, *Lettres inédites à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, F. Cavallera (a cura di), in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 9 (1928), 113-138.
- *Idem*, *Lettres inédites à la mère Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, F. Cavallera (a cura di), in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 11 (1930), 3-16, 113-134.
- L. Sala Balust, *Introducción biográfica*, in Juan de Ávila, *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*, Madrid 1970.
- P. Sansot, *Poétique de la ville*, Paris 1971.
- J. Seward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris 1980.
- P. Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)*, in *Rivista storica italiana*, XCVII, I (2005), 135-157.
- P. Schiera, *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 1994.
- D. Schilling, *Everyday Life and the Challenge to History in Postwar France. Braudel, Lefebvre, Certeau*, in *Diacritics* 33/1 (2003), 23-40.
- H. R. Schmitz, *La visée de l'expérience boehmienne: faire l'homme un ange*, in *Nova et Vetera* XLIX, 3 (1974), 252-287.
- M. Schneider, *La voix et le text*, in L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987.
- R. Silverston, *Let us then Return to the Murmuring of Everyday Practices: a Note on Michel de Certeau, Television and Everyday Life*, in *Theory, Culture and Society* 6/1 (1989), 77-94.
- M. Simonazzi, *La melanconia nell'Inghilterra moderna: Edward Jorden, Timothie Bright e Thomas Adams*, in *Cromohs* 8 (2003), 1-13.

- A. Soman, *Press, pulpit and censorship in France before Richelieu*, in *Proceedings of the American philosophical society* 1976 (120), 439-463.
- C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, Bruxelles-Paris 1890.
- S. Sontag, *Illness as Metaphor*, New York 1978.
- É. Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris 1955.
- J. Starobinsky, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano 1990.
- T. Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, Paris 1973.
- P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio delle fonti contemporanee*, Roma 1951.
- R. Terdiman, *The Respons of the Other*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 2-10.
- Teresa d'Avila, *Libro de la vida*, in *Obras completas*, Madrid 2000.
- M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966.
- R. W. Tobin, (a cura di), *Le corps au XVIIe siècle*, in *Actes du premier colloque University of California*, (Santa Barbara, 17-19 mars 1994), Paris, Seattle, Tübingen.
- T. Todorov, *Problèmes de l'énonciation*, in *Langages* 17 (1970), 3-11.
- J. Tonquédec, de, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938.
- M. Trebitsch, *Henri Lefebvre en regard de Michel de Certeau: critique de la vie quotidienne*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 141-157.
- H. Trépanier, *Je ou il. Le problème de l'identité narrative chez Jean Joseph Surin*, in *Poétique* XXVII (1996), 495-510.
- G. H. Tucker, *Homo viator. Itineraries of exile, displacement and writing in Renaissance Europe*, Genève 2003.
- I. Ullern-Weite, *En braconnant philosophiquement chez Certeau. Des usages de «l'historicité contemporaine» à la réinvention ordinaire de la civilté*, in *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 347-366.

- W. Ullmann *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, Methuen, London 1949.
- *Idem, Principi di governo e politica nel medioevo*, Bologna 1972.
- S. Ungar, *Against Forgetting: Notes on Revision and the Writing of History*, in *Diacritics* 22/2 (1992), 62-69.
- F. Vandebroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue théologique* LXXXII (1950), 372-389.
- J. Vaudère, de la, *Les sataniques*, Paris 1897.
- M. Venard, *La hantise du diable*, in J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Histoire du Christianisme*, XIV voll., Paris 1994.
- A. Verdiglione (a cura di), *La folie dans la psychanalyse*, Paris 1977.
- *Idem, Introduction*, in *Idem* (a cura di), *La folie dans la psychanalyse*, Paris 1977.
- *Idem, Introduzione*, in H. Institor (Krämer), J. Sprenger, *Il martello delle streghe*, Milano 2006.
- A. Vergote, R. Bernet, P. Van Haute, D. H. Bowen, S. G. Lofts, P. W. Rosemann, P. Moyaert, P. Van de Berghe, *La pensée de Jacques Lacan. Questiones historiques - Problèmes théoriques*, S. G. Lofts, P. Moyaert (a cura di), Louvain, Paris 1994.
- D. Vidal, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVIIe siècle*, Grenoble 1990.
- J. Viard, *Le procès d'Urbain Grandier. Note critique sur la procédure et sur la culpabilité*, in J. Imbert (a cura di), *Quelques procès criminels des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1964.
- D. Vidal, *Figures de la mystique: le dit de Michel de Certeau*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 58/2 (1984), 187-194.
- *Idem, Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Paris 1990.
- *Idem, Mystique: la double hélice*, in *L'histoire grande ouverte. Hommage à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris 1998.
- J. Viénot, *Histoire de la Réforme française de l'édit de Nantes à sa revocation, 1598-1685*, II voll., Paris 1934.

