

Roberta Vittoria Grossi

**Isteria o possessione demoniaca?
Un'inconsueta disputa iconologica***



Laboratorio dell'ISPF, XVIII, 2021

1. Nella Francia di metà Ottocento il *Wunder des Hl. Ignatius von Loyola* (1617-1618) di Pieter Paul Rubens, la tela conservata al Kunsthistorisches Museum di Vienna, costituì il fulcro di riflessioni medico-teologiche ad opera degli scienziati Jean-Martin Charcot e Pierre Richer e del teologo gesuita Joseph de Bonniot¹. Al centro, un quesito impellente: isteria o possessione demoniaca?

Le cou est gonflé, la bouche est ouverte avec protrusion de la langue, les narines sont dilatées et relevées, les globes oculaires convulsés en haut et cachant presque complètement la pupille sous la paupière supérieure [...]. La robe entr'ouverte qui retombe sur les hanches témoigne de la violence des convulsions qui ont précédé et de la fureur qu'a mise l'énergumène à se déchirer elle-même. Il était impossible de dire plus en aussi peu de traits et de réunir en une même figure plus des signes effrayants qui caractérisent la grande névrose².

Deux possédés sont au pied de l'autel, un homme et une femme entourés des personnes qui les ont amenés et qui leur prêteront au besoin leur assistance. Les démons, à la vue du saint, ont pris la fuite; on les voit qui s'envolent en désordre vers le fond de l'église [...]. Mais en partant, les démons ont laissé suivant leur ordinaire, un témoignage de leur fureur. Les deux possédés poussés à la renverse ont reçu intérieurement une secousse qui les a fait entrer en convulsion³.

La prima descrizione è tratta da *Les démoniaques dans l'art*, pubblicato nel 1887 da Jean-Martin Charcot e dal suo assistente anatomista, fisiologo e scultore Pierre Richer: una disamina delle opere d'arte sul tema della possessione demoniaca a partire dalle nuove conoscenze sull'isteria. In questa rassegna il dipinto viene presentato come esempio eccellente di grande nevrosi, tesi avvalorata dalle contorsioni del corpo della donna ivi raffigurate. La seconda riflessione è desunta dall'articolo *Iconographie des possessions* che Joseph de Bonniot pubblica nel 1888 sulla rivista «Études religieuses historiques et littéraires» per confutare le argomentazioni dei due medici. Non i segni esteriori interessano il teologo, bensì il procedimento analitico sotteso all'opera dei due medici, fondato, a suo parere, su una errata lettura iconologica del dipinto. Charcot, vincolato a un paradigma preconstituito, avrebbe tralasciato alcuni elementi fondamentali, *in primis* le vessazioni e le possessioni demoniache della tradizione letteraria religiosa, in specie

* Il saggio che presentiamo costituisce la rielaborazione di un lavoro edito in inglese, *Demonic possession and religious scientific debate in nineteenth-century France*, in G. Giordan - A. Possamai (eds.), *The social scientific study of exorcism*, Cham, Springer, 2020, pp. 33-52, ora confluito nel volume R. V. Grossi, «Contremisce Satana». *Storia di un esorcismo nella Francia del XIX secolo*, Roma, Carocci, 2021.

¹ C. Sommervogel (dir.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, Picard, 1909-1932, vol. I, p. 1748; Joseph de Bonniot (1831-1889) fu redattore della rivista «Études religieuses historiques et littéraires» e direttore della *Bibliographie catholique*, oltre che autore di numerose opere di teologia.

² J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, A. Delahaye et E. Lecrosnier éditeurs, 1887, p. 61.

³ J. de Bonniot, *Iconographie des possessions. Suite*, in «Études religieuses historiques et littéraires», XXV, t. XXIV, mai-août 1888, pp. 23-41, p. 26.

quella agiografica. Tale percorso avrebbe portato i due autori a incorrere in una serie di errori identificando i segni dell'isteria in donne affette da altri mali⁴.

Neuropsichiatra, fondatore della neurologia, Charcot insegna anatomia alla Sorbona e dirige per lunghi anni la Clinica psichiatrica presso l'ospedale della *Salpêtrière* di Parigi. Sono rimaste famose le *leçons du mardi*, alle quali partecipava la mondanità cittadina colta e cosmopolita rappresentata dai colleghi medici, ma anche da artisti, funzionari statali, letterati, politici, alti prelati. Di particolare rilievo i suoi studi sulle nevrosi e sull'isteria di cui sostenne con decisione l'origine psicologica, descrivendone la sintomatologia e indicando la cura nell'adozione della suggestione in stato di ipnosi. Fu il primo a descrivere alcune malattie quali la sclerosi laterale amiotrofica, o malattia di Charcot, e la neuropatia ereditaria, o malattia di Charcot-Marie-Tooth. Di livello niente affatto secondario l'impegno come diagnostico, testimoniato dal rango sociale della ricca clientela internazionale che fece ricorso alla sua esperienza⁵.

Les démoniaques dans l'art propone una rilettura delle opere d'arte del passato alla luce delle nuove teorie psichiatriche attraverso una sorta di stratagemma definito di *médecine rétrospective*. Bassorilievi, miniature, affreschi, dipinti, incisioni che avevano ritratto nei secoli scene di esorcismi e tratteggiato attitudini e contorsioni di posseduti rappresentavano, secondo Charcot, una valida fonte per rinvenire indizi di uno stato puramente patologico. Tali *nouvelles découvertes* si costituivano come solido sostegno per fissare una presenza remota della grande nevrosi. In alcune opere, la raffigurazione della natura del posseduto si presentava agli occhi dei due medici così fedele e scrupolosa da non potere essere attribuita a un'invenzione dell'immaginazione, suggerendo piuttosto che il pittore si fosse ispirato a soggetti affetti da disturbi di natura nervosa⁶.

L'operazione di "medicina retrospettiva" si mostra subito, all'occhio dello storico, come un procedimento assai pericoloso che non si esiterebbe a definire anacronistico, per la confusione di epoche e concetti che tale espediente configura nel trasporre in altri periodi nozioni in quel momento ignote e per la destoricizzazione delle opere d'arte esaminate. Da un lato i due medici illustrano la rapida trasformazione che il concetto di isteria aveva subito e il cui senso reale, riformato e aggiornato, non aveva più alcuna relazione con quello etimologico, nonostante non fosse trascorso molto tempo da quando il medesimo termine si connotava di attributi morali e religiosi. Dall'altro tentano di dimostrare che tale malattia, così come si stava configurando, era sempre esistita, sebbene confusa con altro, come se il significato di una parola e i fatti da essa colti restassero

⁴ Ivi, pp. 29-30.

⁵ A. Civita, *Introduzione*, in J.-M. Charcot, *Lezioni alla Salpêtrière*, Milano, Guerini, 1998, pp. 15-18; J. W. Marshall, *Performing neurology. The dramaturgy of dr. Jean-Martin Charcot*, London, Palgrave Macmillan, 2016; C. G. Goetz - B. Bonduelle - T. Gelfand, *Charcot. Un grand médecin dans son siècle*, Paris, Michalon, 1996; J. De Thuillier, *Monsieur Charcot de la Salpêtrière*, Paris, Robert Laffont, 1993; W. Bannour, *Jean-Martin Charcot et l'hystérie*, Paris, Métailié, 1992.

⁶ J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques*, cit., pp. V-XI.

immutati nel tempo per cambiare, a un certo punto, in modo uniforme e parallelo⁷. Pertanto, nella prefazione, l'avviso al lettore sollecita a non stupirsi dell'uso ricorrente del vocabolo nella trattazione poiché il termine aveva ormai acquisito una accezione diversa da quella tradizionale, configurando scientificamente una patologia nuova, contraddistinta da fasi e periodi nettamente caratterizzati⁸.

Eliminando ogni legame con il passato, con gli aspetti storico-antropologici e medici dell'isteria, Charcot si priva di una tradizione alla quale connettere le sue tesi, creando un vuoto che è indotto a compensare attraverso l'ancoraggio a strutture permanenti, individuate non già nella storia della psichiatria, bensì altrove, nella rappresentazione artistica, nella storia dell'arte.

2. La trasformazione del ruolo, della funzione e del significato della scienza nella società, i cui prodromi sono radicati nel XVIII secolo, avrebbe espresso integralmente i suoi effetti lungo l'Ottocento, determinando un deciso mutamento negli equilibri di potere-sapere circa le verità della natura e del corpo e il dislocamento della produzione e gestione, sotto ogni aspetto, di tale processo a istituzioni e organismi scientifici esterni alla Chiesa. Tra verità di fede e verità scientifica si stabilisce un nuovo assetto i cui effetti si propagano nella sfera politica, sociale ed etica. L'accresciuta capacità di operare una validazione empirica, sperimentale, delle formulazioni teoriche si presenta particolarmente efficace nel campo delle scienze biomediche che, intorno alla metà del XIX secolo, elaborano una nuova concezione del vivente e del corpo umano aprendo la strada a moderne metodologie terapeutiche. La risposta della Chiesa nel fornire spiegazioni sul piano teologico e dottrinale, nell'elaborare strumenti in grado di affrontare le tematiche scientifiche che ponevano in dubbio aspetti rilevanti del suo magistero, sarà contrassegnata da non poche difficoltà e dalla inadeguatezza del sistema aristotelico-tomistico rispetto alla scienza moderna⁹. Il governo della vita e del corpo sarà il nucleo di un conflitto di lunga durata tra scienza e religione. Tale è il contesto in cui si situano gli interventi della Congregazione del Sant'Uffizio su temi di natura biomedica quali il magnetismo e l'ipnosi, il controllo delle nascite, le terapie per le gravidanze a rischio, la cremazione dei cadaveri e la fecondazione artificiale. Tematiche eterogenee legate dal filo rosso di una concezione secolarizzata del corpo, della vita e della morte che individuava ormai nelle scienze biomediche il nucleo di valori fondamentali per definire premesse e scopi della propria azione, relegando in posizione marginale il patrimonio dottrinale della Chiesa¹⁰.

⁷ R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 33-34.

⁸ M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques*, cit., pp. V, 91.

⁹ E. Betta, *Per una medicina neotomista: «La scienza italiana» (1876-1889)*, in A. Romano (a cura di), *Roma e la scienza (sec. XVI-XX)*, «Roma moderna e contemporanea», XII, 1999, 3, pp. 463-498.

¹⁰ E. Betta, *Bioetica*, in A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. I, pp. 200-202, pp. 201-202.

