

REVIEW ARTICLES

Menti possedute, diavoli in corpo. Un percorso di lettura di testi antropologici sulla possessione

ADELINA TALAMONTI

Associazione Internazionale Ernesto de Martino

Riassunto

A partire da due testi pubblicati di recente in Italia sulla possessione spiritica e sulla storia dell'esorcismo cattolico, l'autrice esamina alcuni approcci antropologici alla possessione (cognitivo, partecipativo) e possibili direzioni per ulteriori ricerche.

Parole chiave: possessione, esorcismo, antropologia cognitiva, etnografia partecipativa.

Minds possessed, devils in body. A way of reading anthropological texts on possession

Abstract

Starting from two texts recently published in Italy on spirit possession and on the history of Catholic exorcism, the author examines some anthropological approaches to possession (cognitive, participatory) and possible directions for further research.

Key words: possession, exorcism, cognitive anthropology, participatory ethnography.

Ritornare sulla possessione spiritica

Per anni ho lavorato sulla possessione e l'esorcismo cattolico; due testi tradotti di recente in italiano mi hanno dato modo di tornare sull'argomento proponendo alcune ulteriori riflessioni. Il primo è una raccolta di tre saggi curata e introdotta da Paulon, *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*

L'Uomo, vol. IX, n. 1, pp. 205-232

(2019); il secondo è la traduzione dall'inglese di *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*, di Young (2018). Assai diversi per prospettiva disciplinare e struttura, entrambi riportano all'attenzione il tema della possessione, classico negli studi antropologici.

Nel contributo intendo sintetizzare una parte del dibattito recente su questo tema indicando un percorso di lettura di alcuni testi antropologici che propongono teorie interpretative e/o approcci metodologici che vogliono essere innovativi. Nella loro discussione, in generale, è sottesa la mia opzione teorica – maturata nella mia ricerca – per un'interpretazione della possessione come dispositivo simbolico appreso, costruito e riprodotto essenzialmente nel contesto relazionale del rito, analizzabile secondo un approccio che consideri le condizioni pragmatiche, l'aspetto teatrale e il ruolo del corpo nella *performance* di possessione.

Dopo una presentazione della raccolta di Paulon, esaminerò l'apporto dell'antropologia cognitiva allo studio della possessione, incluse alcune varianti come l'"etnografia cognitiva dell'apprendimento culturale". Un'altra questione relativamente originale, che emerge dall'analisi della letteratura recente e si colloca nella prospettiva dell'etnografia partecipativa, è quella dell'utilità e delle implicazioni della sperimentazione diretta della possessione da parte del ricercatore. Ad essa darò dedicato un ulteriore paragrafo. Infine, partendo dal lavoro storico di Young sull'esorcismo cattolico, presenterò i più recenti studi che si sono occupati della possessione diabolica in contesti occidentali contemporanei.

Nel primo dei saggi presentati da Paulon, *La produzione della possessione*, Ong legge le manifestazioni di possessione delle giovani operaie delle fabbriche multinazionali in Malesia, come un linguaggio figurato che esprime insieme paura e resistenza rispetto alle trasgressioni morali che i cambiamenti economici hanno introdotto nel loro status, ambiguo perché le colloca in uno spazio pericoloso esterno al villaggio e al ruolo domestico. La possessione spiritica acquisisce un nuovo significato: mentre nella cultura tradizionale segnava alcuni momenti cruciali della femminilità, come il matrimonio e la gravidanza, nello scenario istituzionale della fabbrica diventa il codice per "negoziare" le nuove relazioni e i confini moralmente accettabili tra i sessi, a cui viene contrapposto da parte delle aziende un modello biomedico, ugualmente analizzato da Ong¹.

¹ In un contesto diverso (una regione dell'India settentrionale) Bindi (2015) mostra come il prolungamento dell'età dell'adolescenza delle ragazze, dovuto a trasformazioni

Il tema affrontato da Olivier de Sardan in *Possessione, afflizione e follia: le astuzie della terapizzazione* ha una portata assai vasta, perché mette in discussione la validità generalizzata dell'“evidenza terapeutica” della possessione presente in numerosi lavori antropologici. A partire dai dati etnografici delle sue ricerche tra i Djerma-Songhai del Niger, ma con un'apertura comparativa ad altri contesti per individuare continuità e differenze tra i sistemi di possessione, l'antropologo insiste sui pericoli della sovrainterpretazione che spesso associa possessione e malattia (e rito di possessione e terapia) senza tenere nel dovuto conto – già nell'operazione di traduzione – i termini e le rappresentazioni locali. L'articolata analisi di Olivier de Sardan invita, infine, a considerare «l'aspetto terapeutico di un sistema rituale» non come un *a priori* o una costante ma «una variabile (relativa al processo storico-sociale)» (Olivier de Sardan 2019: 71).

Altrettanto critica di un modello interpretativo prevalente negli studi recenti sulla possessione – questa volta quello che tende a leggere i fenomeni di possessione come una critica incorporata delle egemonie, come forme di resistenza culturale – è la prospettiva nella quale si muove l'analisi di McIntosc, nel saggio *Musulmani riluttanti: egemonia incorporata e resistenza morale nella possessione spiritica giriama*. Nel contesto keniota fortemente islamizzato in cui vivono i Giriama, la possessione da parte di spiriti musulmani risulta essere, più che una forma di resistenza, un'incorporazione degli «assunti ontologici dell'egemonia» (McIntosc 2019: 77) che nello stesso tempo non preclude da parte dell'agente giriama, come reazione, una condanna morale del potere musulmano.

Anche in questo caso l'invito è a tenere sempre presenti, ancorati ad etnografie accurate, le possibili trasformazioni della possessione, che per la sua natura dinamica, sfugge a interpretazioni precostituite.

Mentre la selezione dei saggi tradotti – risalenti al 1988, 1994 e 2004 – è certamente significativa di alcune prospettive interpretative e contesti etnografici diversi, appaiono “curiose” – per usare un aggettivo caro all'autore – alcune scelte operate da Paulon nell'introduzione riguardo al peso assegnato ad alcuni aspetti del fenomeno della possessione e riguardo ai riferimenti bibliografici, inseriti o omessi, che sostengono la sua panoramica. Ad esempio, mentre si evidenzia la presenza, frequente ma non necessaria, di uno stato

culturali, economiche e sociali, mobilità risposte che leggono in termini di possessione nefasta i comportamenti trasgressivi, e gli eventuali relativi malesseri fisici, delle adolescenti che mettono in pericolo l'ordine morale della comunità. In questo caso, l'intervento rituale esorcistico tradizionale diventa un luogo centrale di produzione del soggetto e del corpo femminile.

modificato di coscienza nella possessione, non si fa cenno alla problematizzazione della nozione di persona e del sé avanzata da diversi studi antropologici proprio in relazione all'essere posseduti; oltre a ricordare che in molte società la possessione non è necessariamente riprovata e negativa, ma coltivata (per usare la terminologia di Rouget) e organizzata in culti di possessione dalle molteplici funzioni, sarebbe stato utile indicare la centralità del corpo come costruzione culturale e l'ipotesi interpretativa di leggere la possessione come un processo e in relazione ad un apprendimento. Ovviamente si può legittimamente decidere di non menzionare studi che i limiti oggettivi di una breve introduzione non permettono di discutere criticamente, ma se, con la presentazione dei saggi di Ong, Olivier de Sardan e McIntosh, «il proposito» è quello «di contribuire ad arricchire e diversificare questo ramo di ricerca in seno all'antropologia culturale italiana» (Paulon 2019: 13), qualche ulteriore riferimento bibliografico a lavori, recenti e non, avrebbe recato un arricchimento. Ad esempio, quando si parla di esorcismo e adorcismo almeno citando Luc de Heusch (1971; 2006) e, tra gli studiosi italiani, Lanternari, che articola la contrapposizione tra i due procedimenti evidenziandone la presenza successiva in fasi diverse di uno stesso contesto rituale (Lanternari 1994); o ricordando l'importante lavoro di Beneduce del 2002, su *Trance e possessione in Africa*, che discute molte teorie della possessione, per rimanere in ambito italiano. Se è condivisibile l'affermazione che da noi gli studi – di “valore” – di Ernesto de Martino hanno avuto un peso rilevante nell'analisi dei fenomeni di possessione, il lavoro di Beneduce, ma anche la revisione critica di Pizza sulla “possessione europea” (Pizza 1996) o la mia etnografia dell'esorcismo cattolico e della possessione diabolica (Talamonti 2005), dimostrano che si è tentato anche di andare oltre lo storicismo crociano, la questione meridionale e la psicologia di Janet, per citare alcuni dei temi a cui l'autore vede associati i lavori antropologici italiani.

Menti possedute: antropologia cognitiva della possessione

Per contribuire all'ampliamento della conoscenza della letteratura antropologica sulla possessione – notevole per quantità e relativa alle più diverse aree geografiche – a cui Paulon invita, si esamineranno qui alcune letture più recenti, risalenti all'ultimo quindicennio, individuate sulla base dell'apporto innovativo che intendono dare o delle prospettive che aprono nello studio della possessione, con la consapevolezza della parzialità del percorso proposto.

