

Corpo e performance nella mistica femminile medievale e moderna

di *Florinda Fusco*

Abstract

The essay deals with the mystical feminine writing of the XI-XVII centuries. These texts provide a space where gender history intersects with history of religion, social history of writing and history of literature. The sources that I have analysed are mainly private sources, namely diaries and letters, which allow us to observe the daily life of the religious closely, to scrutinize their actions, to follow the rhythm of their day. One of the most interesting aspects of these diaries and letters is the centrality of the body, which becomes one of the main means of contact between the soul and God.

L'esperienza religiosa femminile medievale e moderna, lungi dall'essere un rigetto della fisicità, aveva al contrario la fisicità stessa come punto cardine. Il corpo era il vero protagonista, testimonianza ed espressione del divino. Nell'esperienza mistica molteplici erano gli eventi soprannaturali legati alla sfera corporea in cui la fisicità diveniva luogo del sacro: la lattazione miracolosa, rigonfiamento del ventre detto gravidanza mistica, la levitazione, le metamorfosi del corpo durante le estasi, la catatonìa, l'irrigidimento corporeo, epistassi, allungamenti o allargamenti di alcune parti del corpo, ipersecrezioni mucose in gola fino alla teatralizzazione estatica della Passione e della crocifissione.

Il corpo sembrava giungere lì dove la parola non poteva arrivare, ovvero subentrava all'ineffabile. E si faceva così espressione della grazia divina altrimenti incomunicabile. Il corpo, in altri termini, portava il segno della grazia stessa.

Le religiose reputate sante in vita il cui corpo era considerato *sede del sacro* solevano sputare o soffiare nelle bocche per guarire malati o per infondere delle grazie¹. Ed erano altresì diffusi fenomeni di devoti che bevevano o si facevano il bagno in acqua usata delle sante².

Tra le mistiche medievali e moderne erano molteplici anche i casi di incorruttibilità dei cadaveri³, e di figure incise nel cuore o traforazioni scoperte al momento delle aperture dei corpi dopo la morte: si pensi, a tal proposito, a Chiara da Montefalco (1268-1308). In una visione Gesù le aveva detto: «Io cerco un luogo solido, in cui possa piantare la croce e qui trovo il luogo adatto a piantare la croce»⁴. Da quel

momento la donna ebbe la sensazione di portare la croce di Gesù nel cuore e, dopo la sua morte, le consorelle e i medici videro che «uno dei bracci della croce che portava nel cuore aveva trafitto il cuore stesso e lo aveva perforato fino esternamente»⁵.

Nel tardo Medioevo, inoltre, si fece fervente il culto delle reliquie⁶ e non mancarono casi di trasudazioni miracolose, in particolare di oli profumati, che incrementarono i culti stessi.

Se consideriamo l'immaginario visionario delle mistiche constatiamo che le loro visioni erano fortemente e violentemente segnate dalla presenza del corpo. Colette de Corbie (1381-1447), riformatrice francescana, all'inizio del 1400, vide Cristo sotto forma di carne a pezzi in un piatto⁷. Margery Kempe (1373-1438) vide, invece, apparire dinnanzi al crocifisso il corpo martoriato di Cristo con un fiotto di sangue, visione che la portò a cadere per terra e a contorcersi in preda a convulsioni. Caterina da Genova (1446-1510) sognò invece che il crocifisso della sua camera iniziava a sanguinare e ad inondare l'intero palazzo nobiliare in cui viveva. E sono numerose le visioni in cui, al momento della comunione, le mistiche vedevano l'ostia trasformarsi in carne sanguinante⁸, come accadeva ad esempio ad Angela da Foligno (1248-1309) o a Beatrice d'Ornacieux (1260-1303).

Questo imprescindibile legame tra anima e corpo nell'esperienza mistica femminile medievale e moderna aveva un sostrato culturale che lo sosteneva, ovvero delle teorizzazioni teologiche, escatologiche e di fisica naturale⁹ che esplosero nel 1200 e si diffusero sino al 1400 e che affermavano l'unità integrale di corpo e anima¹⁰. Per san Tommaso l'anima era la *forma corporeitatis*, ovvero l'essenza specifica del corpo: essa informava il corpo e creava la sua specificità¹¹. La persona risultava dunque come unione integrale di anima e corpo¹². A tal proposito afferma eloquentemente Walker Bynum nel suo studio sulla religiosità femminile: «San Tommaso rese il corpo filosoficamente necessario»¹³. Conseguenza dell'unità anima-corpo era per san Tommaso la resurrezione del corpo insieme all'anima¹⁴: per il teologo i corpi risorti dopo la morte si sarebbero potuti toccare¹⁵.

Tale teoria di integrità corpo-anima divenne centrale non solo per i tomisti, ma altresì per i platonici, i francescani e gli agostiniani¹⁶. L'unità anima-corpo era anche sostenuta dal mondo clericale e da teologi ortodossi che, durante il periodo della lotta all'eresia catara, ovvero durante la prima metà del XIII secolo, polemizzavano con le teorie eretiche dei catari che scindevano materia e spirito e li ponevano in una relazione oppositiva: se l'anima era fonte del sacro, la materia non era creazione divina e conduceva l'anima stessa alla corruzione. Contro il dualismo cataro si scagliavano teologi come Giacomo di Vitry e Tommaso di Cantimpre¹⁷, i quali, per contrastare tali teorie e per difendere la sacralità del corpo, facevano leva proprio sull'esperienza mistica femminile.

Molte scrittrici mistiche hanno testimoniato come nell'esperienza unitiva fosse coinvolta tutta la vita sensoriale. A tal proposito Michel de Certeau usa la sapiente metafora del «salire la scala delle percezioni»¹⁸.

Una visione della mistica francese Marguerite d'Oingt (1240-1310) è imperniata sul concetto di sensorialità quale fondamentale strumento per l'esperienza di ascendenza:

Prima di recitare le preghiere e di lasciare quel posto, Colui il quale è pieno di dolcezza e di pietà volle riconfortarla e attirare a Sé il suo spirito, in modo tale che le parve di trovarsi in un deserto dove c'era soltanto una grande montagna, ai cui piedi si trovava un albero meraviglioso. L'albero aveva cinque rami che erano tutti secchi e inclinati verso terra. Sulle foglie del primo ramo c'era scritto *visu*, su quelle del secondo *auditu*, su quelle del terzo *gustu*, del quarto *odoratu* e del quinto *tactu*¹⁹.

L'albero qui menzionato non era altro che il corpo della stessa Marguerite che, in un secondo momento, vide un ruscello (ossia il divino) scendere dalla montagna e inondare l'albero (ovvero se stessa). L'albero sotto il peso dell'acqua (il divino) si rovesciò: la cima toccava la terra, ma i rami, ovvero i sensi, si volgevano verso l'alto e riprendevano forza e vita: la vita sensoriale di Marguerite, prima spenta, iniziava a rinvigorirsi nel processo di unione divina.