In Francia, nel campo degli studi di medicina può considerarsi compiuto agli inizi dell'Ottocento il processo di sintesi sistematica tra concezione anatomica e clinica della malattia. A tale esito contribuirono non poco la particolare temperie politica, intellettuale e istituzionale della Francia emersa dall'esperienza rivoluzionaria nel cui alveo si sviluppò la riflessione teorica e l'azione pratica di Marie-Francois Xavier Bichat chirurgo e fisiologo e di René-Thèophile-Hyacinthe Laennec medico e docente all'ospedale della *Charité* a Parigi. Si ponevano le basi di una nuova concezione delle manifestazioni cliniche delle malattie che, integrando espressioni patologiche e criteri sistematici, dotasse i medici di nuovi strumenti, nuove chiavi di interpretazione. Tale opera fu resa più agevole dall'ampia rete di ospedali nella città di Parigi e dalle infezioni incrociate tra i ricoverati che mantenevano alta la mortalità, rendendo disponibili un gran numero di cadaveri a chi eseguiva indagini cliniche ed esami necroscopici. A ciò si univa il persistere di una percezione negativa degli infermi indigenti che diede luogo a una concezione del rapporto medico-paziente che privava il malato di dignità e autonomia. Fu un processo graduale il passaggio dall'ascolto dello sterminato e scarsamente attendibile assortimento di sintomi e disturbi raccontati dai pazienti, alle osservazioni e indagini condotte sui reperti autoptici in condizioni controllate e definite. Si trattò di un vero e proprio mutamento metodologico. L'approccio patologico occupò gradualmente l'intero dominio dell'agire medico lasciando alla clinica la competenza sui soli disturbi le cui cause potevano essere ricondotte a lesioni interne¹¹.

Tale quadro epistemologico consentiva di indagare altresì le malattie nervose utilizzando il criterio dell'assenza di lesioni per identificarle come tali riconducendole, comunque, a una causalità organica¹². Se questa impostazione ha avuto tanta efficacia nel passato, è senza dubbio perché bisognava fornire una spiegazione alle "malattie dell'anima", facendo contemporaneamente attenzione a tenere l'anima immortale e immateriale fuori dalla presa della patologia. Tale concezione, di un'eziologia puramente organica dell'isteria (come di altre affezioni dell'anima, l'ipocondria *et cetera*) e della follia, percorre tutta la storia del pensiero medico, dagli albori della modernità fino a Freud, incontrando nei medici, più che nei filosofi, tentativi di sviluppare sistemi aventi come scopo quello di individuare «vie di comunicazione tra l'anima e il corpo» che consentissero la comprensione reciproca¹³.

Il concetto di isteria ha subito nei secoli profonde trasformazioni; la sua evoluzione è fortemente radicata nell'epoca di riferimento e costituisce un problema complesso dal punto di vista storiografico. La sua storia può essere tracciata seguendo il filo rosso di una costruzione culturale tesa a determinare e sancire la condizione di inferiorità femminile basata sulla riduzione della donna al pro-

¹¹ G. B. Risse, *La sintesi fra anatomia e clinica*, in M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. II, *Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 291-334, pp. 332-333.

¹² R. Rey, *L'anima, il corpo, il vivente*, in M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico*, cit., pp. 195-257, p. 254, n. 27.

¹³ Ivi, p. 241.

prio utero, rappresentato come un animale dall'indole vorace, predatoria, consegnandola in tal modo, per secoli, all'immagine di creatura fragile e instabile, incapace di autodeterminazione. Un processo lungo e complesso che può dirsi compiuto nella prima metà del Seicento e che rappresenta il momento di congiunzione tra isteria e modernità. Un nuovo sguardo sulla realtà, frutto della rivoluzione scientifica, apriva la strada alla sua medicalizzazione che ne sanciva, quindi, la naturalità distinguendola in tal modo dalla possessione demoniaca. L'adozione del sistema nervoso come modello esplicativo per comprendere l'isteria si rivelerà un cambio di paradigma importante per la medicina dell'Illuminismo che vedrà in esso la chiave che consentirà di cogliere implicazioni nervose in quasi tutte le malattie. Al cuore del secolo dei Lumi troviamo solidamente strutturato, anche sul piano linguistico, il discorso dei nervi operante attraverso una reciproca interazione di corpo e coscienza mediata dal cervello e da sorprendenti spiriti animali. La desessualizzazione dell'isteria era, ovviamente, solo un aspetto di tale movimento e nell'Illuminismo va collocata all'interno di profondi cambiamenti sociali e di costume determinati dalla crescita urbana impetuosa, dall'emergere di nuovi stili di vita, dalla nascita dell'individualismo moderno: in definitiva, da un aumento della complessità sociale¹⁴.

Nel processo di rappresentazione della patologia isterica, non meno rilevante fu il ruolo della scrittura all'interno di un percorso connesso alla nascita delle accademie di medicina. Il loro impegno, perseguito in totale autonomia rispetto alla medicina delle università, sarà quello di marginalizzare la tradizione privilegiando i *récits d'observation*, scritti redatti da medici in forma narrativa e circolanti in un contesto dove la condivisione del sapere e l'emulazione avrebbero favorito la soluzione di quesiti inerenti le malattie. Tali testi segnalano e registrano più le urgenze del tempo che li produsse che la nascita di una relazione tra medico e paziente. Tuttavia, la scrittura, l'incontro, la funzione dello sguardo che non agisce da elemento neutro, strutturano il racconto come mezzo per la costruzione di un sapere con conseguenze in ambito professionale ed epistemologico che condizionavano e cambiavano altresì il ruolo del medico, il suo rapporto con il corpo, la concezione della malattia. Alla fine del XVIII secolo l'isteria non è più una manifestazione patologica istantanea, bensì l'esito di una storia. E il medico, attraverso la narrazione, intesa non solo come percorso che conduce all'accertamento diagnostico ma come accesso alla sua intelligibilità, la interpreta, riaffermando «la sovranità della storia sul corpo, dello sguardo sull'atto, della scrittura sulla manifestazione sensibile»¹⁵. Contrassegna, infine, il secolo Decimonono un susseguirsi di eziologie caratterizzate da modesto rigore scientifico e da intrecci teorici, espressione dei conflitti di sapere e di potere tra medici generalisti, neurologi e alienisti, laddove, sul versante letterario, l'isteria accende l'im-

¹⁴ G. S. Rousseau, "A strange pathology": *Hysteria in the Early Modern World, 1500-1880*, in L. Gilman Sander (ed.), *Hysteria beyond Freud*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, University of California Press, 1993, pp. 91-186.

¹⁵ S. Arnaud, *L'invention de l'hystérie au temps des Lumières (1670-1820)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2014, pp. 202-205, 227.

maginazione attraverso personaggi le cui vicende sono determinate dalla sregolatezza e dall'eccesso sessuale. Un dato al quale gli scrittori naturalisti apposero il sigillo dell'obiettività e della scienza¹⁶.

Già sul finire del XVIII secolo, Franz Anton Mesmer aveva identificato nello squilibrio dei fluidi magnetici dell'organismo la causa di una estesa quantità di malattie, dalle affezioni dell'anima alle neurosi, tradizionalmente categorizzate dalla religione come disordini morali¹⁷. All'azione dell'esorcista si sostituì quella del magnetizzatore che attraverso il "rapporto", ovvero la relazione che riusciva a stabilire con il soggetto trattato, ripristinava l'equilibrio dei fluidi nel paziente.

Dal nucleo centrale della teoria e della prassi mesmeriana nasceranno, ad opera di discepoli e adepti, differenti versioni del mesmerismo dal cui contesto scaturiranno intuizioni e percorsi che avrebbero portato a Charcot e Freud. È dal filone cosiddetto filantropico che avrà origine la svolta con la scoperta nel 1784, del tutto casuale, nel corso di una seduta di magnetizzazione, del sonnambulismo artificiale ad opera di Amand-Marc-Jacques de Chastenet marchese di Puységur¹⁸. Definito anche sonno magnetico, tale stato di sonno vigile consentiva al soggetto la guarigione nel corpo e nello spirito grazie alla relazione con il magnetizzatore che, facendo leva sulle qualità proprie dell'individuo malato e attraverso lo scambio verbale, lo guidava verso la riconquista della propria autonomia¹⁹. La concomitanza di tale scoperta con la condanna del magnetismo animale, come teoria fisica falsa e fomite di immoralità, sottrae il sonnambulismo ad un giudizio sul suo significato medico e il risalto attribuito all'immaginazione dai commissari²⁰ dava origine a una lunga tradizione medica di naturalizzazione dei fenomeni meravigliosi. Tale riconoscimento, d'altronde, era in sintonia con la concezione elevata dell'immaginazione quale facoltà materiale dell'anima e principio esplicativo di ogni tipo di affezione "psicosomatica", presente nel dibattito medico-storiografico di quegli anni²¹.

¹⁶ N. Edelman, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX^e siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, pp. 10-11, 106.

¹⁷ R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1968; B. Belhoste - N. Edelman (dir.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, Paris, Omniscience, 2015; D. Armando - B. Belhoste, *Le mesmérisme entre la fin de l'Ancien Régime et la Révolution: dynamiques sociales et enjeux politiques*, in Id. (dir.), *Le mesmérisme et la Révolution*, «Annales historiques de la Révolution française», 2018, 1, pp. 3-26; D. Armando, *L'Armonia discordante. Sviluppo e dinamiche del movimento mesmerista alla fine dell'Antico regime*, in «Rivista storica italiana», CXXXI, 2019, 3, pp. 847-888.

¹⁸ J.-P. Peter, *De Mesmer à Puységur. Magnétisme animal et transe somnambulique, à l'origine des thérapies psychiques*, in N. Edelman (dir.), *Savoirs occultés: du magnétisme à l'hypnose*, «Revue d'histoire du XIX^e siècle», 38, 2009, pp. 19-40.

¹⁹ H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Boringhieri, 1976, vol. I, pp. 83-84; J.-P. Peter, *De Mesmer à Puységur*, cit., p. 27.

²⁰ Nel 1784 Luigi XVI incarica due commissioni, una mista formata da membri della facoltà di medicina e dell'Académie Royale des Sciences e l'altra da accademici della Société Royale de Médecine, con l'incarico di accertare l'esistenza o meno del fluido magnetico; cfr. N. Edelman, *Un savoir occulté ou pourquoi le magnétisme animal ne fut-il pas pensé «comme une branche très curieuse de psychologie et d'histoire naturelle»?*, in Ead. (dir.), *Savoirs occultés*, cit., pp. 115-132, p. 118.

²¹ K. Vermeir, *Guérir ceux qui croient: Le mesmérisme et l'imagination historique*, in B. Belhoste - N. Edelman (dir.), *Mesmer et mesmérismes*, cit., pp. 119-146.

Nella discussione che ne scaturì, tra discepoli e avversari di Mesmer, svolse un ruolo decisivo la ricostruzione storiografica della genealogia del sistema mesmeriano e dei nessi con autori e aspetti della tradizione presenti nelle teorie e nelle pratiche in uso. Un intreccio ben espresso, due decenni dopo, dal redattore della voce *Imagination* nel *Dictionnaire des sciences médicales*, che collocava il fenomeno all'incrocio di un insieme ampio di manifestazioni quali esorcismo, poteri taumaturgici, creazione artistica, miracoli ecc., stabilendo un legame con il sistema nervoso e le implicazioni per la scienza e la politica²². Si colloca in questa temperie il ritorno in auge della chiaroveggenza connessa al potere delle sonnambule che si dicono dotate del dono di vedere il passato e il futuro, leggere dentro i corpi e quindi essere in grado di scrutarvi il male e di sanarli annullando i confini tra corpo e spirito. Il sonnambulismo, come mezzo di comunicazione con il divino, si caratterizzava anche per la sua permeabilità alle influenze anticlericali e utopiste del sansimonismo e del fourierismo. Tale eclettismo delle influenze si rifletteva nella visione delle sonnambule, il cui dire era comunque permeato dalla volontà di essere ascoltate: questioni aperte e irrisolte che la filosofia del progresso e le speranze rivoluzionarie avevano generato e alimentato²³.

