

“La storia non è mai sicura”: prospettive epistemiche e politiche de La possessione di Loudun”



“History is never sure”: Epistemical and Political Perspectives of “Loudun’s Possession”

DIANA NAPOLI

Pontificia Università Antonianum

Italia

Correo: dianastoria@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-9616-7751>

DOI: 10.48102/hyg.vi65.592

Articolo ricevuto: 6/03/2025

Articolo accettato: 6/05/2025

RIASSUNTO

In quest’articolo si intende mostrare come ne *La possessione di Loudun* convergono i diversi interessi del percorso intellettuale di Certeau che si erano andati definendo a partire dalla fine degli anni Sessanta. In questo contributo si evidenzia come sia necessario mettere in relazione *La possessione di Loudun* con le analisi confluite nelle prime edizioni di *La prise de la parole* et *La Culture au pluriel*, al fine di una comprensione piena del significato, anche politico, del testo.

Parole chiave: Certeau, Loudun, alterità, democrazia

ABSTRACT

This article aims to demonstrate how *The Possession at Loudun* brings together the diverse intellectual interests that shaped Certeau’s work starting in the late 1960s. This contribution highlights the necessity of

connecting *The Possession at Loudun* with the analyses presented in the first editions of *The Capture of Speech* and *Culture in the Plural* to achieve a comprehensive understanding of the text's significance, including its political dimensions

Keywords: Certeau, Loudun, alterity, democracy

UN GESUITA FUORI DALLA COMPAGNIA

Com'è noto, *La possessione di Loudun*, un testo costituito essenzialmente da una selezione di materiali d'archivio, venne pubblicato nel 1970 per l'editore Julliard.¹ Uscì per la collana "Archives", che Pierre Nora dirigeva dal 1964 con l'obiettivo di promuovere la divulgazione in ambito storiografico, tenendo fermo, però, il riferimento all'archivio, alla peculiarità del mestiere di storico, favorendo il confronto, da parte del lettore, con un dossier documentario.

L'oggetto del libro è, anch'esso, piuttosto noto: si tratta di un caso di possessione verificatosi in un convento di suore orsoline negli anni Trenta del XVII secolo, a Loudun,² una piccola cittadina francese, che era già stata teatro di significative tensioni religiose, essendo stata travagliata nei decenni precedenti dal conflitto tra cattolici e ugonotti. A differenza di altri casi di possessione più o meno diffusi all'epoca, a Loudun la vicenda si era presentata sin da subito di difficile risoluzione. Il demonio o meglio i demoni -perché ve ne erano diversi- ciascuno con le sue peculiarità, sembravano essersi irrimediabilmente impadroniti della vita del

¹ Per il presente articolo, l'edizione da cui sono tratte le citazioni è: Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, edizione rivista da Luce Giard, (Gallimard, coll. "Folio", 2005).

² La vicenda della possessione nella cittadina di Loudun era nota anche al di fuori della Francia e degli studi di storia della spiritualità, essendo stata già oggetto di diverse trasposizioni artistiche: ricordiamo qui il romanzo dello scrittore Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (London: Chatto & Windus, 1952) che ebbe un discreto successo e venne tradotto in diverse lingue, ispirando anche il regista Ken Russell.

convento. Per estirparli, nella cittadina erano arrivati i teologi e gli esorcisti, che, tuttavia, malgrado le prove di maestria nel conversare con i diavoli, non erano riusciti a esorcizzare le povere possedute; avevano offerto il loro contributo, ugualmente invano, i medici e infine la situazione aveva trovato una svolta decisionale con l'autorità dei magistrati, rappresentanti del potere sovrano del re, i quali, per ripristinare l'ordine, avevano condannato a morte il curato Urbain Grandier, ritenuto responsabile degli avvenimenti per aver firmato un patto col diavolo (o con uno di quelli con cui era venuto a contatto). In verità, nonostante i numerosi interventi e qualche momentaneo successo, teologi, medici e magistrati, ciascuno con le proprie risorse e i propri limiti, non erano riusciti a porre definitivamente fine agli episodi di possessione, ma solo a chiudere il "teatro" della possessione. Infatti, a caratterizzare Loudun era stata la teatralizzazione del fenomeno: i protagonisti della scena si davano appuntamento nei luoghi pubblici, al cospetto degli abitanti, in orari prestabiliti per mettere in scena le proprie competenze, le proprie abilità: i demoni (si supposeva) per ingannare gli altri per diagnosticare e ripristinare l'ordine e l'autorità (ciascuno la propria). A seguito dell'intervento dei poteri sopra citati, tuttavia, il fenomeno, più che scomparire, aveva semplicemente preso un'altra forma, ritirandosi dalla scena pubblica per confinarsi in uno spazio di nessun interesse per il "potere" (religioso, scientifico o regio), lo spazio dell'interiorità. Inizia allora una storia diversa, articolata attorno al dialogo tra due attori principali, la superiora del convento, Jeanne des Anges, e il gesuita Jean-Joseph Surin, appositamente inviato dalla Compagnia per procedere all'opera di esorcizzazione. Certeau aveva però deciso di dedicare a quest'ultimo sviluppo pochissimo spazio, malgrado si trattasse di una storia che conosceva benissimo. Aveva infatti lavorato all'edizione della *Corrispondenza* di Surin, pubblicata nel 1966³

³ Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, a cura di M. de Certeau (Desclée de Brouwer, 1966).

e aveva avuto modo, dunque, di consultare tutto il materiale archivistico che riguardava il gesuita. Del resto, come ci racconta François Dosse,⁴ Certeau aveva addirittura ipotizzato di pubblicare il dossier documentario relativo a Loudun come un lavoro autonomo, presso l'editore Julliard, proprio a ridosso dell'uscita della *Corrispondenza* di Surin, ma per ragioni legate anche alla programmazione editoriale la sua proposta non aveva trovato spazio nell'immediato. Fu lo storico Jacques Revel, che aveva collaborato con Certeau (e con Dominique Julia) alla redazione del saggio "La beauté du mort"⁵ (su cui ritorneremo) a rilanciare, nel 1970, la pubblicazione, in un momento, del resto, caratterizzato da un certo protagonismo intellettuale di Certeau.