Alcune mistiche mantenevano anche al di fuori dell'esperienza unitiva alcuni particolari sensi potenziati: Caterina da Siena (1347-1380) aveva potenziati i sensi dell'odorato e della vista e riusciva a sentire l'odore delle anime e a vederne l'aurea. Mechthild von Magdeburg (1241-1299) e Mechthild von Hackeborn (1241-1298) avevano, invece, il senso del gusto potenziato²⁰.

Il corpo divenne, nell'esperienza mistica femminile, il tramite tra l'anima e Dio. Fenomeni come la gravidanza mistica e la lattazione miracolosa, come ha suggerito Walker Bynum²¹, implicano evidentemente un intrinseco legame tra l'esperienza mistica e quella biologica propriamente femminile della riproduzione. Vi sono numerosissime visioni di mistiche medievali e moderne in cui queste ultime allattavano il Bambino Gesù, subentrando così e sostituendosi alla figura di Maria. A tal proposito Umiltà da Faenza (1226-1310), nei suoi *Sermoni*, scrisse: «ascolta la pecorella che bela per la fame [...], portami nella pastura dove c'è l'erba novella, affinché possa pascermi solo di fiori e ingrassare, sì da dare molto latte [...], dammi l'Agnello immacolato, che succhia volentieri dalle mammelle e ha sempre fame»²². Gertrude di Helfta (1241-1298) raccontava, invece, che i suoi seni si riempivano di latte quando guardava Gesù Bambino con desiderio materno.

Si pensi, inoltre, al rovesciamento di queste ultime immagini, ovvero non più di mistiche che allattavano Cristo, bensì di mistiche allattate da Cristo: Angela da Foligno, Caterina da Siena, Domenica del Paradiso (1473-1553), Brigida Morello e Maria Arcangela Biondini (1641-1712) nutrendosi di latte dai seni di Cristo (o in altre varianti nutrendosi di sangue dal suo costato) raggiungevano un senso di «sazietà amorosa».

Queste ultime visioni riflettevano in sé teorie teologiche che attribuivano aspetti propri della maternità a Dio: già sant'Agostino aveva parlato di affetto materno di Dio

(in *Enarrationes in Psalmos*, 101, 7). A rafforzare gli assunti teorici di sant'Agostino vi erano state altre teorizzazioni medievali sia di fisica naturale²³ che di teologia elaborate da Anselmo, Bernardo, Guerrico e Aelredo, che associavano la donna alla «carne di Cristo»²⁴.

Nell'XI secolo Ildegarda di Bingen (1098-1179) associò nei suoi trattati la donna al corpo di Cristo attribuendo a quest'ultimo qualità femminili. La prima volta che la maternità divenne un attributo essenziale di Dio, e quindi un vero e proprio dato teologico, fu nel XIII secolo con Mechthild von Hackeborn (*Liber specialis gratiae*, II, 16). Mentre fu con Gertrude di Helfta che la maternità fu più specificatamente attribuita alla figura di Cristo, figura che iniziò ad essere sentita come tenera e amovibile proprio come una madre dedita alla cura dei suoi figli. La medesima tesi di un Cristo-Madre fu sviluppata da Marguerite d'Oingt (1240-1310) e in particolare da Giuliana di Norwich (1342-1416), che configurò la maternità di Cristo con gli aspetti corporei di utero, mammelle e latte²⁵ e definì lo stesso Cristo «nostra madre [...] gentile nutrice» con «dolci mani graziose [...] pronte nel curarsi di noi»²⁶. Conferire la maternità a Cristo significava per le mistiche avviare un processo di immedesimazione con lui colmando quello spazio vuoto consistente proprio nella *differenza* sessuale che separava la donna dal Cristo stesso. Questo processo aveva un particolare valore dal momento che la differenza tra la donna e il Cristo era suggellata istituzionalmente dal fatto che la donna proprio perché di differente sesso non potesse attendere al sacerdozio.

Il *topos* della maternità delle mistiche e dell'identificazione di queste con la Vergine Maria torna in altre varianti nelle visioni di Chiara d'Assisi (1193-1253), che supplendo alla Madonna stessa, durante una lunga estasi, cullava tra le sue braccia il Bambino Gesù, o quelle di Caterina Vegri (1413-1463) o Angela Mellini (1664-1707), che videro la Vergine consegnare nelle loro braccia il Bambino Gesù affinché ne avessero cura.

Le *abstractio mentis* lasciavano sempre i loro segni sul corpo: il volto di Caterina da Racconigi (1486-1587) diveniva di «rubicondo fulgore»²⁷; allo stesso modo Stefana Quinzani (1457-1530) appariva in volto «rubiconda»²⁸. Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607) spesso danzava per la gioia durante le sue estasi e il suo volto appariva roseo e luminoso.

Un altro fenomeno comune alle estasi femminili è il corpo irrigidito e bloccato tanto da far apparire le donne come statue: Umiliana de' Cerchi (1219-1246) rimaneva per lungo tempo ferma in un'immobilità marmorea, mentre le estasi di Chiara da Montefalco le provocavano cambiamenti bruschi del corpo da convulsioni a movimenti velocissimi sino all'immobilità assoluta. Leggiamo a tal proposito nella biografia a lei dedicata redatta da Berengario di Saint-Affrique: «Le sue membra erano agitate, ora tutte, ora alcune, da un movimento velocissimo, mentre qualche volta rimanevano immobili. Il corpo stava ora dritto come una statua, ora seduto o inginocchiato e talvolta disteso»²⁹. Durante il processo di canonizzazione le con-

sorelle raccontarono che le estasi di Chiara da Montefalco potevano durare per più giorni ininterrottamente e lei rimaneva col volto irradiato di gioia e completamente insensibile al mondo esterno, in uno stato catatonico³⁰.

Anche Caterina Ricci (1522-1590) rimaneva per ore ferma, come in letargo, incapace di lavorare e di pregare, descritta dalle fonti come «obstupida», ovvero ebete.

L'esperienza estatica di Vanna da Orvieto (1264-1306) era caratterizzata, in modo inverso, da una sorprendente capacità di modellare il proprio corpo come cera.

Alcune mistiche come la stessa Vanna da Orvieto, Caterina da Siena e Brigida Morello (1610-1679) giungevano a vivere con il proprio corpo esperienze rare e colme di mistero come la levitazione. Raimondo da Capua racconta che il corpo di Caterina da Siena si alzava da terra insieme al suo spirito; in modo analogo Brigida Morello scrive nei suoi diari che vedeva i suoi stessi piedi alzarsi dal pavimento sino a rimanere sospesa nell'aria.

