

La partecipazione mistica alla Passione e la confabulazione: riflessioni semiotiche

Jenny Ponzo

Università di Torino
jenny.ponzo@unito.it

Abstract In the context of Catholic mysticism, one of the experiences in which the body is most intensely involved is reliving the Passion of Christ. Starting from the testimonies concerning the twentieth-century mystics Alexandrina da Costa and Teresa Neumann, the present contribution considers this phenomenon from a semiotic point of view, that is, as part of an interpretative circle that relates the Gospel account, the mystic's body and the narration of this extraordinary event. The mystical experience of the Passion is compared with the concept of "confabulation": although the two differ in various respects, both can be considered as extreme forms of the fundamental interpretative mechanism of reconstruction and integration of the information implicit in the narrative texts. In the light of this consideration, the testimonies relating to the experience of the Passion seem to describe an *experiential* interpretative style, which has as its basis the evangelical history of the Passion, which, however, is interpreted, figurativized and relived with the whole body. One can think of this experience as a sort of intersemiotic translation of a story that, instead of being transposed, for example, from verbal to visual or audio-visual language, constitutes an all-encompassing semiotic experience.

Keywords: Body, mysticism, confabulation, memory, interpretation.

Received 24/01/2022; accepted 13/04/2022.

0. Introduzione

La letteratura mistica e agiografica è ricca di racconti di esperienze spirituali ed estatiche che coinvolgono profondamente il corpo¹. La parola e il corpo sono dunque i sistemi di segni centrali per lo studio della mistica. Secondo de Certeau (2017: 5), «la letteratura mistica è la prova, attraverso il linguaggio, del passaggio ambiguo dalla presenza all'assenza; testimonia una lenta trasformazione della scena religiosa in scena amorosa, o di una fede in un'erotica; racconta in che modo un corpo 'toccato' dal desiderio e inciso, ferito, scritto dall'altro, prenda il posto della parola rivelatrice e maestra». Come ogni linguaggio, anche quello della mistica è soggetto a fenomeni di diffusione e contagio: specie in epoche in cui la tradizione teologico-dogmatica della Chiesa appare meno

¹ This paper is part of the project NeMoSanctI (nemosancti.eu), which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

efficace nel rispondere alla domanda spirituale si verificano vere e proprie “ondate” di misticismo, come accadde nella prima età moderna e poi nuovamente nel Novecento (Billanovich, Mongini e Stroppa 2011, Galofaro 2019).

Tra le esperienze in cui il corpo dei mistici, o meglio delle mistiche (data la maggiore incidenza di testimonianze femminili), è coinvolto in maniera più intensa c'è il rivivere in prima persona la Passione di Cristo. Non mi riferisco a quei casi in cui si registra soltanto la presenza di stigmate e la partecipazione a singole sofferenze di Cristo, ma invece a fenomeni di partecipazione più estesa, che riguardano la Passione come storia, come insieme di episodi articolati. Un numero significativo di mistiche ha lasciato testimonianze scritte della propria partecipazione alla Passione, ad esempio Maria di Agreda (1602-1665), Veronica Giuliani (1660-1727), Caterina Emmerick (1774-1824), Gemma Galgani (1878-1903), Maria Valtorta (1897-1961), e ricchissimo è poi il repertorio di testimonianze indirette, spesso agiografiche.

Nel Novecento, tuttavia, l'esperienza della Passione è documentata non solo più da testimonianze scritte, in prima o terza persona, ma anche da fotografie e addirittura video che formano una nuova categoria di iconografia agiografica². Se quindi in generale il misticismo si può interpretare come “un linguaggio del corpo” (Galofaro 2019: 87), il ruolo comunicativo del corpo stesso risulta particolarmente evidente nelle testimonianze novecentesche e contemporanee, non solo perché molte agiografie sono attente a descrivere oltre che i contenuti delle visioni della mistica anche il comportamento del suo corpo durante l'esperienza estatica della Passione (tratto questo presente anche in agiografie medievali e moderne), ma specialmente perché tale corpo è appunto fotografato e filmato nell'atto di subire la Passione.

Tra le molte esperienze mistiche, quella della Passione è particolarmente interessante dal punto di vista semiotico perché si pone al centro di un circolo interpretativo che mette in relazione il racconto evangelico, il corpo della mistica e la comunicazione dell'esperienza vissuta. Inoltre, la partecipazione alla Passione da parte delle mistiche è uno dei casi in cui meglio si esprime quella totalità, indistinzione, unità indissolubile del senso che secondo Leone (2014: 277) caratterizza il discorso mistico, «che corre parallelo e invisibile, spesso represso, a volte perseguitato, lungo tutta la storia delle religioni».

Mentre mi occupavo dello studio delle storie di alcune di queste mistiche che esperiscono in prima persona la Passione di Cristo (Ponzo 2021), mi sono ritrovata, nel contesto del XXVI convegno della Società di Filosofia del linguaggio, a riflettere sul concetto di “confabulazione”. Mi sono allora chiesta se questo termine, nella sua accezione medica, potesse essere utile per interpretare tale tipo di esperienza, che viene narrata come ricordo personale e che spesso si accompagna a un resoconto preciso dei fatti storici della Passione. Il riferimento alla confabulazione non è però qui inteso a produrre una valutazione di tipo medico o psicologico, ma piuttosto si configura come termine di paragone per condurre una riflessione di tipo *semiotico*.