Entro i primi due decenni dell'Ottocento, tutti gli aspetti fondamentali del magnetismo e del sonnambulismo erano stati descritti, secondo Pierre Janet, in modo pressoché definitivo grazie all'opera di Puysegur e di un piccolo gruppo di studiosi francesi. Al di fuori di tale contesto l'inglese James Braid sostituisce l'ipotesi del fluido magnetico con una teoria basata sulla fisiologia cerebrale, rendendo accettabile tale discorso al mondo della medicina attraverso esperimenti che lo conducono a riassumere concetti ed esperienze del magnetismo con il termine di ipnotismo²⁴.

Lo sguardo della Chiesa verso quei fenomeni estranei al soprannaturale della tradizione cristiana era sia molto prudente che molto ostile e si manifestava, nei primi decenni del XIX secolo, attraverso una copiosa pubblicistica che segnalava in tali pratiche la presenza del demonio. Sonnambule guaritrici, visionarie che conversano con angeli, santi e perfino con la Vergine Maria e i defunti costituiscono motivo di inquietudine²⁵. Preoccupava, nell'impianto dottrinale e nella prassi del magnetismo animale, la tendenza alla naturalizzazione di quei fenomeni che la Chiesa considerava soprannaturali, tendenza che risultava in conflitto con gli insegnamenti della Chiesa stessa e verso la quale si sarebbe espresso il Sant'Uffizio con una serie di provvedimenti²⁶.

²² J.-J. Virey, *Imagination*, in N.-P. Adelon (dir.), *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris, Panckoucke, 1818, vol. XXIV, p. 17, cit. in N. Edelman, *Un savoir occulté*, cit., p. 118.

²³ N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914)*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 10, 60.

²⁴ H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, cit., pp. 88-89, 95; per una trattazione storico-epistemologica del rapporto fra ipnosi e psicanalisi cfr. J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

²⁵ N. Edelman, *Un savoir occulté*, cit., pp. 128-130.

²⁶ D. Armando, *Documenti sul magnetismo animale nell'archivio del Sant'Uffizio (1838-1908)*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», II, 2005, 2, pp. 459-477; Id., *Spiriti e fluidi: medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840-1856)*, in M. P. Donato et al. (dir.), *Médecine*

Al volgere della metà del XIX secolo il magnetismo si dissolveva sotto la spinta del positivismo e della scienza, ma alcuni suoi caratteri peculiari si sarebbero innestati nelle concezioni e nella prassi dello spiritismo. Quest'ultimo, nato negli Stati Uniti, si diffondeva dapprima in Inghilterra e in Germania quindi in tutta la Francia e da qui al resto d'Europa²⁷.

Lo spiritismo quale dottrina di emancipazione sociale si propagava, a partire dal 1857, anno di pubblicazione del *Livre des Ésprits* di Allan Kardec, nel clima politico-sociale del Secondo Impero, segnato in primo luogo dalla tumultuosa crescita industriale, intensa urbanizzazione, innovazioni tecnologiche nella comunicazione (in specie il telegrafo elettrico) e da restrizioni nel campo delle libertà politiche per gli uomini e assenza di diritti civili per le donne²⁸. Una condizione di chiusura alla quale questa nuova «religione profana»²⁹ offriva il messaggio di nuovi mondi extraterrestri ricchi di senso e di speranza e un canale di comunicazione tra vivi e morti; elementi spiritualmente e socialmente sovversivi in ragione dei loro contenuti e della funzione di portavoce che vi svolgevano le donne. La nuova coppia costituita dall'ipnotizzatore e dalla medium succedeva a quella del magnetizzatore e della sonnambula, con la quale conservava il tratto comune del sonno magnetico. Lo statuto dello spiritismo invece, veniva ridefinito in relazione ai nessi con la religione, per ciò che riguardava il carattere di rivelazione divina accanto a quella di Mosè e Cristo, e con la scienza per gli aspetti concernenti le sue procedure, assimilabili a quelle delle scienze positive. Agli esordi del XX secolo, alla medium non resta che la funzione divinatoria esercitata nell'intimità stanziale di piccoli gruppi, mentre si dissolve ogni carattere sovversivo e pericoloso legato alla dimensione profetica. In questa nuova realtà tale figura sembra sintetizzare tutti gli strati, seppur frammentati, della sua lunga storia incarnando il simbolismo di streghe, possedute e veggenti. A tale quadro si sarebbero connesse la descrizione clinica delle isteriche e le ricerche dei *savants* impegnati nell'individuazione delle cause fisiche sottese a questi fenomeni³⁰. La medium, ora intermediaria unica con il mondo dei morti, si emancipa dalla «dittatura» della figura maschile, rendendo lo spiritismo un movimento soprattutto femminile³¹.

L'ondata spiritista affascinò frange anticlericali ma anche la società più in generale, trasformandosi così da fenomeno di moda in fenomeno di società³². La Chiesa, salvo eccezioni, concepisce sonnambule e medium come donne malate o di malaffare. Ma l'ipotesi di una presenza demoniaca nelle due manifestazioni, palese o implicita, è onnipresente nella folla di opuscoli e pamphlet che dagli inizi del secolo ne accompagnava l'azione di contrasto. Accostare la sonnambula

et religion. Compétitions, collaborations, conflits (XIX-XX^e siècles), Rome, École française de Rome, 2013, pp. 195-225.

²⁷ H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, cit., p. 97.

²⁸ G. Cuchet, *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, pp. 93-104; N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses*, cit., pp. 109-111.

²⁹ H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, cit., p. 98.

³⁰ N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses*, cit., pp. 111, 220-221.

³¹ J. Carroy, *Hypnose, suggestion*, cit., p. 21.

³² G. Cuchet, *Les voix d'outre-tombe*, cit., pp. 426, 435.

al diavolo implicava come correlato teologico il suo ingresso nel soprannaturale cattolico. È in tale snodo la ragione per cui la Santa Sede non fa di Satana la causa primaria del sonnambulismo. In un quadro in cui le autorità pontificie mantengono un atteggiamento di grande prudenza, i vescovi si mostrano molto attivi nel promuovere iniziative e documenti che esortano i cattolici, soprattutto gli scienziati credenti, a fornire risposte alla domanda incalzante di soprannaturale che la diffusione continentale dello spiritismo segnala. Tale strategia andava perseguita anche utilizzando le stesse armi e argomenti degli avversari³³.

Per Charcot l'ipnosi altro non era se non un fenomeno patologico all'interno della variegata gamma clinica dell'isteria; una nevrosi, quest'ultima, con cui venivano identificate le malattie del sistema nervoso non riconducibili a lesioni anatomiche. Il corpo malato in quanto condizionato dalla mente era il problema alla base dell'isteria. E così, con l'intervento del 1882 all'*Académie des sciences* di Parigi, Charcot portava l'ipnosi dentro l'istituzione accademica cancellando il tradizionale sospetto che l'aveva accompagnata³⁴.

In effetti, lo scienziato francese utilizzava già da anni il sonnambulismo nella prassi e nella spiegazione della crisi isterica, ponendolo al terzo stadio della sequenza dopo la catalessi e la letargia. Accolto in tale quadro nosografico il sonnambulismo viene ridotto, come gli altri due stadi, a stato patologico, ovvero una nevrosi. In tale fase l'ipnotizzatore agisce attraverso la parola per eliminare il sintomo isterico. Una delle conseguenze rilevanti di questa impostazione sarà la costruzione dell'isterica quale "soggetto d'esperienza", e ciò sarà possibile proprio in virtù della condizione di ipnosi in cui la malata viene posta e del carattere artificiale e controllato della riproducibilità della crisi isterica³⁵.

L'ipnotismo si presenta come un dispositivo che consente di far apparire le manifestazioni dell'isteria, operando come un modello spettacolare dei sintomi. Esso possiede, per Charcot, un valore figurale: è da un lato la tecnica ideale con cui ridisegnare e classificare la tavola, troppo ampia, dei segni dell'isteria e dall'altro un espediente teatrale adatto a esplorare i confini di tale affezione. Da questo punto di vista ipnosi e teatro sono accomunati dall'ambizione di decifrare la realtà, come obiettivo scientifico o pretesa artistica. Ma per cogliere questo reale è necessario imprigionarlo, fermarlo alla stregua di un preparato fissato su un vetrino e pronto per l'osservazione al microscopio. In questo contesto, in cui anche l'innovazione tecnologica diviene strumento necessario alla crescita delle conoscenze mediche, fa il suo ingresso un mezzo, una tecnica, la fotografia, il cui successo in campo psichiatrico è testimoniato dalle estese collezioni di folli e dementi in posa nell'Europa di quegli anni, come a testimoniare una qualche percezione di inadeguatezza nosologica dello sguardo circa la possibilità di cogliere i segni visibili delle varie forme di follia. Si discute delle implicazioni epistemologiche del suo uso nella pratica clinica e pedagogica. Essa promette, date le sue caratteristiche, di mostrare ciò che l'occhio non è in grado di catturare. Ed

³³ N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses*, cit., pp. 165-169.

³⁴ A. Civita, *Introduzione*, in J.-M. Charcot, *Lezioni*, cit., pp. 14, 24.

³⁵ N. Edelman, *Les métamorphoses*, cit., pp. 180-181.

è quest'ultimo elemento che ne consente l'inclusione nella prassi clinica di Charcot, impegnato a definire un canone diagnostico nel trattamento dell'isteria. L'esito è costituito dall'*Iconographie photographique de la Salpêtrière* del 1876-1877, collezione di casi di istero-epilessia constatati nell'omonimo ospedale. Qui il teatro dell'isteria si compone in realtà di varie strutture sceniche tutte compresenti ma che possono essere sezionate individuando nei vari strati un teatro clinico, ipnotico e osceno. In questa cornice polimorfa e polisemica, scienza, simulazione, costrizione procedono e convivono in quella dimensione spazio-temporale che costituisce l'essenza stessa del teatro³⁶.