Le leggende agiografiche intorno alle cosiddette “sante vive”, vissute tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, raccontano dei voli miracolosi di Caterina da Raccogni, Colomba da Rieti (1467-1501), Osanna Andreasi (1449-1505) ed Elena Duglioli (1472-1520): le donne erano trasportate per aria da un luogo all'altro in spirito e in corpo. In particolare Osanna e Colomba furono trasportate sino a Gerusalemme, mentre Colomba da Rieti oltrepassava muri e porte chiuse per muoversi da una stanza all'altra³¹. Queste ultime avevano altri poteri straordinari come quello taumaturgico che a volte si univa alla penetrazione nei pensieri altrui.

Dal 1200 sino a metà del Cinquecento le manifestazioni corporee straordinarie (insieme alle visioni e alle profezie) non stupivano i direttori spirituali, ma erano attese come evento naturale. Erano considerate come espressioni dell'anima e accolte dal clero quali segni divini. A partire dalla seconda metà del XVI secolo in un rinnovato clima post-riformistico, il clero stesso iniziò a guardare con sospetto al misticismo e in particolare alle manifestazioni somatiche, considerandole possibili inganni diabolici. La pratica del *discernimento degli spiriti* svolta dai direttori spirituali alle religiose, introdotta già nel XIV secolo, da questo momento si fece ligia, sistematica e imprescindibile. Nonostante questo clima ostile, la mistica femminile sarebbe stata caratterizzata dalla centralità del corpo sino alla fine del XVII secolo: si pensi ai fenomeni corporali che vissero Brigida Morello che passava da irrigidimento del corpo a levitazioni o Veronica Giuliani (1660-1727) la quale pativa dolori nelle ossa, lacerazioni della carne dovute a invisibili punte infuocate e viveva stati di catonia da lei definiti come «ritrazione de' nervi»³².

Le visioni della mistica femminile potrebbero essere differenziate in visioni contemplative, in cui la religiosa contemplava un'immagine alla quale spesso si associava l'ascolto di parole o suoni (Margery Kempe sentiva ad esempio il respiro dello Spirito Santo)³³, e visioni performative, in cui la donna stessa entrava in scena come attrice. Ciò che si verifica, in quest'ultimo caso, è una teatralizzazione della visione: la donna aveva una visione all'interno della quale lei stessa agiva: impersonava

un personaggio che in genere coincideva col Cristo, con la Vergine Maria o con la Maddalena. Le visioni si svolgevano nello spazio reale in cui le donne si muovevano, avevano una certa durata nel tempo e una tensione narrativa. Si potrebbe parlare in questo senso di una storia raccontata dal corpo o di *un corpo che racconta*.

Numerosissimi sono i casi di quelle che potremmo definire come performance mistiche che interpretavano in particolare la Passione e la crocifissione. Umiliana de' Cerchi fu la prima mistica italiana a dar vita ad una performance della crocifissione: rimaneva per lungo tempo sul pavimento con le braccia aperte come in croce, la bocca e gli occhi chiusi con un'immobilità marmorea. La vita di Margherita da Cortona (1247-1297) era segnata da estasi che la portavano a urlare dovunque si trovasse e a dar vita a vere e proprie performance della Passione fino all'assunzione sul proprio corpo di sembianze di morte. Nella *Vita*, composta da uno dei suoi confessori, fra Giunta Bevegnati, si racconta che i cittadini di Cortona «vedevano Margherita colpita da feroci dolori [...] quasi posta sopra la croce. [...] Per la violenza del dolore batteva i denti, si torceva come un verme e come una serpe, prendeva il colore della cenere, il polso rallentava, veniva meno la parola, diventava tutta gelida»³⁴. In un'altra performance, Margherita, camminando tra la gente, cercava trepidante Gesù: «Margherita [...] ubriaca di dolore, con pianto incessante e ad alta voce chiedeva a tutti coloro che incontrava [...]: Avete visto il mio Signore? Dove potrò, infelicissima, trovarlo? [...] Io cerco, sospiro, grido, veglio, mi affanno [...]. Angeli, uomini, creature tutte, ditemi, dov'è il mio Signore crocifisso che io cerco e non posso trovare?»³⁵. Altre volte Margherita immaginava di far parte del pubblico che assisteva alle torture e alla crocifissione di Cristo: «il volto livido. Lo contemplava flagellato pietosamente alla colonna, deriso, velato, sputacchiato, schiaffeggiato, i capelli strappati, adorato per ironia. Poi vedeva in rapida successione la croce, i chiodi, la lancia»³⁶.

A Vanna da Orvieto, invece, accadeva che se qualcuno le raccontava la vita di un martire, lei assumeva immediatamente le sembianze di quello stesso martire: «quando le si raccontava come un martire era morto, concentrava tutto il suo spirito nella meditazione della passione del martire stesso e restava con il corpo insensibile ed immobile nello stesso modo in cui il martire era stato sottoposto ai tormenti [...]. Poi, meditata la passione di San Paolo [...] il suo corpo apparve come quello di uno che si dispone per essere decapitato, inchinato e con il collo proteso»³⁷. Inoltre, quando Vanna pensava alla Passione di Cristo il suo corpo assumeva le sembianze di un corpo crocifisso: «il suo corpo si estese in forma di croce e rimase rigido»³⁸.

È di particolare interesse un documento redatto a Crema nel 1497 davanti ad un notaio e sottoscritto da ventidue persone che affermavano di aver assistito ad un'estasi di Stefana Quinzani durante la quale la donna interpretava la Passione di Cristo: la santa veniva legata alla colonna della flagellazione e questo si poteva «comprendere per li movimenti exteriori visibili, movendosi tutto el corpo per mezza hora: excepto li piedi e le mane le quale stano immobile come fosseno ligate cum corde reale a una columna». Seguivano momenti in cui il corpo della Quinzani

era inchiodato e in seguito schiodato «cum tanta pena, dolore et tormento e tremore che è impossibile, nì cum calamo, nì cum lingua humana explicare essi tormenti, sudori e movimenti corporali»³⁹. Il corpo, dunque, come si scrive in questo stesso documento, giungeva ad esprimere tormenti che la parola non riusciva a comunicare. La performance è dunque una risorsa comunicativa che supplisce all'indicibilità dell'esperienza mistica.

