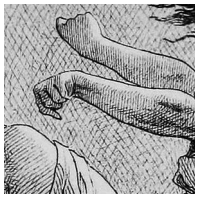
CHE DIAVOLO

Attacco di isteria, XIX secolo (George J. Preston, *Hysteria and certain allied conditions, their nature and treatment, with special reference to the application of the rest cure, massage, electrotherapy, hypnotism, etc.*, P. Blakiston, 1897)



MÒNICA BALLTONDRE PLA

DI GENERE!

OLTRE LA MALATTIA MENTALE E LA RIBELLIONE

CONSIDERAZIONI INIZIALI

Come analizzare le esperienze storiche di possessione diabolica? A dire il vero, la domanda andrebbe estesa anche ad altri fenomeni legati alla sfera religiosa: visioni, apparizioni, stimmate, estasi mistiche attirano sempre più l'attenzione della storiografia e sono temi che insieme alla stregoneria vanno per la maggiore[1].

Rispetto a quest'ultima, James Amelang segnala che prima degli anni sessanta non ha riscosso grande attenzione da parte dell'accademia, semmai è stata appannaggio di psichiatri ed eruditi locali[2]. Successivamente si è passati da una storia sociale del fenomeno ad approcci di tipo culturale (la storia delle idee) e negli anni ottanta a ciò che è stato denominato "nuova" storia culturale. Questa nuova forma di fare storia prevedeva una molteplicità di prospettive: storia "dal basso", approccio di genere, microstoria, e più recentemente storia materiale e storia del corpo, insieme a una storia incentrata sul soggetto e attenta alla percezione e alle esperienze degli stessi protagonisti[3].

Consci dei cambiamenti relativi alla storia della stregoneria, dovremmo guardare con maggiore attenzione e concretezza a ciò che è avvenuto con la storia delle possessioni. In fondo, si tratta di fenomeni molto legati tra loro. E dunque non si può non notare che negli studi attuali sulla possessione in epoche passate si è affermata una certa centralità del soggetto. Ci interessiamo alla soggettività del/della posseduto/a: come si costruisce la sua identità, come si

[1] Questo articolo nasce nell'ambito del progetto *Marcando diferencias humanas* (HAR2014-58699-P) e costituisce una rielaborazione del mio intervento al dialogo *Anima e corpo. La "salute mentale" tra controllo sociale e conflittualità*, X SIMposio di storia della conflittualità sociale, Torricella, Magione (Perugia) 29 agosto 2014.

[2] Cfr. James Amelang, *Invitación al aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?*, «Edad de oro», n. 27, 2008, pp. 29-45.

[3] Esiste un ampio dibattito storiografico sia in merito alla definizione di soggetto o di soggettività moderna sia rispetto alla sua eventuale contrapposizione con un soggetto medievale, soprattutto a partire dai lavori di Charles Taylor. Questi identificò il soggetto postcartesiano come colui che è cosciente di se stesso, ha una sua interiorità, presta attenzione ai suoi sentimenti e desideri, e si vede diverso dalla propria comunità. Cfr. C. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, 1989.

comporta, come lo/la vedono gli altri, qual è il suo vissuto, le sue esperienze, il suo corpo, ecc.

In questo articolo mi ripropongo di analizzare le ipotesi più frequenti che la storia contemporanea fornisce delle possessioni demoniache. Esse riguardano tutte donne e possono essere ricondotte a due tipi di approcci analitici che mi sembrano sottostare a molte delle teorie incentrate sul soggetto della possessione. Benché il fenomeno della possessione sia stato anche maschile (forse non così di frequente), attualmente storici e storiche si concentrano su quelle femminili. Sicuramente è una conseguenza stessa del tipo di spiegazioni che utilizziamo attualmente e che presuppongono una prospettiva di genere.

Ritengo che le interpretazioni correnti nella storia delle possessioni femminili possono essere ricondotte a due diversi tipi: l'"interpretazione nevrotica" e l'"interpretazione sovversiva". Entrambe appaiono inevitabili nel momento in cui si afferma l'esigenza di comprendere le esperienze di un soggetto e la soggettività in relazione alla posseduta in tempi passati. In concreto, fanno la loro comparsa quando analizziamo i casi relativi al medioevo e all'età moderna.

Anche se analizzerò soltanto gli studi sulla possessione, ho il sospetto che queste due narrative siano perfettamente applicabili alla storia delle mistiche. Le esperienze mistiche, come ci ricorda Nancy Caciola, possono essere intese come l'altra faccia della possessione diabolica, visto che in fondo si tratta di una possessione di segno opposto in quanto divina[4].

Le due narrative sono collegate e si incontrano nel pensiero di Michel Foucault che passò dall'una all'altra. L'"interpretazione nevrotica" afferisce alla medicina e sostiene che le donne possedute dal demonio sono malate mentali. Tale paradigma, se così vogliamo chiamarlo, fece la sua apparizione verso la fine del XIX secolo. Sebbene oggigiorno sia impensabile che uno storico faccia proprio tale assunto, esso si insinua ed è in qualche modo riconoscibile nelle forme di concepire le possessioni come espressioni di un malessere psichico e nelle interpretazioni psicoanalitiche del fenomeno. L'"interpretazione sovversiva" è invece di segno politico e muove dall'idea che il corpo della posseduta, mediante la possessione, trovava una forma di ribellarsi al potere. Questa spiegazione venne formulata inizialmente da Foucault e, con diverse varianti, è molto utilizzata per interpretare il comportamento della posseduta.

Le due interpretazioni non sono alternative ma rappresentano livelli analitici che esulano dalla storia poiché contengono alcuni elementi astorici circa il corpo o la natura umana. Ad esempio, entrambe assumono che la vita mentale (pensieri, emozioni, ecc.) comporta conseguenze anche fisiche. Esiste inoltre una componente di genere tanto nella costruzione di queste analisi quanto nella loro applicazione. E in generale, questo tipo di spiegazioni si riferiscono a donne. Benché sembra che ci siano state più donne che uomini posseduti nel

[4] Cfr. Nancy Caciola, *Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in Medieval Europe*, «Comparative Studies in Society and History», n. 2, 2000, pp. 268-306.

passato, tutto fa pensare che i due approcci alimentino a loro volta un maggiore interesse per i casi femminili.

