

## *La possessione in alcuni testi antichi*

Cristiano Grottanelli

professore associato di storia delle religioni. Università degli studi di Pisa

Ho preparato quest'articolo partendo da due ipotesi che ho verificato e che ho scoperto essere infondate. La prima era che l'idea di una possessione simulata, e della falsa profezia che ne risultava, così evidente nel romanzo di Apuleio *Metamorphoseon Libri XI* o *Asinus aureus*, fosse un aspetto tipico del pensiero filosofico e teologico ellenistico e della Roma imperiale. La seconda era che l'altra trasformazione attribuita dai testi greci e latini ai devoti delle dee orientali, e cioè il comportamento transessuale, che spesso comprendeva l'evirazione, fosse da mettere in relazione sia con la pratica della *transe* di possessione, sia con il coinvolgimento di divinità femminili – o, in altre parole, che i devoti fossero maschi effeminati perché si credeva che fossero posseduti da divinità femminili.

Avrei dovuto immaginare che i miei assunti non erano fondati. Per quanto riguarda la prima ipotesi, avrei dovuto prestare maggiore attenzione alle discussioni antropologiche sulla *transe* e, in particolare, al lavoro di Michel Leiris (LEIRIS M. 1958 [1988]) e di Alfred Métraux (MÉTRAUX A. 1958 [1971]), che mettevano l'accento sugli "aspetti teatrali della possessione" (per dirla con le parole di Leiris). Lo stesso Leiris era giunto a dimostrare (LEIRIS M. 1958 [1988]) che gli specialisti di sesso femminile dello *zar* etiope accusavano sistematicamente le loro rivali di simulare la possessione, sicché, almeno in quel caso, tale accusa, invece di essere il segnale di una crisi dell'ideologia della possessione, era parte integrante di quell'ideologia. Per quanto riguarda la mia seconda ipotesi, avrei dovuto prendere in considerazione il fatto che le coincidenze tra possessione e trasformazione transessuale sono molto diffuse, sia nello spazio che nel tempo, e in molti casi non sono collegate al culto di entità femminili<sup>(1)</sup>. Più precisamente, anche se l'identità di tali divinità è trattata nelle mie fonti, di solito la discussione è troppo complessa perché si possa dedurre una semplice equazione tra l'en-

tità e una divinità specifica, e nessun testo antico afferma esplicitamente che i fedeli erano posseduti da divinità femminili.

### *Possessione, autolesionismo e autocastrazione*

I testi greci e latini databili tra il primo e il secondo secolo d.C. discutono due diversi tipi di trasformazione dei seguaci della dea frigia o della dea siriana, chiamati a volte anche *galloi* in greco e *galli* in latino<sup>(2)</sup>. La prima di queste trasformazioni, che spesso comprende la castrazione, viene descritta da alcune fonti come una trasformazione dei *gall(o)i* in femmine, e da altre fonti come una semplice perdita della virilità o trasformazione in *semiviri*. Mentre questa viene presentata come una trasformazione permanente, l'altra trasformazione, un accesso di furore divino interpretato come possessione, era, per definizione, temporanea; ma, proprio come il cambiamento definitivo, la si considerava suscitata dagli stessi *gall(o)i* in vari modi, soprattutto mediante la musica e la danza. Le fonti antiche combinano le due trasformazioni in modi molto diversi. Nelle pagine che seguono esaminerò quelle fonti, prestando attenzione in particolare alla possessione (vedi Tavola I).

Il romanzo di Apuleio di Madaura, *Metamorphoseon Libri XI* o *Asinus aureus*, fu probabilmente scritto poco dopo il 169 d.C. Il protagonista della storia, Lucio, curioso di trasformazioni magiche, finisce con l'essere tramutato in un asino. L'asino viene venduto a una lunga serie di padroni finché, verso la fine del romanzo, viene acquistato da una banda di *cinaedi* vagabondi della dea frigia, capeggiati da un vecchio furfante effeminato, Filebo. Nell'ottavo libro del romanzo latino (VIII, 27-28; cfr. Tavola I.1), Filebo e i suoi seguaci si travestono e vanno danzando da una casa all'altra, in campagna, per raccogliere denaro e altri doni dagli spettatori. A questo scopo sollevavano