Prima di addentrarmi in questa riflessione, presenterò due casi di studio, che riguardano le figure di Teresa Neumann (1898-1962, Konnersreuth, Germania) e Alexandrina Maria da Costa (1904-1955, Balazar, Portogallo), riferendomi al modo in cui la letteratura agiografica descrive la loro esperienza mistica di partecipazione alla Passione. Si tratta di due casi rappresentativi, dai quali emergono tratti ricorrenti in una vasta letteratura mistico-agiografica: donne fortemente penalizzate nel fisico che, immobilizzate e cieche come molte altre mistiche, sviluppano un'intensa vita spirituale; sebbene da vive subiscano l'ostilità e il sospetto delle istituzioni ecclesiastiche, dopo la loro morte viene

² Si pensi alle fotografie che ritraggono ad esempio le stigmatizzate Elena Aiello (1895-1961) e Teresa Neumann con vesti insanguinate sui loro letti di sofferenza.

aperta per loro una causa di canonizzazione³; la loro esperienza è documentata non solo da agiografie, ma anche da materiale visivo e filmico. La loro diversa nazionalità rende infine un'idea dell'ampiezza dell'ondata mistica che nel Novecento investe il cattolicesimo europeo e non solo.

Dopo aver presentato le testimonianze relative a Teresa e Alexandrina, mi soffermerò brevemente anche sulle principali linee interpretative esposte dalle mistiche stesse e dai loro agiografi circa l'esperienza della Passione, per poi giungere alla riflessione semiotica a partire dal concetto di confabulazione. In anni recenti, in ambito semiotico sono stati fatti significativi passi avanti nello studio della mistica, ad esempio Leone (2014) ha messo in luce l'ideologia semiotica che il discorso mistico presuppone, mentre Volli (2014) ha avanzato rilevanti riflessioni sul rapporto tra ineffabilità e narrazione e sull'importanza dell'aspetto visivo nell'esperienza mistica. Ponendosi in questo filone di ricerca, lo studio delle testimonianze relative all'esperienza della Passione, messo in confronto con il concetto di confabulazione, ci condurrà a considerare questo tipo di esperienze anche come un particolarissimo stile interpretativo applicato al racconto evangelico.

1. L'esperienza mistica della Passione: Teresa Neumann e Alexandrina da Costa

1.1 Teresa Neumann

Da giovane, Teresa Neumann è vittima di un incidente dopo il quale la sua salute subisce un progressivo peggioramento, fino a giungere alla paralisi, alla cecità e a uno stato di costante sofferenza. Ha la sua prima visione di Gesù nel Getsemani durante la Quaresima del 1926. Da quel momento e fino alla fine della sua vita, riferisce di esperienze estatiche di vario tipo. Di particolare rilevanza nel contesto del presente studio sono le visioni che avvengono il venerdì, durante le quali assiste a vari episodi della Passione e della vita di Cristo, come la flagellazione, l'incoronazione di spine e la caduta di Gesù sotto il peso della croce. Teresa partecipa al dolore fisico di Gesù e ne condivide le ferite mediante le stigmate che, pur rimanendo aperte e visibili sempre, sanguinano abbondantemente proprio durante le visioni. Eppure, nonostante questa condivisione delle ferite, il punto di vista di Teresa non coincide con quello di Gesù. Il suo ruolo ricorda piuttosto quello di una testimone diretta, presente come astante nel momento esatto, storico, in cui quei fatti si stanno verificando:

Più o meno identico lo schema con cui si presentavano le visioni: giungevano all'improvviso ed in modo spontaneo. Teresa entrava da subito in uno stato estatico: era lontana, immersa in un altrove spazio temporale, catturata dalla spirale di avvenimenti di cui era testimone privilegiata. Durante queste visioni la mistica non aveva alcuna possibilità di percepire punture di aghi nella pelle ed era insensibile anche a forti luci dirette sui suoi occhi. Questo in quanto il suo corpo e la sua mente non si trovavano lì, ma in un altro luogo e in un altro tempo. L'apostola di Dio viveva questi avvenimenti non soltanto come pura e semplice spettatrice, quasi a distanza, ma come se fosse stata lei stessa presente, coinvolta direttamente negli avvenimenti. Avvertiva per esempio il caldo di Gerusalemme, gli odori più diversi, il dolore o la gioia dei protagonisti e sentiva ciò che veniva detto in lingue straniere... (Corona 2012: 17)

³ Teresa è attualmente Serva di Dio (ossia per lei è in corso la prima fase del processo di canonizzazione, che si conclude con la beatificazione), mentre Alexandrina è stata beatificata nel 2004.

Le visioni somigliano a delle scene indipendenti che si succedono seguendo l'ordine cronologico della storia. Ad esempio:

1° Visione: Il Salvatore è per via con dieci Apostoli; mancano Pietro e Giovanni (che sono stati mandati altrove).