Le possessioni o le estasi mistiche femminili in una fase premoderna presentano allo storico sfide fuori dalla sua portata, tanto che egli ricorre ad altre discipline come l'antropologia, la psicologia o la sociologia, anche quando utilizza fonti medievali e il *tempo* come variabile. Inoltre, quando come storici affrontiamo questi fenomeni, tendiamo a proporre spiegazioni e meccanismi psicologici, antropologici o sociali che in realtà rispondono a schemi interpretativi del nostro tempo. Probabilmente è inevitabile e non senza vantaggi, poiché in questo modo la storia apporta intelligibilità al contesto presente e serve per pensare interessi attuali. Tuttavia, per rendere credibile la sua riflessione, la disciplina storica deve esplicitare i suoi strumenti per mezzo dei quali spiega il passato. Da un lato, approcci e strumenti storiografici hanno a loro volta la loro storia e la loro tradizione di pensiero. Dall'altro, essi condizionano il suo oggetto di studio e lo costruiscono in base ad assunti impliciti. Non dico nulla di nuovo se affermo che ogni momento storico condiziona il tipo di domande che facciamo alla storia. Le inquietudini contemporanee segnano sia le domande che rivolgiamo al passato, sia in buona dose gli approcci e ovviamente la narrativa che, anche se semplicemente descrittiva, si nutre del linguaggio del presente: linguaggio che difficilmente è scorporabile dal suo significato vigente.

A questo punto, è dunque opportuno delineare il contesto di origine dei due tipi di interpretazioni cui ho accennato e citare alcuni lavori storiografici attuali sul tema della possessione, con il proposito di fornire alcune chiavi per problematizzare come analizziamo e costruiamo storicamente queste esperienze proprie di un'altra epoca storica.

MEDICALIZZAZIONE E SESSUALIZZAZIONE DELLA POSSEDUTA. L'INTERPRETAZIONE NEVROTICA

Si intendeva per possessione demoniaca la penetrazione nel corpo di un qualche demonio per un tempo prolungato. Potevano essere uno o vari, e una possessione poteva durare mesi o anni. Si considerava involontario – da cui il termine possessione – e pertanto, era un'altra cosa rispetto a un patto volontario con il demonio (come nella stregoneria, ad esempio).

In generale, veniva richiesto l'intervento di una persona autorizzata dalla chiesa per espellere il demonio. È stata molto enfatizzata l'importanza degli esorcismi come mezzo per il ristabilimento. Erano solitamente pubblici e rappresentavano in maniera spettacolare una lotta tra il bene e il male: tra la posseduta come strumento del demonio che si manifestava in quel momento e il sacerdote come strumento di dio. Ma essi non erano l'unico mezzo per espellere il diavolo dal corpo. Esistevano anche altri procedimenti previsti dalla chiesa: confessioni, penitenze, preghiere. In generale, gli episodi di esorcismo erano accompagnati da altri esercizi "per lo spirito", per ordine e supervisione di uno

Posseduto (Deodat Van Der Mont, *Transfiguration*, XVII secolo)

o più sacerdoti che attuavano come guide spirituali. Della posseduta si considerava che, sebbene il suo corpo fosse invaso, la sua anima lo era solo parzialmente e la sua volontà era qualcosa che il demonio non poteva governare (anche se poteva ingannare i sensi e l'immaginazione, ad esempio, come anche le facoltà corporali confondendo la persona). La persona doveva insomma trattare il suo spirito per liberarsi.

Si ebbero molti più casi di possessione durante i secoli XVI e XVII che nel medioevo. In particolare, le possessioni demoniache furono un fenomeno di carattere più individuale nel XVI secolo e più collettivo nel XVII. Stuart Clark ha messo in evidenza il quadro culturale escatologico della lotta tra il bene e il male, come una delle caratteristiche della forma di intendere il mondo nell'era medievale e moderna, almeno in ambito religioso. Clark sostiene che la possessione demoniaca deve essere interpretata all'interno dello scenario allegorico del conflitto tra la chiesa e Satana, che alcuni degli stessi protagonisti ritenevano che avesse raggiunto il suo apice proprio nei secoli XVI e XVII[5].

Fortunatamente, l'analisi storica più recente ha rinunciato a vedere il fenomeno della possessione demoniaca dalla prospettiva del positivismo medico di fine Ottocento, che lo spiegava come casi di nevrosi (isteria e/o simili perturbazioni di natura psichica). Intendere i fenomeni di possessione come casi di isteria dice molto più della medicina psicosomatica del suo tempo che del fenomeno come si intendeva nel medioevo e nei secoli XVI e XVII.

Tanto nell'antichità classica come nel medioevo e nell'età moderna si operava una distinzione tra le malattie che oggi chiameremmo "mentali" (pazzia) e le possessioni demoniache o le esperienze mistiche. Erano comportamenti differenti[6]. Anche se vi erano dubbi e tensioni tra discorsi medici e teologici, ad esempio, e opinioni contrastanti anche nello stesso settore, si cercava di stabilire se si trattava di una cosa o di un'altra. Ciò implicava distinte concettualizzazioni di tali comportamenti individuali e trattamenti differenti per i/le affetti/e. Si ebbe per secoli in Europa una razionalità che inquadrò la distinzione tra una malattia e una possessione, intendendo entrambe come fenomeni reali[7]. Finché questa razionalità andò scomparendo durante il XIX secolo. Un cambio

[5] Cfr. Stuart Clark, *Thinking with demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1999.

[6] Cfr. Hans Christian Erik Midelfort, *Madness and the Problems of Psychological History in the Sixteenth Century*, «Sixteenth Century Journal», n. 1, 1981, pp. 5-12.

[7] Cfr. anche S. Clark, *Thinking with demons*, cit., pp. 391-394.

di mentalità fondamentale che spesso la storia dimentica di menzionare, in quanto ovvia: diavolo, angeli e dio smisero di essere entità reali in occidente[8]. Allora il discorso medico cominciò a occuparsi di possessioni, intendendole come malattie.

Potremmo dire che la separazione anteriore collassò nel XIX secolo con la secolarizzazione del mondo occidentale e l'influenza del positivismo tanto nella medicina come nella stessa storiografia. Si naturalizzarono le esperienze di possessione, insieme ad altri fenomeni religiosi con manifestazioni fisiche e considerati esagerati come le stimmate o le estasi. Ciò andò di pari passo con la loro medicalizzazione. Tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del successivo, il fenomeno della possessione venne inteso principalmente come una malattia mentale. In concreto, la possessione venne reinterpretata come isteria, una delle malattie "nervose" che maggior successo riscosse allora.