«[...] immani spade e scuri con le braccia nude fino all'omero, gridavano Eoè e saltavano tripudiando furiosamente al suono incitante di una tibia. Andando di casa in casa, giunsero a una villa di un ricco possidente e, appena sulla soglia, si misero fanaticamente a strepitare con ululati assordanti a non finire, e si precipitarono dentro: poi, abbassato il capo, torcevano il collo, si dondolavano, facevano roteare le chiome svolazzanti, si mordevano di tanto in tanto le carni e infine si misero a tagliarsi le braccia con le spade a doppio taglio che avevano con sé. Intanto uno di loro ansimava più smoderatamente degli altri, e tirando frequenti sospiri dal profondo del petto simulava di essere colpito da pazzia, come fosse posseduto dal divino spirito del nume, quasi che gli uomini dovessero alla presenza degli dei diventare non migliori ma deboli e malati. Ma vedi che ricompensa riportò dalla provvidenza celeste. Cominciò con un clamoroso fare profetico ad accusarsi da sé, incolpandosi di non so quanti misfatti, quasi avesse commesso qualche cosa

contro i doveri della sua sacra religione, e a implorare insistentemente dalle sue stesse mani la giusta pena della sua cattiva azione. Quindi, afferrato un flagello, che è l'ornamento naturale di quei mezzi uomini, tutto a fiocchi attorcigliati di vello e con pezzetti d'ossa di zampe di pecora, con quello si inflisse colpi su colpi, resistendo meravigliosamente al dolore della battitura. Lo si vedeva tutto coperto della lordura del suo sangue effeminato, fatto scaturire dai tagli della spada e dai colpi della sferza. La qual cosa mi turbava non poco, vedendo tanto sangue sprizzare dalle ferite, al pensiero che si poteva dare il caso che lo stomaco della dea straniera avesse avuto bisogno di sangue asinino, come di latte quello di alcune donne»[traduz. di M. Bontempelli con modifiche].

Lo schema generale e molti dettagli del *Metamorphoseon Libri XI* di Apuleio corrispondono precisamente a quelli di un romanzo greco più breve e più antico, conosciuto come *Lucio o L'Asino* e da molti attribuito a Luciano di Samosata (115 d.C. circa - dopo il 180 d.C.). È impossibile stabilire se il romanzo latino che ho citato finora sia una versione molto più estesa del romanzo greco in nostro possesso o la traduzione di un altro e più lungo romanzo greco che è andato perduto<sup>(3)</sup>. Ma l'episodio in cui vengono descritti i *galloi* e che si trova nel romanzo attribuito a Luciano (Tavola I.2) è più breve di quello corrispondente nel testo di Apuleio e non menziona la possessione, vera o simulata.

Così, Apuleio associa le danze dei suoi *cinaedi* a una possessione simulata, mentre l'autore del romanzo greco presenta queste danze semplicemente come uno spettacolo a cui segue la richiesta di un'elemosina. Il trattato greco sulla dea siriana di Hierapolis (*De Dea Syra*), anch'esso attribuito da alcuni studiosi a Luciano di Samosata, adotta una terza posizione (Tavola I.3) e spiega la castrazione come conseguenza di un sacro furore provocato dalla musica e dalla danza:

«Nei giorni di festa, una moltitudine si raduna nel santuario (della dea siriana di Hierapolis). Molti *galloi* e gli uomini addetti al culto sacro celebrano il rituale, si feriscono le braccia, si percuotono l'un l'altro il dorso, mentre molti altri suonano flauti, picchiano timpani, cantano canzoni sacre e ispirate. Tutto questo si fa fuori del tempio, e queste persone non entrano nel tempio. In questi stessi giorni di festa quegli uomini si castrano e diventano *galloi*; mentre la folla suona e celebra il rito, parecchi sono presi da furore [*manie*], e alcuni che erano solo venuti a vedere la festa sono anche loro presi da attacchi di furore e fanno come gli altri. Ed ecco quello che fanno. Il giovane preso dalla frenesia, gettate via le vesti, con grandi urla si fa largo e piglia una spada. Ma io credo che da parecchi anni si è preparato a questo. Prende dunque la spada, si evira e corre per la città portando in mano ciò che ha appena tagliato. Dalla casa in cui getta i suoi genitali, riceve una veste femminile e tutti gli ornamenti di una donna».

### *Le due trasformazioni*

Ora, dopo aver presentato i miei primi testi, sottoporro ciascuno di essi a un esame più approfondito, per esaminare i modi in cui sono descritte le due trasformazioni. Comincerò con il cambiamento sessuale: Apuleio descrive Filebo come un *cinaedum et senem cinaedum* [un perverso, e per di più vecchio] e chiama la "feccia" dei vagabondi *semiviri*, mostrandoli dediti a rapporti omosessuali passivi. A essi Filebo si rivolge con l'appellativo di *puellae* [ragazze]. Nella terminologia dell'autore, questi sono quindi "mezzimaschi"; soggettivamente, sono femmine. Il romanzo attribuito a Luciano presenta solo una versione leggermente più corta della stessa descrizione: *kinaidos gar kai geron* corrisponde a *cinaedum et senem cinaedum*, e i fedeli sono chiamati "ragazzine", *korasia*, da Filebo. Ma quello che dice Filebo è in realtà di più, non di meno, di ciò che dice il personaggio corrispondente nel romanzo latino più lungo: egli spera che il suo somaro appena acquistato divenga una risorsa per le *korasia*, nel senso di far loro procreare degli asinelli simili al padre. In questo testo, la trasformazione sessuale e il comportamento perverso implicano ironicamente che le "ragazzine" divengano madri.