Per quest'ultimo, infatti, la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta (ben oltre, quindi, l'uscita de *La Possessione de Loudun*) avevano coinciso con un'uscita metaforica dalla Compagnia di Gesù. Nel 1970, Certeau non era più solo lo storico occupato, su suggerimento dei suoi superiori, nella cura e nell'edizione di testi di gesuiti del XVI e XVII secolo, essendosi trasformato in un intellettuale di cui si riconosceva la lucidità nell'analisi del presente e delle sue contraddizioni.

Nel 1968 era stata pubblicata la prima edizione de *La prise de parole*,⁶ una raccolta di articoli scritti "a caldo" sugli avvenimenti relativi al maggio francese, a partire dal testo "Prendre la parole" uscito nello stesso anno sulla rivista *Études* dall'*incipit* destinato a diventare famoso: "Nel maggio scorso, la parola è stata presa come nel 1789 era stata presa la Bastiglia". Le osservazioni di Certeau su quello che stava accadendo si tramutarono immediatamente

⁴ Per una ricostruzione dettagliata di tutta la vicenda editoriale e non solo, si veda François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* (La Découverte/Poche, 2007), 241-261.

⁵ Ora in Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, nuova edizione a cura di Luce Giard (Seuil, coll "Points", 1993), 45-72.

⁶ Per il presente contributo: Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, edizione a cura di Luce Giard (Seuil, 1994).

in un “classico” e decretarono il suo ingresso, a pieno titolo, nell’intellettualità francese. Oltre agli impegni per gli incarichi di insegnamento a Paris VIII-Vincennes e poi a Paris VII-Jussieu, Certeau iniziò a collaborare con le istituzioni culturali, anche legate al Ministero della cultura, nel quadro di un rinnovamento nella riflessione sulle pratiche e le produzioni culturali negli anni immediatamente successivi al decennio gollista.⁷

Nel 1970 aveva pubblicato per la rivista *Annales* un testo su Freud e la storia, partendo dall’analisi freudiana di un caso clinico riguardante la nevrosi “demoniaca” di un pittore austriaco del XVIII secolo.⁸ Il lavoro, che confluirà nella quarta parte de *La scrittura della storia*, consente a Certeau di introdurre nel campo della storiografia la forza sovversiva del proprio “ritorno a Freud”, un ritorno che aveva perseguito partecipando alla fondazione della École freudienne de Paris, ma all’interno di una autonoma lettura e rielaborazione del testo freudiano. L’ingresso di Certeau nello specifico campo della riflessione storiografica non era certo passato sotto silenzio, se pochi anni dopo, nel 1974, lo troveremo a scrivere il primo capitolo di *Faire de l’histoire*, curato da Jacques Le Goff e Pierre Nora.⁹

Questi sommari riferimenti ci indicano, in ogni caso, il periodo a cavallo tra gli anni sessanta e settanta come un momento non solo di grande produttività intellettuale, ma anche di definizione dell’itinerario certiano, articolato tra differenti interessi e approcci (la storiografia, la psicoanalisi, l’analisi della società), ciascuno con un suo proprio percorso istituzionale ed editoriale

⁷ Su questi aspetti si vedano le introduzioni di Luce Giard a Michel de Certeau, *La culture au pluriel* e *L’invention du quotidien*, nuova edizione a cura di Luce Giard (Gallimard, 1990).

⁸ Michel de Certeau, “Ce que Freud fait de l’histoire. À propos de *Une névrose démoniaque au XVIIe siècle*”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, t. 25 (1970) : 654-667, poi ripreso in *L’écriture de l’histoire* (Gallimard, coll. “Folio”, 1975), 339-364.

⁹ Anche questo lavoro confluirà, con modifiche, ne *L’écriture de l’histoire*.

e che tuttavia, vedremo, trovano ne *La possessione di Loudun* una prima e significativa occasione di convergenza.¹⁰

Per capire meglio di cosa stiamo parlando, dobbiamo fare un passo indietro e soffermarci su un episodio verificatosi nel 1969, ovvero la dura polemica che Certeau aveva animato nei confronti dello storico Robert Mandrou (il quale, come riporta Dosse, ricorderà con una certa amarezza le critiche, anche a distanza di anni),¹¹ recensendo in maniera piuttosto critica nella *Revue d'histoire de l'Église de France*¹² il testo *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*.¹³ Sin dalle prime righe della recensione, Certeau aveva evidenziato la questione centrale, il punto più critico del lavoro e cioè il fatto che, tentando di ricostruire, a partire da fonti specifiche, il ruolo di magistrati e stregoni nel XVII secolo, Mandrou si era deliberatamente posto dalla parte dei magistrati, attribuendo loro una visione “progressista”, già rischiarata dai Lumi della ragione che presto avrebbero irradiato della loro luce tutta la Francia. Nonostante il titolo, gli stregoni non avevano alcuna voce, non parlavano se non attraverso le parole dei giudici, rimanendo prigionieri dei verbali, degli atti dei processi proprio come nella realtà erano stati rinchiusi in qualche prigione. Di più, nell'analisi certiana, attribuire ai magistrati la voce della ragione, il guizzo dell'Illuminismo che stava per profilarsi all'orizzonte (e stava per profilarsi, per sovrammercato, per chi è profeta del passato, per usare un'espressione di Marc Bloch) e la conseguente volontà di combattere una manifestazione retrograda di cultura popolare, rappresentava di fatto un gesto di anacronismo. Il gesto,