A tali performance talora s'intrecciavano altri fenomeni legati alla sensibilità fisica: alcune mistiche rivivevano sul proprio corpo gli stessi dolori che Cristo aveva patito. Angela da Foligno pativa dolori a causa di lacerazioni e ferite provocate dalla sua crocifissione con Cristo; Lukardis von Oberweimar (1276-1309) portava sul corpo i segni di colpi di flagelli e sulla testa tracce sanguinanti della corona di spine; Stefana Quinzani, dopo aver rivissuto performativamente la crocifissione, riportava sul corpo numerose piaghe che le causavano dolori atroci; Osanna Andreasi avvertiva il dolore pungente della corona di spine e sentiva il suo stesso costato sanguinare⁴⁰; Caterina da Racconigi aveva la testa segnata da un cerchio cavato nell'osso con macchie di sangue e Caterina Ricci riviveva su tutto il corpo i dolori della Passione ogni venerdì.

A questi casi se ne accostano altri come quello di Teresa d'Avila (1515-1582) che avvertiva un violento dolore al cuore a causa di cinque ferite al cuore stesso o di Maria Maddalena de' Pazzi che avvertiva le sofferenze corporali che Cristo aveva subito. Infine Maria Domitilla Galluzzi (1596-1671) aveva improvvisi versamenti di sangue e piaghe che le procuravano continua sofferenza, mentre Chiara da Montefalco e Angela Mellini avvertivano, invece, continue fitte al costato. Un segno più raro dell'avvenuta compassione con le sofferenze di Cristo da parte delle mistiche era quello delle stimmate alle mani che ebbero Caterina da Siena, Lucia da Narni (1476-1544), Maria Maddalena de' Pazzi e Veronica Giuliani.

Oltre che da performance sulla vita di Cristo, l'esperienza delle mistiche era costellata da urla e corse. Margery Kempe s'inventava un proprio linguaggio corporale fatto di grida, di singhiozzi e di una mimica inusuale. Margery arrivava ad urlare in modo prolungato per quattordici volte al giorno. Le sue urla nelle strade di Lione apparivano agli abitanti della città come urla provenienti dall'*al di là*. In un suo viaggio in Terra Santa, pensando alla Passione di Cristo, Margery cadde a terra e agitò «le braccia urlando come se il cuore le stesse per scoppiare»⁴¹. Come scrive Danielle Regnier-Bohler, Margery Kempe integrò il grido alla sua vita spirituale.

È interessante a tal proposito un dialogo di Margery con Cristo in cui la donna lo interrogò sulle proprie urla: «Perché vuoi farmi gridare in modo tale che gli altri si chiedano cosa mi succede?» e Cristo le rispose:

Mando delle piogge abbondanti e dei violenti temporali, oppure delle inondazioni. È così che faccio con te quando desidero parlare nella tua anima [...] a dimostrazione del desiderio che ho di vederti capire il dolore di Mia madre, ti mando delle grandi grida ed urla, affinché la grazia di cui ti ricopro possa spaventare gli uomini e ispirar loro maggiore compassione davanti a tutto ciò che Lei ha sofferto per me⁴².

Alle urla Margery associava spesso lunghi pianti: piangeva quando non riusciva ad interpretare le rivelazioni ricevute da Dio o quando pensava ai poveri. E il suo pianto era così contagioso che Margery finiva per trasmetterlo al sacerdote al quale dettava il suo trattato, il quale iniziava anch'egli a piangere largamente fino a bagnare i vestiti, le carte e i paramenti sacri. Louise du Néant (1639-1694), reclusa alla Salpêtrière perché considerata folle, correva all'interno dell'istituto gridando alle altre internate di amare il Figlio di Dio.

Nella mistica femminile Dio è amore come eccesso e in quanto tale provoca ardore, furore, ebbrezza, languore, sfinimento. Questa forza d'amore sconcertante si ripercuoteva immediatamente sul corpo. Hadewijch (?-morta verso il 1250) scriveva: «né il mio cuore, né la mia anima, né i miei sensi riposano, né giorno né notte, non un'ora: questa fiamma non smette di bruciare nelle mie ossa»⁴³ o ancora: «l'altro giorno [...] ho ascoltato una predica in cui si parlava di sant'Agostino. Subito mi sentii bruciare all'interno in modo tale che la terra intera con tutto ciò che conteneva mi sembrava doversi consumare in questa fiamma»⁴⁴.

Nella leggenda di vita di Vanna da Orvieto si legge che la donna doveva spogliarsi dei suoi vestiti per il calore sopravvenutole durante le estasi:

Rimaneva fissa [...] nella contemplazione [...] con tanto fervore [...] che non poteva portare e sopportare le vesti [...] entrando nella cella in cui era solita pregare [...] si spogliava di tutti i vestiti e restava fissa ed immobile, vestita di un solo sacco [...] e così grande era il calore dell'amore divino che nasceva nell'anima di questa vergine che tutto il corpo si scioglieva in un sudore straordinario⁴⁵.

Il cuore di Elena Duglioli, una delle cosiddette "sante vive" cinquecentesche, mistiche reputate sante e venerate in vita, era così colmo di ardore che spesso la donna usava pezze intrise di acqua per refrigerarlo⁴⁶.

Le esperienze d'estasi si presentano non di rado come esperienze di passione amorosa marcate da una tensione violenta. L'olandese Béatrice de Nazareth (1200-1268), nel trattato *Le sette vie dell'amore*, scrive:

Improvvisamente l'amore supera ogni misura, sgorga con una tale violenza ed agita il cuore così forte e così furiosamente, che questo sembra ferito da ogni parte, e le ferite non smettono di aprirsi e di moltiplicarsi, ed ogni giorno diventano più scottanti e dolorose. Sembra che le vene si rompano, che il sangue l'abbandoni, che il midollo diminuisca; le ossa si sfaldano, il torace scoppia, la gola si asciuga; il viso e le membra risentono del fuoco interno e dell'ira sovrana dell'amore. Talvolta è come una freccia che le trafigge il cuore fino alla gola e le fa perdere i sensi, o come il fuoco che attira tutto quello che può consumare, tanta è la violenza che l'anima prova, l'azione dell'amore che opera in lei, smisurata ed impietosa, che esige e divora ogni cosa⁴⁷.

Vorremmo adesso soffermarci su una figura di estremo interesse per ciò che concerne il rapporto tra corporeità e mistica femminile: Maria Maddalena de' Pazzi, monaca carmelitana vissuta nel monastero fiorentino di Santa Maria degli Angeli⁴⁸.