In tale panorama si situa la pubblicazione *Les démoniaques dans l'art* di Richer e Charcot che si configura, nella definizione di Didi-Huberman, come un'operazione carica di paradossi: il passaggio dal passato al presente, ossia dal rappresentato-dipinto al referente-malattia e il ricorso all'arte per confutare un sospetto, ovvero validare l'esistenza nosologica di un concetto e quindi come luogo in cui si costituisce un sapere scientifico. Una disfatta euristica sarebbe all'origine del progetto di Charcot: il caso della giovane Céline i cui sintomi, movimenti continui del corpo, si sottraevano a qualsiasi catalogazione. Vedere diventa sapere e saper riprodurre è ri-vedere, dunque studiare e analizzare. L'occhio e l'osservazione costituiscono gli strumenti per cercare le regole nel corpo. Allora, la pittura di Rubens dimostra ciò che il corpo di Céline non consente di vedere; la disfatta viene colmata da un predicato storico. Tale metodica si era perfezionata con l'*Iconographie photographique* in cui esigenze tecniche legate alle procedure della fotografia del tempo, avevano eliminato il movimento, sintomo per eccellenza della malattia, facendo comparire al suo posto una forma corretta d'isteria, l'attacco perfetto, ovvero una simulazione³⁷.

3. Tra il 1883 e il 1902 il neurologo Désiré Magloire Bourneville fu a capo di un progetto peculiare che prevedeva la pubblicazione e ristampa di antichi e nuovi documenti inerenti casi di indemoniati, una serie costituita da nove volumi nota come la *Bibliothèque diabolique*. La collezione, in cui ogni volume indagava un caso del passato, si proponeva l'obiettivo di rileggere episodi di possessione e di estasi per sviluppare la diagnostica delle nuove conoscenze mediche. Ridefinire il sovrannaturale come naturale e patologico andava al passo con i tempi della laicizzazione della politica repubblicana, l'isteria conteneva implicitamente i rudimenti di una campagna anticlericale³⁸.

Già nel 1881 Pierre Richer aveva dato alle stampe un testo medico e storico al contempo: *Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*, in cui le diverse sfaccettature degli attacchi "demoniaci" venivano re-interpretati e col-

³⁶ G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière*, Genova-Milano, Marietti, 2008, pp. 60, 73, 304-305, 317.

³⁷ G. Didi-Huberman, *Postface*, in J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, Macula, 1984, pp. 127, 144-145, 150-153, 157-160.

³⁸ J. Goldstein, *Console and classify. The French psychiatric profession in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 369-374.

locati all'interno del grande attacco isterico in una sorta di isterizzazione del passato³⁹. L'attenzione della psichiatria ottocentesca per l'indemoniato va colta nel più vasto interesse verso i fenomeni di disgregazione dell'io che questi sembra esprimere, ovvero la perdita del controllo di sé, sulle proprie azioni, e il venir meno del libero arbitrio. Questo filo rosso attraversa le indagini di Charcot e di Pierre Janet per situarsi in un contesto culturale definito nel quale la centralità del soggetto relegava nello spazio della follia tutto ciò che minacciava la sua unità. Non di meno, nella nascita di tale campo confluivano fattori eterogenei quali l'affermazione di una nuova categoria professionale, il rinnovato interrogarsi sullo statuto antropologico della persona e la permanenza vitale di figure e narrazioni della cultura popolare. D'altronde le prime descrizioni del malato di mente fanno ricorso ad archetipi, a immagini classiche della tradizione religiosa, dai mistici ai posseduti, che ben esprimevano il conflitto interiore alla base di quella costruzione del soggetto e dell'identità, cardini della modernità⁴⁰.

Nel 1886 veniva pubblicato *Soeur Jeanne des Anges, supérieure. Autobiographie d'une hystérique possédée*⁴¹. Il testo era annotato dai medici Gabriel Legué e Gilles de la Tourette, a partire da un manoscritto inedito conservato presso la biblioteca di Tours. La prefazione redatta da Charcot presentava l'autobiografia della suora Jeanne des Anges come un documento dai caratteri particolari di «sincérité et de véracité», capace di porre il lettore in rapporto diretto con la malata la quale, benché illetterata, grazie a una minuziosa auto-osservazione aveva lasciato una confessione particolareggiata delle sue sofferenze, completa di dettagli istruttivi, non riscontrabili nelle osservazioni mediche coeve e tali da consentire un'approfondita analisi del suo male. Questi attributi conferivano al documento una forza straordinaria in merito all'esame dell'isteria nella storia. Erano chiari nella superiora delle Orsoline la passione isterica e il corteo degli accidenti nervosi caratteristici dell'affezione: fenomeni somatici quali grandi attacchi, anestesiie sensitive e sensoriali, vomito con sangue e stigmati, allucinazioni della vista e dell'udito e uno stato di suggestione tale da determinarle la percezione di una gravidanza⁴².

Nel medesimo anno 1886 veniva ripubblicata, con prefazione di Bourneville, *La possession de Jeanne Fery, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons*, apparsa per la prima volta nel 1586. L'iniziativa, diretta ad analizzare i fatti illustrati nel racconto a favore di una spiegazione medica delle affezioni della donna, si spingeva fino a giudicare il comportamento dell'entourage religioso a lei prossimo, reo di aver utilizzato il suo delirio ad usum controversiae per difendere la

³⁹ H. Guillemain, *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 198-199.

⁴⁰ V. Fiorino, *Matti, indemoniate e vagabondi. Dinamiche di internamento manicomiale tra Otto e Novecento*, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 189, 197-199.

⁴¹ *Sœur Jeanne des Anges supérieure (XVII siècle). Autobiographie d'une hystérique possédée. D'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours*, a cura di G. Legué e G. de la Tourette, prefazione di J.-M. Charcot, Paris, G. Charpentier et C., 1886; Jeanne de Belcier, *sœur Jeanne des Anges (1602-1665)*, superiora del convento delle Orsoline di Loudun e presunta indemoniata, fu protagonista degli eventi di possessione demoniaca che coinvolsero il suo convento e la medesima città nel 1634; cfr. M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

⁴² *Sœur Jeanne des Anges supérieure*, cit., pp. I-V.

dottrina cattolica nel momento in cui Erasmo, Lutero e Calvino mettevano in discussione il culto dei santi e la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia⁴³.

Tale criterio fu applicato anche alle opere d'arte. E così l'epidemia convulsiva di Saint Médard⁴⁴ (1727-1760), in cui si erano palesati diversi fenomeni di delirio estatico e di miracoli, fu esaminata attraverso quei dipinti che, ritraendo i gesti dei convulsionari con dettagli particolareggiati, evidenziavano la natura reale delle manifestazioni, ossia i segni dell'attacco isterico e della grande nevrosi. Nelle deformazioni e contorsioni dei corpi rappresentati veniva identificata la traccia di un ordine prestabilito indiscutibile, la costanza e il rigore di una legge scientifica⁴⁵.

Dal medioevo a Marguerite Marie Alacoque⁴⁶, alle orsoline di Loudun⁴⁷, fino alle stigmatizzate del XIX secolo, come Louise Lateau⁴⁸, la medicina moderna costruiva i concetti di istero-epilessia e ipnotismo a scapito di una tradizione cattolica millenaria. Il discorso scientifico, infatti, naturalizzando la malattia e indagando il cervello riconduceva alle sue anomalie l'universo del meraviglioso. In tale contesto la letteratura cattolica si costituì come ovvio serbatoio documentale cui attingere per indagare la variegata casistica di forme morbose. Simili riflessioni toccarono la sfera teologica e Charcot non esitò ad attribuire alla fase dell'attacco isterico, definita *clownisme*⁴⁹, quella forza e agilità molto spiccata delle malate che il Rituale Romano assegna alla presenza di una forza demoniaca, allorché l'energumeno mostra una potenza fisica superiore all'età e al sesso della persona che la manifesta⁵⁰.

⁴³ *La possession de Jeanne Féry, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons (1584)*, Paris, A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1886, pp. IV-V; Si tratta della riproduzione integrale del testo del 1586 con l'aggiunta di note e prefazione; cfr. T. Wanegffelen, *Une catholique malgré l'eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons: éléments d'un dossier*, Séminaire d'Yves-Marie Bercé, dans le cadre de l'Institut de Recherches sur la Civilisation de l'Occident moderne, 1999, <<https://www.hal.archives-ouvertes.fr/hal-00294492>> (visto il 17.04.2020); S. Houdard, *Une vie cachée chez les diables. L'irréligion de Jeanne Féry, ex possédée et pseudo-religieuse*, in «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 2009, 4, <<http://journals.openedition.org/acrh/1227>> (visto il 17.04.2020).

⁴⁴ C. L. Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴⁵ J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, cit., pp. 78-85, 109.

⁴⁶ R. Darricau, *Vie et œuvres de Sainte Marguerite-Marie*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1990; I. Gobry, *Margherita Maria Alacoque e le rivelazioni del Sacro Cuore*, Roma, Città Nuova, 1994.

⁴⁷ M. De Certeau, *La possession de Loudun*, cit.

⁴⁸ P. Guelff, *Curieuses histoires d'une stigmatisée*, Paris, Éditions Jourdan, 2011.

⁴⁹ J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, cit., pp. 92-102; L'attacco isterico consta di quattro periodi. Il primo, definito epilettoide, è scandito da una fase clonica, tonica e una fase di risoluzione. Ha inizio con la perdita di conoscenza e le convulsioni. Il secondo, delle contorsioni o *clownisme*, è caratterizzato da grandi movimenti acrobatici, tra cui l'arco di cerchio e una forza sproporzionata del paziente. Il terzo è quello delle attitudini passionali in cui si manifestano le allucinazioni. Il quarto è il periodo terminale in cui poco a poco il malato ritrova il suo equilibrio.

⁵⁰ M. Sodi - J. J. Flores Arcas (a cura di), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 2004, p. 206.

In questo panorama mutato la follia perde ogni attributo morale e la religione, giudicata come la forma più patogena del delirio, esce di scena. Il lavoro di Charcot avrebbe rafforzato gli argomenti a favore della patologizzazione degli stati mistici contribuendo anche alla decostruzione sociale della possessione demoniaca⁵¹. Per contro, le variegata esperienze straordinarie di cui la Francia è testimone si configurano come la prova evidente di un'episteme in fase crepuscolare rispetto all'avanzare della scienza.

Da un sommario esame circoscritto agli incartamenti ottocenteschi relativi alla Francia e conservati presso l'Archivio centrale dell'Inquisizione⁵² emerge un dato quantitativo non trascurabile in merito a tali manifestazioni. Non sono pochi i casi di presunte indemoniate esaminate dal Tribunale romano, indizio di un fenomeno probabilmente più diffuso ma ormai celato dall'isteria. Alla stregua dell'ondata di stigmatizzate che interessa la Francia del tempo, il fenomeno della possessione e quello delle visionarie segnala, forse, un mutamento della pietà cattolica che in queste forme si avvicina a una dimensione popolare meno intellettualistica assolvendo ad una funzione consolatoria tipica delle fasi di crisi⁵³.

Tali vicende, comunemente appannaggio delle donne, erano spesso legate a istanze politico-territoriali cui non erano estranei esponenti della gerarchia ecclesiastica. Di qui, l'urgenza da parte del tribunale romano di approfondire eventuali nessi e correlazioni della sfera devozionale con la dimensione politica⁵⁴. Ormai lontani dalle epidemie di massa dei secoli precedenti, i casi di possessione analizzati restano confinati all'interno di percorsi individuali per i quali sussistono ancora spazi, seppur residuali, nella cultura e nella società. Fa fronte ad essi un

⁵¹ H. Guillemain, *Diriger les consciences*, cit., pp. 144-146.