Lo studio di Cohen *The Mind Possessed* (2007) si annuncia come originale perché vuole integrare la descrizione etnografica – relativa alla ricerca da lei condotta su una tradizione religiosa afro-brasiliana di una città settentrionale del Brasile – con le teorie sviluppate dalla scienza cognitiva della religione. Si prefigge cioè di spiegare aspetti fondamentali del complesso insieme di fenomeni associati alle credenze e pratiche della possessione – in particolare la forma, la diffusione e la rilevanza dei concetti relativi agli spiriti e delle pratiche di possessione ricorrenti sul piano trans-culturale – secondo l’approccio cognitivo della trasmissione culturale (Cohen 2007: 15). Questo, secondo Cohen, è il più pertinente per dare conto delle fondamentali continuità nei modi in cui gli spiriti sono rappresentati nelle menti umane, al di là della loro variabilità culturale, perché dimostra che sono tutti soggetti a meccanismi e vincoli cognitivi simili, molti dei quali agiscono al di sotto del livello di consapevolezza cosciente. «La spiegazione esaustiva dell’incidenza e della diffusione delle rappresentazioni richiede la considerazione di cause che non rientrano nel campo delle spiegazioni e interpretazioni “locali” offerte dai partecipanti alla ricerca e dagli scienziati sociali» (Cohen 2007: 116).

Le principali teorie antropologiche, medico-psichiatriche, biologiche e sociologiche sulla possessione sarebbero insufficienti per individuarne le vere cause perché si focalizzano, enfatizzandolo, su uno solo degli aspetti del fenomeno; ad esempio, per quanto riguarda il complesso e discusso rapporto tra trance e possessione, il riduzionismo biologico lo riconduce a risposte fisiologiche a certi stimoli, mentre la posizione “costruttivista culturale” esagera il valore del modello culturale il cui contenuto semantico vincola i sistemi di significato e le loro riformulazioni (la trance è modellata dalla cultura) (Cohen 2007: 14). Secondo Cohen, a cui interessano la forma e la diffusione di certi concetti e pratiche rilevabili sul piano trans-culturale, è invece al livello delle “universali” operazioni della mente che possiamo trovarne le ragioni. Con l’ausilio di strumenti come MCI (*minimally counterintuitive concept*), TOM (*theory of mind*) o HADD (*hypersensitive agency detective device*), la scienza cognitiva della religione apporterebbe un importante contributo; essa aggiunge ai generalizzabili fattori psicologici della presenza della possessione l’individuazione dei meccanismi della cognizione che spiegano perché

l’agentività soprannaturale e magica diventa così pertinente in certi contesti. Questi meccanismi si sono evoluti nel nostro passato ancestrale, sviluppando

un sistema di sopravvivenza attraverso il quale le persone arrivano automaticamente e intuitivamente a certe conclusioni riguardo il mondo che li circonda; anche – o forse soprattutto – quando quel mondo è incerto, il loro posto in esso è precario e il rischio della propria mortalità è particolarmente intenso (Cohen 2007: 195).

Anche le varie spiegazioni – che fanno prevalere il contesto sociale o l'aspetto psicologico individuale – finora avanzate per dar conto della prevalenza delle donne nei culti di possessione possono arricchirsi, secondo Cohen, se ci si rivolge a considerare le ormai comprovate differenze di genere nelle abilità cognitive. La *Empathizing-Systemizing Theory* fornirebbe la possibilità di elevare ad un livello di più alta generalizzazione e testabilità le ipotesi interpretative: dimostrando “scientificamente” l'esistenza di differenze essenziali di sesso nella mente, con una dimensione di prevalente sistematicità associata al maschio e una di empatia caratteristica della femmina. Le donne sarebbero più facilmente capaci di inferire gli stati mentali delle entità spirituali che operano la possessione e di rispondere in modo appropriato (Cohen 2007: 200 sg.).

L'approccio cognitivista è riaffermato da Cohen in un saggio del 2008 dal titolo *What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms* in cui articola ulteriormente la distinzione tra una forma “esecutiva” e una “patogena” di possessione: la prima che implica la trasformazione o la sostituzione dell'identità, la seconda che ha luogo quando gli spiriti possessori sono considerati come malattia e sventura. Si tratta di forme concettuali – *possession concepts* – per analizzare distinti fenomeni culturali al livello delle rappresentazioni cognitive. L'analisi nei termini dei meccanismi e dei processi cognitivi soggiacenti permetterebbe di classificare i fenomeni culturali secondo criteri causalmente significativi e non in base a convinzioni derivanti dal senso comune, da preferenze estetiche o fantasie filosofiche (Cohen 2008: 21).

Benchè interessante nel tentativo di verificare su un oggetto particolare quanto poliedrico come la possessione le acquisizioni scientifiche delle teorie cognitive della religione, il lavoro di Cohen si presta a diversi rilievi critici: l'idea che l'esperienza della possessione sia innanzitutto una questione di acquisizione di concetti le impedisce di riconoscere il ruolo che vi ha una conoscenza incorporata; di conseguenza la questione centrale del corpo viene minimizzata e ricondotta essenzialmente alla presenza o meno di uno stato modificato di coscienza e non si colgono gli aspetti emozionali e percetti-

vi della possessione come processo vissuto e appreso, né si tiene conto del suo carattere ritualizzato, teatrale. Ricorda Halloy, nel commento al libro di Cohen, riprendendo le indicazioni di Houseman, che:

le condizioni pragmatiche del fenomeno della possessione quali la forma del linguaggio rituale, i modelli relazionali, il lavoro spaziale, gli oggetti, le immagini, le sostanze e la manipolazione del corpo, sono ugualmente cruciali nel determinare il modo in cui le persone pensano, sentono, percepiscono e interagiscono con i posseduti (Halloy 2010: 168)².

Problematica è anche la lettura essenzialmente psicologica del Sé, che non tiene conto della concezione multipla del Sé presente in alcuni contesti culturali e si appoggia su studi secondo i quali la percezione del Sé, in quanto distinto dal corpo, è il risultato di una posizione dualistica intuitiva sul mondo sociale la cui origine risale al primo sviluppo infantile (Cohen 2008: 22)³.

Quello dell'antropologia cognitiva è un approccio naturalista: i fenomeni socioculturali sono spiegati causalmente a condizione di considerarli rispetto al funzionamento della mente. «Le basi naturali della cultura sono dunque costituite da processi psicologici. Quando si tratta di rendere conto dei fenomeni socioculturali, l'antropologia cognitiva assume dunque il seguente principio metodologico: assegnare la priorità esplicativa alla mente/cervello umano» (Lenclud 2013: 149).

L'insistenza sul ruolo della mente nei fatti culturali, anche se le psicologie di riferimento possono essere diverse⁴, si rileva in diverse recenti ricer-

² La citazione è tratta da Spirito Santo, Halloy, Liénard e Cohen (2010). Cfr. la recensione di Hell (2008b) e, per un diverso approccio dell'antropologia della possessione all'aspetto cognitivo, approccio che mette in correlazione il teatro vissuto della possessione con gli stati ipnotici, il suo saggio (Hell 2008a).

³ La questione del sé, ampiamente discussa negli studi antropologici, richiederebbe una riflessione specifica. Si segnalano i lavori di Csordas (1990, 1993, 2003) e alcuni recenti saggi di Lambek (2010, 2013, 2015) che toccano il piano etico. Lambek, proprio in relazione alla possessione, suggerisce di ripartire dal concetto di persona mettendo l'accento sul sociale, piuttosto che focalizzare l'analisi sull'individuo biologico o sul soggetto psicologico. Propone di considerare la creazione occidentale della persona moderna attraverso il contrasto istituito con la possessione spiritica (su questo cfr. Johnson 2011) e di utilizzare l'espressione "alternative state of mind" per superare il modello culturale implicito nel concetto di stato inalterato o unitario della mente (contrapposto a stato alterato), caratterizzato dalla ragione e ritenuto necessariamente alla base dell'azione etica.

⁴ Lenclud (2013: 153) lo fa notare a proposito della psicologia "de l'entendement" di Lévi-Strauss e di quelle a cui si riferisce l'antropologia cognitiva (biologia dell'evoluzione,

che antropologiche relative alla possessione e, più in generale, alla religione nei contesti più vari⁵.

L'impressione che spesso si riceve alla fine di molte di queste letture è simile a quella che Lenclud descrive efficacemente quando mette a confronto la psicologia sperimentale e la psicologia ordinaria:

Messi in grado di spiegare, questi meccanismi [psicologici testati in laboratorio] fanno nascere immancabilmente, o quasi, la sensazione di un qualcosa saputo da sempre; nello stesso tempo, danno l'impressione di una solida semplicità di composizione, in contrasto con la complessità intuita degli atteggiamenti mentali vissuti di cui pretendono di rendere conto e dei conflitti che si svolgono in quel teatro delle ombre che è la coscienza umana (Lenclud 2013: 171).