La biografia di Maria Maddalena sembrerebbe rifrangere la vita ordinaria di una monaca e gli eventi esteriori che la caratterizzano apparirebbero scarni se non si fosse venuti a conoscenza della straordinarietà del suo vissuto quotidiano. Le sue estasi avvenivano nei luoghi più disparati e nelle modalità più diverse. La coglievano non solo quando era in preghiera o dopo aver ricevuto la comunione, ma altresì quando era impegnata in attività o gesti quotidiani: mentre lavava i panni rimanendo con le mani nel catino, mentre spazzava per terra nelle sale del monastero, mentre stava facendo il pane con le mani nella massa, mentre mangiava rimanendo ferma con il boccone in bocca e le posate in mano, o ancora mentre beveva rimanendo con la ciotola dell'acqua sospesa in aria o mentre cambiava la veste nella sua cella. Cadeva in estasi anche la notte durante il sonno. Rimaneva in genere con gli occhi aperti e fissi, completamente astratta dalla realtà e indifferente alle persone che la circondavano. La monaca affermava di sentirsi attirata da Dio come una «calamita»⁴⁹ verso il ferro in un «tiramento di Dio in me stessa»⁵⁰. Il suo volto appariva roseo, il suo colorito «latte e sangue»⁵¹, la sua espressione era in genere «lieta, gioconda e festosa»⁵². Durante l'*abstractio mentis* i suoi occhi erano sfavillanti, «risplendenti come due lucide stelle»⁵³ e diffondevano un alone luminoso su tutto il volto tanto da farla apparire una creatura celestiale: «non pareva creatura umana, ma angelo disceso dal cielo»⁵⁴. Vi erano delle volte in cui la monaca aveva delle visioni tragiche e allora la sua espressione diveniva «afflitta e tremante» e il suo corpo iniziava a gemere, sospirare, contorcersi, affannarsi, sudare. Il corpo altre volte rimaneva rigido e immobile come bloccato nel tempo: rimaneva ferma come una statua o in piedi o sdraiata e «non era possibile muovergli neppure un dito»⁵⁵ raccontano le consorelle al processo di beatificazione della monaca iniziato nel 1611, a soli quattro anni dalla sua morte, e conclusosi nel 1626.

Ma ciò che più colpisce delle estasi di Maria Maddalena de' Pazzi è che la donna dava frequentemente vita a diverse tipologie di quelle che abbiamo definito performance mistiche. La donna correva per le stanze del monastero, spalancava le finestre e urlava con gioia parole d'amore, suonava le campane, rideva, danzava e saltava. Si muoveva con grande agilità, grazia e con molta rapidità: «pareva un vento»⁵⁶, raccontano le consorelle, e a volte sembrava che non toccasse terra, camminava con una tale leggerezza che «pareva spirito celeste»⁵⁷.

Leggiamo a tal proposito di un giorno che, dopo essersi comunicata, Maria Maddalena iniziò a correre e a gridare molto forte: «Amore, Amore! O Amore, che non sei né amato né conosciuto! Amore datti a tutte le creature, Amore! [...] Questo mio Amore non è amato né conosciuto. O amore tu mi fai struggere e consumare. Tu mi fai morire e pur vivo». Mentre gridava Maria Maddalena continuava a correre e batteva le mani col viso infuocato d'amore finché invasa da un calore eccessivo si spogliò della sua tunica e del mantello e stracciò un pezzo di quest'ultimo:

e per il gran calore non poteva tenere nulla in sul petto, e si sventolava come quando si sente un gran caldo. Di poi si rizzò a volo e andò correndo tutto l'orto parecchie volte,

e quasi per tutto il convento, e diceva che andava cercando anime che conoscessimo e amassimo l'Amore. E sempre chiamava l'Amore o parlava con esso Amore; e tal volta incontrando qualche suora la pigliava e stringendola molto forte gli diceva: – Anima amate voi l'Amore? Come fate a vivere? Non vi sentite consumare e morire per Amore? – [...] Quando fu andata un pezzo per il convento, si appiccò poi alle campane, e campanuzzi, e sonava gridando ad alta voce: – Ad amare, anime, venite a amar l'Amore dal cui siate tanto amate! A amare, anime!⁵⁸

Successivamente si recò sul coro, prese il crocifisso e vi rimase abbracciata per 22 ore «con la bocca attaccata al costato inghiottiva come quando si beve qualche liquore»⁵⁹. Maria Maddalena stessa suggerì in un resoconto fatto alle consorelle: «vedendo io tanto grande Amore, era sforzata a gridare Amore, Amore con tanto l'impeto, e' vehementia, che ancora con la bocca esteriormente lo dicevo; e se avessi potuto sarei correndo andata per tutto il 'Mondo gridando Amore, Amore»⁶⁰.

Altre volte la monaca dava vita a lunghe danze che duravano ore: «fece un bellissimo ballo che tutte le sorelle restavano meravigliate et durò in questo ballo dua hora et era tanto bello [...], ballava e cantava soavemente»⁶¹.

In un'altra estasi avvenuta mentre dormiva la donna si sentì come «impazzire» e, non riuscendo più a stare a letto, si alzò e corse tra le monache portando il crocifisso in mano e chiedendo loro di amarlo: «Amatelo, Amatelo, el' mio Jesu, Amatelo voi, poiché nessuno lo ama» e poi ancora «Amore, amore; amore no' amato, né conosciuti da nessuno» e continuando a correre: «Venite, venite a correre meco, aiutatemi a chiamar' l'amore [...] gridate forte, e sì forte, forte, voi dite troppo piano, non siete sentita» e gridando più forte: «Amore, amore, amore; non mi satierò mai di chiamarti amore. O, Amore» e ridendo, ricolma di allegria: «Amore, Amore. O, Amore dammi tanta voce che chiamando te Amore, io sia sentita dal' Oriente in sino al occidente, e da tutte le parte del mondo [...]. Amore, amore tu solo penetri e trapassi; rompi e vinci tutte le cose. Amore, amore. Tu sei cielo e terra, Fuoco et Aria, Sangue e Acqua»⁶².

Colpisce dunque la spettacolarità delle sue estasi. E di grande interesse è il fatto che Maria Maddalena a volte inscenasse teatralmente la sua visione, dando vita a dei dialoghi e impersonando più personaggi contemporaneamente e dunque parlando prima per uno e poi rispondendo per l'altro: prendeva parte a dei dialoghi tra se stessa e Cristo o il Padre, lo Spirito Santo, la Vergine o dei santi. La stessa voce di Maria Maddalena si modulava teatralmente, modificando il timbro, il tono e la velocità a seconda dei personaggi che interpretava. A volte parlava molto lentamente e con lunghe pause, altre volte in modo velocissimo, altre volte ancora pronunciava parole sottovoce o al contrario con grande forza e veemenza. Quando impersonava il Padre assumeva «una voce piena, un parlare maestoso e grave et dava un'enfasi a quelle parole»⁶³; quando invece impersonava Cristo o lo Spirito Santo «faceva una voce più dolce»; e infine se parlava per la sua persona aveva un modo di parlare «humile et sottomesso che pareva si volesse annichilare»⁶⁴. Tali voci così differenti si alternavano repentinamente dando

vita ad un *vortice vocale* a cui le consorelle assistevano con grande stupore: «era cosa mirabile sentire questa diversità di voce in un sì breve istante»⁶⁵.