¹⁰ Su questo si veda anche Denis Pelletier, “Loudun, Certeau, Mandrou, Un jésuite entre chez les historiens”, in *Jésuites et sciences humaines (années 1960)*, a cura di Étienne Fouilloux e Frédéric Gugelot (LARHRA, 2014), 157-173, disponibile anche in linea <https://doi.org/10.4000/books.larhra.3251>

¹¹ Dosse, *Le marcheur blessé*, 251

¹² Michel de Certeau, “Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVII^e siècle”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 55, n. 155 (1969), 300-319.

¹³ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Plon, 1968).

nella fattispecie, di chi non esitava a sentirsi parte della medesima e vittoriosa voce della ragione e che si limitava a scegliere nel passato il gruppo sociale che poteva rappresentare il veicolo del suo trionfante cammino.

Anche per rispondere in modo più organico all'approccio di Mandrou, Certeau aveva lavorato, in collaborazione con Jacques Revel e Dominique Julia, alla redazione del già citato "La beauté du mort", pubblicato, tra l'altro, su una rivista altamente politicizzata, radicale e di sinistra, *Politique aujourd'hui*, in cui si mostrava la violenza intrinseca alla nozione stessa di "cultura popolare", agli usi e alle modalità con cui veniva declinata. La nozione, spesso e volentieri, finiva per circoscrivere una versione, in forma degradata, della cultura "colta", confezionata e imposta dalle élite alle classi popolari, evidentemente giudicate incapaci di appropriarsi delle altezze e dei vertici della produzione culturale socialmente accettata. Oppure, più tradizionalmente, veniva osservata come un ambito da tenere sotto controllo, foriero di elaborazione di idee eventualmente sovversive. Al proposito, "La beauté du mort" faceva riferimento all'opera e all'azione di Charles Nisard, funzionario del Secondo Impero, autore di un'inchiesta sulla letteratura popolare, la cui prima edizione venne pubblicata nel 1854, all'interno di un'azione politica generalmente orientata al controllo e alla "moralizzazione". L'interesse per tale letteratura era finalizzato ad individuare e quindi eliminare gli elementi giudicati pericolosi, costruendo al contempo un mito di genuinità attorno all'aggettivo "popolare". In altri termini, la cultura popolare viene trasformata e utilizzata come uno strumento di supporto a un discorso politico conservatore e reazionario, come per esempio era accaduto durante il regime di Vichy.

Il tenore di tali considerazioni era perfettamente in linea con le analisi formulate da Certeau in una serie di articoli e studi che tra il 1968 e il 1974 erano confluiti nelle prime edizioni de *La prise de parole* e de *La culture au pluriel* e che ruotavano, tra l'altro, attorno alla domanda su cosa si considera "cultura", sul

significato che attribuiamo alla politica culturale e sugli scopi che una società intende perseguire con tale politica. Sviscerando tali questioni, innanzitutto da osservatore del proprio tempo, Certeau aveva perfettamente tratteggiato i contorni di uno “schisme entre l'irréductibilité de la conscience et l'objectivité des institutions sociales”,¹⁴ il cortocircuito tra le istituzioni produttrici di senso, garanti del funzionamento simbolico della società e i modi in cui gli individui, interiorizzandolo, vi si rapportavano. Era il cortocircuito di una società che, in termini di politica, non smetteva di pensarsi con le categorie del moderno – *in primis* quella di individuo portatore di diritti – e che in realtà era sempre più articolata in una serie di minoranze (etniche, religiose, culturali) in un orizzonte in cui il concetto di “diritti” iniziava a declinarsi come richiesta di riconoscimento di istanze peculiari, particolari, identitarie. Si trattava, in sostanza, di una crisi delle istituzioni che aveva attraversato i partiti, le università, la Chiesa e i cui pericoli venivano, tuttavia, denunciati proprio da quelle élites che si erano sempre adoperate per replicare una sorta di verticalità sociale finalizzata a mettere da parte, eliminare, espellere tutto ciò che non era conforme e funzionale alla visione del mondo di una borghesia colta, erede di una logica “giacobina”,¹⁵ ostile e incapace di prendere le misure di una società che si stava riconfigurando in termini rizomatici:¹⁶ “Tout vient du centre. Tout part d'en haut”.¹⁷ E questo mentre la crisi si estendeva et “le sens paraît s'exiler des structures, où la quête d'identité conduit loin de la cité”,¹⁸ trasfor-

¹⁴ Certeau, *La prise de parole*, 39.

¹⁵ O eredi di un “modèle centralisateur de Louis XIV [...] indéfiniment réemployé par la suite (quoque au nom de principes différents” (Certeau, *La culture au pluriel*, 142). Certeau interpretava tale modello in termini di crescente centralizzazione tecnocratica.

¹⁶ Per riprendere la definizione di Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (Minuit, 1980).

¹⁷ Certeau, *La culture au pluriel*, 147.