Una via alternativa che colleghi gli approcci cognitivi ed etnografici ai fatti culturali è stata proposta da Halloy, in collaborazione con altri antropologi, con il nome di “etnografia cognitiva dell'apprendimento culturale”, e messa alla prova comparativamente in contesti diversi: le modalità con cui gli oggetti di culto acquisiscono potere nel culto iniziatico afro-brasiliano di Xangô (campo di ricerca di Halloy), le competenze culinarie di cuochi professionali che lavorano e insegnano in una scuola francese, la trance di possessione nell'ambito rituale del suddetto culto e in un “centro sciamanico” dell'Amazzonia peruviana.

L'impianto teorico e metodologico è illustrato in un saggio scritto con Whatelet nel 2013 e consiste, in sintesi, nel condividere l'obiettivo dell'antropologia cognitiva di individuare come l'architettura cognitiva vincoli la trasmissione culturale, ma valorizzando un approccio “situato” che metta in primo piano la cognizione incorporata; al centro dell'analisi sono le modalità del processo di apprendimento (materiali, cognitive, emozionali e percettive) in uno specifico contesto locale. In altre parole si tratta di verificare i modelli ricorrenti che si trovano non solo nelle forme concettuali ma nei modi in cui la conoscenza culturale è eseguita nelle pratiche, organizzata, incorporata; ciò implica di prendere seriamente in considerazione

psicologia evuzionista, psicologia sperimentale e dello sviluppo...), in un saggio molto interessante sulla spiegazione intenzionale e la spiegazione causale in antropologia.

⁵ Si veda ad esempio lo studio di Seligman (2010) sulle modalità di guarigione del Sé nella medianità candomblé. Cfr. Seligman & Halloy (2017). Vedi anche le ricerche di Luhrman su una chiesa evangelica americana (Luhrman 2004 e 2016; Luhrman, Nusbaum & Thisted 2010; Cassaniti & Luhrman 2014).

gli spazi, gli oggetti, le azioni, le interazioni e le emozioni e non solo le rappresentazioni mentali (Halloy & Wathelet 2013).

Un ruolo preminente assegnato all'approccio etnografico rispetto alla prospettiva naturalistica emerge nel saggio di Halloy e Dupuis (2017) dedicato alle radici emozionali della possessione, in questo caso ritenuto più adatto a rispondere alle domande circa il ruolo dell'ambiente materiale, relazionale e discorsivo nel modellamento dell'esperienza vissuta della possessione, e circa il rapporto tra le forme dei dispositivi culturali e le componenti fenomenologiche.

Le emozioni caratteristiche della possessione [...] sono il prodotto di contesti comunicativi e interazionali nei quali i novizi sono presi tramite la loro partecipazione ai dispositivi studiati. Le intensità affettive proprie della possessione non possono essere ridotte a sentimenti privati o a semplici reazioni fisiologiche, comportamentali o espressive. In realtà è grazie a interazioni sociali, di natura pragmatica e discorsiva, che esse sono sussunte in un'unità discreta culturalmente pertinente e socialmente riconosciuta [...] che è qui il segno tangibile della possessione (Halloy & Dupuis 2017: 320).

Il riconoscimento della capacità del dispositivo rituale di strutturare l'esperienza vissuta della possessione è l'apporto più interessante dell'analisi, anche per le sue potenzialità comparative, e si avvicina all'ipotesi interpretativa da me proposta in relazione alla possessione diabolica e all'esorcismo cattolico, centrata sull'apprendimento rituale (Talamonti 1998a, 1998b).

In questa prospettiva diventa meno dirimente la questione della trance, per quanto riguarda l'accertamento del livello di consapevolezza o coscienza che caratterizzerebbe la possessione, e più decisivo il contesto pragmatico in cui quest'ultima si manifesta. Più che l'ambiguità dello stato di coscienza, che comunque comporta interrogativi sulla nozione di sé e sull'"agency", va sottolineata l'ambiguità tipica del rito, il gioco del "come se" che vi si mette in atto. I cambiamenti (ad esempio la guarigione o un cambiamento di status) che il rito, in generale, produce sono convincenti e efficaci non perché comportano una concettualizzazione definita dei termini implicati ma in quanto coinvolgono i partecipanti in "trappole del pensiero" fondate sull'esperienza (Houseman 1993: 221).

Il concetto di "trappola del pensiero" è stato elaborato dall'antropologo Smith per dare conto dell'efficacia rituale che risiede nella presenza (o assenza) nei riti di una "simulazione, di una operazione la cui efficacia supposta è simulata". Riportando, tra gli esempi, quello della possessione spiritica,

in cui si possono trovare sia casi dove la “vera trance” è ritenuta la prova della presenza del dio o dello spirito, sia casi – come quello del *kubandwa* in Ruanda – dove la recitazione dei ruoli stereotipati è riconosciuta dagli stessi partecipanti senza che questo scalfisca la loro convinzione di essere posseduti e non responsabili del proprio comportamento, Smith sostiene:

Siamo molto vicini dunque a una situazione puramente teatrale in cui l'attore si annulla nel personaggio che interpreta, si immedesima e fa immedesimare gli altri nella sua parte, e in cui si stabilisce un certo tipo di complicità che è più effetto della messa in scena che semplice conseguenza di una credenza indipendente nella realtà del personaggio rappresentato (Smith 1988: 132-134).

La teoria del rito di Smith, centrata sulla nozione di “trappola del pensiero”, come quella di Leiris (1988) sul teatro vissuto, invita a superare la questione della vera o falsa possessione e a analizzare il modo in cui si organizza e rappresenta l'azione rituale. Essa ha trovato applicazioni e sviluppi anche in certi orientamenti dell'antropologia cognitiva⁶.

Se, in quanto pratica simbolica, la possessione trova uno spazio elettivo di rappresentazione sulla scena rituale, è necessario però considerarla anche in relazione alla vita ordinaria del soggetto e del suo gruppo di appartenenza, nel suo valore quotidiano e nelle sue trasformazioni, evitando il rischio di un'oggettivazione o reificazione delle sue cause, delle sue espressioni e finalità⁷.

Corpi posseduti: “la bianca oscurità”

Agli approcci interpretativi menzionati che sottolineano la centralità della conoscenza incorporata, delle emozioni e degli affetti che si esprimono e modellano nella possessione, si può aggiungere quello, più radicale, che ne auspica l'esperienza in prima persona da parte del ricercatore. L'antropologo “posseduto” avrebbe una prospettiva ulteriore per comprendere intimamente, dall'interno, la possessione vissuta.

⁶ Cfr. il paragrafo *Veri e falsi posseduti* in Talamonti (2005: 116-128), per un esame della questione soprattutto in relazione alla possessione diabolica, e Talamonti (2001) per una lettura del rapporto tra dissociazione psichica e possessione in de Martino, che sostituisce all'ipotesi della simulazione quella dell'ipocrisia tecnica. Un saggio di Halloy (2015) presenta le “ramificazioni” della nozione di “trappola del pensiero” negli approcci pragmatico-relazionale e cognitivo.

⁷ Cfr. ad esempio Schirripa (2001), Beneduce & Taliani (2001), Assayag (1999: 432-434).

Ora non rimaneva in me che un'orribile paura. 'Ci siamo!' Appoggiandomi sulla gamba sinistra sentivo uno strano torpore penetrarla come venendo dalla terra stessa e risalire nel midollo delle ossa, lento e copioso come una linfa che sale nel tronco di un albero. Dico torpore ma non è esatto, per essere precisa, dovrei esprimere ciò che per me è semplice ricordo, ma non diversamente concepibile; lo devo chiamare un'oscurità bianca, per quello splendore di gloria e per quell'oscuro terrore. [...] Ed ecco di nuovo in me quella sensazione di sdoppiamento come se mi vedessi in uno specchio, diviso da una soglia invisibile, senonché, ora, la mia visione era vacillante, le palpebre battevano, gli intervalli tra i momenti di visione si facevano sempre più frequenti, sempre più lucidi. Mi vedevo danzare ora qui, poi più lontano, e ciò che era accaduto fra quei due momenti non esisteva, era perso, completamente perso. [...] Un gran colpo di tamburo riunì di nuovo le due parti di me sul punto della gamba sinistra. L'oscurità bianca incominciava a levarsi [...]. Inondava tutto il mio corpo, giunse alla testa, mi sommerse, Fui succhiata giù ed esplosi, di colpo, verso l'alto. Fu tutto (Deren 1997: 305-306).

Tra i primi a sperimentare uno stato di possessione e a raccontarlo, Deren non è un'etnologa, ma un'artista che nel 1947 si reca ad Haiti per realizzare un film sulla danza e finisce per scrivere un libro sul vudu basato su un approccio alla religione haitiana da lei stessa definito soggettivo; la sua stessa cultura artistica avrebbe favorito un piano singolare di comunicazione estraneo ai "metodi professionali": una «comunicazione di concetti ed idee con mezzi rivolti a percezioni emotive e psicologiche, e non ad una espressione verbale consapevole o all'analisi intellettuale» (Deren 1997: 16-17). I riti le appaiono significativi nell'"esperienza immediata e senza quei preconcetti errati della ricerca storica o esoterica" a tal punto da essere considerata quasi un'indigena.