Frequenti erano le performance riguardanti la Passione durante le quali Maria Maddalena, impersonando Cristo, cambiava posizione a seconda delle torture subite e giungeva alla crocifissione: univa i piedi e alzava le braccia come in croce. Leggiamo a tal proposito:

Si rizzò in piedi e fece segno di essere spogliata, di poi si distese in terra [...] e dopo un poco mostrò che gli fussi confitti e piedi, portendoli fortemente in terra e riscotendo tutta la persona, mettendo un gran sospiro e fremito interiore. Così fece alla man sinistra e destra [...] e in quel luogo si vedeva ritirarre e nervi e diventare come un legno arido e secco. È così stata che fu circa un quarto d'ora a quel modo in terra, si rizzò e appoggiò al muro con le braccia in croce e i piedi confitti. Stette in tal modo dua hore [...], nel qual tempo non parlò punto, eccetto che disse le sette parole che Jesù disse in croce⁶⁶.

O ancora leggiamo riguardo ad un'altra performance delle sue visioni:

Si voltò facendo segno con le mane e braccia di pigliare la Croce in spalla, e volse un braccio di dreto, posando così la mana alla spalla, a modo di assettarsi essa Croce in spalla. Et cominciando adagio adagio a scender giù per essa scala se ne andava giù al' basso in terreno. Et quando fu a mezza la scala di sotto, cascò a sedere su quelli scaglioni [...] con le mane cancellate sul' petto e gli occhi a terra, con un viso mesto e tanto livido e scuro che pareva morta. Et alcuna volta gettava certi mugiti che harebbe mosso a compassione anche le pietre [...]. Si rizzò su; cavandosi di piede le pianelle, le lassò quivi da quel canto dell' altare, et andando dalla banda di là dell' oratorio, si distese per da sé in terra; aprendosi nelle braccia mostrò distendersi con Jesu su la Croce, et stando un poco fece segno gli fussino confitti e' piedi, scotendosi e mettendo un gran sospiro. Doppo un altro poco fece segno che gli fussi confitto la mano sinistra, similmente riscotendosi e raggrinchiando la mana, e intirizzando il braccio, facendo un gemito grande. Doppo fece segno che gli fussi confitto la mano destra, con riscuotersi molto grandemente raggrinchiando detta mano, e ancora il braccio intirizzando in un modo che non sarebbe mai possibile darlo ad intendere a chi non l'ha vista [...]. Riscotendosi e raggrinchiandosi essa mano, divento come un legno⁶⁷.

In un'altra visione, Maria Maddalena faceva parte della folla e assisteva alle torture di Cristo seguendolo mentre camminava malconco e coronato di spine verso il calvario. Appena l'estatica vide i soldati che gli conficcavano i piedi e le mani, disperata, urlò: «Traditoracci, voi meriteresti d'esser crocifissi»⁶⁸.

Un'altra volta la donna rimase attonita nel vedere Cristo sudare sangue finché, ricolma di compassione, esclamò: «O, Amore fussi io stata quella terra che riceveva questo sangue»⁶⁹. E vedendolo battuto alla colonna e poi crocifisso, tremando gridò:

Amore, fa che io sia teco Crocifissa [...]. Io veggio uccidere l'innocente. Hoime, hoime: Hoime io non posso più [...]. Non lo tirate tanto il mio Amore. O, Amor' mio *Expandit alas suas*⁷⁰.

Hoime amore, io non posso più [...]. Amore conficca me in te, non ti lascerò mai amore, se non mi conficchi in te, o vero conficca te in me [...], io voglio conficcare te in me [...] eleggi il mio cuore per tua sepoltura⁷¹.

L'estatica rimase così ferma per più di 16 ore fissando il crocifisso con somma attenzione alternando lunghi silenzi a sussurri e urla.

Nei testi che riportano le estasi di Maria Maddalena trascritte dalle consorelle appare inoltre una voce narrante in terza persona, diversa da quella dell'estatica, che introduce il discorso conferendo dati contestuali come il giorno, l'orario, il luogo e, in alcuni casi, specificando una festività sacra. La voce narrante, dopo aver dato queste informazioni, interviene con una funzione descrittiva dell'azione scenica: dei movimenti e dei gesti specificando al contempo con precisione le espressioni del suo volto, le modulazioni della voce e le pause. La medesima voce narrante prima dei dialoghi riporta altresì l'indicazione degli *attori* che entrano in scena (l'estatica, il Cristo, la Vergine o il Padre) e prendono la parola. Potremmo parlare di una sorta di didascalia scenica che fa scivolare la narrazione in una vera e propria sceneggiatura teatrale.

Leggiamo ad esempio un passaggio in cui si descrivono i movimenti dell'estatica, la durata del ratto, le pause e le riprese del suo discorso: «Qui per buono spatio [Maria Maddalena] si fermò. Di poi ricominciò a parlare in persona dell'eterno Padre»⁷²; o ancora: «si risentì dal ratto che era 24 hore, e stette tanto che disse l'Uffittio e fece un po' di colletione [colazione], solo di pane e acqua»; e infine: «dopo stette per buon pezzo cheta e molto ammirata, con faccia allegra e gioconda»⁷³.

È infine di un certo interesse sottolineare che la voce narrante o drammaturgica non sia una voce singola come formalmente appare, ma che in realtà si tratti di una voce corale o potremmo dire plurale, comprendente in sé più voci, ovvero quelle delle otto consorelle insieme spettatrici e redattrici che si alternavano tra loro nella scrittura.

Tutte le manifestazioni corporee sin qui menzionate, da quelle di Margery Kempe sino a quelle di Maria Maddalena de' Pazzi, possono fare facilmente pensare a forme psichiche patologiche. Riguardo ai fenomeni propri della mistica femminile si è aperto un dibattito culturale, sino ad oggi irrisolto, in cui si sono delineate differenti posizioni. La psichiatria presenta due atteggiamenti di pensiero: la gran parte degli psichiatri etichettano le mistiche investite da fenomeni somatici quali casi patologici. In particolare, per ciò che concerne tale posizione maggioritaria della psichiatria, si può dire che, all'inizio del Novecento, il misticismo fosse generalmente identificato con l'isteria; a metà Novecento s'iniziò ad accomunarlo non solo all'isteria, ma anche alla schizofrenia e all'epilessia e, più recentemente, è stato messo in relazione, oltre che con la costante isterica, con altre patologie: quella maniaco-depressiva, quella *borderline* e l'*anorexia nervosa*⁷⁴.