Storici della medicina e della cultura considerano il *fin-de-siècle* come l'era d'oro dell'isteria, non solo in Francia ma anche in Inghilterra e Stati uniti[9]. Venne pubblicata una moltitudine di trattati, si diagnosticò frequentemente e rappresentò un nuovo paradigma interpretativo della pazzia e delle nevrosi (letteralmente all'epoca, malattie dei nervi). La sua storia è lunga e complessa, ma conosce due formulazioni di successo tra i due secoli. Una che fa capo a Jean Martín Charcot (1825-1883), considerato tra i primi neurologi nella storia della psichiatria, l'altra a Sigmund Freud (1856-1939), che la inquadra nell'ambito della psicoanalisi. Molto in sintesi, Charcot concepiva le nevrosi, e tra quelle l'isteria, soprattutto come malattie fisiche dei nervi, cioè come problemi funzionali. Freud, invece, dopo i lavori di Charcot, le trasformò in malattie puramente psicologiche postulando una dinamica incosciente.

L'isteria fu, inoltre, una malattia tipicamente femminile[10]. Benché Charcot sostenesse che l'isteria poteva interessare anche gli uomini e apparissero nella letteratura medica casi maschili, la malattia rimaneva molto vincolata a ciò che si definiva come caratteristico della femminilità in quel momento. Ad esempio, la labilità e la capacità imitativa in contrapposizione alla potenza creatrice, proprie della mascolinità, come suggerisce Alba del Pozo[11]. Inoltre, l'attribuzione dei primi casi di isteria a uomini è significativamente prossima nel tempo alle diagnosi di autori come Nordau sulla perdita di virilità delle società occidentali[12].

Molti medici coevi si spingono ancora più in là, sostenendo che l'isteria come malattia non è altro che un'esagerazione morbosa di certe caratteristiche fem-

[8] Ogni contesto sociale ha avuto tempi e caratteristiche proprie in questo processo di secolarizzazione del mondo occidentale.

[9] Cfr. Jan Goldstein, *The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France*, «The Journal of Modern History», n. 2, 1982, pp. 209-239.

[10] Cfr. Elaine Showalter, *The female malady. Women, madness and english culture, 1830-1980*, Virago Press, 1985.

[11] Cfr. Alba del Pozo García, *Refinada histeria: el cuerpo femenino en* Pityusa *(1907) de José María Llanas Aguilaniedo*, 2014, http://cositextualitat.uab.cat/web/wp-content/uploads/2012/05/Refinada-histeria_Alba-del-Pozo-.pdf [ultima consultazione: 4 dicembre 2016].

[12] Cfr. ivi.

minili[13]. Le donne sono biologicamente isteriche. Non è che semplicemente hanno maggiore propensione a cadere in questa malattia, ma è proprio la loro natura che condivide alcune caratteristiche con la malattia: caratteristiche negative che hanno a che fare con una presunta debolezza nervosa generale. Ogni donna aveva nel profondo qualcosa dell'isterica secondo la medicina a cavallo tra XIX e XX secolo.

La malattia fu sospettata inoltre di uno stretto legame con la sessualità. Ipotesi che andò prendendo corpo nel tempo con l'introduzione della psicoanalisi come quadro interpretativo pansessuale della natura umana. In questo senso le possessioni, come pure le estasi mistiche, sono anche sempre più connesse con qualche tipo di problema sessuale, specialmente nelle donne[14].

I medici dell'epoca presero in esame casi famosi di possessione e di esperienze mistiche femminili di epoche precedenti per interpretarli come casi di isteria. Dipinti e incisioni di indemoniati e indemoniate vengono assunti addirittura come espressioni della nuova malattia[15].

Prendiamo un esempio molto noto che illustra perfettamente questo processo diagnostico retrospettivo. Si tratta della prima edizione del diario manoscritto di Jeanne des Anges (1602-1665), priora di un convento di orsoline a Loudun in Francia. Il convento divenne famoso per aver patito una possessione collettiva a metà del XVII secolo[16]. Jeanne des Anges, nome religioso di Jeanne des Belciel, fu la posseduta più a lungo, tra il 1632 e il 1640, anni durante i quali avrebbe manifestato la presenza di sette demoni nel suo corpo. Dopo alcuni esorcismi, vari esercizi spirituali e altre pratiche ascetiche, finalmente si recuperò. Poi nel 1642 trascrisse le sue esperienze da posseduta nel diario che nel 1886 Gabriel Legué e Georges Gilles de la Tourette (1857-1904) pubblicarono con un breve prologo di Jean Martín Charcot[17].

I medici Gabriel Legué e Gilles de la Tourette, allievi di Charcot commentarono e spiegarono il caso come esempio di una tipica malata di isteria. Ai loro occhi, tutti i comportamenti della priora di Loudun possono essere annoverati come prove della natura della sua malattia, estendendo questa interpretazione ad alcuni dei protagonisti secondari di questa vicenda (compreso uno dei confessori esorcisti della posseduta).

Tanto il prologo redatto da questi medici quanto i loro commenti al manoscritto sono molto significativi di come si definisce e si concepisce l'isteria sul finire del XIX secolo. La donna viene considerata malata e gli attacchi del demonio

[13] Cfr. per il caso spagnolo, Roberto Nóvoa Santos, *La Mujer, nuestro sexto sentido y otros esbozos*, Espasa Calpe, 1929.

[14] Per questa costruzione sessualizzata del caso della mistica spagnola Teresa d'Avila (Santa Teresa de Jesús), cfr. Mònica Balltondre, Éxtasis *y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Erasmus Ediciones, 2012.

[15] Cfr., ad esempio, Jean Martin Charcot e Paul Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Adrien Delahaye & Émile Lecrosnier, 1887. Non vi sono solo donne, però sono maggioritarie.

[16] Cfr. Michel De Certeau, *La possession de Loudun*, Gallimard, 2005 (I ed. 1973). Ne ha ricavato un romanzo Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, Penguin Classics, 2001 (I ed. 1952).

[17] Ripubblicato a cura di Julián Mateo Mallorca, *Juana de los Ángeles. Autobiografía*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2001.

che sostiene di soffrire non sono altro che episodi di una "grande isteria". La donna viene anche definita come emotivamente instabile e come lussuriosa. Le si attribuisce una incontenibile passione amorosa per uno dei conventuali. Si etichettano molti suoi comportamenti come erotici, invidiosi, manipolatori e così via.

Tali connessioni tra l'isteria e le possessioni demoniache o divine escono dall'ambito medico e divengono popolari e di dominio comune alla fine del XIX secolo, quando appaiono nei romanzi e tra gli storici[18]. D'altra parte, la storiografia non era all'epoca molto interessata alle indagini sul diavolo e sulle sue relazioni con il mondo umano. Sarà invece la medicina a scrivere questa "storia". L'approccio medico al tema della possessione diviene ancor più pervasivo e diffuso quando la psicoanalisi prende piede. E ciò influenzerà non poco gli storici che si dedicheranno al fenomeno.