- A. Vigny, de, *Cinq-Mars ou une Conjuración sous Louis XIII*, Paris 1846.
- R. Villeneuve, *La mystérieuse affaire Grandier. Le Diable à Loudun*, Paris 1980.
- M. Viller, *La première lettre de Surin. Publication clandestine et faux littéraire*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 20 (1946), 276-299.
- *Idem*, *La première lettre de Surin. Publication clandestine et faux littéraire*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 23 (1947), 68-81.
- P.-A. Voyer d'Angenson, de, *Le procès de Grandier et la possession de Loudun. Nouvel examen a partir des sources*, in *Histoire des faits de la sorcellerie, in Actes de la Huitième Rencontre d'Histoire Religieuse* (Fontevraud, 5-6 octobre 1984), Angers 1985.
- M. Zancarini-Fournel, *La Prise de parole: 1968, l'événement et l'écriture de l'histoire*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch (a cura di), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles 2002, 77-86.
- G. Zanier, *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano 1983.
- F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

Bibliografia di Jean-Joseph Surin:

- *Catéchisme spirituel contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection*, II voll., Lyon-Paris 1824.
- *Dialogues spirituels où la perfection chrétienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*, II voll., Avignon 1821.
- *Lettres spirituelles*, I, 1630-1639, L. Michel, M. Cavallera (a cura di), Toulouse 1926.
- *Lettres spirituelles*, II, 1640-1659, L. Michel, M. Cavallera (a cura di), Toulouse 1928.
- *Les Fondaments de la vie spirituelle tirés de l'Imitation de Jésus-Christ*, F. Cavallera (a cura di), Paris 1930.

- *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, É. Catta (a cura di), Paris, 1957.
- *Guide spirituel pour la perfection*, M. de Certeau (a cura di), Paris 1963.
- *Correspondance*, M. de Certeau (a cura di), Paris 1960.
- *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie*, Grenoble 1990.
- *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, B. Papasogli (a cura di), Firenze 1996.
- *Questions sur l'amour de Dieu*, H. Laux (a cura di), Paris 2008.

Bibliografia di Michel de Certeau:

- *Bibliografie complète de Michel de Certeau, établie par Luce Giard, in Recherches de science religieuse*, 76/3 (1988), 405-457.
- *Le Père Maur de l'Enfant-Jésus*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 35 (1959), 266-275.
- «Mystique» au XVIIe siècle. *Le problème du langage «mystique»*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, III voll., Paris 1964, II, 267-291.
- *Les oeuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes*, I, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 40 (1964), 457-462
- *Expérience chrétienne et langages de la foi*, in *Christus* 12 (1965), 147-163.
- *Les oeuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes*, II, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 41 (1965), 64-70.
- *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une « Nouvelle Spiritualité » chez les Jésuites français*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 41 (1965), 353-363.
- *Introduction*, in J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris 1966.
- *L'universalisme ignatien*, in *Christus* 50 (1966), 173-183.
- *L'universalisme ignatien: mystique et mission*, in *Christus* 13 (1966), 173-183.
- *Le désert de l'apôtre*, in M. de Certeau, F. Roustang (a cura di), *La Solitude*, Paris 1967.