2° Visione: In una sala (lei dice “una bella, grande stanza”), nella quale il Salvatore viene introdotto da “un uomo buono”, la tavola è allestita. (Steiner 1966: 108)

Le visioni sono dunque descritte come esperienze sinestesiche, in cui il corpo stesso della mistica gioca un ruolo attivo, almeno a livello percettivo: insensibile nello spazio-tempo in cui la mistica vive, il corpo sembra essere del tutto presente con i cinque sensi e muoversi nello spazio-tempo della visione. Ad esempio, nella visione della flagellazione, «Teresa esterrefatta *volge il capo da destra a sinistra. Vede la flagellazione*» (Corona 2012: 42, corsivo mio). Ponti tra le due dimensioni sembrano essere le stigmate, segni percepiti (ma di fatto *visti infliggere*, non subiti in prima persona) nel passato della visione e inscritti nel corpo vivo del presente della mistica, ma anche la gestualità: «Lo spettatore non poteva seguire a livello uditivo quello che succedeva nelle visioni. Dalla mimica e dal comportamento di Teresa era però facile intuire molto» (Corona 2012: 17). Steiner (1966), autore di una testimonianza in prima persona sui fenomeni che riguardano Teresa, riporta infatti che durante le visioni della Passione:

Si vedevano le mani [di Teresa] muoversi intorno alla fronte, come per allontanare le spine, le dita delle mani contrarsi nello spasimo doloroso dei chiodi della crocifissione, la lingua che cercava di umettare le labbra arse. (Steiner 1966: 106)

Subito dopo le visioni, pur trovandosi in uno stato di stordimento, Teresa è in grado di descrivere quanto ha visto con dovizia di dettagli che, a detta degli agiografi, lei non poteva conoscere ma che trovano puntuali riscontri nelle fonti sacre e storiche. Ha ad esempio il dono della xenoglossia, vale a dire la capacità di comprendere e riferire discorsi in lingue straniere a lei sconosciute, come l'aramaico o il latino, e menziona particolari diversi o aggiuntivi rispetto a quelli contenuti nei testi sacri e nell'iconografia tradizionale, come nel caso della corona di spine:

Non è la corona di spine che viene rappresentata abitualmente, ma una specie di copricapo chiuso, come quello dei patriarchi orientali; una sorta di cesta con molte spine lunghe e acute, che i servi calcano sulla testa del Salvatore con bastoni, per non ferirsi le mani. Da quel momento sanguinano le ferite della fronte di Teresa, intridendo il fazzoletto da testa su cui spiccano, come tutti i venerdì, nove grosse macchie di sangue. (Corona 2012: 43)

1.2 Alexandrina Da Costa

Similmente a Teresa Neumann, Alexandrina Da Costa è costretta a letto per lunghi anni a causa delle conseguenze di un incidente occorso in gioventù, che la porta alla cecità e alla completa paralisi (negli ultimi nove anni è addirittura “crocifissa” al letto da sostegni di legno usati per evitare la slogatura delle braccia e della colonna vertebrale). Anche Alexandrina rivive la Passione tutti i venerdì a partire dal 1938. Fino al 1942 l'esperienza avviene «in forma sensibile, ossia tale che i presenti ne potessero seguire le varie fasi» (Amorth 2018: 40). Durante le estasi, il corpo di Alexandrina è insensibile agli stimoli esterni ma vive in prima persona le vicende della Passione, apparentemente assumendo il punto di vista del suo protagonista, Gesù:

A mezzogiorno Alexandrina scende dal letto. Non si sa come faccia, perché vi giace immobilizzata dal 1925 [...]. Si prostra completamente sul pavimento, sempre ben composta, con le braccia stese lungo i fianchi. A un certo punto si alza in ginocchio, rivolge gli occhi al cielo, apre le mani in segno di accettazione. [...] L'agonia nell'Orto era lunga e penosa; Alexandrina emetteva gemiti profondi e la si sentiva singhiozzare. [...] Segue la cattura. Si vede con evidenza la ripugnanza per il bacio traditore; si odono le parole: "Sono io", che Alexandrina scandiva alle volte inginocchiata e alle volte in piedi. Poi, tenendo le mani l'una sull'altra, essa fa alcuni passi per la camera, oppure si sposta trascinandosi sulle ginocchia, mentre ripete alcune frasi pronunciate da Gesù davanti ad Anna, a Caifa, a Pilato. A un certo punto si sente bene uno schiaffo: essa stessa se lo dà con la mano destra, sulla guancia sinistra. [...] L'incoronazione di spine appare con evidenza: Alexandrina si dirige in ginocchio fin contro la parete della camera, si siede e poi china violentemente la testa in avanti, contraendo le vene e i muscoli del collo, come se venisse battuta sul capo. [...] Qualche volta, dopo le estasi e rispondendo ad alcune domande, ha precisato che sentiva le punture delle spine su tutta la testa, non solo su un cerchio; era come se le venisse premuto sul capo un cappuccio spinoso. Alexandrina non conosceva gli studi sulla Sindone di Torino, ma descriveva quello che provava così come viene dimostrato dalle tracce impresse sul sacro lenzuolo. (Amorth 2018: 43-44)