Per quanto riguarda il trattato *De Dea Syra*, abbiamo visto il *gallos* che indossa vesti da donna subito dopo essersi castrato. Ma in un'altra parte di quel testo, quest'abitudine viene intesa non come segno di un vero e proprio cambiamento di genere, ma dell'ambiguità sessuale degli eunuchi della dea. Questa trasformazione transessuale era, però, abbastanza profonda per implicare lo svolgimento di compiti femminili (*De Dea Syra*)<sup>(4)</sup>.

Per quanto riguarda la seconda trasformazione, la possessione, la si riscontra facilmente in tutti i testi che ho discusso finora, ma è più difficile da definire. In tutti i testi troviamo infatti il latino *furor* con l'aggettivo *furens* e il greco *manie*: benché coprano un campo semantico più ampio, nel contesto specifico formato da musica, canti e danze frenetiche attribuiti ai fedeli delle dee, questi sostantivi diventano termini tecnici che indicano quella che in termini moderni descriveremmo come una *transe* di possessione. In linea con la teoria platonica della *manie*, questi termini implicano un legame particolare con qualche divinità e possono riferirsi a un certo tipo di divinazione. Tutti i testi li descrivono come trasformazioni tipiche subite dai fedeli, e tre testi li mettono in relazione con la pratica di infliggersi delle ferite. Tuttavia, solo un testo ci dice come funzionava questa *transe* e in che modo si riteneva che ne fossero coinvolte le divinità. Questo testo è il romanzo di Apuleio (VIII. 27), nel quale il fenomeno è presentato come un furore bacchico più forte [*unus ex illis bacchatur effusius*], che comprende respiri affannosi rapidi e molto profondi dalla gola dell'individuo [*de imis precordiis anhelitus crebros referens*]; e questi farebbero pensare che egli è stato invaso dallo

spirito di una divinità [*numinis divino spiritu repletus*]. Ma anche questo testo più dettagliato non ci dice niente sull'identità della divinità che si suppone invadere il fedele che danza furiosamente. Tutto quello che ci viene detto è che tale stato porta alla rumorosa profezia [*vaticinatio clamosa*] e a un'orgia di auto-accuse e di auto-punizioni.

In tre testi (Tavola I.1,2,3) i seguaci effeminati fanno musica, danzano e gridano in delirio; in questi tre testi, essi si colpiscono con lame e fruste, facendo scorrere il proprio sangue. Nel terzo testo (il trattato *De Dea Syra*), la pratica di infliggersi ferite è una conseguenza della *manie* (che è a sua volta provocata dalla musica frenetica) e comprende la castrazione. Il trattato contiene quindi ciò che chiamerei una sequenza circolare, mentre le altre descrizioni danno delle sequenze lineari. Negli altri casi, i *kinaidoi* danzano e delirano; qui, i *galloi*, trascinati dalla musica, delirano e si feriscono, mentre altri, trascinati dalla stessa musica, delirano, si feriscono e si castrano, diventando così dei *galloi*. I *galloi* che sono sopraffatti dalla *manie* provocata dalla musica festiva nel recinto sacro sono quindi diventati *galloi* perché, durante una ricorrenza della stessa festa, erano stati sopraffatti dalla *manie* nello stesso recinto e per effetto dello stesso tipo di musica.

Nel trattato *De Dea Syra* (Tavola I.3) la *manie* provocata dalla musica festiva porta coloro che sono già *galloi* a ferirsi e gli altri a castrarsi e a diventare così dei *galloi*. Negli altri testi questo non succede. Apuleio descrive i *cinaedi* che si feriscono con i denti e poi con le lame *prima* di descrivere la possessione di uno dei furfanti effeminati, che delira in modo particolarmente selvaggio [*bacchatur effusius*]; e il romanzo greco descrive i movimenti fatti dal *kinaidoi* al suono della musica frenetica dei flauti, insieme ai tagli sulle braccia e sulla lingua. Agli inizi del IV secolo d.C., l'autore del trattato *De mysteriis Aegyptiorum* (probabilmente Giamblico di Calcide in Celesiria) considera questa pratica di infliggersi ferite una dimostrazione del fatto che era effettivamente in atto una possessione divina (Tavola I.4), in un contesto in cui la possessione veniva giudicata uno strumento per la divinazione (III. 109.4):

«Voglio, perciò, anche a questo riguardo, esporre le caratteristiche di coloro che sono veramente posseduti dagli dèi: infatti, se essi hanno subordinato agli dèi che li ispirano tutta la loro vita come veicolo o strumento, o se mutano la loro vita umana con la vita divina, o se attivano la vita propria in conformità del dio, essi non agiscono secondo i loro sensi, né sono svegli come quelli che hanno svegli i sensi, né sono essi a conoscere il futuro, né si muovono come coloro i quali agiscono assecondando un impulso, ma non hanno coscienza di se stessi – né come prima né in alcun altro modo – né volgono affatto la propria intelligenza verso se stessi, né propongono una qualsiasi conoscenza particolare. Eccone qui la dimostrazione più concreta: molti, se si avvicina loro il fuoco, non si bruciano, perché il fuoco non li tocca a causa dell'ispirazione divina; molti, anche se si bruciano, non reagiscono, perché

in quel momento essi non vivono la vita animale. E certuni, conficcandosi spiedi, non ne risentono, né altri, lanciandosi scuri sul dorso; altri, tagliando le braccia con pugnali, non ne hanno coscienza alcuna» [traduz. di A.R. Sodano con modifiche].