¹⁸ Certeau, *La culture au pluriel*, 142.

mando la cultura nella frontiera che separava i privilegiati dagli “altri”, da chi stava ai margini.¹⁹

In un tale contesto, era davvero possibile far parlare il marginale, prendere la parola al suo posto? Era possibile dire la distanza dalle istituzioni ormai in crisi delle nuove collettività e identità che si andavano formando, senza, di fatto, convertirle in collettività e identità quasi non “adulte”, “minori”? Il tentativo, osservava Certeau, era utopico in generale e a maggior ragione con riferimento al passato. Le voci dell'altro, dello sconfitto, come era il caso degli stregoni di Mandrou, ci giungono tradotte dal linguaggio dei giudici che avevano emesso le condanne, attraverso le carte e i documenti prodotti dai tribunali; erano voci trasposte in un sistema storiografico, che è un sistema di scrittura, provenienti da un mondo in cui, spesso, nessuno scriveva. Nel momento in cui ci arrivano, mediate e trasformate da tali passaggi, sono voci morte, in grado di dire solo ciò che ci interessa.

UN LIBRO APERTO

È proprio nel solco di queste osservazioni che dobbiamo collocare *La possession di Loudun* per comprendere in che senso si trattava di un testo capace di rappresentare la convergenza degli interessi

¹⁹ Scrive Certeau: “Comment expliquer autrement, chez nous aussi, le silence de la paysannerie dans notre histoire française ? Comment savoir ce qu'ont été des millions de ‘petites gens’ non pas seulement au Moyen Âge, mais hier, sinon à travers ce qu'en ont retenu et filtré des clercs ou de robins ? Une ignorance massive laisse ‘la masse’ dans l'oubli. Elle tient sans doute au privilège que possède l'écrit, à la répression qu'il a exercée sur l'oral et sur des expressions *différentes*, devenus des ‘folklores’ aux frontières d'un empire. Mais ce privilège est celui de ses titulaires, les clercs. Il fonde la certitude, née avec eux, postulée par leur position, que l'on connaît la société entière si l'on sait ce qu'ils pensent. Que les savants changent le monde, c'est le postulat des savants. C'est aussi ce qu'ils ne peuvent que *répéter*, sous mille formes diverses. Culture de aires, de professeurs et de lettrés: elle tait ‘le reste’ parce qu'elle se veut et se dit l'origine du tout” (Certeau, *La culture au pluriel*, 147).

certiani che si erano andati configurando e definendo dalla fine degli anni Sessanta. E possiamo aggiungere che, tra i lavori più spiccatamente storiografici di Certeau, rappresenta anche quello per cui è più facilmente possibile mettere in evidenza in che misura Certeau attribuiva alla pratica storica un valore politico.²⁰

La prima considerazione che possiamo avanzare riguarda il fatto che *La possession de Loudun* sembra caratterizzarsi innanzitutto per non dire e raccontare nulla. Non c'è una voce predominante, uno storico che racconta assumendo un punto di vista; malgrado vengano riportati ampi stralci di documenti e verbali, è completamente assente qualsivoglia pretesa di dare "voce" al passato, ai morti, alle possedute. Siamo lontanissimi dall'ispirazione di una storiografia romantica, à la Michelet, per la quale lo storico, ridando la parola al popolo compieva, quasi in effigie per tutta la società, un rito funebre, il lavoro del lutto. Certeau non si dilunga, come abbiamo accennato, nemmeno su Jean-Jacques Surin, la cui vicenda gli era assai nota e che già aveva iniziato a materializzarsi come l'*alter ego* con cui non smetterà di confrontarsi.

Dal punto di vista della struttura vengono riprodotti, come abbiamo già scritto, lunghi estratti di materiale documentario,

²⁰ Non è l'oggetto di questo contributo (che intende mettere in evidenza il rapporto politico de *La possessione di Loudun* con l'opera certiana coeva), tuttavia, ricordiamo che *La possessione de Loudun*, insieme alla già citata edizione della *Correspondance* di Jean-Joseph Surin, ha profondamente segnato, in particolare in Francia, la storiografia del "fatto religioso". Probabilmente la studiosa che più ha lavorato in continuità con il cammino tracciato da Certeau è Sophie Houdard, di cui ricordiamo, in particolare, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure au début de l'époque moderne* (Les Belles Lettres, 2008), nonché numerosi contributi dedicati al lavoro di Certeau su Loudun, tra cui "La possession de Loudun (1632-1637). Un drame social à l'épreuve de la performance", in *Communications*, 92 (2013): 37-49, e "Le corps exposé. Michel de Certeau et l'expérience diabolique", in *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre* (a cura di Luce Giard, Facultés Jésuites de Paris, 101-111). Segnato, nella medesima direzione, dal lavoro certiano è stato il prematuramente scomparso Mino Bergamo, con il suo importantissimo *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon* (Il Mulino, 1991).

preceduti da un'introduzione, seguiti da qualche pagina di conclusione e accompagnati, da un capitolo all'altro, da brevi commenti, spesso di raccordo, dello storico.²¹ Già questo elemento costituisce una stranezza e presenta qualche tratto inquietante. Da un lato, lo storico manifesta il proprio lavoro, espone le operazioni tipiche del mestiere (scegliere i documenti, decidere quali parti citare e quali no, collocarli in un determinato ordine), anche se si astiene dal raccontarci una storia in senso classico. D'altro canto, sebbene i documenti costituiscano il cuore del testo, nessuno può credere che stiano realmente parlando poiché lo storico, pur tacendo per la gran parte del tempo, è sempre presente con le sue operazioni, ricordando al lettore il suo ruolo, ricordandogli implicitamente il luogo dal quale parla (quello di un'istituzione che lo riconosce e che gli ha concesso l'uso dell'archivio). Un luogo dal quale, tuttavia, non emerge la verità in quanto, come viene ripetuto diverse volte, "la storia non è mai sicura". In questo modo, come ha osservato Dosse, il testo ricusava sia "la fascination de l'archive, qui exclurait tout commentaire de la part de l'historien", sia la serena quiete di una voce narrante che avrebbe rischiato una "projection anachronique de la grille d'analyse du présent sur le passé".²²