⁵² La documentazione relativa alla possessione demoniaca di Désirée Lejeune (1846-1940), cui si fa cenno nelle pagine successive, interseca diverse fonti su presunte mistiche, il più delle volte confluite nel Tribunale romano per volere dei diretti interessati al fine di ottenere approvazione. Nella rubrica *Rerum Variarum* tra le carte inerenti il santuario di Pellevoisin, dedicato alla visionaria Estelle Faguette (1843-1929) con cui Désirée Lejeune fu in contatto, vi sono cenni alle veggenti di Boulleret, Loigny e a Marie Sevray di Seez. La medesima Désirée ebbe legami con la presunta mistica Cantianille Nicout Bourdois della diocesi di Maurienne e la veggente Francesca Theotiste Covarel. Infine, la visionaria Jeanne Piechocka, impegnata nella missione di liberare il mondo dal male, fece parte del gruppo di future suore dirette da Désirée Lejeune. Tali vicende videro spesso implicati membri della Compagnia di Gesù ai quali è diretto il monito del 1918: «Parecchi Rev.mi Consultori, dopo le informazioni intorno al modo che si tiene da molti confessori in Francia, specialmente fra i PP. Gesuiti, circa la direzione spirituale delle donne, per cui fra il P. Confessore e la penitente spesso hanno luogo, a scopo di direzione, lunghi ed interminabili colloqui, hanno espresso il Voto, che si scriva al P. Generale perché provveda per riguardo ai suoi sudditi, richiamando i Padri Gesuiti confessori all'osservanza delle regole dell'Istituto in proposito». Cfr. Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), *Sant'Offizio, Rerum Variarum*, 1918, n. 16, Feria II, die 28 Januarii 1918, ff. 1-2; ivi, 1918, nn. 6 e 10; ivi, 1894, n. 4. Tale documentazione è tutt'ora oggetto di studio.

⁵³ H. Guillemain, *Diriger les consciences*, cit., pp. 151-154.

⁵⁴ M. Cattaneo, *La simulazione di santità nei secoli XVIII e XIX attraverso le carte dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in A. Cicerchia - G. Dall'Olio - M. Duni (a cura di), *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, Roma, Carocci, 2015, pp. 187-205, p. 203.

ambiente ecclesiastico estremamente attento e sospettoso; in ragione del dibattito in corso tali episodi andavano esaminati attentamente garantendo un indiscutibile grado di certezza ai pochi riconosciuti e passati attraverso un filtro severo. «Un seul cas de possession tranche le débat entre les croyantes et les incroyantes»⁵⁵.

4. La Compagnia di Gesù e la rivista «Études» svolsero un ruolo di primo piano nelle dispute con la medicina e nella confutazione di quelle teorie che, rileggendo il passato, si spingevano fino a passare al vaglio le biografie dei santi. Questo periodico di cultura contemporanea venne fondato a Parigi nel 1856 da Jean Xavier Gagarin⁵⁶ con il nome di «Études de théologie, de philosophie et d'histoire», per divenire nel 1862 «Études religieuses historiques et littéraires» e infine «Études» dal 1897. Più volte sospeso a causa degli avvenimenti bellici, riprese le pubblicazioni in modo regolare a partire dal 1888 e subì un'ulteriore interruzione dal giugno del 1940 al dicembre 1944 a causa dell'occupazione tedesca. I temi trattati, nel periodo qui esaminato, spaziavano dalla difesa dell'insegnamento cattolico alle polemiche concernenti le interpretazioni filosofiche di tradizione tomista sull'unione dell'anima al corpo, oltre a un interesse speciale per lo studio diretto delle fonti⁵⁷.

Joseph de Bonniot vi avrebbe collaborato dal 1866 fino alla morte nel 1889, allorché furono pubblicati i suoi ultimi articoli su possessione e ipnotismo⁵⁸. Il necrologio ne celebrava lo zelo e la determinazione nelle controversie di scienza e nella polemica contro il razionalismo di cui era esperto conoscitore⁵⁹. Fu autore di numerose opere su miracoli, isteria, ipnotismo, estasi, magia, spiritismo, possessioni demoniache e suggestione mentale⁶⁰, divulgate sulla medesima rivista e in varie monografie. Il fulcro delle sue riflessioni si fondava sulla distinzione naturale/sovranaturale, sulla differenza cuore/cervello, sull'unità del corpo e la separazione dall'anima, nel momento in cui la scienza sostituiva quest'ultima con il cervello e scomponneva l'organismo umano indagandone le singole parti.

⁵⁵ H.-J. Leroy, *Démons et démoniaques*, in «Études», XXXIV, t. 71, avril-mai-juin 1897, pp. 332-347, p. 342. Il gesuita Henry-Joseph Leroy replicava a *L'homme et l'intelligence* (1884) del medico e fisiologo francese Charles-Robert Richet e proponeva una sintesi teologica sulla possessione a partire dalle Sacre Scritture e dal *Rituale*.

⁵⁶ C. E. O'Neill - J. M. Domínguez (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I. - Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. II, p. 1547; Ivan Sergejevich Gagarin (1814-1882), scrittore, editore, ecumenista, si occupò soprattutto della riconciliazione della Chiesa russa con la Santa Sede.

⁵⁷ P. Vallin, *Études. Histoire d'une revue. Une aventure jésuite. Des origines au Concile Vatican II (1856 à 1965)*, in «Études», numéro spécial, 2000, pp. 5-17; G. De Rosa, *I 150 anni della rivista "Études"*, in «La Civiltà Cattolica», 2006, 2, pp. 568-571.

⁵⁸ J. de Bonniot, *Possession et hypnotisme*, in «Études religieuses historiques et littéraires», XXVI, t. 48, septembre-décembre 1889, pp. 515-533; Id., *Possession et hypnotisme. Suite et fin*, XXVII, t. 48, janvier-avril 1890, pp. 113-132.

⁵⁹ *Nécrologie*, in «Études religieuses historiques et littéraires», XXVI, t. 48, septembre-décembre 1889, pp. 513-514.

⁶⁰ C. Sommervogel (dir.), *Bibliothèque*, cit., vol. I, pp. 1748-1754.

Nella prima metà dell'Ottocento erano già circolate teorie in merito censurate dalla Chiesa, come quelle di Franz Joseph Gall relative alla tesi secondo cui le facoltà intellettuali e morali sono localizzate nel cervello⁶¹. De Bonniot si fece promotore di una serie di saggi esplicitamente diretti a contestare le moderne tesi scientifiche. Di qui la necessità di chiarire l'indivisibilità del soggetto in cui sono raccolte tutte le sensazioni: dolore, gioia, tristezza, amore, dubbio, certezza, volontà, conoscenza, giudizio, ossia fenomeni e modificazioni dell'anima percepiti dall'interno. In aperta polemica con le tesi del medico Claude Bernard relative al muscolo cardiaco come pompa aspirante e al cervello unico organo della sensibilità e del pensiero, il teologo fissava il rapporto del cuore con le facoltà dell'anima, considerandolo capace di operazioni spirituali inimmaginabili per un organo corporale⁶².

La scienza indagava con occhio razionale nel momento di massima propagazione del culto del Cuore di Cristo, devozione che acquisiva un carattere «sentimentale e dolorista»⁶³ in risposta alla diffusione del razionalismo illuministico e ai principi della Rivoluzione. Non si trattava dell'adorazione di una parte del corpo ma di un punto «sintetico di Gesù»⁶⁴, in cui la Chiesa condensava gli emblemi della passione e della regalità del figlio di Dio assumendolo, al tempo stesso, come rifugio dalle angosce e durezza dell'esistenza, dando voce tramite la sua natura polisemica ad una narrazione collettiva declinata in tutti i suoi aspetti antropologico-esistenziali⁶⁵.

Il gesuita Henri Ramière⁶⁶, teologo della grazia e del corpo mistico, fu tra i promotori della politica del Sacro Cuore e della teologia cristocentrica. Noto soprattutto come propagatore dell'*Apostolat de la Prière* e fondatore, nel 1861, della rivista «Le Messager du Coeur de Jésus», preconizzava il ritorno alla filosofia tomista in risposta alle sfide del liberalismo⁶⁷. Anch'egli dalle pagine di «Études» cercò una sorta di mediazione con le tesi scientifiche che non negasse l'idea del cuore sede dei sentimenti⁶⁸.

⁶¹ F. Alfieri, *The weight of the brain. The Catholic Church in the face of physiology and phrenology (first half of the nineteenth century)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XLIII, 2017, 2, pp. 55-77, pp. 57-58.

⁶² J. de Bonniot, *L'âme et la physiologie*, Paris, Retaux-Bray, 1889, pp. 36-37, 50, 482.

⁶³ D. Menozzi, *Culti, modelli e simboli*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1996, pp. 161-183, pp. 182-183; Id., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

⁶⁴ E. Bolis, *Elementi del clima spirituale tra Ottocento e primo Novecento*, in G. Belotti (a cura di), *La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese. La rinascita delle compagnie e degli istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento*, Atti del Convegno internazionale di studi 25-28 novembre 2010, Brescia, Centro Mericiano, 2012, pp. 1-23, p. 8.

⁶⁵ F. De Giorgi, *Il culto al Sacro Cuore di Gesù: forme spirituali, forme simboliche, forme politiche nei processi di modernizzazione*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli*, cit., pp. 195-211.

⁶⁶ C. E. O'Neill - J. M. Domínguez (dir.), *Diccionario*, cit., vol. IV, p. 3286.

⁶⁷ J.-M. Mayeur - M. Lagrée - Y.-M. Hilaire, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. I, Paul Duclos (ed.), *Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 223.

⁶⁸ H. Ramière, *La dévotion au sacré Cœur et la physiologie*, in «Études religieuses historiques et littéraires», V, t. 6, 1874, pp. 481-507, 801-820.

Tale dibattito dipanava questioni ben più complesse relative alla concezione dell'anima, impegnando i teologi su un terreno composito. De Bonniot non tralasciò di scandagliare simile universo per intendere l'azione diversa esercitata sull'uomo dalla presenza demoniaca e dalle affezioni patologiche. La distinzione tra vita passionale e vita personale, soggette a influenza reciproca dal momento che la prima vigila sulla seconda, costituisce nella sua disamina la chiave per comprendere i fenomeni di possessione e ipnotismo. Quest'ultimo è definito come una tecnica per trasformare l'uomo in animale poiché, lasciando spazio alle passioni, consente al sonno artificiale di intorpidirne l'attenzione e la libera volontà. In tale condizione la ragione è inattiva, l'immaginazione e la memoria seguono l'influenza dell'ipnotizzatore e al risveglio il soggetto non è in grado di ricordare. Parallelemente, le possessioni demoniache sono considerate come un caso di ipnotismo in cui uno spirito infernale gioca il ruolo dell'ipnotizzatore. Si tratta di un essere più intelligente e più abile dell'uomo, di cui conosce perfettamente la costituzione del corpo, il gioco delle passioni e delle affezioni, ossia della vita sensibile, con il potere di scuotere o paralizzare a suo piacimento le fibre materiali da cui dipende l'esercizio della vita razionale. La differenza tra i due stati viene rintracciata dal teologo nei modi diversi di *savoir-faire*. Creatura, il diavolo è sottomesso alle condizioni della sua origine, con facoltà di modificare senza poter creare nulla di nuovo e senza raggiungere mai direttamente l'anima⁶⁹.