L'idea che la pratica di infliggersi ferite sia una prova di una vera possessione non è semplicemente frutto di una speculazione tardiva, perché quasi quattro secoli prima che venisse scritto il trattato *De Mysteriis*, e precisamente nell'anno 25 o 26 a.C., il poeta latino Tibullo (I.6. vv. 45-50) scriveva che la profetessa della dea Bellona, scossa dalla stessa dea [*motu (...) agitata*], non temeva né il fuoco né la frusta e si feriva gli avambracci con una scure, perché la dea si bagnasse nel suo sangue, mentre declamava gli avvenimenti futuri che la dea le ordinava di annunciare.

Apuleio e l'autore del romanzo greco non consideravano le ferite cruento che quei volgari mendicanti effeminati si provocavano da soli come prove del fatto che essi erano posseduti. Quel comportamento veniva anzi presentato nei due romanzi solo come un aspetto tipico di quei vagabondi. Ma il trattato *De Dea Syra* potrebbe averlo incluso nella descrizione della frenesia festiva nel recinto sacro proprio come prova della possessione che prendeva sia i *galloi* sia quegli spettatori che, a loro volta, finivano col tagliarsi i genitali. Sembra suggerire una tale lettura il fatto che la *manie* che prende gli spettatori viene chiaramente presentata nel *De Dea Syra* come la causa del loro comportamento, a cominciare dalle ferite che essi si provocano, per culminare con la castrazione, secondo la sequenza circolare che ho discusso. Se è giusta questa interpretazione, allora l'evirazione non è solo *causata* dalla *manie*, come ho suggerito più sopra, ma anche *resa possibile* dalla possessione, in quanto la *transe* funziona come una sorta di anestetico, come nel *De Mysteriis* III.108.4 e in Tibullo.

### *Possessione simulata: da Apuleio a Celso*

Per quanto il quadro sia semplice e chiaro, c'è un aspetto di questi quattro testi che lascia perplessi e ci fornisce lo spunto per approfondire la seconda delle trasformazioni qui discusse. Mi riferisco al fatto che, mentre gli altri testi sembrano adottare una posizione neutra, Apuleio negava esplicitamente che la possessione del *cinaedus* preso da furore (che descrive così attentamente) fosse una vera possessione (Tavola II.1). Subito dopo aver affermato che la possessione era falsa, aggiungeva che il furfante si comportava «come se gli esseri umani dovessero alla presenza degli dèi non diventare migliori ma deboli e malati [*quasi deum praesentia soleant homines non sui fieri meliores, sed debiles effici vel aegroti*]». Questo andava ben oltre la semplice negazione

del fatto che in quel caso specifico si fosse trattato di possessione divina, ed equivaleva a un attacco più generale contro l'idea che la presenza divina [*deum praesentia*] potesse provocare la perdita della ragione [*sauciam vecordiam*]. La *transe* del *cinaedus* plebeo non poteva essere vera perché egli era un ciarlatano, ma anche perché la possessione che stava simulando, se fosse stata vera, avrebbe identificato la presenza divina con un attacco di pazzia. E questo era assurdo per l'autore del romanzo latino. Apuleio era un platonico; ma in questo caso il suo atteggiamento nei confronti della possessione andava ben oltre il razionalismo di Platone, perché Platone aveva sempre creduto nella qualità divina della *manie* e nel suo legame con la divinazione veridica.

L'idea di Apuleio che l'eunuco avesse simulato la possessione è ben attestata nella letteratura antica (vedi Tavola II). Poco dopo il 180 d.C., Luciano di Samosata, che fu probabilmente l'autore del romanzo greco *Lucio o L'asino*, ma non del trattato *De Dea Syra*, scrisse una descrizione caustica di un sacerdote di Asclepio e profeta praticante, Alessandro di Abonotico in Paflagonia. Questo racconto (Tavola II.2) è conosciuto come *Alessandro o il falso profeta* [*Alexandros e pseudomantis*], perché il *mantis* di Paflagonia, che era molto famoso nella parte orientale dell'impero romano, viene denunciato da Luciano come un impostore che, tra le altre cose, era anche un omosessuale passivo, portava i capelli lunghi, con «riccioli sciolti, vestiva una tunica colorata di bianco e porpora, con sopra un mantello bianco» e scuoteva «la sua zazzera sconfinata come un fedele della Grande Madre quando veniva posseduto [*hosper hoi te(i) metri ageirontes te kai enthezomenoi*]».