Principio di attacco di isteria, secondo Jean Martin Charcot, XIX secolo (Paul Regnard et Désiré-Magloire Bourneville, *Iconographie photographique de la Salpêtrière. Service de M. Charcot*, Bureaux du Progrès médical, 1875)

La psicoanalisi da par suo costituisce un modello psicologico che postula un funzionamento mentale tanto per la normalità come per le malattie mentali, e propone un approccio terapeutico. Tuttavia non è semplicemente una teoria psichica e una pratica psicologica come le altre. È anche uno sguardo sulla natura umana, un punto di vista specifico sulla forma di comprendere la mente e le persone (la loro personalità) che abbiamo incorporato nel nostro sentire comune. Forma parte del nostro bagaglio culturale. Così, la psicoanalisi ha un suo peso sul modo in cui gli storici tentano di spiegare oggi i fenomeni di possessione e di stregoneria, anche quando non fanno esplicito riferimento alla teoria psicoanalitica. Ad esempio, quando vediamo le possessioni demoniache e le estasi mistiche come sublimazioni di impulsi sessuali, specialmente nelle donne.

Non è semplice d'altra parte separare la teoria psicoanalitica dalle concezioni e dal linguaggio "comune" che utilizziamo attualmente quando parliamo di sentimenti, desideri, ansietà, ecc. La psicoanalisi forma parte del linguaggio con il quale trattiamo questi temi e delle forme attuali per parlare del passato e per costruire una narrativa storica[19]. È il linguaggio, in parte ineludibile, con il quale esploriamo le dinamiche culturali del presente e del passato. La disci-

[18] Cfr. Michael R. Finn, *Hysteria, Hypnotism, the Spirits and Pornography. Fin-de-Siècle Cultural Discourses in the Decadent Rachildek*, University of Delaware Press, 2009.

[19] Cfr. Katharine Hodgkin, *Historians and Witches*, «History Workshop Journal», n. 45, 1998, pp. 271-277.

plina storica stessa ne diviene debitrice per le domande che diversamente mai si sarebbe posta.

Qui vorremmo sottolineare i problemi che comportano per la storia alcuni approcci che invece utilizzano in maniera esplicita la teoria psicoanalitica. Una storica che ne fa uso è ad esempio Lyndal Roper a proposito dell'interpretazione di casi di stregoneria e di possessione femminile in età premoderna. Nel suo noto libro *Oedipus and the Devil*, la figura del diavolo serviva alle possedute per drammatizzare i loro conflitti psichici[20]. Roper elabora un'interpretazione simbolica della narrativa della posseduta, collegata ai conflitti sessuali e parentali della sua vita. La psicoanalizza, in definitiva.

La sua posizione è che non rinunciamo a fare storia se assumiamo che certe caratteristiche del soggetto sono immutabili. Si riferisce a caratteristiche psichiche *a priori* con le quali Roper interpreta questi casi di possessione e di stregoneria, desunte dalla psicoanalisi. Tra queste, ad esempio, vi è la determinazione della relazione parentale sulla psiche dell'individuo (idea centrale della psicoanalisi insieme alla sessualità).

Da un punto di vista storico, anche accettando che esistano dinamiche psichiche relativamente stabili nel tempo, non possiamo dare per scontato che nel passaggio all'età moderna le strutture familiari siano rimaste identiche. Pertanto, non possiamo accettare a cuor leggero che le relazioni familiari siano rimaste invariate per tipologia e vissuto. Lo stesso accade con la sessualità, che a tutti gli effetti dovremmo considerare come una costruzione storica. Di fatto, dobbiamo domandarci se la sua capacità esplicativa non sia un prodotto della contemporaneità. Appunto una costruzione freudiana.

Roper è certamente consapevole di oltrepassare le frontiere della storia e di fornire spiegazioni di natura psicologica. Tuttavia, sostiene che qualsiasi storia della stregoneria o della possessione non può essere soddisfacente senza questo tipo di approccio. Anzi, secondo Roper, è preferibile utilizzare una teoria determinata (la psicoanalisi, ad esempio) piuttosto che non utilizzarne alcuna consegnando il lettore al buon senso come spiegazione psicologica[21].

Per quanto mi riguarda, il pericolo che avverto in costruzioni storiche *à la* Roper è che la narrazione storica di queste possessioni smetta i panni della storia e diventi un trattato di psicoanalisi[22]. In questo senso, il suo libro non differisce granché da una diagnosi retrospettiva, come quella che abbiamo menzionato a proposito della priora di Loudun ad opera di Legué, La Tourette e Charcot[23].

[20] L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe*, Routledge, 1994. Il lavoro è considerato uno spartiacque nell'ambito della storia della stregoneria.

[21] Cfr. ivi, p. 219.

[22] Una posizione opposta alla mia è sostenuta da Peter Gay, *Freud for historians*, Oxford University Press, 1985.

[23] La stessa Roper tenta di problematizzare la relazione tra la psicoanalisi e la storia e nella *review* a due libri che utilizzano la psicoanalisi per la storia della stregoneria, cfr. L. Roper, *Witchcraft and the Historical Imagination*, «History Workshop Journal», n. 45, 1998, pp. 265-270.

LA POLITICIZZAZIONE DELLE POSSEDUTE. L'INTERPRETAZIONE FOUCAULTIANA

Oggi né le possessioni demoniache né le estasi mistiche sono concepite come malattie, ma sono interpretate invece come prodotti culturali. Esiste, in ogni caso, una tendenza attuale a considerare che le persone possedute stavano esprimendo un malessere rispetto al proprio corpo, con la specificità che invece di essere un malessere individuale e patologico, era sociale. Con la possessione, il corpo si stava ribellando alla realtà del tempo.

Anche questo può essere problematico per la storia poiché questa interpretazione si fonda su concetti aprioristici che stabiliscono una relazione tra il potere e il corpo, benché da una prospettiva più storicista: una prospettiva che solitamente garantisce ai protagonisti voce e consapevolezza e che perlomeno non li considera malati.

Possiamo ricondurre l'interpretazione della possessione come ribellione a Michel Foucault (1926-1984), il primo che considerò le possessioni del XVII secolo come atti sovversivi del corpo. Per Foucault, il corpo è un limite di significazione: di fronte a un malessere represso, protesta e si ribella senza il consenso dell'interessato. Secondo Foucault, quando la parola è fallace, il corpo si esprime e trova una sua maniera di parlare. La possessione diviene l'espressione di un malessere sociale che il corpo di queste donne non poteva esprimere diversamente[24].