La vita passionale o sensibile rappresenta il teatro delle azioni del demonio che indirizza le sue operazioni ai nervi, provocandoli energicamente ed eccitandoli. Tali scuotimenti possono coesistere con una determinazione contraria dei soggetti dando origine a forze contrastanti, allorché nello stesso individuo confliggono due energie di segno opposto: un effetto della presenza demoniaca, l'altra generata dalla sua resistenza. Ma, mentre l'ossessione demoniaca si manifesta in modo doloroso, la possessione non conoscerebbe tale condizione poiché la vita personale è annullata a causa della sospensione simultanea delle facoltà razionali e passionali, come nella letargia o nella catalessi. Il demone, infatti, rende il corpo dell'uomo come argilla nelle sue mani inducendo pose anomale e mostruose, servendosi del cervello per manifestare odio nei confronti di Dio, rabbia, orgoglio, che possono deflagrare in crisi senza confini. Siffatta singolare intelligenza impedirebbe di assimilare la possessione a forme di crisi nervosa⁷⁰.

In questo susseguirsi di prove e controprove il nodo cruciale verte sostanzialmente sulla contrapposizione tra corpo e anima, naturale e soprannaturale. E il teologo si propone di fornire «un obstacle, du moins dans quelques esprits, à l'invasion de la grande hérésie des temps actuels, qui est le naturalisme!»⁷¹. Allorché il discorso scientifico diventa dominante la Chiesa è indotta a ri-costruire un suo percorso di legittimazione. In tale cornice gli articoli di Bonniot su «Études», elaborati in risposta a *Les démoniaques dans l'art*, non costituiscono unicamente una critica alle tesi di Charcot, ma si presentano piuttosto come una sorta di

⁶⁹ J. de Bonniot, *Possession et hypnotisme*, cit., pp. 515-533.

⁷⁰ Id., *Possession et hypnotisme. Suite*, cit., pp. 113-132.

⁷¹ Id., *Le miracle et les sciences médicales. Hallucination, apparitions, extase, fausse extase*, Paris, Didier et C., 1879, p. XI.

guida teologica per discernere i casi di possessione demoniaca. I concetti cui il gesuita fa ricorso nel suo articolo sono desunti dal *Rituale Romano*: «Signa autem obsidentis Daemonis sunt: ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis aut conditionis naturam ostendere, et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, majora sunt indicia»⁷².

Se storicamente la manualistica circa l'iter di liberazione dai demoni si è arricchita di numerose varianti, non sempre ortodosse⁷³, in questo frangente il *Rituale* diventa lo strumento imprescindibile per condurre e dirimere sul piano teologico le controversie con la scienza. Il richiamo insistito ad esso⁷⁴ sembra indicare in primo luogo la necessità, in una fase travagliata per la storia della Chiesa, di collocare queste dinamiche entro confini solidi e riconosciuti. Tale strategia consentiva, inoltre, di escludere il corpo dalla procedura di accertamento della possessione, siccome le sue manifestazioni fisiche e psichiche erano ormai dominio della medicina. Si tratta, è evidente, del riconoscimento di una transizione di competenze e di fini dalla Chiesa allo Stato, dalla religione alla scienza, dalla salvezza alla guarigione. Attingendo alla casistica della tradizione cattolica de Bonriot espone accuratamente il percorso canonico di cui si avvale l'esorcista nel suo discernimento, facendo emergere la differenza tra il suo campo d'azione, la sua competenza e quella del medico, il ruolo e i confini del sistema religioso da quello scientifico. Tradizionalmente la Chiesa si era avvalsa di un approccio basato sulla separazione dei compiti assegnando al sacerdote quello di amministrare i rimedi spirituali, al medico la competenza sui rimedi fisici, all'interno di un discorso organico alla religione. La frontiera tra naturale e sovranaturale equivaleva alla differenza tra quanto era medicalmente curabile e ciò che non lo era⁷⁵.

Con Charcot tale meccanismo si capovolge: la fede diventa funzionale alla medicina nell'ambito della tesi dell'autosuggestione psicologica, come si desume dal saggio *La foi qui guérit*. Tale argomentazione traeva spunto dal concetto di *faith-healing* elaborato in area anglosassone per spiegare scientificamente la forza suggestiva in alcuni pazienti osservanti. Ma la guarigione prodigiosa non sfugge all'ordine naturale delle cose, configurandosi come una disposizione singolare del malato ovvero la fiducia in quanto comunemente definito miracolo⁷⁶.

⁷² Id., *Iconographie des possessions. Suite*, cit., p. 33. Il rituale dell'esorcismo era praticamente immutato rispetto all'edizione del 1614 voluta da papa Paolo V, cfr. P. Dondelinger-Mandy, *Le rituel des exorcismes*, cit., p. 99.

⁷³ V. Lavenia, *Esorcismo*, in A. Prosperi (a cura di), *Dizionario*, cit., vol. II, pp. 549-554, p. 554.

⁷⁴ H.-J. Leroy, *Démons et démoniaques*, cit., pp. 332-347. Il *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* del 1888 dedica una disamina alla distinzione della possessione dalle nevrosi e in particolare dal grande attacco isterico, in specie quello definito da Charcot attacco demoniaco i cui sintomi caratteristici sarebbero riconducibili a manifestazioni corporali. Aspetti che, seppure riscontrabili in alcuni posseduti, non rivelerebbero la presenza demoniaca contraddistinta da segni ed effetti inerenti le facoltà dell'intelletto. Anche in questo caso il *Rituale* costituisce la fonte per distinguere la possessione dalla malattia. J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique, contenant les preuves principales de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, Paris-Lyon, J. Briguët, 1891, pp. 2509-2510.

⁷⁵ P. Dondelinger-Mandy, *Le rituel des exorcismes*, cit., pp. 113-114.

⁷⁶ J.-M. Charcot, *La foi qui guérit*, Paris, Félix Alcan, 1897, pp. 2-5, 32.

E così il medico Pierre Janet ricorre ad un esorcismo cosiddetto moderno per fugare il “diavolo del rimorso” dai pazienti, neutralizzando la dimensione teologica. Avvalendosi delle procedure a lui note, inerenti il rito dell’esorcismo, riesce a ipnotizzare un paziente e scoprire il disagio alla base della sua psicosi, ovvero un severo disordine morale. Il ripristino dell’equilibrio passava attraverso la cura medica poiché i diavoli da cui il malato si credeva posseduto altro non erano che lo spettro dei suoi rimorsi⁷⁷.

Nell’*Iconographie des possessions* di Bonniot sembra implicita l’esigenza di delineare in modo chiaro la funzione dell’esorcismo secondo i canoni definiti nel *Rituale*. Un’indagine rigorosa attende i sacerdoti, che solo di fronte all’insufficienza dei mezzi ordinari possono fare appello al prete esorcista affinché verifichi l’origine demoniaca del male ovvero l’intervento di una potenza intelligente. È il medesimo *Rituale* ad autorizzare il ricorso al medico per riconoscere quelle malattie i cui sintomi, simili a quelli degli indemoniati, potrebbero indurre in equivoco. In ossequio a tali norme il teologo poneva in evidenza le lacune nelle conclusioni di Charcot e in tutta l’operazione sottesa a *Les démoniaques dans l’art*. All’occhio e all’osservazione, strumenti soggettivi e vulnerabili utilizzati dal medico scienziato, opponeva la tradizione teologica. Si trattava, a ben vedere, di una differenza sostanziale. Nel sistema religioso, infatti, la conoscenza è ciò che la tradizione ha definito tale; è l’autorità, e ogni esperienza contraria ad essa è rifiutata. La verità scientifica, invece, fa perno su quanto provato empiricamente e si afferma proprio sulla contestazione dell’autorità della tradizione. Le conclusioni del teologo delineano l’obiettivo insito, a suo avviso, nel dipinto di Rubens: quello di rappresentare non un soggetto clinico bensì il potere sovranaturale di sant’Ignazio. Non una scena reale, poiché il santo non aveva mai esercitato il ministero di esorcista, ma una raffigurazione apologetica, simbolica, testimonianza del suo potere contro i demoni manifestatosi dopo la morte⁷⁸. Resta indubbio che questioni più cogenti relative all’essenza stessa delle manifestazioni soprannaturali costituivano il retroterra di simile letteratura, nel momento in cui la scienza psichiatrica e gli studi sul cervello riconducevano a disfunzioni somatiche tutto l’universo dei fenomeni extra-naturali.

5. È del tutto verosimile ipotizzare che il gesuita Maximilien de Haza Radlitz⁷⁹, esorcista della diocesi di Parigi e autore di una lunga relazione sulla possessione

⁷⁷ P.-F. Janet, *Névroses et idées fixes*. I, *Études expérimentales sur les troubles de la volonté, de l’attention, de la mémoire, sur les émotions, les idées et leur traitement*, Paris, Félix Alcan, 1898, pp. 377-404.

⁷⁸ J. de Bonniot, *Iconographie des possessions*. Suite, cit., p. 25.

⁷⁹ Maximilien de Haza Radlitz entrò nella Compagnia di Gesù nel 1846 e svolse il periodo di noviziato a Parigi ove rimase fino alla morte impegnato nei ministeri ordinari. Cfr. «Catalogus sociorum et officiorum Provinciae Franciae Societatis Jesu», 1854-1910, *passim*. Nessun documento relativo alla nomina di esorcista della diocesi di Parigi è stato rinvenuto negli archivi francesi; cfr. H. Guillemain, *Déments ou démons? L’exorcisme face aux sciences psychiques (XIX^e-XX^e siècles)*, in «Revue d’histoire de l’Église de France», LXXXVII, 2001, pp. 439-471, p. 440.

di Désirée Lejeune⁸⁰, avesse discusso di tali fenomeni con il confratello Joseph de Bonniot. Nella cronaca da lui redatta relativa agli anni 1876-1880⁸¹, le considerazioni su possessione e ossessione e i modi in cui il maligno si insinua nei corpi presentano una decisa analogia con le riflessioni che il teologo andava pubblicando in quegli anni. Inoltre il medesimo Bonniot, presente di persona il 10 febbraio e 10 marzo del 1879⁸² agli esorcismi di Désirée, era fratello del canonico Victor de Bonniot testimone assiduo agli eventi e autore di un rapporto sul caso⁸³.

Dalla lettura dei documenti sull'affaire Désirée emerge una visione tradizionalista di Haza Radlitz per nulla sensibile ai progressi della psichiatria. Nonostante la giovane fosse stata affetta dalla *danse de san Guy*⁸⁴, egli non fece mai ricorso al parere medico durante i tre anni in cui si svolsero gli esorcismi pubblici. La causa di ogni male andava attribuita alla presenza del demonio, l'errore, a limite, era considerare la donna malata. «Il est bien probable que ces contorsions qu'on croyait être la danse de St. Guy n'ont été que le commencement de cette longue possession. La guérison subite confirme cette supposition»⁸⁵.