- *L'illettré éclairé*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 44 (1968), 369-412.
- *L'expérience spirituelle*, in *Christus* 17 (1970), 488-498.
- *Histoire et structure: débat entre Michel de Certeau, Pierre Nora et Raoul Girardet*, in *Censure et liberté d'expression, Recherches et débats*, Paris 1970, 165-195.
- *La possession de Loudun*, Paris 1970 (Paris 2005).
- *L'absent de l'histoire*, Paris 1973.
- *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Paris 1973.
- *L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices spirituels*, in *Christus* 20/77 (1973) 118-128.
- *La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva*, in AA. VV., *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*, Paris, 1974, 53-109.
- *Le christianisme éclaté*, con J.-M. Domenach, Paris 1974.
- *La Culture au pluriel*, L. Giard (a cura di), Paris 1974.
- *Le 17^e siècle français*, in AA. VV., *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*, Paris 1974.
- *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, con D. Julia, J. Revel, Paris 1975.
- *L'énonciation mystique*, in *Recherches de science religieuse* 64/2 (1976), 183-215.
- *Labadie*, voce in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Paris 1976, coll. 1-7.
- *Le corps folié. Mystique et folie aux XVI^e et XVII^e siècles*, in A. Verdiglione (a cura di), *La folie dans la psychanalyse*, Paris 1977, 189-203.
- *Écrire la mer*, in J. Verne, *Les Grandes Navigateurs du XVIII^e siècle*, Paris 1977, I-XIX.
- *L'institution de la pourriture: Luder*, in *Action poétique* 72 (1977), 177-188.
- *La longue marche indienne*, in Y. Materne (a cura di), *Le réveil indien en Amérique latine*, Paris 1977, 121-135.
- *Mélancolique et/ou Mystique: J.-J. Surin*, in *Analytiques. Psychanalyse, Ecritures, Politiques* 2 (1978), 35-48.
- *Folie du nom et mystique du sujet: Surin*, in *Folle vérité*, Séminaire dirigé par J. Kristeva, Paris 1979, 274-304.

- *L'invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris 1980 (Paris 2007).
- *L'invention du quotidien, II, Habiter, cuisiner*, con L. Giard, P. Mayol, Paris 1980 (Paris 2006).
- *Esprit: Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau*, in *Esprit* 1 (1982), 179-185.
- *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982 (2007).
- *La folie de la vision*, in *Esprit* 66 (1982), 89-99.
- *Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau*, in *Esprit* 1 (1982), 179-185.
- *L'institution de croire, note de travail*, in *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 61-80.
- *L'Écriture de l'histoire*, Paris 1984.
- *Entretien, Mystique et psychanalyse*, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 (1984), 135-161.
- *Voyage et prison: la folie de J.-J. Surin*, in B. Beugnot (a cura di), *Voyages : récits et imaginaire. Actes de Montréal*, Paris, Seattle, Tübingen 1984, 439-467.
- *Histoire et anthropologie chez Lafitau*, in C. Blankaert, *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1985, 63-89.
- *Historicités mystiques*, in *Revue de Sciences religieuses* 73 (1985), 325-354.
- *La faiblesse de croire*, L. Giard (cura di), Paris 1987.
- *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, L. Giard (a cura di), Paris 1987.
- *Mystique et psychanalyse*, in L. Giard (a cura di), *Michel de Certeau*, Paris 1987, 183-189.
- *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, Firenze 1989.
- *La prise de parole et autres écrites politiques*, L. Giard (a cura di), Paris 1991.
- *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Magnano (Vc), 1993.
- *Loudun, procès de*, voce in *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme, Encyclopaedia universalis*, Paris 2000, 611.
- *La lanterna del diavolo. Cinema e possessione*, Milano 2002.
- *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005.