Invece, dopo il 1942, pur continuando a rivivere la Passione, Alexandrina non ne manifesta più segni esteriori: «Era come se Gesù soffrisse in lei le varie fasi della passione. Sentiva le piaghe aperte e quella del cuore le veniva continuamente rinnovata come da un nuovo colpo di lancia. Ma i presenti non si accorgevano di nulla; se qualcuno l'assisteva, il suo volto rimaneva sorridente» (Amorth 2018: 64). Come dimostra questo brano, Alexandrina manifesta un forte desiderio di segretezza, e anche diffidenza nei confronti delle sue esperienze. Confida infatti al suo direttore spirituale: «Sento orrore per le estasi; sono incerta, che siano un'illusione? Provo una ripugnanza indicibile a parlare delle mie cose intime. Vorrei che, dopo le estasi, tutto morisse in me» (Amorth 2018: 86).

2. Interpretazioni mistiche e agiografiche

2.1 L'interpretazione delle mistiche

Il senso di vergogna nel manifestare esteriormente la propria esperienza mistica e la forte incertezza circa la fonte e l'autenticità sono topos molto ricorrenti nella letteratura mistica e agiografica, così come, d'altro canto, l'affermazione che si tratta di esperienze percepite come estremamente *reali*. Le mistiche temono spesso di essere ingannate dal demonio e di essere mistificatrici. In molti casi, negano addirittura di attribuire valore ai fenomeni cui sono soggette. Se Alexandrina dice di provarne orrore (v. sopra), un'altra mistica novecentesca che presenta molti tratti in comune con Alexandrina e Teresa Neumann, la francese Marthe Robin⁴ (1902-1981), è molto netta nel valutare l'esperienza della Passione, senza darle un giudizio estremo ma collocandola a un livello ancora basso di elevazione spirituale, livello che lei dice al suo amico e agiografo Jean Guitton (2012: 96-97, traduzione mia) di aver oltrepassato giungendo così al superamento delle immagini, a una maggiore interiorità e a un rapporto ancora più intimo con Cristo:

⁴ Anche Marthe Robin è costretta a vivere a letto e nell'oscurità a causa dell'encefalite contratta all'età di 16 anni. A partire dal 1931, Marthe sperimenta la Passione tutti i venerdì, evento accompagnato dal sanguinamento delle stimate. Anche lei è attualmente Serva di Dio.

Un tempo, quando avevo delle visioni della Passione, potevo riconoscere questo o quel viso, sentivo perfino le urla della folla. Ora, sono più interiore, sono tutta interiore; non vedo più nulla; comunico a fondo. Ho lasciato gli attributi; mi addentro nell'Essenza. [...] Ho avuto delle visioni di immagini, in cui vedevo le cose fuori di me; c'era in me un'angoscia! In queste faccende non si è mai del tutto sicuri. Eppure ci sono casi in cui c'è certezza, direi perfino *un'evidenza*: è quando *Dio opera* [...]. All'inizio avevo dei dubbi, perché ero ancora nelle immagini. Ho oltrepassato queste immagini; ora sono, glielo ripeto, negli attributi. E addirittura, se oso dirlo, ho lasciato gli attributi di Dio per addentrarmi [...] nell'Essenza.

Se l'esperienza della Passione può essere considerata come un modo estremo per "immaginarla", per figurativizzare il racconto evangelico, allora bisogna osservare che, come suggerisce la testimonianza di Marthe Robin, questo sia uno dei modi per meditarla, ma di fatto esistono altre tecniche che evitano la figurativizzazione, e di conseguenza il ricorso alle immagini (e, possiamo supporre, alle altre esperienze sensoriali).

2.2 L'interpretazione degli agiografi

Il genere agiografico ha lo scopo di raccontare la vita di un personaggio in modo che questa appaia conforme a un modello di santità. Spesso, l'agiografia è scritta nel contesto della promozione della figura del futuro santo o della futura santa a livello di comunità religiosa e anche, più specificamente, nel quadro di strategie comunicative volte a favorire l'apertura o l'avanzamento delle cause di canonizzazione⁵. L'interpretazione che gli agiografi danno dei fenomeni mistici tende dunque contemporaneamente ad avvallarne l'autenticità e a renderli accettabili dal punto di vista della logica teologico-dottrinale della Chiesa. Com'è noto, la Chiesa novecentesca ha accettato il metodo storico-critico in molti ambiti, dallo studio dei testi sacri alla valutazione delle prove relative all'esistenza dei santi più antichi e della loro effettiva santità. A partire almeno dalla prima modernità, la Chiesa ha mostrato diffidenza nei confronti dei fenomeni mistici, che sono scrupolosamente indagati dal Sant'Uffizio, incaricato di verificare ad esempio che le ferite dei mistici non siano auto-inferte e che le loro visioni non siano frutto di invenzione, malattia o ispirazione demoniaca (Zarri 1991). Non a caso, come già accennato, il topos dell'implacabile persecuzione da parte delle autorità ecclesiastiche è altamente ricorrente nella letteratura mistica e agiografica.