I numerosi esorcismi pubblici non ebbero alcun esito liberatorio e le fonti esaminate raccontano di una Désirée indemoniata per lungo tempo ancora, sebbene alla fine del 1880 i vertici della Compagnia di Gesù, prudente verso manifestazioni di questo tipo, avessero sollevato Haza Radlitz dall'incarico di esorcizzare la donna. La medicina positivista aveva reso più complesso il compito dell'esorcista impegnato a difendere le competenze della Chiesa in merito al soprannaturale e a districarsi all'interno della nuova e variegata gamma di sintomi al confine tra patologie organiche ed esperienze straordinarie. Non si tratta più di comprovare antiche competenze, come accadeva nell'Italia di inizio Ottocento, allorché la pratica esorcistica rappresentò anche un'opportunità per confermare i tradizionali saperi della Compagnia appena ricostituita⁸⁶. Nella Francia di Char-

⁸⁰ Désirée Lejeune nacque nel 1846 e venne registrata nel comune di Auxerre con il nome di Celestine; cfr. <<http://archivesenligne.yonne.fr>>, *Etat civil Auxerre*, 1846 (visto il 17.04.2020).

⁸¹ Archivio della Pontificia Università Gregoriana (d'ora in poi APUG), *M. de Haza Radlitz, Possession et délivrance de Désirée Lejeune*, mss 3009-3020; è in corso un lavoro di trascrizione dei quaderni manoscritti consultabile sul sito <https://gate.unigre.it/mediawiki/index.php/Possession_et_Délivrance>.

⁸² APUG, ms 3016, p. 124 e ms 3017, p. 76.

⁸³ APUG, ms 3008 (1-2), *Victor de Bonniot, Exorcismes et extases de Marie Aimée de la Croix, les 21 novembre, 8 et 24 décembre 1879*.

⁸⁴ «Corèa (o Còrea)» in *La Piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2002, p. 399. Dal greco *choròs*, danza corale, si tratta di una malattia del sistema extrapiramidale caratterizzata da movimenti involontari, improvvisi, rapidi, scomposti. La corea di Sydenham si definisce comunemente anche ballo di S. Vito, colpisce in giovane età e ha origine per lo più di natura reumatica con decorso benigno.

⁸⁵ APUG, ms 3009, p. 73.

⁸⁶ F. Alfieri, *Pastorale dell'Indomabile. Conflitti di identità nella Compagnia di Gesù di fronte a una sospetta ossessione demoniaca (XIX secolo)*, in F. Alfieri - C. Ferlan (a cura di), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2012, pp. 227-257; di Fernanda Alfieri cfr. anche *Veronica e il diavolo. Storia di un esorcismo a Roma*, Einaudi, Torino,

cot il problema travalica i confini dell'ordine: la Chiesa intera è impegnata a fronteggiare la medicina psichiatrica che minaccia la tradizione cattolica in materia di santità⁸⁷.

L'orientamento della Compagnia di Gesù rispetto alla psichiatria non era unanime. Nel 1886 il gesuita Joseph Hahn vedeva all'Indice dei libri proibiti⁸⁸ il suo opuscolo *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse* conseguenza di una ricezione probabilmente troppo sollecita e forse incauta delle nuove teorie sull'isteria⁸⁹. Il saggio era già apparso nel 1883 sulla «Revue des questions scientifiques»⁹⁰. Pubblicata a partire dal 1877, la «Revue» è espressione della *Société Scientifique de Bruxelles* e aderisce alla *Société Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien* che svolse un ruolo centrale nelle controversie con gli ambienti positivisti grazie a due fattori essenziali: una rete internazionale di medici di orientamento cattolico che consentiva la propagazione su grande scala del patrimonio di valori e conoscenze elaborato dall'organizzazione, e il ricorso, come metodo, ad argomenti desunti dalle conoscenze scientifiche in discussioni sovente suscitate da interrogativi teologici. L'obiettivo, dichiarato fin dagli esordi, era quello di evangelizzare il mondo medico, ritenuto decisamente ostile al fenomeno religioso, agnostico e anticlericale. A partire dal 1886 la Compagnia di Gesù che organizza gli studenti di medicina intorno alle *Conférences Laennec*, fondate allo scopo di preparare i gesuiti ai concorsi di internato, svolse un'azione di stimolo per promuovere legami più stretti tra i futuri medici e i colleghi più maturi in vista di una futura adesione alla *Société Saint-Luc*. L'intensa e poliedrica attività della *Société*, orientata verso un fine apologetico, includeva tra i temi affrontati con una certa frequenza dagli studiosi quello del pericolo della perdita di coscienza nei soggetti sottoposti ad anestesia chimica o alla tecnica dell'ipnotismo, il cui risvolto teologico risiedeva nell'idea di libero arbitrio. L'interesse per le sorti della coscienza faceva da schermo a quello per l'inconscio psicologico, significativo nel ventennio 1884-1904, e che annunciava i fermenti polemici degli anni di esordio della psicanalisi⁹¹.

Nel 1883 la «Revue des questions scientifiques» pubblicava i saggi grazie ai quali Joseph Hahn aveva ricevuto il primo premio al concorso di Salamanca del

2021 in uscita al momento dell'elaborazione di questo saggio. Nei quarant'anni che separano la protagonista Veronica Hamerani da Désirée Lejeune il quadro epistemologico muta radicalmente.

⁸⁷ J. Maître, *Da Bourneville ai nostri giorni: Interpretazioni psichiatriche della mistica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI, 2013, pp. 321-336; G. Klaniczay, *The stigmatized italian visionary and the devout french physician: Palma Mattarelli d'Oria and Docteur Imbert Gourbeyre*, in «Women's History Review», 29, 2020, pp. 109-124.

⁸⁸ ACDF, *Sant'Offizio, Censura librorum*, 1875/5, Decreto dell'11 gennaio 1886.

⁸⁹ H. Guillemain, *Diriger les consciences*, cit., p. 155.

⁹⁰ J. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, in «Revue des questions scientifiques», XIII, janvier 1883, pp. 5-77, avril 1883, pp. 511-569, XIV, juillet 1883, pp. 39-84.

⁹¹ H. Guillemain, *Les débuts de la médecine catholique en France. La Société médicale Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien (1844-1914)*, in «Revue d'histoire du XIX^e siècle», 26-27, 2003, <<http://doi.org/10.4000/rh19.747>> (visto il 17.04.2020); cfr. A. Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse (1920-1965)*, Paris, Payot, 2011.

23 ottobre 1882⁹², allorché, in occasione del terzo centenario della morte di Teresa d'Ávila⁹³, gli scrittori cattolici erano stati invitati a trattare questioni concernenti le sue rivelazioni. Di queste rivelazioni due erano dirette a difendere la santa dagli assalti dell'incredulità; a una di esse rispose il gesuita con l'intento dichiarato di inserirsi nel dibattito scientifico attraverso una inchiesta metodologicamente rigorosa «Nous nous sommes proposé d'examiner si les visions et les révélations de sainte Thérèse présentent un caractère surnaturel, susceptible d'être démontré avec toute la rigueur des procédés scientifiques»⁹⁴.

Gli articoli si dipanano a partire da una attenta ricerca sulle scoperte, teorie ed esperimenti di Charcot alla *Salpêtrière*, dove il medesimo gesuita si reca per approfondire le indagini, tralasciando intenzionalmente la documentazione, i criteri e le procedure fornite dall'iter di canonizzazione. La sua opinione manifestamente positiva riconosce allo scienziato i "meriti" dei progressi ottenuti in campo medico. Negli articoli viene esposto sinteticamente l'attacco isterico al fine di esaminare e spiegare i fenomeni straordinari di cui Teresa fu oggetto. Perciò le fonti biografiche a disposizione vengono confrontate con le acquisizioni (cliniche) scientifiche e le lettere e le relazioni ai confessori comparate alle pubblicazioni mediche relative ai segni dell'isteria. Grazie al complesso studio messo in campo, Hahn poteva concludere che i sintomi erano quelli della malattia, ovvero che il fisico della santa era affetto da isteria, mentre il suo intelletto e la sua morale ne restavano inaspettatamente liberi e pertanto di competenza della Chiesa: «Thérèse souffrait d'une hystérie organique, elle n'était nullement atteinte d'hystérie intellectuelle»⁹⁵.

Sebbene il crinale fosse insidioso, tale impianto doveva porre al riparo Teresa dalle critiche mosse in ambito medico preservandone gli attributi di santità, giacché le qualità intellettive rimanevano miracolosamente integre e con esse la grande forza di riflessione, una conoscenza chiara e profonda delle operazioni della sua anima, la capacità di distinguere naturale e soprannaturale⁹⁶.

Simili conclusioni diedero luogo a critiche e denunce. Ne scaturì un acceso dibattito, soprattutto in Francia, promosso dal canonico Arsène Touroude della congregazione di Picpus che pubblicò tre lettere⁹⁷ giunte ai consultori dell'Indice

⁹² J. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, cit., janvier 1883, p. 5; Come si legge in nota al primo saggio, la giuria incaricata di decidere era composta da due membri dell'Accademia di Spagna, due canonici di Salamanca, il vicerettore e i professori di diritto dell'università della medesima città, il rettore del Collegio San Carlo, il provinciale dei domenicani, il priore del convento dei francescani, il rettore del collegio dei Nobili Irlandesi.

⁹³ G. Piretti, *Teresa d'Ávila e il dibattito medico-psichiatrico sulla santità in Francia nell'Ottocento: un caso paradigmatico, un esempio singolare*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2017, 2, pp. 211-242.

⁹⁴ J. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, cit., juillet 1883, p. 80.

⁹⁵ Ivi, 81.

⁹⁶ Ivi, 84.

⁹⁷ A. Touroude, *Lettres adressées le 2 février, 8 septembre 1885 et 24 mai 1886 au R. P. Hahn, S.J. à l'occasion de son mémoire intitulé "Les Phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse"*, Alençon, Renaut-Debroise éditeurs, 1886.

insieme ad altre dei vertici ecclesiastici⁹⁸. I consultori contestarono come arbitrarie e perniciose le concessioni ai razionalisti, e come false e ingiuriose le asserzioni relative alla santa, l'equiparazione alle isteriche della *Salpêtrière* e l'estromissione dell'intervento dei demoni dalla sua vicenda esistenziale. I carmelitani scalzi fecero un passo ulteriore inoltrando una istanza al prefetto della Congregazione dei Riti affinché provvedesse⁹⁹.