Sebbene il suo lavoro sia risultato scientificamente discutibile, ad esempio a causa della prospettiva essenzialmente estetica che tralascia l'analisi del contesto storico e della funzione politica del vudu, a Deren va riconosciuta l'intuizione che collega il distacco dello scienziato e dello studioso al «concetto di dualismo fra lo spirito e la materia, fra la mente e il corpo», con una svalutazione dell'esperienza fisica, sensoriale, intuizione che la porta a mettere in dubbio la validità di concetti e categorie occidentali per "civiltà" altre (Deren 1997: 17).

Quello dell'etnocentrismo epistemologico è un tema centrale e ricorrente negli studi antropologici, che ovviamente non può essere qui trattato per esteso ma solo accennato in rapporto ai rischi e ai vantaggi che la pos-

sessione vissuta dagli etnologi apporterebbe alla conoscenza della religione degli altri.

A quanto scrive Leiris, quasi 50 anni dopo la Missione Dakar-Djibouti e la pubblicazione del suo diario *L'Afrique fantôme* (1934), dove sono narrati anche il suo desiderio di “uscire da sé”, di essere posseduto, e un'esperienza di possessione che lo lascia disilluso, si sarebbe ancora lontani dalla comprensione dei tre tipi di rottura della condizione ordinaria costituiti da «essere fuori di sé (cosa questa che comporta la trance, uno stato psichico [...], nonché condizione raggiunta dai mistici nelle loro estasi), proiettarsi in un altro mondo (come fa lo sciamano), diventare un altro rispetto a se stesso (cosa a cui equivale la possessione [...])». «Utilizzare l'etichetta – a carattere negativo – di “stati secondari”, riferendosi a questi fenomeni, non porta alcun chiarimento, poiché essa non spiega tali stati e ancor meno le strade per raggiungerli». Nonostante la qualità di alcuni studi «l'oscurità permane profonda, proprio come gli stati in questione – trasformazioni quanto meno parziali, anche se temporanee, arretrate all'identità di chi le vive – sono confusi per definizione» (Leiris 1986: X-XI). Il lavoro di Rouget, a suo parere, ha il merito di ridurre almeno in parte la confusione, ma il ricorso all'immagine dell'oscurità – usata anche da Deren – per indicare la difficoltà a cogliere e spiegare le modificazioni della coscienza e del sé induce a pensare che né la sua esperienza intima né la sua nota analisi del teatro della possessione *zar* gli appaiano in grado di dare risposte esaurienti.

La propria limitata esperienza di possessione risultò a Leiris – prototipo dell'etnografo posseduto, secondo Johnson – una «irriducibile contraddizione di due civiltà, piuttosto che un luogo di fusione liminale, correlata a questioni di cultura, linguaggio e storia. [...] Una possibilità comunque per lui inaccessibile data la sua propria storia» (Johnson 2016: 168). Diverso sarebbe il caso di un'altra antropologa, Zora Neale Hurston (1935), allieva di Boas, che nello stesso periodo di Leiris sperimentava e scriveva della sua trance. Mentre per Hurston la possessione spiritica si inseriva nella questione della discendenza afro-americana, era un modo per incontrare la propria storia profonda, trovare le radici, la motivazione di Leiris era legata al desiderio di sfuggire alla propria storia personale e familiare di maschio bianco borghese cresciuto in Francia durante la guerra e dimenticare le proprie radici nell'Africa esotica (Johnson 2016: 164).

Il saggio di Johnson prende ad oggetto proprio gli studiosi posseduti, utilizzando una efficace espressione per caratterizzare e distinguere due forme di scrittura (e due modi di fare etnografia), l'una più tradizionale e

aderente ai canoni della “scientificità”, l’altra – praticata anche dagli antropologi che diventano posseduti – che vuole restituire l’intera esperienza partecipativa anche nello stile.

La scrittura con la mano destra è dedicata ai valori dell’ordine, della struttura, della costruzione teorica, della generalizzazione, dell’indagine sistematica che agevola la comparazione, e mette tra parentesi il corpo che osserva. Essa può essere contrapposta a quella che chiamo la scrittura con la mano sinistra, che potrebbe includere l’uso di uno stile di etnografia narrativa, l’assunzione di una colta posizione ‘post-moderna’, l’inclusione di rivelazioni personali compresi errori e trasgressioni come anche dei punti ciechi della conoscenza etnografica, un’attenzione ravvicinata alle pratiche quotidiane incluse le loro contraddizioni, la discussione franca delle disparità di potere e ricchezza laddove incidono su o condizionano la produzione di conoscenza, e le descrizioni in cui l’osservatore è coinvolto sul piano corporeo, sensoriale e emotivo tanto quanto coloro che sta studiando (Johnson 2016: 156).

All’interno di questa seconda tendenza, che si afferma dalla fine degli anni Ottanta negli Stati Uniti con “la nuova etnografia”, per poi parzialmente declinare, per coloro che si occupano di religioni afro-atlantiche (santeria, vodu haitiano, candomblé brasiliano, umbanda) rimane una sorta di imperativo essere posseduti o quantomeno prendere posizione in rapporto al proprio coinvolgimento rispetto alla possessione, magari per giustificare il proprio insuccesso. Scriverne attesta l’autenticità e la piena partecipazione alle pratiche studiate⁸. Pur riconoscendo le buone ragioni di “scrivere con la mano sinistra” (la critica al concetto positivista di oggettività e all’auto-identità, la messa in prospettiva di ontologie diverse da quella occidentale), Johnson si chiede se si tenga adeguatamente conto del fatto che l’esperienza rituale dello studioso è necessariamente diversa da quella indigena, e rileva soprattutto che si pone un “dilemma epistemologico”, perché la possibilità di affermare «di essere visceralmente presenti sul campo, davvero “lì”, è conseguita attraverso una tecnica corporea» che mira esattamente a *non* farti essere lì, a uscire da te, «mediante la cancellazione ritualmente indotta della coscienza» (Johnson 2016: 163).

⁸ Johnson (2016: 158-161). L’antropologo fa numerosi esempi, compreso il proprio fallimento. Riferimenti ad altri antropologi posseduti o che hanno sperimentato la trance sul campo, e alle loro opere (Taussig, Stoller, Desjarlais, Gibbal, Halloy etc.) si trovano nei saggi citati in questo paragrafo. Cfr. Johnson (2014) e i saggi nel volume da lui curato, per gli interrogativi e gli orientamenti di recenti studi sulla possessione nelle religioni afro-atlantiche, al di là della questione dell’etnologia partecipativa.

La questione della conoscenza incorporata, in relazione alle percezioni ed emozioni sperimentate nello stato di trance di possessione, non trattata nello specifico da Johnson, può essere ripresa ritornando al testo di Rouget. Nella discussione critica delle teorie neurofisiologiche per spiegare la causa del processo che scatena la trance, delle teorie che sostengono l'azione ipnotica della musica sul sistema nervoso, di quelle del riflesso condizionato, egli riporta tra l'altro l'interpretazione di Cossard⁹, che si basa su un'esperienza vissuta del *candomblé*, e che si chiede «se non esista un'azione fisiologica di certi suoni sull'organismo» (Rouget 1986: 236-251).

Rouget, interessato al ruolo della musica, nota che per Cossard essa

non è nient'altro, in sostanza, che un elemento in un insieme di stimoli costituiti da “sensazioni uditive: ritmo di tamburi, canti, suoni della campana *adza*, grida di saluto agli *orisha*; sensazioni olfattive e gustative: odore e sapore dell'*abo*; sensazioni visive: vista degli oggetti sacralizzati raffiguranti l'*orisha* o destinati a adornarlo” (Rouget 1986: 245).

A quanto riporta Dion, per Cossard, la maggior parte delle volte il ruolo del suono dei tamburi, che sono le voci degli *orishà*, sarebbe determinante nell'induzione della trance: «L'iniziazione che segue alla prima trance è, insieme, condizionamento della persona a “diventare il cavallo”, il ricettacolo dell' *orishà* che la possiede, e fabbricazione, modellamento del suo io autentico nell'inconscio che diventa, così, luogo “di sviluppo della nuova personalità”» (Dion 2002: 236).