Uno dei problemi relativi ai fenomeni che coinvolgono le mistiche è che i loro racconti della Passione riportano dettagli diversi tra loro, risultando dunque difficili da giustificare adottando una metodologia storico-critica. Gli agiografi si trovano quindi, almeno a partire dalla seconda metà del Novecento, a dover fornire una motivazione a questo scoglio epistemologico, e ciò provoca l'inserimento di curiosi passaggi apologetici che spezzano la continuità narrativa propria dell'agiografia. Ad esempio, Padre Amorth, sacerdote, esorcista, controverso personaggio pubblico e autore dell'agiografia di Alexandrina da Costa, giustifica le discordanze tra i racconti delle

⁵ Si consideri che per la beatificazione prima e per la canonizzazione dopo non basta l'accertamento delle virtù e delle azioni del candidato o della candidata alla santità, ma occorre che in ciascuna delle due fasi si verifichi almeno un miracolo avvenuto per intercessione del/la candidato/a: è dunque necessario promuovere la figura del candidato/a alla santità non soltanto per sensibilizzare le autorità ecclesiastiche in merito alla sua eccellenza ed esemplarità, ma anche perché si rafforzi una comunità di devoti che preghi chiedendo la sua intercessione, al fine che si possano manifestare i miracoli che, previa una verifica dell'autorità ecclesiastica, possano determinare l'avanzamento della causa (Delooz 1969, Dalla Torre 1999).

mistiche argomentando che le visioni non devono essere fatte oggetto di uno studio storico-critico ma vanno invece considerate come esperienze puramente spirituali di condivisione:

Quando i mistici assistono o rivivono nella loro persona la passione di Cristo, o altre fasi della vita del Signore, è sempre per uno scopo spirituale: di partecipazione, di più intima comprensione. Non c'è mai un fine storico-critico. Perciò non meravigliano, per esempio, le discordanze che riscontriamo nei vari episodi della passione, secondo come sono stati rivissuti o visti. Non ci si deve attendere dai mistici delle precisazioni o dei nuovi dettagli, non contenuti nei racconti evangelici; non è questo lo scopo delle esperienze mistiche. (Amorth 2018: 42)

Similmente Steiner (1966: 102), agiografo di Teresa Neumann, argomenta che, inviando queste visioni, Dio «non è tenuto a riprodurre esattamente e integralmente» i fatti, dal momento che esse servono per lo più solo per l'«edificazione personale del veggente, anche se nello stesso tempo intende promuovere e approfondire la fede nel suo ambiente circostante». Secondo Steiner (1966: 102-103), inoltre, nell'inviare le visioni, Dio si adatta alla capacità di comprendere del ricevente; nel valutarle dunque bisogna tener conto non solo di queste capacità intellettive, ma anche delle capacità di esprimersi, della sensibilità personale e della cultura del veggente, che fa da filtro all'esperienza ricevuta, e dell'inevitabile rielaborazione dei ricordi.

Nonostante queste argomentazioni, di fatto non è raro però che gli agiografi tendano più o meno esplicitamente ad avallare la correttezza storica delle visioni delle mistiche, come si evince ad esempio nel brano citato sopra in cui Amorth (2018: 43-44) osserva che la visione di Alexandrina relativa alla corona di spine coincide con l'immagine impressa sulla Sindone di Torino.

3. “Confabulazione” come termine di paragone

Per la psichiatria, le confabulazioni sono «affermazioni false sulla propria vita senza l'intenzione da parte del paziente di ingannare e che si manifestano con una certa frequenza. Ad esempio, i pazienti possono fabbricare delle storie autobiografiche bizzarre mescolate a eventi storici che non sono congruenti con l'età del paziente stesso» (Mammarella e Di Domenico 2021: 87). Sebbene sia normale avere ricordi inaccurati, la produzione di falsi ricordi diventa una sindrome quando questi «sono profondamente radicati e orientano tutta la personalità e lo stile di vita delle persone» (D'Ambrosio e Supino 2014: 29). Tale sindrome si collega spesso a disturbi dissociativi, vale a dire disturbi della coscienza che producono una perdita di consapevolezza di sé: «Si definiscono disturbi dissociativi l'insieme di fenomeni psicopatologici caratterizzati da un'alterazione delle normali funzioni della coscienza, della memoria, dell'identità o della percezione dell'ambiente» (D'Ambrosio e Supino 2014: 32). Il punto di somiglianza tra la confabulazione e l'esperienza della Passione descritta dalle mistiche e dai loro agiografi è l'incorporare eventi storici alla propria storia personale facendo di tali eventi il perno della propria vita. A parte questa somiglianza, però, ci sono varie e significative differenze.

Julia Kristeva (2009), semiologa e psicanalista che per parecchi anni ha studiato l'opera di Teresa d'Avila, interpreta le estasi di questa santa proprio alla luce di un disturbo dissociativo legato all'epilessia⁶. Partendo da questa base, Kristeva solleva il problema relativo all'attributo di “falsità”, di illusione associata all'idea di “falso ricordo”. Secondo

⁶ Per una trattazione più ampia del rapporto tra Julia Kristeva e Teresa d'Avila, v. Ponzio (2022).