Questo furfante, figlio di genitori sconosciuti e modesti, inventava oracoli e sogni profetici e così imbrogliava quegli ingenui dei Paflagoni, che erano tutti eccitati «ogni volta che compariva un uomo con qualcuno alle calcagne che gli suonava il flauto o il tamburello e i cimbali, e diceva la fortuna» (*Alex.* 9). Luciano afferma che Alessandro simulava la *transe* e descrive come segue i suoi trucchi:

«Ritornato nella sua terra d'origine con gran pompa e cerimonia dopo una lunga assenza, fu considerato un uomo di grande importanza; e talvolta fingeva di avere accessi di manie [*memenenai prospoioumenos*], facendo in modo di riempirsi la bocca di schiuma. Ciò gli riusciva facilmente perché masticava la radice di saponaria, la pianta usata dai tintori. Per i suoi compatrioti la schiuma era un sintomo sovranaturale e terribile» (*Alex.* 12).

Questa immagine di una frode divina è tipica dello spirito di Luciano, e il trucco usato per imitare la bocca schiumante di un uomo in *transe* è ben costruito. Ma l'idea non era nuova per la letteratura ellenistica. In realtà, si trattava probabilmente di una versione particolare di un *topos*, come viene suggerito da una descrizione dello schiavo siriano Euno, nativo di Apamea,

che sarebbe divenuto il capo di una rivolta di schiavi in Sicilia intorno al 160 a.C. Questa descrizione (Tavola II.3) la si trova nella *Bibliotheca Historica* XXIV-XXV.2. 5-9 di Diodoro Siculo. Dato che Diodoro scrisse il suo *magnus opus* verso la metà del primo secolo a.C., la seguente descrizione di una possessione simulata dello schiavo siriano è più vecchia approssimativamente di due secoli di quella descritta da Luciano relativa alla frode del Paflagone:

«[Euno] affermava di saper predire il futuro, per comando divino, attraverso i sogni, e con questa sua presunta capacità aveva ingannato molta gente. Oltre a ciò, non solo pronunciava oracoli per mezzo dei sogni, ma fingeva [*hupekrinetō*] perfino di avere, da sveglie, visioni degli dèi e di sentire il futuro dalle loro labbra [...]. Infine, con qualche espediente, mentre era in uno stato di possessione divina [*meta tinos enthousiasmou*], faceva uscire fuoco e fiamme dalla bocca, per poi delirare e profetizzare quello che sarebbe successo [*kai houtō ta mellonta apophobazen*]. Metteva infatti il fuoco, e il combustibile per alimentarlo, in una noce – o qualcosa di simile – con un foro da entrambe le parti; quindi, mettendosela in bocca e soffiandoci dentro, provocava ora scintille e ora una fiammata. Prima della rivolta, diceva sempre che la dea siriana gli appariva e gli annunciava che lui doveva diventare re; questo lo ripeteva non solo agli altri ma perfino al suo padrone».

Il trucco di Alessandro con la radice di saponaria e quello di Euno con la noce fiammeggiante sono ovviamente simili, e il racconto di Diodoro legale parole dell'impostore al culto di quella stessa dea siriana, di cui è un fedele il finto posseduto nel romanzo di Apuleio. Ma nel racconto dello storico greco la possessione non viene presentata esplicitamente come falsa: in realtà, mentre i sogni, le visioni e il fiato fiammeggiante come falsa: in vengono definiti falsi, la possessione è semplicemente citata come «un (certo tipo di) possessione divina [*meta tinos enthousiasmou*]». Quindi, mentre in generale la descrizione di Diodoro assomiglia a quelle di Apuleio e di Luciano, il modo specifico con cui viene presentata la possessione di Euno è simile alle parole usate dal trattato *De Dea Syra*. Per trovare una possessione presentata in modo da corrispondere a quanto descritto da Apuleio e da Luciano nel suo *Alessandro o il falso profeta*, dobbiamo rivolgerci a un altro testo ancora.

Nello stesso decennio in cui Apuleio scriveva il suo romanzo, un altro intellettuale platonico, Celso, pubblica un *pamphlet* contro i cristiani, che probabilmente s'intitolava *Alethes logos* [Discorso vero]. Questo testo è andato perduto, ma possiamo ricostruirne alcune parti, citate, probabilmente alla lettera, dal cristiano Origene, il quale scrisse il suo *Contra Celsum* più o meno ottant'anni dopo, a difesa della nuova religione<sup>(5)</sup>. Nel Settimo Libro del *Contra Celsum* (Tavola II.4) troviamo la citazione seguente dal *pamphlet*:

«(VII.3.) [I Cristiani] non tengono in nessun conto le predizioni fatte dalla Pizia, dalle sacerdotesse di Dodona, dal dio di Claros, presso i Branchidi [nel

santuario di Apollo Didimeo vicino a Mileto], o di [Zeus] Ammone [in Libia] o ancora da migliaia di altri profeti, e in base alle quali quasi tutta la terra è stata colonizzata. Mentre le cose dette o non dette dai profeti di Giudea, alla loro maniera, e seguendo una pratica che continua ancora oggi per quelli che vivono in Fenicia e in Palestina, le considerano meravigliose e inalterabili [...] (VII.9.). Voglio descrivere il tipo di divinazione proprio della Fenicia e della Palestina, perché ho al riguardo un'informazione completa e di prima mano. Le forme di profezia [*propheteion*] sono tante: ma tra gli abitanti di queste regioni, la più perfetta [*teleotaton*] è la seguente. Molte persone totalmente sconosciute, con la più grande disinvoltura e in ogni occasione, sia nei santuari che al di fuori dei santuari, e altri che vanno a fare la questua o a gironzolare per le città e gli accampamenti, si mettono ad agitarsi proprio come se vaticinassero [*kinountai dethen hos thespizontes*]. Pronunciano profezie annunciando disastri e promettendo salvezza ai propri seguaci. A queste frasi minacciose essi aggiungono ancora espressioni incomprensibili, deliranti e del tutto oscure, di cui nessuna persona ragionevole potrebbe capire il senso: essendo così prive di chiarezza, anzi vacue, queste frasi offrono a qualunque idiota o stregone la possibilità di farne l'uso che vogliono per qualsiasi occasione dando loro il senso desiderato. (VII.11.) Ora, questi supposti profeti, le cui voci io ho sentito con le mie orecchie, essendo stati (da me) smascherati, hanno confessato quel che veniva chiesto loro e cioè che si inventavano cose senza alcun senso [*homologesan auto(i) hou tinos edeonto, kai hoti epllassonto legontes alloprosalla*]» [traduz. G. Lanata con modifiche].

Molti studiosi si sono concentrati sul rapporto tra questa descrizione dettagliata della possessione e della profezia fenicie e palestinesi e alcuni aspetti del Nuovo Testamento (soprattutto *Giovanni* 8: 42-48)<sup>(6)</sup> o dei testi gnostici più tardi. In questo contesto, ritengo che sia più utile paragonare i profeti di Celso ai *cinaedi* di Apuleio, in quanto anche di questi ultimi si dice che simulano la *transe* di possessione. La simulazione è proprio la categoria principale che i due gruppi hanno in comune: il testo latino la esprime col termine *simulabat*, il greco col verbo *epllassonto*. Che questa frode fosse in entrambi i casi una finta possessione è affermato da Apuleio con le parole *velut numinis divino spiritu repletus* e da Celso con la formula «Io sono uno spirito divino [*Ego eimi (...) pneuma theion*]», che viene citata in apertura del discorso dei cosiddetti profeti. Inoltre, l'idea del «come se» di entrambe le possessioni viene espresso da *velut* nelle parole di Apuleio cho ho appena citato e da *hos* nella frase di Celso «cominciano a dimenarsi come se stesse-ro facendo una profezia [*kinountai dethen hos thespizontes*]».

Naturalmente, per altri aspetti le due categorie sono molto diverse. Ma le differenze tra gli atteggiamenti di questi impostori nel romanzo latino e nel contemporaneo testo greco sono in verità un rovesciamento più che una semplice divergenza: il *cinaedus* di Apuleio urla la propria colpa e si autopunisce, mentre gli «uomini volgari» di Celso accusano gli altri esseri umani e presentano se stessi come salvatori divini. Infine, si possono rintracciare

tratti comuni anche al di fuori del tema della simulazione. Il fatto che alcuni di quei personaggi volgari descritti da Celso «vanno a mendicare il cibo come dei vagabondi di città in città e per gli accampamenti» corrisponde non solo al comportamento dei primi cristiani da Gesù a Paolo, ma anche allo stile di vita dei *galloi*, e il verbo usato da quell'autore, *ageiro* raccogliere, chiedere l'elemosina, è legato etimologicamente ai termini tecnici *agyrtes* e *metrargyrtes*, che indicano i mendicanti seguaci della dea. Infine, la descrizione, nei testi di Celso, delle possessioni simulate sia nei recinti sacri che al di fuori di tali recinti corrisponde a ciò che ci narrano rispettivamente il *De Dea Syra* e Apuleio sulla possessione vera (o ritenuta tale) dei fedeli.

### *Origene difende i profeti biblici*

Dopo la lunga citazione del testo di Celso, Origene scrive diverse pagine per confutare l'argomentazione del suo antagonista e lo fa ribattendolo su diversi punti, dei quali tre sono i più importanti. Prima di tutto, Origene nega che Celso abbia veramente una conoscenza diretta dei sedicenti profeti fenici e palestinesi. La descrizione data in *Alethes logos*, scrive Origene, è ben lungi dall'essere precisa e, nell'insieme, il quadro tracciato da Celso non appare convincente. In secondo luogo, all'epoca di Celso «non c'erano profeti come nei tempi antichi», cioè, come i profeti del Vecchio Testamento. Il che significa, ovviamente, che anche se la descrizione di Celso contenesse un pizzico di verità, non la si potrebbe applicare agli antichi profeti. E in realtà – questo è il terzo punto – ci sono molte ragioni per ritenere che le profezie bibliche fossero il risultato di un'ispirazione divina [*Eikos men houn einai logos [...] apodeiknunai [...] entheous tas propheteias*]. Origene aggiunge che questo è precisamente ciò che lui ha cercato di dimostrare nei suoi commentari al libro di *Isaia*, a *Ezechiele* e ad altri libri profetici della Bibbia, concentrandosi in particolar modo sui passaggi che Celso avrebbe definito deliranti ed oscuri.