Foucault sostiene che non possiamo comprendere il fenomeno della possessione con la storia delle malattie fisiche o mentali in occidente né con la storia della mentalità o della superstizione. È necessario invece fare la storia delle relazioni tra il corpo e i meccanismi del potere. Il come e il perché le possedute apparvero in quel momento storico è parte di una storia politica dei corpi.

Nella sua visione culturalista e politica del soggetto, la possessione appare intimamente legata a un nuovo tipo di apparato di controllo e di potere costruito dalla chiesa. La concepisce come il prodotto di nuove strategie di cristianizzazione che già aveva spiegato in vari saggi: la confessione e l'esame di coscienza.

Inoltre, Foucault mette in relazione tutto ciò con le convulsioni, segno che identifica le possedute e che diviene un sintomo importante in ambito medico. Il corpo della posseduta è un corpo convulso a causa di agitazioni, tremori e scuotimenti di tipo involontario. Sono queste le forme plastiche e visibili della lotta tra il bene e male, la sua attuazione fisica, afferma Foucault[25].

Così, la carne convulsa, come egli la definisce, è l'effetto ultimo della resistenza a queste nuove pratiche di potere. Il corpo si ribella involontariamente contro queste regole del discorso, esprime un conflitto che nasce dalle tecniche stesse impiegate per esercitare il potere. Con queste premesse, ciò che interessa a

[24] Cfr. M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, 2000 (I ed. Paris, 1999).

[25] Sarebbe forse il caso di ricostruire la storia di questa caratteristica, poiché personalmente non sono convinta che fosse un comportamento cruciale della posseduta nel XVI secolo. Mi domando invece se non si tratti piuttosto di una costruzione storica posteriore.

Don Juan de Córdoba, Esorcista espelle otto demoni, XVI secolo

Foucault sono i meccanismi che provocano e sostengono questa relazione.

Egli stesso delineò una continuità tra la nascita religiosa del corpo convulso e la sua appropriazione medica a partire dal XVIII secolo. In questo senso, il potere ecclesiastico si affidava alla medicina per potersi liberare da questo problema (dato che si trattava di una resistenza che lo metteva in discussione). In altri termini, secondo Foucault, il potere ecclesiastico stesso necessita di un nuovo registro di discorso per questo corpo (il registro medico) nella misura in cui le convulsioni si articolano più direttamente come resistenza religiosa o politica. La convulsione diviene dunque un oggetto medico privilegiato. Per Foucault, questo è legato all'ingresso per la prima volta della medicina nell'ordine della sessualità. Il linguaggio medico del "sistema nervoso" del XIX secolo è la decodifica anatomica e medica di questo dominio della carne che l'arte della penitenza e della confessione avevano costruito dal XVI secolo. La convulsione come forma parossistica dell'azione del sistema nervoso sarà la prima grande forma della neuropatologia.

In maniera complementare, Michel De Certeau considera la posseduta come l'"altro" escluso dalla formazione spirituale. Per lui, risulta molto significativo che il comportamento delle possedute non fosse esattamente "malvagio", ma giustamente "sovversivo" in quanto a temi spirituali. Il loro comportamento in qualità di indemoniate era di bestemmiare, peccare, avere tentazioni sessuali, disprezzare sacramenti e simboli cristologici, ecc[26]. Cioè comportarsi come l'opposto di una persona religiosa.

Considerato che la posseduta è l'"altro", l'esclusa, De Certeau si domanda se è possibile giungere a questo discorso o se semplicemente esiste. La maggior parte delle fonti che abbiamo solitamente sono discorsi su di loro e, nelle rare occasioni in cui danno loro voce, solo possono definire la loro posizione rispetto a quella del loro contrario. In ogni caso, De Certeau presuppone che ci sia una distinzione tra quello che dice la posseduta e il sapere che cerca di normalizzarla (i trattati demonologici, ad esempio), anche se la possibilità del suo discorso esiste grazie a questo sapere. Così, la posseduta che De Certeau finisce per delineare è un po' mitizzata. La considera al di fuori del discorso ortodosso, al di fuori del potere e del sapere normalizzato. La vede come qualcuno che sfugge alla parola. E ciò ha influito nella visione che Lacan, e le stesse psicoanaliste femministe come Julia Kristeva o Luce Irigaray hanno delle mistiche[27].

[26] Cfr. M. De Certeau, *La scrittura della storia*, Jaca Book, 2006 (I ed. Paris, 1973).

[27] Cfr. Julia Kristeva, *La passion selon Thérèse d'Avila*, 2009, http://www.kristeva.fr/textes.html [ultima consultazione: 4 dicembre 2016].

Sia come sia, questa visione foucaultiana ha inizialmente spinto antropologi e storici a interpretare il fenomeno della possessione come una forma di trasgressione o di resistenza tipica di soggetti subordinati quali le donne. Molte ricerche storiche attuali concepiscono il fenomeno della possessione come una forma storica di soggettivizzazione sovversiva, magari senza ammetterlo esplicitamente. Questa è l'interpretazione attualmente dominante tra gli storici. La prospettiva femminista l'ha incorporata, passando da interpretazioni che concepivano la posseduta come meramente soggiogata al potere patriarcale a interpretazioni più elaborate che attribuiscono *agency* e sovversione a tali comportamenti.

Farò alcuni esempi, cominciando dalle ricerche dello storico Moshe Sluhovsky che ha lavorato anch'egli sul citato caso delle possedute di Loudun. Sluhovsky[28], come Lorenzo Polizzotto[29], suggerisce che le monache di Loudun, divenendo possedute, stavano esprimendo la loro protesta verso certe riforme religiose che presupponevano maggiori restrizioni e controlli sulle loro vite (imposizione della clausura e di altri rigori ascetici). Misure queste ultime che vennero assunte senza il loro consenso e la loro partecipazione. L'ordine delle orsoline era stato fondato nel 1592. In origine, si era costituito come attivo ma venne poi obbligato alla clausura nel decennio 1610-1620, in una formula mista tra vita attiva e contemplativa. Molte disamine del fenomeno della possessione da un punto di vista sociologico palesano che i casi più famosi di possessione collettiva furono sempre circondati da rivalità tra ordini e da altre tensioni politiche. L'applicazione dello spirito controriformistico "coincide" con l'esplosione in Europa di casi alla fine del XVI secolo e durante il successivo.