I testi di Cossard a cui si riferiscono l'etnomusicologo e Dion – una tesi di sociologia sul *candomblé* redatta dopo una decina di anni dalla sua prima trance a cui segue l'iniziazione al *candomblé* *yoruba* brasiliano, e una comunicazione a un convegno del CNRS su “Possessione e trance” – non sono stati pubblicati. Non è dunque possibile, al momento, trovare in essi risposte alle domande che sorgono sulle modalità del condizionamento iniziatico e del modellamento dell'io, e sul ruolo che vi rivestono le sen-

⁹ Secondo Dion (2002) la *iyalorishá* Gisèle Omindarewa Cossard (1923-2016), insieme al *babalaô* Pierre Fatumbi Verger (1902-1996), è un personaggio di rilievo del *candomblé* *yoruba* brasiliano. Entrambi francesi iniziati e praticanti del culto, la loro vita e i loro scritti avrebbero rinnovato lo studio delle religioni afro-brasiliane negli anni Sessanta/Settanta. In Cossard l'interesse antropologico nasce dopo l'esperienza religiosa che diventerà infine determinante nella sua vita. Su Cossard segnalò anche Dion (1998), che non ho potuto consultare. In rete esistono documentari sulla sua attività a capo del *terreiro* da lei fondato nel 1974 nella periferia di Rio de Janeiro.

sazioni. Sembrerebbe che sia proprio la possessione vissuta a consentire di dare particolare rilievo all'aspetto percettivo; ma in che modo diventa utile per una maggiore comprensione della possessione?

Se, come molti antropologi sostengono, la possessione risulta da un apprendimento, a volte con gradi diversi di coscienza che corrispondono a diversi livelli di comunicazione con gli spiriti, anche all'interno dello stesso contesto religioso¹⁰, è utile ricordare che abbiamo a che fare con tecniche del corpo.

La tecnica [del corpo] opera solo perché è al servizio di una credenza e perché la trance costituisce un modello culturale integrato in una certa rappresentazione generale del mondo. È questo un dato intellettuale di primaria importanza che sottende la psicologia oltre alla fisiologia della trance. L'entrata in trance sembra perciò sospesa a una sorta di clausola restrittiva: per quanto si sia preparati fisicamente e psicologicamente, bisogna che lo si sia anche intellettualmente e che si sia deciso (più o meno incoscientemente) di abbandonarsi ad essa (Rouget 1986: 430).

È quanto è riuscito ad Halloy, che in un saggio del 2006 offre alcune risposte agli interrogativi che ponevo sulle possibilità esplicative fornite dalla possessione vissuta. Egli presenta la propria esperienza etnografica di antropologo in trance, iniziato ad un culto *xangô* afro-brasiliano a Recife, ne discute le implicazioni metodologiche e sostiene la legittimità di un approccio in prima persona, indicando infine quale interesse antropologico può avere una conoscenza intima, incorporata della possessione.

Dal punto di vista metodologico, per mantenere la distanza che richiede la produzione di un lavoro "scientifico" senza rinunciare alla partecipazione, Halloy ricorre alla "messa in risonanza" della propria possessione e di quella degli altri membri del culto, e all'esame della ricerca etnografica in due tempi distinti: quello della "prise" e quello della "reprise" come indicato da Favret-Saada¹¹. Nel primo caso ci si riferisce a "un'esperienza condivisa" basata sull'empatia, in grado di «risvegliare in ognuno una risonanza cognitiva e affettiva simile, in funzione della posizione che l'indivi-

¹⁰ Cfr. ad esempio Muchnik (2008), la quale rileva che nell'umbanda argentino, a livello locale non si accetta neanche il termine possessione, che non corrisponde a quello di incorporazione dello spirito.

¹¹ I lavori pionieristici di Favret-Saada sull'implicazione soggettiva nella ricerca etnografica sono spesso citati come riferimenti, ma più di rado discussi, nelle etnografie che sostengono l'immersione partecipante: Favret-Saada (1977) e (1990); Favret-Saada & Contreras (1985).

duo occupa nel culto o nella società studiati» (Halloy 2006: 93). Questo atteggiamento non va confuso con la falsa presunzione di un'identità tra i vissuti dell'antropologo e degli altri attori sociali. Su di esso si deve esercitare una pratica riflessiva (oltre che introspettiva) per valutare la pertinenza dei dati così raccolti. Questi sono esaminati in due tempi:

durante la ricerca sul campo l'antropologo cercherà di riunire e confrontare [...] un massimo di dati relativi sia all'esperienza dell'altro attraverso il proprio sguardo, sia alla propria esperienza nello sguardo degli altri. Poi, al momento della 'reprise', valuterà, grazie all'incrocio delle diverse fonti riunite [...] la coerenza culturale dei vari comportamenti individuati dall'etnografia, tra cui il proprio (Halloy 2006: 93).

Alla fase del coinvolgimento (della "prise") appartiene il diario di campo che cerca di raccontare sensazioni e emozioni vissute durante l'apprendimento della possessione; la sua lettura analitica sarà fatta nel secondo tempo della "ripresa", del ritorno a casa.

L'interesse principale del lavoro di Halloy risiede nell'aver egli mostrato "dall'interno" il ruolo di vari fattori – stimolazioni percettive e emotive, non automatiche, suoni, sostanze e oggetti... – nel processo di iniziazione alla trance, che si fonda su un apprendimento rituale essenzialmente corporeo, attraverso la ripetizione delle esperienze. Potremmo però chiederci: se la trance è culturalmente modellata e integrata in una rappresentazione del mondo, quella dell'antropologo è la stessa trance dei suoi indigeni? L'analisi di Halloy tiene conto delle inevitabili differenze tra la propria posizione e quella degli altri partecipanti al culto, e ragiona in maniera non banale sulle convergenze e divergenze delle rispettive esperienze di possessione, avvicinandoci un po' di più al vissuto dei posseduti del culto *xangô*.

Del resto le testimonianze scritte dirette, le autodescrizioni della possessione sono rare, e Halloy ricorda la ragione principale: l'amnesia che segue la possessione, che l'antropologo propone di differenziare in tre tipi (reale, convenzionale o appartenente all'ordine del segreto privato).

Forse c'è anche un'altra ragione, se si considera quanto de Certeau sostiene a proposito della posseduta diabolica¹², tenendo conto che in questo caso la possessione è negativa e l'essere possessore va esorcizzato:

¹² Il riferimento specifico è alla nota possessione delle Orsoline del convento di Loudun (1632-1640), di cui Jeanne des Anges era priora. Protagonista del teatro della

La possessione non è che una voce. Appena Jeanne passa alla scrittura, dice quello che faceva, pensa al passato, descrive un oggetto distante da lei, sul quale, dopo, può del resto fare il discorso del potere. Scrive da un luogo diverso da quello dove parlava come posseduta. [...] Scrivere significa possedere. Al contrario, essere posseduta è una situazione compatibile solo con l'oralità: scrivendo non si può essere posseduti (de Certeau 1977: 269).

L'approccio partecipativo, basato sulla condivisione più o meno radicale dell'esperienza, trova un luogo elettivo nel campo dell'antropologia della religione (dai culti di possessione alla medianità in contesti occidentali) ed è da tempo oggetto di varie riflessioni¹³. Uno dei concetti che esso porta a mettere in discussione è quello di credenza. Si tratta di una questione di enorme portata, che meriterebbe un'analisi specifica e che qui segnalo soltanto¹⁴.

La centralità dell'esperienza come modalità etnografica di conoscenza incorporata permetterebbe di spostare l'analisi dalla credenza come rappresentazione legata a processi mentali, alle pratiche, ai contesti in cui, non tanto le credenze, quanto i modi di conoscere prendono forma. È una prospettiva interessante che meriterebbe di essere vagliata caso per caso. Ci chiediamo però se sia sufficiente a superare le proiezioni etnocentriche che rilevava Olivier de Sardan nella critica ai lavori di Stoller e Gibbal basati su un'etnografia radicalmente partecipativa, che implicava l'adesione dell'antropologo alle credenze dei soggetti di indagine. Ricordando che in Africa "una parte importante del magico-religioso appartiene fenomenologicamente all'ordine del profano" e che "non siamo nel registro della credenza ma in quello dell'evidenza", Olivier de Sardan evidenzia la distorsione che si può operare:

Tutto a un tratto, l'implicazione soggettiva dell'antropologo nelle credenze che studia sfocia nel presentare le credenze vissute e percepite dall'etnologo-partecipante come fossero le stesse degli interessati, l'io etnologico diventa, per uno strano trucco, il mezzo di accesso diretto fusionale alla verità delle pratiche indigene. Come se l'etnologo non trasportasse con sé pregiudizi e fantasmi o

possessione che coinvolge Chiesa e Stato ad alti livelli, scrisse un'autobiografia (Jeanne des Anges 1986).

¹³ Ne segnalo alcune più recenti: Goulet (2011), Meintel (2011), Berliner (2013), Pierini & Groisman (2016), rimandando anche ai contributi dei numeri monografici che quest'ultimo e Goulet introducono.

¹⁴ Cfr. ad es. Severi (2004: 185-238); Favret-Saada (2011), che critica l'uso di "credenza" come concetto analitico, e Kyriakides (2016) per una discussione recente centrata sui lavori di Favret-Saada.

piuttosto come se questi svanissero magicamente nel momento in cui egli si vuole in connessione diretta con i sacerdoti o i posseduti. Possiamo ricordare la assai giusta considerazione di Mary Douglas la quale nota che, più di ogni altro fenomeno sociale, lo studio della religione tende a riflettere i presupposti del ricercatore? (Olivier de Sardan 1988: 534-537).