Ho tradotto l'espressione di Origene riferendola alla sua convinzione che le profezie bibliche erano «il risultato di una ispirazione divina». Tale resa segue la traduzione migliore che io conosca, che dobbiamo allo studioso gesuita Marcel Borret: Borret rende quell'espressione con «inspirata da Dio» [*inspirée de Dieu*] (ORIGÈNE, BORRET M. cur. 1969: 39). Credo che la mia sia una traduzione che va giustificata perché, come Eric R. Dodds scriveva già nel 1951, «*entheos* significa [...] sempre che il corpo ha dentro di sé un dio, come *empsychos* significa che ha dentro di sé una *psyche*». Come ha mostrato Dodds, *entheos*, riferito alla Pizia di Delfi, corrisponde all'espressione latina

*plena deo*; lo stesso concetto viene espresso da Cicerone nel suo trattato sulla divinazione (I. 67) con la frase *deus inclusus corpore humano, iam, non Cassandra, loquitur* riferita alle espressioni mantiche della figlia di Priamo durante la guerra di Troia (DODDS E.R. 1951 [1959, 1997]: 87 nota 41). Il che a sua volta corrisponde alle parole di Apuleio *numinis divinu spiritu repletus* nel passo citato, nel quale l'avverbio *velut* definisce la possessione come simulata. Dunque Apuleio, Celso ed Origene discutono sulla possessione vera o simulata: Apuleio dice che il volgare *cinaedus* fa solo finta di essere posseduto dallo spirito di una divinità; Celso dice la stessa cosa dei sedicenti profeti fenici o palestinesi; e Origene, ottant'anni più tardi, dichiara che i profeti biblici erano davvero ispirati da Dio, usando con significato nuovo un termine tradizionale che si riferiva alla possessione.

### *Possessione da parte di uno spirito cattivo: Firmico Materno*

È alla nuova concezione cristiana di *transe* di possessione che ci dobbiamo rivolgere per capire l'unico testo antico che io conosca in cui viene identificato lo spirito che possiede i seguaci effeminati delle dee orientali. Il testo in questione (Tavola III.1.) fu scritto almeno centocinquanta anni dopo l'ultimo, in ordine di tempo, dei testi esaminati sopra; si tratta dell'opera di un autore cristiano che attacca le religioni "profane" e cioè "pagane". Nel *De errore profanarum religionum*<sup>(7)</sup> di Firmico Materno, i fedeli assiri e africani vengono descritti come segue:

«(IV.1.) Gli Assiri e qualcuno tra gli Africani ritengono che l'aria sia l'elemento supremo e la venerano come una figura simbolica. Essi l'hanno consacrata dandole il nome di Giunone o della vergine Venere (per quel che Venere possa essere considerata una vergine) [...]. Essi hanno dato a quell'elemento un'identità femminile e, in questo, sono stati ispirati da chissà quale strana venerazione. Dato che l'aria sta tra il mare e il cielo, le rendono omaggio con la voce effeminata dei loro sacerdoti. (IV.2.) Dimmi ora: è per volere di una divinità che si pretende che un uomo abbia il corpo di una donna, che il gruppo dei sacerdoti che si dedicano ad essa non la può servire se i sacerdoti non trasformano la propria faccia in una faccia femminile, se non si lustrano la pelle e se non disonorano il sesso maschile con ornamenti femminili? Perfino nei loro templi è possibile vedere questa triste vergogna, che dovrebbe essere deplorata con un pianto in pubblico, cioè il fatto che gli uomini soffrono il trattamento sessuale riservato alle donne e glorificano con ostentazione l'abbruttimento dei loro corpi impuri e svergognati. Essi dichiarano pubblicamente i propri crimini [*Publicant facinora sua*] e la depravazione dei loro corpi profanati come confessano loro stessi, aggiungendo quindi a tutto ciò l'incredibile ignominia del loro piacere. Alla maniera delle donne, si mettono delle decorazioni nei capelli che portano lunghi, si vestono con indumenti delicati, a fatica tengono la testa dritta tanto hanno debole il collo.