²¹ Che la struttura de *La possession de Loudun* ricalcasse quella degli altri libri della collana "Archives" è, del resto, irrilevante, come ci ricorda Philippe Boutry: "Le premier élément qui, dans *La Possession de Loudun*, retient l'attention, c'est un mode d'écriture: une articulation particulière du texte à son commentaire, du document à la réflexion qui l'accompagne. Cette construction tient, bien sûr, aux règles d'une collection, "Archives", alors dirigée par Pierre Nora et Jacques Revel aux éditions Julliard, et dont *La Possession de Loudun* constitue, en 1970, le trente-septième volume. Mais une même règle ne fonctionne pas pour autant de manière uniforme pour chaque historien – il suffirait à cet égard de comparer dans leur mode d'écriture *La Possession de Loudun* avec quelques titres presque contemporains de la même collection, *L'An mil*, de Georges Duby, ou *Le Procès de Louis XVI*, d'Albert Soboul" (Philippe Boutry, "De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. *La possession de Loudun* (1970)", in *Débat*, 49, mars-avril (1988): 85-86.

²² Dosse, *Le marcheur blessé*, 252.

La possession de Loudun è anche un breve trattato di teoria della storia, nella misura in cui, tra l'introduzione e la conclusione, lo storico precisa il quadro concettuale nel quale si è mosso. Se la storia non è mai sicura in generale, lo è ancor meno nei casi di possessione che, anzi, non possono mai esaurirsi in "una spiegazione storica vera e propria perché non è possibile sapere chi è posseduto e da chi". Indubbiamente "c'è – prosegue Certeau *della* possessione", o "alienazione",²³ ma si tratta di fenomeni che la società si sforza di reprimere o respingere, collocandoli in un luogo circoscritto e in opposizione alla discorsività dominante. Al riguardo, osserva Certeau, le nostre società sono (prendendo in prestito un termine da Lévi-Strauss) antropomiche, orientate cioè a espellere l'altro dal corpo sociale, a isolarlo, escluderlo e non certo ad appropriarsene. La pratica storica costituisce uno dei tanti strumenti di tali operazioni, di cui l'approccio di Mandrou aveva costituito un esempio: lo storico aveva eletto il punto di vista dei magistrati per osservare la stregoneria come il sussulto di un mondo retrogrado e prossimo a scomparire sotto i lumi abbaglianti della ragione illuminista.

La prima operazione che Certeau compie per contrastare l'approccio che aveva tanto criticato nel lavoro di Mandrou è quello di sottrarsi alla logica delle definizioni. E infatti *La possessione di Loudun*, più che mettere in scena "l'altro" (e dunque definirlo), si concentra sull'alterazione di tutti coloro che vengono turbati dalla possessione, alterati, precisamente, dal discorso del diavolo – che parla, pubblica, si presenta quando viene chiamato, testimonianza, fa condannare. Come viene specificato nell'introduzione, non si trattava, infatti, di un classico caso di stregoneria, in cui la strega e il suo inquisitore non interagivano perché la relazione di potere, asimmetrica, portava la prima a subire il discorso del secondo. A Loudun gli esorcisti praticavano in pubblico, come in un circo moderno. Il diavolo veniva provocato, si manifestava

²³ Certeau, *La possession de Loudun*, 421.

e collaborava, per certi versi, al rituale dell'esorcismo, a orari definiti, in presenza di un pubblico – la popolazione del luogo, ma anche forestieri praticanti un certo turismo dell'esorcismo. Dopo qualche anno, diventava pericoloso continuare lo spettacolo: pur determinando luogo e ora, l'esorcista non era più padrone della scena, le possessioni continuavano abbastanza indisturbate e indicavano l'autorità religiosa come un potere declinante. A competere con la Chiesa cattolica per l'affermazione del proprio potere e della propria autorità, si erano affrettati il sapere medico e i magistrati rappresentanti del sovrano. Tuttavia, la competizione si svolgeva su un terreno che finiva per mettere in discussione l'autorevolezza dei concorrenti: il diavolo veniva interrogato, scriveva, firmava patti, discettava di teologia e nell'interazione con il suo discorso, qualunque luogo dell'autorità (la Chiesa, il sapere medico, il potere politico) finiva per alterarsi profondamente.