Kristeva, Teresa d'Avila finisce per identificarsi con Cristo, e questo fenomeno, che Kristeva (2009: 380) chiama "illusionismo reale" ha come conseguenza quella appunto di rendere labile il confine tra illusione e realtà, nonché tra parole e cose:

... quando Teresa immagina che Dio condanni i suoi desideri, e quando somatizza la sua colpevolezza fino a cadere in coma, possiamo ancora chiamare "illusione" questo fantasma incarnato, vissuto come una realtà che uccide? Non è ancora più difficile se si prova l'"illusione" come una realtà che dà vita (quando il Signore sposa la monaca di clausura fino a farla godere nella carne e nello spirito)? Qui, le parole diventano cose e le idee potenze reali..." (Kristeva 2009: 380)

L'approccio proposto da Kristeva mette in luce l'importanza della narrazione, che nel caso di Teresa d'Avila avviene mediante la scrittura. L'identificazione con Cristo, con la divinità, conferisce alla parola della mistica una suprema autorità, al punto che non è più possibile distinguere tra parola e atto: «Nella nuova economia della scrittura amorosa, e del nuovo corpo dell'«altra» Teresa che si costituisce a furia di scrivere e fondare, non potrebbero esistere barriere tra parole e cose, scrivere e agire, leggere e fare» (Kristeva 2009: 438). L'identificazione profonda si può forse cogliere meglio considerando il rapporto che molte mistiche hanno con l'Eucarestia, in alcuni casi unico cibo che sono in grado di ingerire⁷. Marthe Robin, ad esempio, racconta a Guitton (2012: 200, corsivo mio), che quando accoglie l'ostia «mi sembra che Gesù sia in tutto il mio corpo, *che sia il mio corpo*, come se io resuscitassi. E poi, perdo piede. Sono allora staccata dal corpo, libera nei confronti del corpo».

Se la mistica arriva a tale identificazione profonda, ecco che il criterio di verità/falsità, implicato dal concetto di confabulazione come "sindrome dei falsi ricordi", appare poco pertinente o poco utile nello studio di queste testimonianze: le mistiche sono ben consapevoli dello stacco cronologico tra il loro tempo e quello della vita di Cristo, ma allo stesso tempo l'episodio storico della Passione rivive in loro come esperienza percepita come reale e personale, sul loro corpo, che per loro è *anche* il corpo di Cristo. Oltre alla problematicità dell'uso della categoria di vero/falso, ci sono almeno altri due fattori che rendono difficile parlare di confabulazione nel caso delle mistiche. Il secondo fattore è dato dal carattere iterativo dell'esperienza della Passione: le mistiche non mescolano eventi puntuali di altre epoche nel loro racconto autobiografico, ma riferiscono il ricordo di un passato al di là della loro esistenza biologica che è esperito in modo ripetitivo, tutti i venerdì, e con particolare intensità ogni anno il Venerdì Santo. Inoltre, raramente ci sono cambiamenti sostanziali nel loro modo di riferire l'esperienza nel corso del tempo, sicché il racconto si mantiene per lo più coerente anche se ripetuto a distanza di tempo.

Il terzo fattore è il coinvolgimento, almeno fino a un certo grado, della consapevolezza e della volontà. Non solo, come si diceva poco fa, le mistiche sono consapevoli che la Passione e la loro vita si collocano in diverse epoche storiche, ma tipicamente raccontano che l'esperienza della Passione, almeno all'inizio, risulta da un libero consenso, che Cristo chiede loro in modo esplicito e diretto. Tale accettazione, e quindi la volontaria sottomissione all'esperienza della Passione, si lega a un'altra idea estremamente ricorrente, per cui le mistiche si offrono come vittime per espiare i peccati dell'umanità e per ricondurre le anime alla Salvezza. I gradi di coinvolgimento della volontà e dell'agentività nell'esperienza della Passione sono diversi: le esperienze mistiche accettate dalla Chiesa sono quelle per cui c'è in effetti una accettazione

⁷ Sul digiuno delle mistiche v. Ponzo (2021).