Sluhovsky afferma che la pressione sociale sulle comunità per la loro riforma spirituale generò ciò che egli definisce "tensioni spirituali" all'interno del convento: rivalità, invidie e competizione spirituale tra monache. Competizioni che, secondo Sluhovsky, erano fomentate dalle stesse priore e dai confessori per mantenere una certa reputazione dell'ordine o del convento. La conseguenza a livello individuale sarebbe che gli attori risignificarono i loro squilibri psichici come interventi del diavolo. A farlo non erano necessariamente sempre le stesse protagoniste. Sluhovsky sostiene che molte volte erano proprio i chierici a suggerire la possessione di fronte all'esplosione di condotte non ortodosse delle monache. La sua tesi è che gli altri attori vicini alla posseduta (chierici, confessori, esorcisti, monache, ecc.) spingevano perché le esperienze dell'implicata fossero classificate, per gli altri e in definitiva per loro stesse, come demoniache[30].

[28] Cfr. Moshe Sluhovsky, *The devil in the convent*, «American Historical Review», n. 107, 2002, pp. 1379-1411; Id., *A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France*, «Sixteenth Century Journal», n. 4, 1996, pp. 1039-1055; Id., *Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», n. 1, 2006, pp. 169-199.

[29] Cfr. Lorenzo Polizzotto, *When saints fall out: Woman and the Savonarolan reform in Early sixteenth-Century Florence*, «Renaissance Quarterly», n. 3, 1993, pp. 486-525.

[30] Cfr. M. Sluhovsky, *The devil in the convent*, cit.

Non sempre questa etichetta implicava un finale tragico. A volte, aveva conseguenze positive, ad esempio, nel caso della priora di Loudun. Dopo vari esorcismi e confessioni, Jeanne des Anges ottenne l'espulsione finale dei suoi demoni insieme alle stimmate nella mano, che vengono considerate come una forma di ricompensa divina. Ciò le conferisce fama di santità nonché benefici economici per l'ordine e per il suo convento. Lunghe file si snodarono a Loudun per vedere le sue stimmate (i nomi di Gesù, Maria e Giuseppe impressi sulla sua mano) come frutto dell'espulsione del male. Ottenne i favori del cardinale Richelieu, mentre la regina Anna d'Austria (sposa di Luigi XIII) incinta volle toccarle la mano.

Questo episodio e altri di minore fisicità (che non stanno a valutare se il comportamento fisico della posseduta è il prodotto di un malessere o è una forma di ribellione incosciente) suggeriscono anche che le possessioni sono interpretate come opzione ad avere voce e autorità in quell'epoca. Attualmente proliferano lavori in cui vengono ricostruite queste biografie con l'idea che le donne vanno acquisendo autorevolezza teologica e politica grazie a queste esperienze o a queste identità. Il protagonismo femminile di figure come beate, possedute, illuminate e mistiche si spiega perché questi ruoli furono tra le poche possibilità a disposizione della donna per distinguersi socialmente, affermarsi, esprimere la propria opinione pubblicamente. In ambito teologico, le donne potevano parlare in pubblico soltanto di dio o del demonio se dimostravano di avere ricevuto direttamente messaggi da loro[31].

Questa è una delle tesi efficacemente sviluppate dalla medievista americana, Caroline Walker Bynum, la quale sostiene che per questo motivo le donne più che gli uomini utilizzarono il corpo in campo religioso, come una delle poche forme per essere ascoltate tra i loro contemporanei[32]. Per mezzo della possessione o del contatto diretto con la divinità possono ora partecipare a discorsi da cui diversamente erano escluse[33].

Questo uso, che potremmo chiamare "effettivo" del corpo, è stato anche interpretato come un modo per discolparsi da certi comportamenti non permessi o mal visti. Così è come Michelle Marshman ad esempio analizza il caso di due novizie orsoline di un convento di Marsiglia. A suo modo di vedere la possessione servì loro per accusare i chierici di abusi sessuali o di averli sminuiti; cosa che non può essere appurata con le proprie fonti. Accusandoli di "seduzione" indemoniata, le monache erano discolpate. In un episodio a tinte fosche in cui persero la verginità con religiosi dello stesso ordine, queste monache riuscirono a ottenere il perdono e a recuperare il proprio ruolo nella comunità cattoli-

[31] Per l'abbondante bibliografi a sul tema, cfr. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *La questione del corpo nella mistica femminile medievale*, in Maria Chiaia (a cura di), *Il dolce canto del cuore. Donne mistiche da Hildegard a Simone Weil*, Àncora, 2004.

[32] Cfr. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1987.

[33] Anche M. De Certeau sostiene che la possessione, tanto da parte di uno spirito demoniaco quanto da uno divino, permette alle donne di parlare di tematiche loro proibite, cfr. M. De Certeau, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, 1982.

ca (con uno status ancora maggiore) attraverso la possessione[34].

Isterica, XIX secolo (George J. Preston, *Hysteria and certain allied conditions, their nature and treatment, with special reference to the application of the rest cure, massage, electrotherapy, hypnotism, etc.*, P. Blakiston, 1897)

Un'altra analisi corrente che insiste su come si costruisce culturalmente la possessione a livello individuale e identitario, è presente nei lavori di Nancy Caciola[35], che utilizza Foucault per mezzo di una critica femminista alla costruzione sociale del genere. In concreto, lo fa attraverso la teoria "performativa" della filosofa di Berkeley, Judith Butler[36]. Caciola considera sia che la costruzione dell'identità è un processo dipendente dai modelli culturali disponibili in un determinato contesto sia che esiste un negoziato tra le autorappresentazioni del proprio soggetto che le attua e il pubblico che le giudica.

In questo senso, Caciola parla di "identità da posseduta" per descrivere il fenomeno come un processo culturale particolare di formazione identitaria in cui include tanto le esperienze mistiche (essere posseduta da uno spirito "buono"), come le possessioni diaboliche (essere posseduta da uno spirito malvagio). Nella sua analisi, afferma che il "ruolo di posseduta" è un'"identità" disponibile in quel momento storico. Questo ruolo offre un modello attraverso cui il soggetto può ordinare il suo mondo esperienziale. Da questo punto di vista, Caciola analizza: 1) la società, che ha una costruzione culturale di questo ruolo particolare; 2) le rappresentazioni dell'individuo come attore di questi ruoli culturalmente definiti; e 3) la valutazione collettiva di queste azioni individuali da parte di osservatori concreti (il pubblico).

Caciola spiega infine l'acquisizione dell'identità di posseduta dal diavolo con l'idea della sovversione e di certe "politiche corporali sovversive", mutuate da Butler (che a sua volta deriva da Foucault). Così, considera che l'acquisizione dell'identità di posseduta è una sovversione al potere patriarcale all'epoca vigente.