L'incertezza dominava anche dal punto di vista epistemologico, mettendo in discussione le condizioni di verità sia del discorso dei teologi e dei medici chiamati a esprimersi sul caso. La possessione, in quanto fenomeno, viene osservato (sarà solo Surin a spostare l'attenzione sull'interiorità e dunque ad aprire a una nuova dimensione). E tuttavia, cosa, esattamente, si vede? La conformità al sapere? Oppure si può affermare che un fenomeno è soprannaturale solo perché sfugge alla nosologia del tempo? Medici ed esorcisti, pertanto, si ritrovavano alle prese con la stessa domanda: nei casi di possessione, ciò che appare coincide con ciò che è? Possiamo o dobbiamo fidarci? In sostanza, si trattava della relazione, antica quanto la filosofia, tra apparenza ed essere. All'interno del quadro disegnato da tali interrogativi, si moltiplicava, per gli uni e per gli altri, in una sorta di "teratologia della verità", l'uso di aggettivi come "veridico", "verosimile", "verità".²⁴ Per cui, pur essendo in generale concorrenti nel trattare i casi (per esempio, dopo gli esorcismi era proibita ai medici la cura delle

²⁴ Certeau, *La possession de Loudun*, 226.

ferite eventualmente provocate), medici e teologi affrontavano le stesse domande e finivano per copiare le rispettive pratiche. Tentando di risolvere l'enigma tra essere a apparenza, gli esorcisti si dedicavano a provocare spettacolarmente la possessione per provarne la soprannaturalità e i medici sottoponevano le possedute a cure e medicinali che si configuravano come vere e proprie torture per assicurarsi che non stessero fingendo.²⁵

In ogni modo, l'obiettivo di tali tentativi resta l'interpretazione del "mostro", la definizione di un sapere in grado di decifrare quel che appare (siamo in piena epoca barocca e il *trompe l'oeil*, l'illusione la fa sempre da protagonista): i medici, più che curare, vogliono diagnosticare (e infatti quello che si domanda loro è di "pronunciarsi"); i religiosi, più che liberare le possedute, devono dimostrare il potere che hanno sulla possessione e dunque sul demonio. Insomma, "Les doctes cherchent à désigner le vrai plus qu'à éliminer le mal. L'identification l'emporte sur la thérapeutique, les moyens de guérir deviennent des moyens de savoir".²⁶

Ma di che genere è il sapere sulla possessione? E che ruolo o quali azioni legittima? Ad esempio, cosa si *sa* di quel che fa e afferma il diavolo, che è il mentitore per eccellenza? Che valore ha dunque la sua testimonianza/confessione? E in particolare che valore ha quella sulla cui base è stato condannato a morte il curato Urbain Grandier? Sulla scia di tali interrogativi Surin condannerà gli spettacoli pubblici e preferirà le conversazioni personali, per poter avere l'agio di discernere la verità nel luogo della menzogna.²⁷

Di fronte al proliferare delle interpretazioni, lo storico è l'unico che, pur ricordando la sua presenza evidenziando le operazioni del mestiere (organizzare, censire, scegliere i documenti), non interpreta. Anzi, Certeau riconosce esplicitamente che si tratta di un

²⁵ Certeau, *La possession de Loudun*, 246.

²⁶ Certeau, *La possession de Loudun*, 237.

²⁷ Certeau, *La possession de Loudun*, 283.

libro “aperto”, situato tra due orizzonti, in uno spazio che non si chiude mai del tutto. Da un lato ci sono le idee che abbiamo sul passato e sulla base delle quali facciamo circolare i materiali archivistici nella cornice della nostra discorsività; dall’altro lato ci sono gli archivi, i cui materiali non sono in sé prodotti significanti, essendo il risultato delle dinamiche più diverse, che possiamo solo ipotizzare. La nostra discorsività e lo spazio muto dell’archivio arrivano a coincidere solo nel momento in cui decidiamo di operare una forzatura. Una forzatura necessaria, senza la quale non avremmo storia, ma che Certeau, in questo caso, sceglie di non operare, lasciando, per certi versi, il suo il lavoro aperto.²⁸ Così, *La possessione di Loudun* è proprio come il passato che racconta, ovvero “non è”. A ben leggere, da un capo all’altro del testo viene “palleggiata” unicamente l’assenza: ogni parte del libro (il commento, scritto con il carattere corsivo, e il materiale documentario riprodotto) più che pretendere di dire una verità, si limita a rappresentare ciò che manca all’altra.²⁹

Il libro rimane “aperto” anche per un’altra ragione. Sostenendo l’impossibilità di una vera e propria spiegazione storica per i fenomeni di possessione, Certeau intendeva anche evidenziare come l’alterità, l’alienazione, non appartengano esclusivamente al passato. Ogni società, in ogni tempo, è alle prese con le forme sociali in cui di volta in volta si declina “l’altro”. Sono i modi in cui quest’ultimo viene codificato a doverci interrogare. Anzi, ogni volta che “l’estraneo” smette di circolare tra noi “discretamente” (come scrive nelle prime righe) e inizia ad essere stravolgente, alternante, dobbiamo anche sospendere la risposta alla domanda che apre il testo: è l’irruzione o la ripetizione di un passato?

²⁸ “Aperto” anche nel significato che possiamo dare a questo aggettivo a partire da Umberto Eco, *Opera aperta forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* (Bompiani, 1962).

²⁹ Certeau, *La possession de Loudun*, 24-25.

Il testo aperto, la trama “debole” di Loudun fanno segno anche a un elemento più politico. Ne *La scrittura della storia* Certeau, sin dalle prime pagine, aveva sottolineato il valore politico della pratica storiografica. È politico il modo in cui la storiografia articola il discorso e il reale, è politica l’analisi di tale articolazione (“les procédures propres au ‘faire de l’histoire’ renvoient à une manière de ‘faire l’histoire’”)³⁰ ed è politica l’interazione, nell’operazione storiografica, tra un luogo sociale, un’istituzione che autorizza il sapere, le pratiche scientifiche che sorreggono una determinata discorsività disciplinare e una scrittura.