Solo per una minoranza di psichiatri l'esperienza mistica, non potendo essere contenuta nei confini di un'esperienza ordinaria, assume forme psichiche *fuori dal-*

la normalità che, pur non essendo conseguenza di una patologia, coincidono, dal punto di vista della sintomatologia, con alcuni sintomi psicotici (come ad esempio episodi di isteria, di mania, di malinconia e di catatonìa)⁷⁵. In altri termini, essi considerano simili eventi come la diretta conseguenza della forza e dell'impetuosità di un'esperienza straordinaria e soprannaturale: quest'ultima sconvolgerebbe la sfera psicosomatica a tal punto da dar vita a fenomeni psichici che potrebbero essere identificati con sintomi patologici. Secondo lo psichiatra Bruno Callieri, ad esempio, il protagonismo del corpo e delle sue bizzarre modalità espressive durante l'estasi possono essere viste come un inevitabile contraccolpo emotivo della straordinaria tensione dell'esperienza contemplativa sulla dimensione psicologica e psicosomatica dell'esistenza⁷⁶.

Vi è, inoltre, un'altra posizione di estremo interesse, ovvero la posizione di uno studioso francese di estetica come Jean-Noël Vuarnet⁷⁷: quest'ultimo definisce le mistiche europee medievali e moderne «forse folli», ma di una «follia» che non impedisce loro né di essere teorizzatrici, né scrittrici, né fondatrici di importanti istituzioni o monasteri. Si tratta, in tal senso, per Jean-Noël Vuarnet, di una follia «non pregnante» ovvero di una follia propria dei grandi pensatori e artisti quali Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Milton, Van Gogh, Rimbaud, Dostoevskij: una follia che è il residuo di un'esperienza *altra*, ovvero di un'esperienza conoscitiva d'*eccesso*, di enorme intensità speculativa, poetica ed erotica⁷⁸.

In opposizione al «folle pregno della propria follia», così come lo definisce Vuarnet, ovvero in opposizione a colui che s'identifica col proprio delirio e ne diviene oggetto, la figura della mistica, come quella di diversi artisti e pensatori, elude qualsiasi definitiva diagnosi e qualsiasi possibile cura. Non paragonabili al famoso caso di Madeleine, la folle con delirio mistico in cura da Pierre Janet, le mistiche, da Angela da Foligno a Caterina da Siena e Teresa d'Avila sino a Veronica Giuliani, non danno vita ad un «viaggio nella follia», ma ad un «viaggio *sostenuto* dalla follia» (dove cioè questa è di ausilio) e che va molto oltre la follia stessa. La «*deraison*» o non ragione è, in altri termini, uno strumento *necessario* per sostenere una vita fuori dalle regole sociali e religiose e per sopravvivere all'esperienza *eccessiva* che le mistiche si trovano ad affrontare⁷⁹.

Note

1. Cfr. C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987, pp. 113-4.

2. C. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa*, in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 118.

3. *Ivi*, p. 121.

4. Berengario di Saint-Affrique, *Vita di Santa Chiara della Croce*, trad. e cit. in G. Pozzi, C. Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, p. 208.

5. *Ibid.*

6. Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Société d'Histoire du Droit, "Collection d'histoire institutionnelle et sociale", 6, Paris 1975.

7. Pierre de Vaux, *Vita di Colette di Corbie*, trad. S. Juliacus, cap. 10, par. 84, in *Acta Sanctorum*, marzo, I, p. 558.
8. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa*, cit., p. 119.
9. K. Park, *The Organic Soul*, in C. B. Schmitt e Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, cap. 2 e M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Flammarion, Paris 1983, pp. 157-60.
10. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa*, cit., p. 142.
11. Si pensi ai trattati di Alberto Magno, Egidio Romano o Riccardo di Middleton.
12. H. La Plaelle, *La voix du sang. Le cadavre qui saigne en présence de son meurtrier*, in *La piété populaire au Moyen Age*, Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes (Besançon 1974), Paris 1977, pp. 161-79.
13. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa*, cit., p. 144.
14. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commentario alla 1 lettera di san Paolo ai Corinzi*, 15, lett. 2. Per san Tommaso, inoltre, il corpo avrebbe presentato dopo la morte la propria sessualità e altri segni particolari e sarebbe stato ricompensato o punito per questi stessi segni. A tal proposito cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 54, art. 4, vol. 55, pp. 30-5. Su tale tema cfr. *Corps mystique et spiritualité*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique: doctrine et histoire*, II, parte 2, Beauchesne, Paris 1953.
15. Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, UTET, Torino 1975, libro 4, cap. 84, pp. 1247-50.
16. I teologi del XIII secolo si rifacevano spesso a sant'Agostino. Per ciò che concerne questo tema cfr. sant'Agostino, *De civitate dei*, libro 22, cap. 17.
17. Cfr. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, cit., pp. 76-7.
18. Michel de Certeau, *La fable mystique*, vol. I, XVI^e-XVII^e siècle, Gallimard, Paris 1982.
19. Marguerite d'Oingt, *Les œuvres de Marguerite d'Oingt*, publiées par A. Duraffour, P. Gardette, P. Durdilly, Publications de l'Institut de linguistique romane de Lyon, 21, Belles Lettres, Paris 1965, pp. 145-6.
20. D. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, vol. II, *Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 519.
21. Ivi, p. 130.
22. Umiltà da Faenza, *Sermone VI. In onore di Gesù Cristo*, trad. dal latino e cit. in Pozzi, Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 101.
23. Park, *The Organic Soul*, cit. e Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, cit., pp. 157-60.
24. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa*, cit., p. 133.
25. G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in Pozzi, Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 41.
26. Giuliana di Norwico, *Libro delle rivelazioni*, a cura di D. Pezzini, Ancora, Milano 1997, pp. 261-2.
27. Giovanni Francesco Pico, Pietro Martire Morelli, *Compendio delle cose mirabili della venerabil serva di Dio Catterina da Raconisio Vergine integerrima del Sacro Ordine della Penitenza di S. Domenico, distinto in Dieci libri e composto dall' Ill.mo Sig. Giovanni Francesco Pico... et ultimato dall'umile servo di Gesù Cristo Fr. Pietro Martire Morelli da Garresio dell'Ordine de' Predicatori*, s.n.t., Bologna 1680, p. 184.
28. P. Guerrini, *La prima "legenda volgare" de la beata Stefana Quinzani d'Orzinuovi secondo il codice Vaticano-Urbinate latino, 1775*, in "Memorie storiche della diocesi di Brescia", s. I, 1930, pp. 114 e 180.
29. Berengario di Saint-Affrique, *Vita di Santa Chiara della Croce*, cit., p. 207.
30. Cfr. Introduzione a Chiara da Montefalco, in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 203-14.
31. Cfr. Sebastiano Bontempi, *De beata Columba reatina Virgine tertii ordinis Sancti Domini vita (legenda latina)*, in *Acta Sanctorum, Maii*, tomo V, Paris-Roma 1866, p. 169; Francesco Silvestri, *La vita e stupendi miracoli della gloriosa vergine Osanna mantovana del terz'ordine de' Frati predicatori*, Alessandro Minuziano, Milano 1507, libro III, cap. 21; Isidoro Isolani, *Inexplicabilis mysterii gesta Beatae Veronicæ Virginis praeclarissimi Monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolani. Sub observatione, Regulæ Divi Augustini*, apud Gotardum Ponticum, Mediolani, 1518, ed. in *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, Ianuarii*, t. II, Bruxelles 1864, p. 207; Pico, Morelli, *Compendio*, cit., p. 56; Pietro da Lucca, *Epistola*, cit. in G. Zari, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 116.
32. Cfr. Introduzione a Veronica Giuliani, in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 513.
33. D. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., p. 517.