volontaria del verificarsi del fenomeno, ma non un suo controllo diretto. Come già accennato, la Chiesa non considera “autentici” i casi in cui questa partecipazione è messa in atto volontariamente e controllata in prima persona, ad esempio mediante le ferite auto-inflette: si parla in questo caso di “affettata” o “simulata” santità (Zarri 1991). Da un punto di vista semiotico, l’aspetto più interessante di un confronto tra la confabulazione e i fenomeni di cui qui ci stiamo occupando è considerarli come due forme estreme di un meccanismo interpretativo fondamentale, consistente in un’operazione inferenziale di ricostruzione e integrazione di informazioni implicite nei testi. La semiotica ha indagato questo procedimento specialmente in relazione all’interpretazione di testi narrativi (Eco 1979), e anche nel quadro della riflessione sulla traduzione intersemiotica, specie nei casi in cui si passa dal linguaggio verbale a quello visivo e audiovisivo. Nel caso della confabulazione, un racconto autobiografico lacunoso viene riempito dal soggetto che non ricorda più con fatti che, a sua insaputa, sono tratti da parti della sua enciclopedia diverse dalla memoria autobiografica. Nel caso dell’esperienza mistica della Passione, l’operazione appare piuttosto una figurativizzazione. In questo senso, si tratta di un processo simile a quello messo in atto dalla traduzione intersemiotica. Specialmente quando si passa dal linguaggio verbale a quello visivo, come ad esempio nel caso della “traduzione” di una poesia in un quadro o di un romanzo in un film, il problema di riempire le lacune lasciate dal testo verbale di partenza (come i tratti dei volti, i dettagli del paesaggio, i colori ecc.) appare con evidenza. In questi casi, come osserva Eco (2003: 327), si tratta di «far vedere il non detto». Anche le mistiche che qui stiamo considerando partono da un testo scritto, il racconto evangelico, che come tutti i testi narrativi ha lacune e dettagli impliciti, e meditando la Passione compiono un percorso interpretativo che riempie il non detto. Sembra esattamente questa l’operazione che intende Teresa d’Avila nei *Concetti dell’amore di Dio*, quando dice che «... il Signore [ci] dà il permesso – a quanto capisco – [di immaginare] molti più patimenti e sofferenze subite dal Signore durante la Passione, oltre a quelli descritti dagli evangelisti» (Teresa d’Avila 2018: 2343). Da questo punto di vista, le esperienze delle mistiche che narrano di vivere davvero la Passione di Cristo, non solo mediante l’immaginazione, ma come se fossero trasportate nel tempo e nello spazio potendone così vedere tutte le scene e i protagonisti, sentirne le emozioni, i suoni e gli odori, partecipare al dolore di Cristo e così via, possono essere considerate casi di una versione radicale ed estrema di questo meccanismo interpretativo. Si tratta di una versione in cui il corpo, nella sua totalità, ha un ruolo centrale, e per questo è vicina in un certo senso all’esperienza estetica. Infatti, come osserva Pozzato (2019: 166):

... le esperienze mistiche, estetiche e passionali hanno molto in comune: provate principalmente nel corpo e in uno stato in cui l’io avverte un mancato possesso di sé, sono suscettibili di una “ripresa” oggettivante successiva. Il mistico cerca di raccontare quello che ha vissuto nell’istante di comunione con l’Eterno; il poeta mette in versi, o in prosa, l’esperienza estetica; l’emozione pura viene addomesticata in una definizione sociale. Insomma, da queste esperienze assolute si creano *discorsi* mistici, estetici, passionali) in cui il soggetto diventa a pieno titolo soggetto dell’enunciazione. In quanto tale, egli è di nuovo attivo dopo la momentanea eclissi in uno stato di fusione con la trascendenza, con il mondo o con il corpo proprio.

Sicuramente, l’atto di raccontare l’esperienza estetica a posteriori verbalizzandola è un aspetto fondamentale nella definizione dell’esperienza stessa e dell’identità della mistica⁸,

⁸ Questo punto è sottolineato anche da Kristeva (2009: 95-96) per Teresa d’Avila.

ma nella grande maggioranza dei casi il linguaggio verbale non è il solo ad essere usato: proprio il corpo, protagonista dell'esperienza mistica, svolge una funzione comunicativa non solo come superficie di scrittura (Volli 2002) su cui compaiono le ferite della Passione, ma anche in quanto strumento di un racconto sincrono che si esprime mediante suoni e gesti. Alexandrina da Costa che, per molti anni e alla presenza di numerosi testimoni nonché di una macchina da presa, mima tutte le scene della Passione è forse l'esempio più calzante di questo tipo di performance.

4. Conclusione: la mistica alla luce della semiotica interpretativa

Le brevi riflessioni qui presentate dimostrano che uno studio semiotico delle testimonianze delle e sulle mistiche che esperiscono la Passione può fornire su questi fenomeni un punto di vista alternativo, che non si sofferma specificamente su questioni indagate in altri ambiti, come l'autenticità o veridicità delle visioni, la loro accuratezza storico-filologica e il problema delle loro origini (patologica, come tende a credere la psichiatria, o dipendente da un Destinante esterno, come credono le mistiche stesse e i loro agiografi), ma li studia dal punto di vista dei processi interpretativi, patemici ed estesici che mettono in atto⁹.

Le testimonianze delle mistiche cattoliche sull'esperienza della Passione sembrano da questa prospettiva descrivere uno *stile interpretativo*, una chiave di lettura molto particolare della storia della Passione. Si tratta di uno stile interpretativo *esperienziale*, che ha come base la storia evangelica della Passione, la quale però viene interpretata, figurativizzata e rivissuta con tutto il corpo. Si può pensare a questa esperienza come a una sorta di traduzione intersemiotica di una storia che, invece che essere trasposta, ad esempio, dal linguaggio verbale a quello visivo o audio-visivo, mette in gioco la coscienza estatica e il corpo della mistica, costituendo un'esperienza totalizzante. Inoltre, come Kristeva (2009), Volli (2014) e Pozzato (2019) hanno messo in luce, la fase del racconto dell'esperienza è una componente fondamentale nella semiotizzazione dell'esperienza stessa. L'attenzione della semiotica si è finora rivolta prevalentemente alla *verbalizzazione*, cioè alla traduzione in linguaggio verbale, di un'esperienza che le mistiche classificano per lo più come ineffabile; tuttavia, il caso delle mistiche novecentesche, fotografate e filmate, dimostra chiaramente che ulteriori ricerche semio-antropologiche dovrebbero essere dedicate al corpo come veicolo di comunicazione e narrazione dell'esperienza estatica, specialmente sincrona, ossia contemporanea all'esperienza stessa, mediante ad esempio la gestualità¹⁰, la voce e i suoni.