Nel denso Epilogo (*La fabrique de la possession: sens et agir*) del volume da lei curato insieme a Tarabout sulla possessione in Asia meridionale, Assayag (1999) considera gli approcci del tipo di quelli esaminati come radicalizzazione di uno dei *topoi* della disciplina antropologica, quello dell'“immersione partecipante”, inclusa nell'orientamento di ricerca che considera la possessione essenzialmente una “pratica estetica”. Tale orientamento raccoglie la sfida posta dalla questione di sapere chi è l'Altro, tanto più cruciale in quanto l'antropologo intende cogliere le altre forme di vita dall'interno.

Nella misura in cui considerano che la cognizione distorce necessariamente l'affetto, i lavori che si ispirano ad esso cercano di far condividere al lettore i rapporti che le emozioni intrattengono con la cultura, restituendo il gioco delle immagini e delle kinestesie, delle sensazioni esterne e dei sentimenti intrinseci a questa esperienza estetica, nel senso ampio del termine, fino a includervi il suo carattere fluido, instabile, ambiguo e incerto. Un tale programma implica una conversione metodologica e invita a una nuova scrittura per tradurre e trasmettere questa realtà sensoriale e culturale nello stesso tempo (Assayag 1999: 428).

Ma fino a che punto l'antropologo può spingere l'empatia e il coinvolgimento viscerale in questa forma di espressione del sé? Nella conoscenza antropologica, certo limitata, rimane essenziale lo studio criticamente orientato delle molteplici forme del sociale e dello stesso sguardo antropologico.

Il diavolo in corpo

Seguire l'approccio cognitivo alla possessione e gli antropologi posseduti ha portato a considerare soprattutto l'area della religione chiamata afro-atlantica e forme di possessione che si configurano come comunicazione positiva con lo spirito/divinità che “monta” l'adepto.

Il testo di Young (2018), *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*, consente di spostare l'attenzione al contesto cristiano cattolico, dove la possessione ha un carattere assolutamente negativo, in quanto operata dal diavolo, ed è combattuta con lo strumento esorcistico.

In realtà il titolo del libro è leggermente sviante, mentre il sottotitolo definisce meglio il contenuto: la possessione è trattata solo marginalmente, in relazione alla storia dell'esorcismo come pratica liturgica, ripercorsa dall'antico Occidente cristiano fino ad oggi. Più esattamente, quello di Young vuole essere uno studio storico dell'«evoluzione testuale, rituale e canonica dell'esorcismo» che intende anche fornire un contributo alla comprensione della rinascita dell'esorcismo cattolico nel XXI secolo (Young 2018: 17). La prospettiva è quella della storia ecclesiastica. Per l'ampio periodo che abbraccia, offre una sintesi panoramica che è certo utile a chi si interessi di possessione diabolica, e soprattutto una bibliografia estesa (aggiornata dal curatore italiano) che permette di procedere ad ulteriori approfondimenti su determinati periodi storici, con alcune indicazioni bibliografiche sulle varie altre prospettive possibili da cui si possono scrivere storie dell'esorcismo (storia della medicina e della psichiatria, antropologia religiosa, sociologia della religione, ad esempio).

Riesce difficile, in mancanza di una competenza storica, valutare se l'autore, pur sostenendo che l'esorcismo implica sempre un esercizio di potere, riesca a «raccontare la storia dell'esorcismo nel cristianesimo cattolico senza privilegiare né la prospettiva dell'esorcista, né quella dell'indemoniato» (Young 2018: 37-38). D'altra parte il tipo di materiale esaminato non mi pare possa restituire il punto di vista della persona posseduta, se non – rare volte – in maniera del tutto indiretta, e mediata dal codice interpretativo che la descrive. I lavori di Caciola sul Medioevo e la prima età moderna, che Young cita e utilizza ridimensionandone la lettura di genere, mi sembrano invece collocarsi in una prospettiva storica critica volta a individuare i dispositivi concettuali che la Chiesa ha elaborato per interpretare la possessione (il discernimento degli spiriti), più vicina all'approccio antropologico¹⁵.

Ritornare sull'esorcismo cattolico e la possessione diabolica, oggetto di una mia ricerca etnografica, mi offre però lo stimolo per andare ad aggiornare la bibliografia antropologica sul tema.

Data la crescita delle richieste di esorcismo e il suo rilancio alla fine del XX secolo, sia nella cultura popolare (si pensi ai numerosi film sull'ar-

¹⁵ Caciola stessa la definisce «storia etnografica della possessione spiritica medioevale»; la possessione è interpretata come un processo performativo di formazione dell'identità (Caciola 2000). Cfr. Caciola & Sluhovsky (2012); Caciola (2018). Cfr. anche Houdard (2013) che rilegge in termini di performance e teatralità la possessione di Loudun.

gomento, diventati quasi un genere) che nella Chiesa (l'attività di padre Gabriele Amorth, presso il quale ho condotto la mia ricerca, vi ha enormemente contribuito), ora che la pratica esorcistica sembra meno minacciata ed è diventata «una fra le tante opzioni disponibili sul mercato religioso» (Young 2018: 219), ci si sarebbe potuti aspettare un maggiore interesse da parte dell'antropologia¹⁶. Invece la letteratura è assai scarsa e quando si sceglie l'esorcismo come specifico oggetto di ricerca lo si esamina in contesti carismatici, neo-pentecostali o, ad esempio, spiritistici, come fanno Versteeg e Droogers (2007) comparando la cacciata degli spiriti in una chiesa evangelica carismatica olandese e in un culto spiritista brasiliano. Si tratta dunque di tecniche esorcistiche – preghiere di liberazione, nei gruppi carismatici – che vanno differenziate dall'esorcismo in senso stretto, cioè il sacramentale previsto dalla Chiesa per la liberazione dal demonio, legittimamente impiegato solo dal sacerdote esorcista.

Un'eccezione è costituita dal saggio di Amiotte-Suchet (2016), relativo alla pratica di un esorcista ufficiale francese negli anni Duemila. Non essendo stato ammesso alle sedute di consultazione e di esorcismo, l'antropologo si focalizza «sulla maniera in cui il prete-esorcista “traduce” lo svolgimento delle sedute nei suoi quaderni e poi commenta i propri scritti per restituirli» al ricercatore (Amiotte-Suchet 2016: 116). L'analisi della pratica (raccontata e non osservata) di questo sacerdote lo porta a sfumare la divisione netta tra tendenza psicologizzante – prevalente in Francia, secondo la quale nell'esorcistato va privilegiato l'ascolto, il sostegno, l'accompagnamento spirituale e psicologico della persona sofferente, a scapito dell'utilizzo del rito – e tendenza diabolicizzante – quella di don Amorth, ad esempio, che frequentemente ricorre al rito e individua una causa malefica all'origine del male/disagio. Il ministero esorcistico, nella pratica effettiva, risulta essere più ibrido e mutevole, teso tra rispetto del ruolo e delle attese della gerarchia ecclesiastica e richieste e aspettative del fedele, che vuole essere liberato. L'esorcista *bricoleur*, infatti, sviluppa nel corso degli anni un “dispositivo terapeutico” ibrido dove fondamentale è l'uso di gesti e parole rituali che hanno valore simbolico, come lui stesso sostiene.

Lo studio di Amiotte-Suchet (pur con i limiti di un'etnografia minima) conferma che l'approccio antropologico alle effettive pratiche esorcistiche consente di ridimensionare le dichiarazioni ufficiali della Chiesa o le po-

¹⁶ La sociologia ha rilevato il fenomeno e se ne è occupata: Giordan & Possamai (2018).

polarizzazioni mediatiche del fenomeno diabolico: guardato da vicino, il contesto esorcistico è un campo in cui gli attori definiscono e negoziano il senso della sofferenza e del disagio, e il rito un dispositivo simbolico adattabile, in cui l'esorcismo maggiore (quello per i casi di possessione accertata) rappresenta soltanto una delle possibilità.

Neanche Giménez Beliveau ha potuto varcare la soglia della stanza degli esorcismi¹⁷ e la sua ricerca, condotta presso alcune parrocchie di Buenos Aires e La Plata (Argentina) dove esorcisti operano in stretta connessione con gruppi carismatici o a orientamento carismatico, si è basata sulla frequentazione dei gruppi di preghiera (incontri, messe di guarigione) e su interviste ad alcune delle persone coinvolte (esorcisti, assistenti, psichiatri, "richiedenti/pazienti"). L'etnografia, che si concentra sulle modalità di intervento religioso (momento diagnostico – a volte in collaborazione con psicologi e/o psichiatri –, ricorso a preghiere di guarigione e liberazione e a esorcismi veri e propri) per far fronte alle richieste di liberazione dal male, mostra che l'esorcismo viene inteso dagli attori sociali come un processo, in cui il "ministero dell'ascolto" è centrale. Questo impegna sia i sacerdoti sia gli assistenti laici, che prendono in carico i malesseri dei richiedenti che altrove non sembrano trovare risposta (Giménez Beliveau 2017). L'interpretazione dell'origine della malattia/malessere, in questi gruppi, rientra nell'ambito sia dell'eziologia medica sia della demonologia diabolica, e si basa su una concezione della persona che include il livello corporeo, psichico e spirituale, in stretta interrelazione, ai quali si aggiunge la dimensione familiare (le "malattie" e i vizi morali si possono trasmettere tra le generazioni). Sia sul piano dei discorsi che delle pratiche di cura, in senso ampio, il registro religioso appare sempre più intrecciato a quello medico-psicologico (Giménez Beliveau & Fernández 2018).