Tale interazione, che costituisce la trama della storiografia, viene sabotata da *La possessione di Loudun* che mette in luce le fragili basi su cui si fonda l’autorità della disciplina storica. Certamente non inaugura un modo nuovo di “fare della storia”, nella misura in cui gli strumenti della cassetta del mestiere di storico vengono utilizzati e non sono certamente messi in discussione. Eppure, la storia non è mai sicura, poiché si confronta con un’alterità che altera l’operazione discorsiva e scritturale con cui lo storico chiude e conclude il proprio lavoro. Si tratta, generalmente, di un’alterazione occultata, mai confessata, nel senso che avvicinarsi troppo alle fragili frontiere della storiografia, riconoscere di parlare da un luogo, evidenziandone allo stesso tempo i limiti, rappresenta un gesto indubbiamente rischioso per lo storico. E invece Certeau mostrando e manifestando i passaggi, gli elementi, la trama dell’operazione storica, la decostruisce, decostruendo la sua relazione con la verità e compie un gesto politico che cortocircuita l’istituzione.³¹ Com’è noto, recensendo il testo,

³⁰ Certeau, *L’écriture de l’histoire*, 12.

³¹ Pur non abbandonando mai le istituzioni (l’accademia – con grandi sforzi riesce, alla fine del 1983, ad essere eletto all’EHESS a Parigi, dopo un decennio abbondante di posizioni accademiche precarie, anche se sempre molto prestigiose – ma anche la Compagnia di Gesù), la disinvoltura con cui le abita, consente a Certeau di prendersi gioco dell’autorità che esse ostentano. Uno studio a

lo storico Emmanuel Le Roy Ladurie perde la pazienza. Non può dire che Certeau ha scelto male le fonti, non può rifiutare il dossier archivistico e la sua valenza, non può nemmeno contestare i passaggi estratti. Semplicemente, non trova chi scrive, non trova il punto di vista (quello stesso che Certeau aveva rinfacciato a Mandrou): né quello dello storico, ma nemmeno quello del teologo, dell'uomo di Chiesa. Evidentemente innervosito, cerca di colpire Certeau nell'unica appartenenza istituzionale che poteva circoscrivere senza essere sicuro di essere smentito: il *padre* Certeau, aveva scritto il libro più diabolico dell'anno.³²

Ma oltre la diavoleria che Le Roy Ladurie vedeva all'opera, Certeau aveva scelto di non dare la voce alla "ragione", al "progresso" e anche di non avere ragione, difendendo, con il suo libro aperto, la debolezza del gesto dello storico, la sua fragilità ma anche la sua democraticità sostanziale, essenziale, la sua capacità di non cedere al gusto del potere – di quella particolare interazione tra luogo e pratica e scrittura – che, pur con le migliori intenzioni, parla dell'altro, ma senza confessare che si tratta del *suo* sapere sull'altro. Ed ecco che la storia si trasforma in ideologia, in strumento e voce del punto di vista dominante – quand'anche progressista, fieramente repubblicano, ostile a qualunque forma di oppressione, come era certamente il punto di vista di Mandrou.

Certamente da un punto di vista strettamente politico Certeau ci può apparire piuttosto cauto, soprattutto se confrontato ad altri intellettuali a lui contemporanei; tuttavia, rappresentarlo

parte meriterebbe l'analisi dei modi in cui le istituzioni producono l'autorità di cui hanno bisogno, nel quadro delle analisi sulla credenza, a partire dai seguenti scritti di Certeau: "Corps torturés, paroles capturées", in *Michel de Certeau*, a cura di Luce Giard (Paris: Centre Georges Pompidou coll. "Cahiers pour un temps", 1987), 61-70; "Une pratique sociale de la différence: croire", in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, atti della tavola rotonda di Roma, 22-23 juin 1979, (École française de Rome, 1981), 363-383 e il capitolo X de *L'invention du quotidien*.

³² Emmanuel Le Roy Ladurie, "Le Diable archiviste", *Le Monde*, 12 novembre 1971.

come uno studioso quietamente affaccendato nei templi sereni della scienza, osservatore lucido, analitico, ma distante, del proprio tempo, significherebbe non restituire alla sua opera il valore politico che essa ha veicolato. Certeau, anche per i suoi numerosi viaggi in America Latina, in particolare in Brasile, aveva avuto modo di osservare le differenti declinazioni che poteva assumere la crisi o la debolezza delle istituzioni democratiche, molto più inquietanti e pervasive di quello che poteva verificarsi nell'Europa occidentale degli stessi anni. Ne *Les révolutions du croyables*, pubblicato nel 1969,³³ esprimeva, però, tutta la sua inquietudine per le azioni politiche fondate sull'utopismo, il disfattismo o la violenza, che gli apparivano piuttosto come il frutto della imprudenza degli intellettuali e di cui poi i più deboli pagavano le conseguenze. Sarebbe dunque inutile cercare il suo impegno politico nelle prese di posizioni pubbliche o nella postura classica di intellettuale impegnato, tramandataci da Zola a Sartre. L'impegno politico emerge piuttosto in una pratica del sapere rispondente ad una visione del mondo profondamente democratica, intendendo la democrazia come l'orizzonte comune in cui porre costantemente in questione le modalità del vivere insieme, come la fedeltà all'idea per cui – nella pratica scientifica, nella produzione culturale, nell'impegno politico – la voce, il desiderio, l'inquietudine dell'altro non è mai sussunta nel discorso di colui che pretende di dire la verità e che scambia per universalismo “la legge tacita”³⁴ del proprio “luogo particolare: “Toute scientifique qu'elle soit, une analyse reste une pratique localisée et ne produit qu'un discours régional. Elle accède donc au sérieux dans la mesure où elle explicite ses limites, en articulant son champ propre sur d'autres, irréductibles.”³⁵

Il significato e le modalità dell'impegno politico di Certeau ripropongono, del resto, una vecchia questione. Si trattava di un problema con cui si erano confrontati, in Francia, già i fondatori

³³ E ora ripreso in Certeau, *La culture au pluriel*, 17-32.