[34] Cfr. M. Marshman, *Excorcism as empowerment: A new idiom*, «The Journal of Religious History» n. 3, 1999, pp. 265-281.

[35] Cfr. N. Caciola, *Mystics, demoniacs, and the physiology*, cit.

[36] Cfr. Judith Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of Identity*, Routledge, 1990 (trad. it. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, 2013); Ead., *Bodies That Matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, 1993 (trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, 1996).

CONSIDERAZIONI FINALI

Anche se oggi come storici e storiche abbiamo chiaro che riducendo il fenomeno della possessione a una qualche malattia mentale, attuale o passata, perdiamo la ricchezza interpretativa che un approccio storico ci può fornire, non abbiamo altrettanto chiaro che la possiamo anche perdere utilizzando un approccio politico. Se qualificare questi comportamenti come isterici rappresenta un tradimento interpretativo del fenomeno poiché questo, nel suo tempo e nel suo spazio, rimanda ad altri significati, tuttavia un'interpretazione foucaultiana può anch'essa limitare la contestualizzazione che, a mio modo di vedere, è ciò che caratterizza la disciplina storica.

Sebbene sia forte la tentazione di concepire le possessioni femminili come casi di ribellione al patriarcato medievale, è necessario che queste interpretazioni siano ben ponderate in quanto potrebbero trascurare i significati che all'epoca contribuiscono a farci comprendere queste donne. Si può infatti cadere nell'errore di mitizzarle e convertirle in eroine o martiri. O pensarle in chiave femminista postmoderna senza contestualizzare quale idea o ideali di donna esistessero in quei contesti o in che modo fossero possibili in quell'epoca certe difese della donna e che senso avevano.

L'idea che le indemoniate stavano manifestando la loro opposizione alle riforme ecclesiastiche e che così si ribellavano al controllo sui loro corpi è un modo di intendere il fenomeno come espressione di un malessere, un'idea che peraltro è insita nelle interpretazioni della medicina ottocentesca che qualificava il fenomeno come "nevrotico". Certamente, è più storico un approccio che un altro. Nel primo caso, enfatizzando il vissuto come espressione di un conflitto sociale più che personale, si presta maggiore attenzione ai condizionamenti storici e culturali, anche se la spiegazione rimanda a un meccanismo analitico che di storico ha poco. Inoltre le interpretazioni sovversive solitamente prestano maggiore attenzione alla voce della protagonista e attribuiscono loro *agency* rispetto alle interpretazioni nevrotiche. In questo senso, alcune storiche si domandano se l'appropriazione femminista della psicoanalisi e il linguaggio freudiano non stiano depoliticizzando il soggetto femminile[37].

Il pericolo sta ovviamente nell'analizzare le dinamiche sociali e la costruzione dell'identità da prospettive contemporanee che non tengono nel dovuto conto i processi e i significati del passato, ossia utilizzando strumenti analitici che non permettono di intendere ciò che rappresenta il soggetto a seconda dei momenti storici.

La particolarità di vederlo come un fenomeno "identitario", ad esempio, apre a nuovi interrogativi in relazione a come le interessate stesse giungessero a uniformare le loro emozioni, ambivalenze e comportamenti a quelli di un posseduto codificato. Come si costruisce e mantiene l'identità di posseduta è dunque una domanda interessante, però di nuovo bisogna porsi il problema di quali pericoli può presentare una narrativa storica guidata da tale questione.

[37] Cfr. K. Hodgkin, *Historians and Witches*, cit., p. 275.

Se assumiamo che la condizione di posseduta, in linea di massima, non poteva costituire un'aspirazione identitaria "desiderabile" per la persona, il fenomeno si presta nuovamente a comparazioni con la malattia mentale e a interpretazioni psicoanalitiche.

Anche l'associazione con condotte all'epoca considerate sessuali e lascive ci pone come storici davanti al problema della loro contestualizzazione. È necessario evitare di essenzializzare la sessualità, specie femminile. Esiste un pregiudizio di genere latente nell'attuale storiografia, che emerge nel momento in cui questo tipo di considerazioni viene applicato solo a proposito della donna. In molti lavori si tende a considerare il corpo femminile più sessualizzato o più "complicato" circa la sessualità rispetto al maschile, esattamente come avveniva con la nevrotica/isterica. Sluhovsky, ad esempio, suggerisce che una sessualità non risolta da parte della donna vada ricondotta a comportamenti intesi all'epoca come possessioni[38]. Ciò, inoltre, suppone che la sessualità abbia un peso fondamentale nella configurazione dell'individuo (idea psicoanalitica). Non possiamo presupporre che fosse così. Le teorie di Freud hanno un contesto storico in cui nascono. A parte la sua influenza posteriore, che continua ad agire nel modo in cui consideriamo oggi la sessualità, forse dobbiamo sospettare che all'epoca di Freud esistessero alcune costruzioni determinate sul sesso che spiegano perché sorge la sua teoria formulata in quel modo e in quel momento. Per comprendere il ruolo che gioca la sessualità in età medievale e moderna bisognerebbe consultare i trattati medici coevi o le fonti secondarie che li hanno studiati. Solo così possiamo stabilire il vissuto e il tipo di relazioni possibili che la donna intesseva tra la sua possessione e la sua sessualità.

Se consideriamo che i demoni di queste donne furono necessariamente proiezioni di ansie e necessità sessuali, ciò che stiamo facendo è attribuire una visione postmoderna (freudiana) a un vissuto medievale. Per cominciare, l'esperienza medievale di interazione con quelle attitudini sicuramente era distinta poiché il demonio per loro esisteva veramente. Immateriale, ma certamente reale. Come dice Diane Purkiss, l'analisi storica di questi fenomeni deve muovere dal presupposto che l'esistenza del sovrannaturale era un assunto basico[39]. Bisognerebbe ricorrere alla teologia e alla filosofia naturale dell'epoca per intendere che tipo di relazioni si stabilivano allora con queste realtà invisibili, immateriali e superiori all'essere umano.

Purkiss ha studiato l'idea che la storia ha della stregoneria. Ciò che lo storico concepisce come strega è tutto ciò che oggi potremmo vedere come romantico o esplicativo dell'alterità: droghe, stati alterati di coscienza, pazzia, isteria, ribellione, desideri innominabili, ecc.[40]. Perché ciò non accada, dovremmo tentare di intendere la stregoneria, la posseduta o la mistica dei secoli passati considerando cosa significava nel loro contesto di produzione e analizzarle al suo interno.