34. Fra Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita e dei miracoli della beata Margherita Cortona*, cap. v, 3-4, trad. e cit. in Pozzi, Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 114.
35. Ivi, p. 115.
36. Ivi, p. 113.
37. Giacomo Scalza, *Leggenda*, cap. v, trad. e cit. in Pozzi, Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 195.
38. Ivi, p. 196.
39. Atto notarile riferito a Stefana Quinzani cit. in A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Morcelliana, Brescia 1948, pp. 194-7.
40. Lettera di Osanna Andreasi a Girolamo Monteolevitano, in G. Bagolini, L. Ferretti, *La beata Osanna Andreasi da Mantova, terziaria domenicana (1449-1505). Con un'appendice contenente le sue lettere inedite in gran parte e vari documenti inediti e rari*, Tip. Domenicana, Firenze 1905, Appendice p. VII.
41. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. by S. Brown Mlech, Oxford University Press, Oxford 1940, cit. e trad. in Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., p. 519.
42. Ivi, cit., p. 520.
43. Hadewijch d'Anvers, *Lettres spirituelles*, Ad Solem Éditions, Genève 2011, lettera XXV, p. 195.
44. *Ibid.*
45. Giacomo Scalza, *Leggenda di Vanna da Orvieto*, cap. v, trad. e cit. in Pozzi, Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 194-5.
46. Pietro Ritta da Lucca, *Narrativa della vita e morte della Beata Elena Duglioli dall'Olio che seguì li XXIII settembre 1520*, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ms Gozzadini, n. 292, p. 6.
47. Béatrice de Nazareth, *Sept degrés d'amour*, trad. dal medio-olandese a cura di Fr. J. B. Porion, Clau-de Martingay, Genève 1972, cit. in Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., p. 518.
48. I documenti riguardanti le estasi di Maria Maddalena de' Pazzi sono raggruppati in cinque libri manoscritti conservati nella sezione Palchetto II dell'Archivio del monastero S. Maria degli Angeli con la seguente numerazione e titolazione: 1) *I quaranta giorni*, nn. 44 e 45; 2) *I colloqui*, n. 43; 3) *Revelatione e intelligentie*, n. 41; 4) *Probatione*, n. 42; 5) *Renovatione della Chiesa*, n. 39. I cinque volumi ora sono stampati in *Tutte le opere di Maria Maddalena de' Pazzi*, Centro internazionale del Libro, Firenze 1960-1966, 7 voll.
49. Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, in *Tutte le opere di Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, cit., p. 227.
50. Maria Maddalena de' Pazzi, *I colloqui*, in *Tutte le opere di Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, cit., p. 333.
51. Ivi, p. 619.
52. *Processus et Acta originaria, Dicta et Depositiones testium examinatorum super vita et miracoli Servae Dei Sororis Mariae Magdalena de Pazzis coram Ordinario per Acta Ser Eufrosini de Milanensis à Vulparia Notarii publici florentini et Curiae Archiepiscopalis florentinae Cancellari*. I manoscritti sono conservati nel fondo "Processi di beatificazione e canonizzazione" presso l'Archivio dell'Arcidiocesi fiorentina. Le carte non sono numerate.
53. Maria Maddalena de' Pazzi, *I colloqui*, cit., p. 619.
54. Ivi, p. 698.
55. Maria Maddalena de' Pazzi, *Probatione*, in *Tutte le opere di Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, cit., p. 78.
56. Ivi, p. 704.
57. *Processus et Acta originaria*, cit.
58. Maria Maddalena de' Pazzi, *Probatione*, cit., p. 188.
59. Ivi, pp. 188-9.
60. Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, cit., p. 100.
61. *Processus et Acta originaria*, cit.
62. Ivi, pp. 141-3.
63. *Ibid.*
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*
66. Maria Maddalena de' Pazzi, *Probatione*, cit., pp. 524-5.

67. Maria Maddalena de' Pazzi, *I colloqui*, cit., pp. 415-7.
 68. Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, cit., p. 122.
 69. Ivi, p. 160.
 70. Cfr. *Deut.*, XXXII, 11.
 71. Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, pp. 176-8.
 72. Maria Maddalena, *Revelatione*, cit., p. 49.
 73. Ivi, p. 50.
 74. Cfr. J. Schumaker, *Religion and Mental Health*, Oxford University Press, Oxford 1992; D. Stanley, *Psychiatry and Mysticism*, Nelson and Hall, London 1975; G. Feurstein, *Holy Madness*, Penguin, Harmondsworth 1992; R. F. Fouraste, *Réflexions sur le mysticisme et la psychiatrie*, in "Confrontations psychiatriques", 14 suppl., 1976, pp. 55-68; M. Jackson, *A Study of the Relation-ship between Spiritual and Psychotic Experience*, Oxford University, Unpublished Thesis of Phd 1997; A. Arena., *Psicopatologia ed esperienza mistica*, in *Mistica e scienze umane*, Ed. Dehoniane, Napoli 1983; J. H. Leuba, *Psicologia del misticismo religioso*, trad. it. di M. L. Epifani, Feltrinelli, Milano 1960.
 75. Per tali questioni cfr. N. D. O'Donoghue, *Heaven in Ordinaire: Some Radical Considerations*, Templegate, Springfield (IL) 1979.
 76. Cfr. B. Callieri, *Esperienza mistica e psichiatria*, in AA.VV., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, vol. II, pp. 451-71; Id., *Spiritualità e misticismo: inquieto confine tra religione e psicologia*, in "Attualità in psicologia", x, 4, 1995. Per tali argomenti cfr. anche B. Callieri, A. Tarantini, *Sul cosiddetto delirio mistico*, in "Rassegna Studi Psichiatrici", 43, 5, 1954.
 77. J.-N. Vuarnet, *Extases féminines*, Hatier, Paris 1991, p. 25.
 78. Ivi, pp. 28-9.
 79. Ivi, p. 29.