Il gesuita, nell'intento di accertare se le visioni e le rivelazioni della santa avessero carattere soprannaturale suscettibile di essere dimostrato con il rigore del procedimento scientifico, introduce una puntualizzazione non secondaria: l'ipotesico razionalista con cui immagina di confrontarsi doveva essere di «bonne foi»¹⁰⁰. Era chiara la difficoltà di coniugare il discorso religioso con quello medico nel momento in cui tale sapere, affrancatosi dalla morale affermava la propria autonomia operando secondo principi e metodologie proprie. L'indagine seguita da Hahn circa la presunta isteria della santa era funzionale ad enfatizzarne gli aspetti soprannaturali, siccome la malattia sembrava non colpire le qualità intellettive di Teresa. Una soluzione che potremmo definire anacronistica, nel senso di antiquata, se la si osserva contestualmente all'evoluzione sociale, ovvero all'affermarsi della modernità in cui ogni sistema opera sulla base di principi autodeterminati. Inoltre, il processo di accademizzazione del sistema medico con la conseguente autonomia dai monasteri e l'istituzione degli ospedali moderni, consentiva alla figura del medico professionista di determinarsi scientificamente¹⁰¹. A tale esito, in una cornice costituita dal mutato rapporto scienza-università e dalla riflessione filosofica circa gli scopi e i caratteri della scienza e dell'educazione, contribuirono cambiamenti profondi nella pratica ospedaliera, con l'ingresso della scienza sperimentale nell'attività di laboratorio degli ospedali universitari trasformati in veri e propri centri di innovazione della teoria e della prassi medica. È nel corso di tale processo che l'ospedale diventa un momento imprescindibile nella formazione del medico che, in seguito, trasferisce le conoscenze acquisite al suo ambiente professionale, esterno all'ospedale. Il progresso tecnologico e scientifico in questo campo conferiva autorevolezza e prestigio all'esercizio di un'attività dai contorni, fino a quel momento, controversi, determinando il distacco definitivo dei praticanti “regolari” dai cultori delle medicine alternative. La nascita di ordini professionali e di associazioni mediche darà voce collettiva al percorso di professionalizzazione della figura e dell'attività del medico¹⁰². In tale contesto la malattia si trasformava da «rapporto infelice con il

⁹⁸ H. Guillemain, *Diriger les consciences*, cit., p. 155.

⁹⁹ ACDF, *Sant'Offizio, Censura librorum*, 1875/5, fascicolo *Josephus Hahn*.

¹⁰⁰ J. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, cit., janvier 1883, p. 8.

¹⁰¹ A. Corti, *La medicina cambia. Il rapporto medico/paziente*, in G. Corsi (a cura di), *Salute e malattia nella teoria dei sistemi a partire da Niklas Luhmann*, Milano, Franco Angeli, 2015, pp. 129-147, pp. 132-133.

¹⁰² W. F. Bynum, *Medicina e società*, in M. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico*, cit., vol. III, *Dall'età romantica alla medicina moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 452-492; P. Rossi, *Introduzione. Le istituzioni e le immagini della scienza*, in Id. (a cura di), *Storia della scienza*, vol. III, *La scienza e la società industriale: da Laplace alle scienze della vita*, Torino, Utet, 1988, pp. XX.

mondo», associata a comportamenti moralmente sbagliati, in disfunzione del corpo curabile grazie all'aiuto della scienza¹⁰³.

Il dubbio verte sulla plausibilità di un'argomentazione che ambiva a tenere insieme la scienza e la fede in un discorso organico, come accadeva nella società di Ancien Régime in cui il bello, il vero e il buono coincidevano sulla base di una condivisa morale religiosa che abbracciava anche il sistema di cura delle malattie. Per lo scienziato moderno tale costruzione non è più valida, il falso non ha nessuna connotazione morale¹⁰⁴ e il tentativo di Hahn di riportare ad unità, di ricomporre mondi ormai nettamente distinti lo espone al rischio di restare escluso da entrambi. Per la Chiesa impegnata a difendere il principio di autorità simili teorie apparivano poco ortodosse, nel momento in cui espressioni considerate soprannaturali venivano sottoposte al vaglio della scienza, mentre il medico che indaga con logica scientifica non è più disposto ad accettare interpretazioni preternaturali: semplicemente si ritrae dalla scena qualora le conoscenze a disposizione non consentano soluzioni rigorose. In questo nuovo assetto sociale la religione rivendica la capacità di padroneggiare ciò che resta fuori dall'orizzonte dell'esperibile, mostrando agli individui i limiti della razionalità¹⁰⁵.

Sull'integrità della coscienza insistevano anche le riflessioni di Joseph de Bonniot focalizzate sul discernimento della santità dalla follia, dei disturbi dell'organismo e del male uterino dalla possessione, espressione, quest'ultima, di una causa intelligente. Nel 1886 il teologo presenta sulla rivista «Cosmos» l'articolo *Opposition entre l'hystérie et la sainteté*, in cui è evidente il riferimento alle tesi su santa Teresa del confratello Joseph Hahn. Nel saggio de Bonniot stigmatizza l'atteggiamento di quanti, uomini di fede, ipotizzano che tra i santi proposti solennemente dalla Chiesa alla venerazione dei fedeli possano annoverarsi malati colpiti da isteria. Il perno dell'analisi concerne la libertà dell'intelletto, libertà nulla negli individui affetti da isteria perché in preda a turbamenti nervosi che ne offuscano le funzioni¹⁰⁶.

La condizione del cristiano virtuoso, il cui potere della volontà frena le emozioni sensuali, viene contrapposta a quella degli isterici, anime prive di volontà, incapaci di contenere le passioni, abbandonate al sopravvento degli impulsi della vita sensibile, esposte a pulsioni, emozioni violente, crisi. Il teologo è mosso dall'urgenza di tutelare la tradizione agiografica e dissipare qualunque dubbio circa la possibilità di assimilare gli isterici alle figure di santità. Infine, un monito tutt'altro che secondario, anzi sintomatico del dibattito in corso, allude al rischio di confondere la nozione di *surnaturel* con quella di *extraordinaire*¹⁰⁷, termine che in quel preciso contesto storico si carica di una accezione extra-religiosa, connessa alle nuove acquisizioni scientifiche.

¹⁰³ N. Luhmann, *Inflazione di pretese nel sistema delle malattie: una presa di posizione dal punto di vista della teoria della società*, in G. Corsi (a cura di), *Salute e malattia*, cit., pp. 57-76, p. 60.

¹⁰⁴ N. Addario, *Teoria dei sistemi sociali e modernità*, Roma, Carocci, 2003, p. 233.

¹⁰⁵ H. Lübke, *La religione dopo l'Illuminismo*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 49-50.

¹⁰⁶ J. de Bonniot, *Opposition entre l'Hystérie et la sainteté. (Extrait du Cosmos)*, Paris, Letouzey et Ané, 1886, p. 2.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 2-5, 9-10, 19 sgg.

7. Per il concorso di fattori politici, culturali e sociali, la Francia si configura come un caso peculiare per analizzare la nascita della psichiatria moderna e il rapporto con la religione. La rivista «Études», per fare solo un esempio, ospita diversi interventi sul tema fin dagli anni Sessanta dell'Ottocento, con i quali contribuisce alla diffusione di un impianto teologico sofisticato e approfondito, laddove la Civiltà Cattolica vi riserva uno spazio marginale sul finire degli anni Ottanta, circoscritto a contributi su visioni, estasi e medicina, dedicando ben altre energie alla polemica contro il liberalismo e il libero pensiero e agli esiti ultimi del magnetismo animale. Il ritorno dei demoni sulla terra si conforma appieno alle concezioni del tempo legandosi alla devozione riparatrice che marca profondamente la società francese del XIX secolo attraversata da visioni apocalittiche. La rottura degli equilibri socio-politici di Ancien Régime aveva generato un sentimento diffuso di disorientamento e incertezza mentre un linguaggio denso di toni morali, mistici, apocalittici divenne l'idioma consueto di una Chiesa che avvertiva la precarietà dei luoghi, dello spazio, della sua esistenza millenaria. L'attesa dell'intervento salvifico e miracoloso circolava nella coscienza cattolica, suscitata da un orientamento dogmatico e attecchì negli ambienti popolari grazie anche al moltiplicarsi di episodi di mariofania¹⁰⁸. L'immagine del demonio più accessibile rispetto a qualsiasi postura teorica avrebbe potuto radicare nella coscienza popolare l'idea di bene e male, verità e errore adeguata ad ogni congiuntura storica in cui fosse necessario testimoniare il primato della fede, dell'istituzione religiosa contro gli oppositori di ogni tempo¹⁰⁹.

¹⁰⁸ P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», IV, 1968, pp. 448-469, pp. 457-462.

¹⁰⁹ P. G. Camaiani, *Il Diavolo, Roma e la Rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», VIII, 1972, pp. 486-516, pp. 486-493.



SAINT IGNACE GUÉRISANT LES POSSÉDÉS

Fac-simile de la gravure de Marinus, d'après le tableau de Rubens (Musée de Vienne).

Saint Ignace guérissant les possédés, incisione di Ignaz Cornelis Marinus da Pieter Paul Rubens, in J.-M. Charcot - P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, A. Delahaye et E. Lecrosnier éditeurs, 1887, p. 59.



Roberta Vittoria Grossi

Archivio storico della Società delle Missioni Africane, Roma

roberta-grossi@libero.it

– Isteria o possessione demoniaca? Un'inconsueta disputa iconologica

Citation standard:

GROSSI, Roberta Vittoria. Isteria o possessione demoniaca? Un'inconsueta disputa iconologica. *Laboratorio dell'ISPF*. 2021, vol. XVIII [10]. DOI: 10.12862/Lab21GRR.

Online First: 15.10.2021 – Full Issue Online: 31.12.2021

ABSTRACT

Hysteria or demonic possession? An unusual iconological disputation. After Jean-Martin Charcot's studies, the paradigm of hysteria in its modern sense becomes the explanatory tool for investigating those phenomena that the Catholic tradition had always connected to supernatural expressions, such as mysticism and demonic possession. The operation that sees the Catholic front committed to preserving its own field of knowledge, through relevant publications on hallucinations, apparitions, ecstasies, must be ascribed to the contrast with medical science. This essay aims to analyze this debate starting from some interventions that appeared in the Jesuit journal «Études», which devoted special attention to this topic.

KEYWORDS

Demonic possession; Hysteria; Exorcism; Society of Jesus; Supernatural.

SOMMARIO

Il paradigma dell'isteria nella sua accezione moderna, seguita agli studi di Jean-Martin Charcot, diviene lo strumento esplicativo per indagare quei fenomeni che la tradizione cattolica aveva da sempre connesso ad espressioni soprannaturali, quali ad esempio la mistica e la possessione demoniaca. Al confronto con la scienza medica va ascritta l'operazione che vede impegnato il fronte cattolico nel preservare il proprio campo di sapere, attraverso una rilevante pubblicistica su allucinazioni, apparizioni, estasi. Il saggio presentato propone di analizzare tale dibattito a partire da alcuni interventi apparsi sulla rivista della Compagnia di Gesù «Études», che vi consacrò una attenzione peculiare.

PAROLE CHIAVE

Possessione demoniaca; Isteria; Esorcismo; Compagnia di Gesù; Soprannaturale.

Laboratorio dell'ISPF

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it