[38] Cfr. M. Sluhovsky, *A Divine Apparition or Demonic Possession?*, cit., p. 1042.
[39] Cfr. Diane Purkiss, *The Witch in History. Early modern and twentieth century representations*, Routledge, 1996.
[40] Cfr. ivi, p. 78.

Stuart Clark, nel suo influente *Thinking with demons*, sostiene che il punto di partenza dell'analisi storica rimanda ai significati che l'epoca sta attribuendo al fenomeno. Concordo in pieno. In questo senso, egli spiega la possessione partendo dalla teoria demonologica coeva, che è come dire partendo dalla visione che avevano gli esperti al tempo. Essi erano la voce autorizzata che in quel contesto codificò i comportamenti e le esperienze di possessione. Tuttavia, come afferma Clark, ciò non garantisce che la possessione significasse lo stesso per altri attori implicati[41]. I significati all'epoca attribuiti alla possessione non necessariamente sono gli stessi cui rimanda la persona posseduta per comprendere se stessa. In altri termini, la questione centrale è tenere conto del contesto e cercare di dare intelligibilità al fenomeno muovendo dai significati che i propri attori hanno a disposizione.

Un altro limite è che questi significati culturali non raggiungano il vissuto così come era percepito dalle e dai possedute/i. Clark sostiene che non si può separare la descrizione del fenomeno fisico dal suo significato culturale e dalle letture che lo rendono intellegibile. Segni, comportamenti e gesti fisici si possono leggere solo utilizzando il sistema di significati coevo[42]. Con questo, sembra tuttavia che Clark insinui che bisogna rinunciare a farne la storia.

Al contrario, ritengo che la storia può spingersi fino a ricostruire come poteva essere vissuta tale esperienza, se ha un testimone in prima persona o una fonte attraverso cui giungere parzialmente alla sua voce. In altri termini, si può tentare una narrazione storica a partire da una lettura ermeneutica di questo racconto e da altri testi dell'epoca.

Ritengo che possiamo fare una certa storia esperienziale tanto del racconto della persona come del suo vissuto fisico senza prescindere dal quadro storico. Si possono cercare altri significati in altri campi della conoscenza che aiutino a ricostruire il fenomeno con uno sguardo distinto da quello puramente demonologico, ad esempio. Senza tradire il punto di vista storico possiamo ricorrere alla medicina dell'epoca e alla filosofia per comprendere il vissuto della posseduta.

In definitiva, il mio interesse per un approccio storico significa comprendere se possiamo individuare una costruzione dell'essere umano differente da quella attuale. Così, se ci interessa fare storia del soggetto, dell'esperienza individuale e/o del corpo, dovremmo andare al punto di vista del o della implicato/a e alla sua forma "storica" di comprendere se stesso/a. In altre parole, lasciare che il soggetto storico parli e inquadri possibilmente ciò che dice nell'ambito dei significati e dei discorsi medici, antropologici e sociologici della sua realtà. Non della nostra. È inevitabile avere una certa visione di come si costituisce un essere umano, qual è la sua natura, però non possiamo permettere che spiegazioni psicoanalitiche, psicologiche o sociologiche reifichino le vicissitudini della storia o almeno senza che ce ne rendiamo conto.

(Traduzione dallo spagnolo di Andrea Tappi)

[41] Cfr. S. Clark, *Thinking with demons*, cit., p. 402.
[42] Cfr. ivi, p. 410.

DIETRO LE QUINTE

Esistono molte forme di affrontare la storia delle possessioni demoniache e la mia deriva dall'interesse per la storia della soggettività. Per stabilire come l'essere umano intende se stesso in epoche distinte e come ciò ha condizionato le forme attuali di pensare la realtà umana.

Ho studiato psicologia, interessandomi sempre molto di più ai dibattiti teorici della disciplina che alla pratica. Nella storia ho trovato un modo di affrontare questi dibattiti. La mia attrazione per la storia ha peraltro a che fare con le mie "passioni" e con le mie fobie ontologiche ed epistemologiche. Credendo nella produzione culturale e sociale della realtà, la storia mi permetteva di trovare significati. E visto che non esistono verità fuori da un contesto, non ci rimane che interrogare il contesto per spiegarle. Collegare una teoria al suo contesto di produzione permette scioglierla dalla sua presunta oggettività.

La storia della psicologia ha costituito il quadro di riferimento dei miei primi lavori. Successivamente, la mia partecipazione al gruppo di ricerca in storia della scienza dell'Universidad autónoma de Barcelona (Cehic-Uab) ha ampliato questa frontiera. Lavoro sulle teorie proposte dalle scienze umane del passato e queste non sono mai scollegate dallo sviluppo della scienza e della conoscenza in generale. A volte, la mia ricerca riguarda una teoria in concreto nata in un contesto determinato per spiegare qualche aspetto specifico della natura umana. In altri casi, il punto di partenza è costituito da una particolare figura storica che sta parlando di se stessa. Dunque, per comprenderla vado alle teorie che circolano in quell'epoca e che la possono spiegare.

Con questo secondo punto di vista, ho svolto la mia tesi di dottorato su una delle più conosciute figure mistiche del XVI secolo: Teresa de Ávila (Santa Teresa de Jesús). Arrivai un po' per caso a uno dei suoi testi, in cui parlava di come trattare le pazze e le malinconiche dentro i conventi. Il testo mi affascinò e allargai il mio interesse ai suoi altri scritti più personali, nei quali, mentre raccontava la sua relazione con il divino, spiegava il suo rapporto con se stessa: i suoi stati mentali, il suo corpo, i suoi sentimenti. Era estremamente interessante per me dover comprendere un soggetto femminile medievale. In Spagna la storiografia di matrice cattolica e franchista ha dato di lei un'immagine distorta e molto conservatrice. Poter leggere i suoi testi con le lenti della storiografia più recente sulla spiritualità femminile medievale fu un apprendistato molto proficuo. La prospettiva di genere in particolare ha rappresentato uno degli strumenti utili per problematizzare e denaturalizzare ciò che si dà per scontato come natura umana.

Dalla tesi derivò anche l'interesse per l'opposto delle "possessioni divine", la possessione demoniaca. Il mio approccio a entrambi i fenomeni implica un approfondimento delle conoscenze del contesto in diversi ambiti (sulla medicina, sulla donna, sulla filosofia naturale, sulla teologia, sulla demonologia, ecc.), che contribuiscono a spiegare come una persona concepiva se stessa e inquadrava le sue esperienze.

Il *focus* del mio interesse storico ruota dunque sempre attorno al soggetto. La storia della mistica, così come delle possessioni demoniache e il tema della stregoneria sono state collaterali al mio interesse generale per la natura storicamente costruita del soggetto.