⁹ Questo tipo di ricerca si colloca sulla scia di una tradizione semiotica ormai consolidata. Ad esempio, nell'ambito della semiotica delle passioni, studiando le *Lettere della religiosa portoghese*, opera secentesca anonima e oggetto di un annoso dibattito per identificarne autore e destinatario, Denis Bertrand (1991) decide deliberatamente di non porsi il problema dell'autenticità storica dell'opera e del suo autore empirico, ma di indagare le configurazioni soggettive (soggetto epistolare e passionale) che si manifestano nel testo stesso.

¹⁰ A questo proposito, alcuni spunti utili possono giungere da ricerche condotte sulla rappresentazione artistica dell'estasi in opere figurative, che mettono a confronto le testimonianze delle esperienze mistiche con le strategie di rappresentazione visiva del corpo estatico, come nel caso dello studio di Careri (1991) sulla scultura di Bernini raffigurante l'estasi della Beata Ludovica Albertoni.

Bibliografia

Bertrand, Denis (1991), *L'enunciazione passionale. Studio di un caso: le Lettere della religiosa portoghese*, in Pezzini Isabella, a cura di, *Semiotica delle passioni*, Esculapio, Bologna, pp. 51-61.

Billanovich, Liliana, Mongini Guido e Stroppa Sabrina (2011), a cura di, *Misticismi e santità carismatica nel primo Novecento tra storia, religione e politica: donne e sacerdoti, esperienze e scritture, interventi del Sant'Uffizio*, numero monografico di *Ricerche di storia sociale e religiosa*, nuova serie, vol. XL, n. 79.

Careri, Giovanni (1991), *Soave tormento: il montaggio passionale in Gian Lorenzo Bernini*, in Pezzini Isabella, a cura di, *Semiotica delle passioni*, Esculapio, Bologna, pp. 125-132.

Certeau, Michel de (1982), *La Fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Parigi, Gallimard (*Fabula mistica XVI-XVII secolo, I*, trad. di Silvano Facioni, nuova edizione, Jaca Book, Milano 2017).

Dalla Torre, Giuseppe (1999), *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli.

D'Ambrosio, Antonio e Supino Pasquale (2014), *La sindrome dei falsi ricorsi. Cosa sono i falsi ricordi, come individuarli e ridurne il rischio*, Franco Angeli, Milano.

Delooz, Pierre (1969), *Sociologie et canonisation*, Nijhoff, La Haye.

Eco, Umberto (1979), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.

Eco, Umberto (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano.

Galofaro, Francesco (2019), *Mistica e linguaggio ai primi del '900. Teresa di Lisieux e Gemma Galgani*, in Ponzio Jenny e Galofaro Francesco, a cura di, *Semiotica e santità. Prospettive interdisciplinari*, CIRCe, Torino, pp. 86-106.

Kristeva, Julia (2008), *Thérèse mon amour, récit*, Parigi, Fayard (*Teresa, mon amour: l'estasi come un romanzo*, trad. di Alessia Piovanello, Donzelli, Roma 2009).

Mammarella, Nicola e Di Domenico, Alberto (2021 [2011]), *La memoria autobiografica*, Carocci, Roma.

Leone, Massimo (2014), «Semiotica dello slancio mistico», in *Lexia*, n. 15-16, pp. 219-282.

Ponzio, Jenny (2021), «Dinamiche di violenza nella pratica mistica del digiuno», in *Actes sémiotiques*, n. 125, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7231>

Ponzio, Jenny (2022), «La tecnica dell'autobiografia intertestuale: il caso di Julia Kristeva e Teresa d'Avila», in *Studium*, anno 118, n. 1, pp. 164-186.

Pozzato, Maria Pia (2019 [2001]), *Semiotica del testo. Metodo, autori, esempi*, Carocci, Roma.

Volli, Ugo (2002), *Figure del desiderio: corpo, testo, mancanza*, Cortina, Milano.

Volli, Ugo (2014), «L'ineffabile e l'apparizione», in *Lexia*, n. 15-16, pp. 13-43.

Zarri, Gabriella (a cura di) (1991), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Fonti mistiche e agiografiche

Amorth, Gabriele (2018), *Dietro un sorriso: Beata Alexandrina Maria Da Costa*, Elledici, Torino.

Avila, Teresa d' (2018), *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta*, a cura di Massimo Bettetini, Bompiani, Firenze e Milano.

Corona, Irene (2012), *Teresa Neumann. La mistica stigmatizzata che visse senza cibo e acqua*, Edizioni Segno, Tavagnacco.

Guitton, Jean (2012 [1985]), *Portrait de Marthe Robin*, Grasset, Parigi.

Steiner, Johannes (1966), *Teresa Neumann di Konnersreuth*, Edizioni Paoline Modena, Modena.