Anche in questo caso si tratta di un'etnografia utile per una comparazione più allargata, così come il saggio di De Antoni (2017), che fi-

¹⁷ In genere, le ragioni addotte dagli esorcisti riguardano la tutela della privacy dei richiedenti, ma può esserci anche una forte diffidenza per l'approccio "investigativo" dell'antropologo, per una ricerca che non si situi in un orizzonte di fede: don Gabriele Nanni, già esorcista e impegnato nell'insegnamento sul tema, rifiutava un'intervista a una studentessa di antropologia - che faceva una tesi sul Corso "Esorcismo e preghiere di liberazione" - perché "si partiva da due punti di vista talmente diversi che non sarebbe mai stato possibile comunicare veramente" (Di Genova 2004-2005: 23). Il Corso, dal 2004-2005, è annualmente organizzato presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, gestito dai Legionari di Cristo, organizzazione cattolica ultraconservatrice. Si rivolge a sacerdoti e laici.

nalmente, a differenza degli altri, ci riporta all'interno della stanza degli esorcismi. Nel lavoro sul campo, svolto tra il 2014 e il 2015 prevalentemente in Italia, De Antoni ha intervistato alcuni esorcisti e psichiatri, partecipato al X corso su "Esorcismo e preghiere di liberazione" e, come "aiutante", a un esorcismo, intervistando successivamente la donna che era stata sottoposta al rito e il suo compagno. Questa etnografia minima, ampiamente riportata, se letta alla luce della mia ricerca sul campo, fa scorgere molte analogie con le tecniche esorcistiche e le interazioni che si mettono in atto tra i differenti attori della pratica rituale da me osservata. L'analisi di De Antoni vuole andare oltre le interpretazioni della possessione in termini di credenza, cognizione o psicologizzazione, e intende contribuire alla comprensione delle esperienze di possessione, mostrando come «la realtà e la soggettività del diavolo gradualmente emerge» nella prassi rituale. La possessione, cioè, «non è necessariamente correlata alle credenze o alla cognizione degli attori» (tra i quali correttamente include tutti i partecipanti al rito, incluso il ricercatore) è «piuttosto il risultato di una mutua corrispondenza tra gli atti di parecchi attori attraverso la pratica» e centrale, nell'emergere della possessione, risulta essere l'esperienza corporea (De Antoni 2017: 154). De Antoni quindi sottolinea la dimensione percettiva e affettiva dell'essere posseduta e il ruolo di quelle che chiama "affective correspondences".

Sebbene da una prospettiva e con esiti parzialmente diversi da quelli della mia analisi, anche qui risulta fondamentale considerare la possessione come una pratica incorporata, e il diavolo e la posseduta come figure costruite essenzialmente nel processo esorcistico¹⁸.

Un ultimo accenno, in conclusione di questa panoramica, ad altre possibilità di analisi che possessione diabolica ed esorcismo – come fenomeni contemporanei – aprono. Già storicamente oggetto di interpretazioni più o meno contrapposte di tipo religioso o medico-psichiatrico, la possessione interroga di nuovo l'antropologo sul rapporto tra religione e psichiatria dal

¹⁸ Per una lettura del vissuto della possessione al di fuori dell'ambito rituale (ma l'antropologa ha assistito ad alcuni esorcismi di don Amorth) con un'attenzione alla caratterizzazione di genere, cfr. Romano 2004a e 2004b. Segnalo anche, per completezza bibliografica, Zanasi 2016: la sua sarebbe la ricerca più recente nel contesto legato a don Amorth, presentata come "ricerca-azione" fortemente partecipata, ma il testo suscita molte perplessità a livello etnografico e teorico, presentandosi come una esposizione piuttosto confusa di materiali etnografici senza una prospettiva interpretativa e critica che tenga conto e discuta della letteratura sull'argomento.

momento che oggi assistiamo spesso ad una collaborazione tra esorcisti e psichiatri o psicologi cattolici. Secondo Csordas «lo scopo non è solo una diagnosi differenziale per determinare se una persona sofferente è mentalmente malata piuttosto che afflitta dal demonio, ma anche determinare come il disordine psichiatrico e la possessione diabolica possano interagire quando sono compresenti», il che solleva la questione della relazione tra fede e ragione (Csordas 2017: 295-296)¹⁹. Da un punto di vista legato alla mia etnografia – che aveva incluso l’osservazione sul campo, per un lungo periodo, dell’attività di uno psichiatra e psicoanalista (non praticante cattolico) nel contesto esorcistico – io stessa mi ero interrogata sulle modalità e gli esiti della sua collaborazione con l’esorcista (Talamonti 2007). Ulteriori etnografie in questa direzione potrebbero contribuire a comprendere meglio come si definisce, nella pratica, la doppia lettura demonologica e medico-psichiatrica e, soprattutto, come viene recepita dalle persone sofferenti.

Csordas, infine, propone di recente un’altra prospettiva, fenomenologica, che considera le interpretazioni esorcistico-demonologiche all’interno della più ampia “antropologia del male” (Csordas 2019). Essa meriterebbe una riflessione che qui non è possibile, ma va almeno segnalata come l’ultimo sviluppo degli studi antropologici su possessione e esorcismo nel cristianesimo.

Bibliografia

- Amiotte-Suchet, L. 2016. Un ministère de bricolage rituel. Le cas d’un exorciste diocésain. *Ethnologie française*, XLVI, 1: 115-126.
- Assayag, J. 1999. Épilogue. La fabrique de la possession: sens et agir, in *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, a cura di J. Assayag & G. Tarabout, pp. 421-447. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Beneduce, R. 2002. *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Beneduce, R. & S. Taliani 2001. Un paradosso ordinato. Possessione, corpi, migrazioni. *Antropologia. Annuario*, 1: 15-42.
- Berliner, D. 2013. Le désir de participation. Ou comment jouer à être un autre. *L’Homme*, 206: 151-170.
- Bindi, S. 2015. Grandir aujourd’hui en Himalaya indien. Des rituels au secours d’une nouvelle adolescence. *Ethnologie française*, 4, 154: 715-724.

¹⁹ Csordas si era già occupato della comparazione tra interpretazione religiosa in termini di influenze malefiche (in un contesto di guarigione carismatica) e interpretazione psichiatrica in un lungo saggio dedicato all’esame di un unico caso (Csordas 1997).

- Caciola, N. 2000. Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 42, 2: 268–306.
- Caciola, N. 2018. Le dévoté et le damné. *Terrain*, 69: 76-95.
- Caciola, N. & M. Sluhovsky 2012. Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1, 1: 1–48.
- Cassaniti J.L. & T.M. Luhrman 2014. The Cultural Kindling of Spiritual Experiences. *Current Anthropology*, 55, 10: 333-343.
- Cohen, E. 2007. *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, E. 2008. What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms. *Ethnos*, 73, 1: 101-126.
- Csordas, T. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18: 5-47.
- Csordas, T. 1993. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healers*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. 1997. The Affliction of Martin: Religious, Clinical, and Phenomenological Meaning in a Case of Demonic Oppression, in *Ethnopsychiatry. The Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatries*, a cura di A.T. Gaines, pp. 125-170. New York: State of New York Press.
- Csordas, T. 2003. Incorporazione e fenomenologia culturale. *Antropologia. Annuario*, 3: 19-42.
- Csordas, T. 2017. Possession and Psychopathology, Faith and Reason, in *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, a cura di K. Norget, V. Napolitano & M. Mayblin, pp. 293-304. Oakland, California: University of California Press.
- Csordas, T. 2019. From Theodicy to Homodicy. Evil as an Anthropological Problem, in *Enganging Evil. A Moral Anthropology*, a cura di W.C. Olsen & T. Csordas, pp. 35-50. New York – Oxford: Berghahn.
- De Antoni, A. 2017. Sympathy from the Devil Experiences, Movement and Affective Correspondences during a Roman Catholic Exorcism in Contemporary Italy. *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 18, 1: 143-157.
- De Certeau, M. 1977. *La scrittura della storia*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore.
- Deren, M. 1997. *I cavalieri divini del vudu*. Milano: Il Saggiatore.
- Di Genova, S. 2004-2005. «Nel mio nome scacceranno i demoni». *Indagine sul corso 'Esorcismo e preghiera di liberazione' del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum*, tesi di laurea triennale, Corso di Laurea “Teorie e pratiche dell’antropologia”, Università La Sapienza di Roma.
- Dion, M. 1998. *Mémoires de candomblé. Omindarewa Iyalorisá*. Paris: L'Harmattan.
- Dion, M., 2002. La quête de l'altérité. Une autre approche des religions afro-brésiliennes. *Revue de Mauss*, 1, 19: 221-240.
- Espirito Santo, D., Halloy, A., Liénard, P. & E. Cohen 2010. Around *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. *Religion and Society: Advances in Research*, 1: 164–176.