Altre fonti:

- C. Aquaviva, *Lettere de' prepositi generali a' padri e fratelli della Compagnia di Giesù*, Roma 1606.
- *Arrest de condamnation de mort contre Maistre Urbain Grandier, prestre, curé de l'église de Saint-Pierre-du Marché de Loudun*, Paris 1634.
- N. Aubin, *Histoire des disbles de Loudun, ou de la possession des religieuses ursulines et de la condamnation e du suplice d'Urbain Grandier, curé de la même ville*, Amsterdam 1740.
- P. Bayle, *Urbain Grandier,*” voce in *Dictionnaire historique et critique*, t. III, Amsterdam 1734, 95-99.
- *Idem*, *Loudun* voce in *Dictionnaire historique et critique*, t. III, Amsterdam 1734, 761-763.
- H.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. P. Jean-Joseph Surin, religieux de la Compagnie de Jesús*, Chartres 1683.
- M. Bouix, che riprende la biografia di Boudon, *Vie du Père Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jesús publiée par le P. Marcel Bouix de la même Compagnie*, Paris 1876.
- J. Chéron, *Examen de la théologie mystique*, Paris 1657.
- *La Démonomanie de Loudun, qui montre la véritable possession des religieuses Ursulines et autres séculières*, Paris 1634.
- M. Duncan, *Discours sur la possession des religieuses ursulines de Lodun*, 1634.
- *Extrait des registres de la commission ordonnée par le Roi pour le jugement du procès criminel fait à l'encontre du Maître Urbain Grandier et ses complices*, Poitiers 1634.

- D. Fond, de la, *Essais sur l'histoire de la ville de Loudun, dédiés à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Duc de Chartres, prince du sang, gouverneur de Poitou*, II voll., Poitiers 1778.
- U. Grandier, *Traité du célibat des prêtres*, Paris 1866.
- *Interrogatoire de Maistre Urbain Grandier, Prestre, Curé de S. Pierre du marché de Loudun, & Chanoyne de l'Eglise sainte Croix dedit lieu: avec les confrontations des religieuses possédées contre ledit Grandier. Ensemble la liste & les nomes des Iuges deputez par sa Majesté*, Paris 1634.
- J. de Labadie, *Déclaration de J. de Labadie contenant les raisons qui l'ont obligé à quitter la communion de l'Eglise romaine pour se ranger à celle de l'Eglise Reformée*, Montauban 1650.
- *Mémoires du cardinal de Richelieu: sur le règne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'à 1638*, J.-F. Michaud, J.-J.-F. Poujoulat (a cura di), Paris 1837-1838.
- S. Michaelis, *Histoire admirable de la possessione et conversion d'une pénitente* Paris, 1612.
- H.-J. Pilet da la Ménardière, *Traité de la mélancholie, sçavoir si elle est la cause des Effets que l'on remarque dans les Possedees de Loudun*, La Flèche 1635.
- P. Pomme, *Traité des vapeurs des deux sexes*, Lyon 1765.
- *Récit véritable de ce qui s'est passé à Loudun contre Maistre Urbain Grandier, prestre, curé de l'Église de S. Pierre de Loudun*, Paris 1634.
- *Relation de la sortie du demon Balam du corps de la Mere Prieure des Ursulines de Loudun, et ses espouventables mouvements & contorsions en l'Exorcisme; avec l'extraits du proces verbal desdits Exorcismes qui se font à Loudun par ordre de Monseigneur l'Evesque de Poitiers sous l'autorité du Roy*, Paris 1635.
- *Relation véritable de ce qui c'est passé aux exorcismes des religieuses possédées de Loudun en la presence de Monsieur, frère unique du roi*, Paris 1635.
- P. Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae*, Roma 1586.
- M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Colonia 1640.
- N. du Sault, *Caractères du vice e de la vertu, pour faire un fidele discernement de l'un et de l'autre*, Paris 1655.

- P. Tranquille, *Relation véritable des justes façon d'agir observées dans l'affaire de la Possession des Ursulines de Loudun et dans le procès d'Urbain Grandier*, 1634, F. Danjou (a cura di), *Archives Curieuses de l'Histoire de France*, 2^o série, t. VI, Paris 1835.
- *Véritable Relation des justes procédures observées au fait de la possession des ursulines de Loudun et au procès de Grandier, par le R.P. Tr. R.C.* [Tranquille, religieux capucin], Paris 1634.