³⁴ Certeau, *La culture au pluriel*, 193.

³⁵ Certeau, *La culture au pluriel*, 194.

delle *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre. Tentando di rinnovare, a partire dalla seconda metà degli anni venti, gli studi storici dal punto di vista metodologico, avevano anche delineato una postura scientifica che intendeva riscattarsi dalle battaglie politiche di cui gli storici erano stati protagonisti durante la Prima guerra mondiale, quando si erano messi al servizio del potere e si erano compromessi, mettendo i loro studi, il loro sapere, al servizio di una causa politica.³⁶

Negli anni Trenta, dunque, timorosi di screditare le loro ricerche, si erano trincerati dietro una scientificità che doveva essere sinonimo e garanzia di imparzialità. Bloch fece appena in tempo a pentirsi, una volta scoppiata la Seconda guerra mondiale, di non aver preso la parola in momenti in cui forse sarebbe stato necessario farlo: *L'étrange défaite*³⁷ è infatti, la testimonianza e l'esame di coscienza anche di uno storico. Ebbene, potremmo dire che Certeau aveva trovato una particolare forma di coniugare impegno politico e pratica scientifica: continuare ad utilizzare gli strumenti del mestiere di storico, rimanere fedele al rigore scientifico, ma decostruire entrambi, evidenziandone il limite, inteso come la necessità di esplicitare, ogni volta, il luogo dal quale lo storico prende la parola. In questa operazione di decostruzione, Certeau ha difeso la debolezza del gesto dello storico, costantemente alle prese con l'alterità del passato che lo obbliga a interrogarsi sulle "figures sociales de l'autre"³⁸ che sempre circolano nella società. Ma ha anche rifiutato la saggezza di Mandrou che, collocandosi senza ombra di dubbio dalla parte della ragione trionfante, ha respinto l'altro nel passato per il timore di praticare, nel senso in cui "l'on contrôle sa voiture", "l'art de contrôler sa folie".³⁹ ☒

³⁶ Per una sintesi del percorso intellettuale e politico di Bloch, si veda Olivier Dumoulin, *Marc Bloch* (Presses de Sciences Po, 2000).

³⁷ Marc Bloch, *L'étrange défaite: témoignage écrit en 1940* (Gallimard coll. "Folio", 1990).

³⁸ Certeau, *La possession de Loudun*, 423.

³⁹ Certeau, *La culture au pluriel*, 222.

BIBLIOGRAFIA

- Bergamo, Mino. *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*. Il Mulino, 1991.
- Bloch, Marc. *L'étrange défaite: témoignage écrit en 1940*. Gallimard coll. "Folio", 1990.
- Boutry, Philippe. "De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970)". *Débat*, 49, mars-avril (1988), 85-96.
- Certeau, Michel de. "Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle". *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 55, n. 155 (1969), 300-319.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, coll. "Folio", 1975.
- Certeau, Michel de. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, atti della tavola rotonda di Rome, 22-23 juin 1979, 363-383. École française de Rome, 1981.
- Certeau, Michel de. "Corps torturés, paroles capturées", in *Michel de Certeau*, a cura di Luce Giard, 61-70. Centre Georges Pompidou coll. "Cahiers pour un temps", 1987.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*, nuova edizione a cura di Luce Giard. Gallimard, 1990.
- Certeau, Michel de. *La culture au pluriel*, nuova edizione a cura di Luce Giard. Seuil, coll. "Points", 1993.
- Certeau, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*, edizione a cura di Luce Giard. Seuil, 1994.
- Certeau, Michel de. *La possession de Loudun*, edizione rivista da Luce Giard. Gallimard, coll. "Folio", 2005;
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, 1980.
- Dosse, François. *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte/Poche, 2007.
- Dumoulin, Olivier. *Marc Bloch*. Presses de Sciences Po, 2000.
- Eco, Umberto. *Opera aperta forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Bompiani, 1962.
- Houdard, Sophie. *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure au début de l'époque moderne*. Les Belles Lettres, 2008.
- Houdard, Sophie. "La possession de Loudun (1632-1637). Un drame social à l'épreuve de la performance". *Communications*, 92 (2013), 37-49.
- Houdard, Sophie. "Le corps exposé. Michel de Certeau et l'expérience diabolique", in *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, a cura di Luce Giard, 101-111. Facultés Jésuites de Paris, 2017.

- Huxley, Aldous. *The Devils of Loudun*. Chatto & Windus, 1952.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. “Le Diable archiviste ». *Le Monde*, 12 novembre 1971.
- Mandrou, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Plon, 1968.
- Surin, Jean-Joseph. *Correspondance*, a cura di M. de Certeau. Desclée de Brouwer, 1966.
- Pelletier, Denis. “Loudun, Certeau, Mandrou. Un jésuite entre chez les historiens”. In *Jésuites et sciences humaines (années 1960)*, a cura di Étienne Fouilloux e Frédéric Gugelot, 157-173. LARHRA, 2014. Disponibile anche in linea <https://doi.org/10.4000/books.larhra.3251>