- Favret-Saada, J. 1977, *Le mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Favret-Saada, J. 1990, Etre affecté. *Gradhiva*, 8: 3-9.
- Favret-Saada, J. 2011. La mort aux troussees. *Penser/rêver*, 20: 207-217.
- Favret-Saada, J. & J. Contreras. 1985. L'embrayeur de violence : outillage thérapeutique d'une désorceleuse. *Ethnopsichiatria Oggi*, 4, 2: 41-56.
- Giménez Beliveau, V. 2017. Terapéuticas católicas, males modernos. Procesos de sanación y exorcismo en la Argentina. *Sociedad y Religión*, 47, 27: 33-59.
- Giménez Beliveau, V. & N. S. Fernández 2018, "Somos cuerpo, alma y espíritu". Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14, 2: 161-167.
- Giordan, G. & A. Possamai 2018. Mastering The Devil. A Sociological Analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 66, 1: 74-91.
- Goulet, J.A. 2011. Présentation: l'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante. *Anthropologie et Sociétés*, 35, 3: 9-42.
- Halloy, A. 2006. "Un anthropologue en transe". Du corps comme outil d'investigation ethnographique, in *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offerts à Philippe Jaspers*, a cura di J. Noret & P. Petit, pp. 87-115. Paris: Edition Publibook.
- Halloy, A. 2015. Pierre Smith's mind traps: The origin and ramifications of a theory of ritual efficacy. *Anthropological Theory*, 15, 3: 358-374.
- Halloy, A. & D. Dupuis 2017. Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative. *Intellectica*, 67: 301-325.
- Halloy, A. & O. Wathelet 2013, Cognitive Ethnography and the Naturalization of Culture, in *Naturalistic approaches to culture*, a cura di Pleh, Cs., Csibra, G. & P. Richerdson, pp. 222-238. Budapest: Akademiai Kiado.
- Hell, B. 2008a. Négocier avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le «théâtre vécu» de la possession. *Gradhiva*, 1, 7: 6-23.
- Hell, B. 2008b, Emma Cohen, *The Mind Possessed. The cognition of Spirit Possession in an African-Brazilian Religious Tradition*. *Gradhiva*, 1, 7: 158-159.
- Heusch de L. 1971. *Pourquoi l'épouser et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Heusch de L. 2006. *La Transe et ses entours. La socellerie, l'amour fou, sain Jean de la Croix, etc.*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Houdard, S. 2013. La possession de Loudun (1632-1637). Un drame social à l'épreuve de la performance. *Communications*, 1, 92: 37-49.
- Houseman, M. 1993. The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite, in *Cognitive aspects of religious symbolism*, a cura di P. Boyer, pp. 207-223. Cambridge: Cambridge University Press.
- Des Anges, J. 1986. *Storia della mia possessione*. Palermo: Sellerio.
- Johnson, P.C. 2011. An Atlantic Genealogy of "Spirit Possession". *Comparative Studies in Society and History*, 53, 2: 393-425.
- Johnson, P. C. 2014. Introduction. Spirits and Things in the Making of the of the Afro-Atlantic World, in *Spirited Things. The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions*, a cura di P.C. Johnson, pp. 1-22. Chicago: University of Chicago Press.

- Johnson, P.C. 2016. Scholars Possessed! On Writing Africana Religions with the Left Hand. *Journal of Africana Religions*, 4, 2: 154-185.
- Kyriakides, T. 2016. Jeanne Favret-Saada's Minimal Ontology. Belief and Disbelief of Mystical Forces, Perilous Conditions, and the Opacity of Being. *Religion and Society: Advances in Research* 7: 68-82.
- Lambek, M. 2010. How to Make Up One's Mind: Reason, Passion, and Ethics in Spirit Possession. *University of Toronto Quarterly*, 79, 2: 720-741.
- Lambek, M. 2013. The continuous and discontinuous person: two dimensions of ethical life. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 837-858.
- Lambek, M. 2015. What's love got to do with it? *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, 1: 395-404.
- Lanternari, V. 1994. Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali di possessione, in *Medicina, magia, religione, valori*, a cura di V. Lanternari, pp. 221-244. Napoli: Liguori.
- Leiris, M. 1986. *Prefazione*, in G. Rouget, *Musica e trance*, pp. IX-XVI. Torino: Einaudi.
- Leiris, M. 1988. *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*. Milano: Ubulibri.
- Lenclud, G. 2013. *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*. Paris: Gallimard – Seuil.
- Luhrman, T.M. 2004. Metakinesis: how God became Intimate in Contemporary U.S. Christianity. *American Anthropologist*, 106, 3: 518-528.
- Luhrman, T.M. 2016. Allumer le Dieu. *Terrain*, 66: 86-105.
- Luhrman, T.M., Nusbaum, H. & E. Thisted 2010. The Absorption Hypothesis: learning to hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112, 1: 66-68.
- McIntosc J. 2019. Musulmani riluttanti: egemonia incorporata e resistenza morale nella possessione spiritica giriana, in *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*, a cura di M. Paulon, pp. 75-107. Milano: Meltemi.
- Meintel, D. 2011. Apprendre et désapprendre. Quand la médiumnité croise l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 35, 3: 89-106.
- Muchnik, M. 2008. Une transe dénaturée? Cultes de possession afro-brésiliens à Buenos Aires. *Gradhiva*, 1, 7: 38-51.
- Neale Hurston, Z. 1935. *Mules and Men*. J.B. Lippincott Company; reprint 1978, Bloomington: Indiana University Press.
- Olivier de Sardan, J.P. 1988. Jeu de la croyance et «je» ethnologique: exotisme religieux et ethno-égo-centrisme. *Cahiers d'études africaines*, 28, 111-112; 527-540.
- Olivier de Sardan, J.P. 2019. Possession, afflizione e follia: le astuzie della terapizzazione, in *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*, a cura di M. Paulon, pp. 49-73. Milano: Meltemi.

- Ong, A. 2019. La produzione della possessione, in *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*, a cura di M. Paulon, pp. 17-47. Milano: Meltemi.
- Paulon, M. 2019. Introduzione, in *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*, a cura di M. Paulon, pp. 9-14. Milano: Meltemi.
- Paulon M. (a cura di) 2019, *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica*, Milano: Meltemi.
- Pierini, E. & A. Groisman 2016. Introduction. Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge. *Journal for the Study of Religious Experience*, 2: 1-6.
- Pizza, G. 1996. Sulla "possessione europea". *Antropologia medica*, 1-2: 261-286.
- Romano, F. 2004a. Corpi in disordine. Possessioni e identità femminili. *La Ricerca Folklorica*, 50: 75-83.
- Romano, F. 2004b. *Donne, passioni, possessioni*. Roma: Meltemi.
- Rouget, G. 1986. *Musica e trance*. Torino: Einaudi.
- Seligman, R. 2010. The Unmaking and Making of Self Embodied. *Ethos*, 38, 3: 297-320.
- Seligman, R. & A. Halloy 2017. Towards a biocultural approach of dissociative consciousness. An interview with Rebecca Seligman. *ALIUS Bulletin*, 1: 47-52.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Schirripa, P. 2001. Di ahone. Pratiche della possessione tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale. *Antropologia. Annuario*, 1: 77-98.
- Smith, P. 1988. Aspetti dell'organizzazione dei riti, in *La funzione simbolica*, a cura di M. Izard & P. Smith, pp. 131-159. Palermo: Sellerio.
- Talamonti, A. 1998a. La produzione rituale della possessione e del ruolo di posseduta nell'esorcismo cattolico, in *Medicina, magia, religione, valori II*, a cura di V. Lanternari & M.L. Ciminelli, pp. 239-268. Napoli: Liguori.
- Talamonti A. 1998b. La costruzione del "corpo diabolico". *Etnosistemi*, 5: 94-110.
- Talamonti A. 2001. Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet. *Antropologia. Annuario*, 1: 55-76.
- Talamonti, A. 2005. *La carne convulsiva. Etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori.
- Talamonti, A. 2007. Entre exorciste et psychiatre. *Revue Française de Psychiatrie et de Psychologie Médicale*, 11, 104: 40.
- Versteeg, P.G.A. & A.F. Droogers 2007. A typology of domestication in exorcism. *Culture and Religion*, 8, 1: 15-32.
- Young, F. 2018. *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*. Roma: Carocci.
- Zanasi, C. 2016. *Demoni & metropoli. Incontri sul set dell'esorcista Gabriele Amorth*. Roma: Manifestolibri.