Poi, dopo aver con ciò abbandonato la propria mascolinità, ed eccitati dal suono dei flauti, invocano la loro dea finché, riempiti da uno spirito nefasto, magari predicono eventi come se fossero venturi a gente ingenua [*adimpleti tiliarum cantu uocant deam suam, ut nefario repleti spiritu vanis hominibus quasi futura praedicant*]. E qual è questo incredibile prodigio [*Quod hoc monstrum est quodque prodigium*]? Essi negano di essere uomini e, davvero, non sono uomini; vogliono considerarsi donne, ma tutti gli altri dettagli del loro corpo tradiscono il fatto che essi non sono davvero donne. (IV.3.) Ci si dovrebbe anche chiedere che tipo di divinità è [*quale sit numen*], quella a cui piace diventare l'ospite di simili corpi impuri [*quod sic impuri corporis delectatur hospitio*], favorire membra così indecenti, essere placata con la sudicia contaminazione di queste carcasse».

Nel commento che accompagna la sua traduzione del *pamphlet* di Firmico, Robert Turcan paragona questa descrizione dei seguaci transessuali alla presentazione fatta da Apuleio dei vagabondi *cinaedi*, nei passi che ho discusso all'inizio di questo testo<sup>(8)</sup>. E, in realtà, l'autore cristiano sembra aver conosciuto e usato il *Metamorphoseon Libri XI* del pensatore platonico; ma, come nota anche Turcan, la differenza tra i due testi non è meno impressionante delle somiglianze. Non mi occuperò delle differenze teologiche, né del fatto che Firmico non menziona la castrazione dei suoi *sacerdotes* orientali e africani. In questo contesto, è molto più importante l'esame dei modi diversi con cui viene trattata la possessione da Firmico e da Apuleio. Mentre Apuleio, come ho mostrato sopra, negava semplicemente che il *cinaedus* farneticante (che, ci si dice, *bacchatur effusius*) fosse posseduto da uno spirito divino [*numinis divino spiritu repletus*] e non diceva niente sull'identità di questo supposto *divinus spiritus*, Firmico descrive il suono dei flauti, l'invocazione della dea da parte dei fedeli e, alla fine, una vera possessione, identificata come una possessione da parte di uno spirito cattivo [*nefario repleti spiritu*], che provoca delle false profezie per farsi gioco dei creduloni [*vanis hominibus quasi futura praedicant*]. Dietro al *nefarius spiritus* menzionato da Firmico, si può intravedere lo "spirito impuro" [*pneuma akatharton*] del Nuovo Testamento e, dietro a questo, traspare probabilmente *to pneuma to akatharton* di *Zaccaria* 13-14 nella traduzione dei *Settanta*<sup>(9)</sup>. Inoltre, bisogna notare che, come gli *pseudoprophetai* yawistici di *Zaccaria* 13-14, parlavano in nome di Yahweh ma erano posseduti da uno spirito impuro, così i *sacerdotes* del *De errore profanarum religionum* invocavano *deam suam* ed erano poi posseduti da uno spirito cattivo. Non è quindi esplicitamente la dea, ma uno spirito che potrebbe non essere identificato immediatamente con la dea in questione, a possedere i suoi seguaci, anche se il *numen* che si compiace di questi corpi indecenti (e dovrebbe essere giudicato per le sue predilezioni) è probabilmente la stessa dea. Ma nella prospettiva propriamente cristiana, l'identità dello spirito in questione viene probabilmente indicata dalla frase *Nolite cor-*

*pus quod deus fecit scelerata diaboli lege damnare* che Firmico attribuisce agli stessi *sacerdotes* qualche riga dopo quella che ho discusso. Questa possessione è diabolica.

### *Possessione da parte di uno spirito cattivo: Plutarco*

Finora ho affrontato i testi greci e latini che, nel delineare le caratteristiche dei seguaci effeminati delle dee frigia e siriana, negavano, in certi casi, che i fedeli vagabondi subissero una vera possessione e, in altri casi, descrivevano la loro *manie* o il loro *furor* come se avessero creduto nella realtà di tali trasformazioni, ma non fornivano informazioni sostanziali sull'entità che possedeva i fedeli caduti in *transe*. Tuttavia la mia discussione su come viene affrontata la possessione da tali testi non sarebbe completa senza un'analisi delle complessità di una fonte specifica, più antica e più complessa dei testi che ho preso in considerazione finora. Nel suo dialogo *De defectu oraculorum*, scritto verso la fine del primo secolo d.C., Plutarco tratta della possessione profetica della sacerdotessa pizia di Apollo nell'antico santuario di Delfi (Tavola III.2). Plutarco era sia un intellettuale influenzato dalla filosofia greca contemporanea, sia un sacerdote di Delfi: il suo atteggiamento nei confronti della forma locale di divinazione si sforzava di mettere insieme le due prospettive. Il testo inizia con una discussione della possessione profetica nella quale la credenza che la sacerdotessa di Delfi fosse semplicemente posseduta da Apollo viene messa in dubbio dallo stesso Plutarco (*De Def. Orac.* 9 = 414E):

«È certamente sciocco ed estremamente infantile credere che sia proprio la divinità, alla maniera dei ventriloqui (che un tempo di chiamavano "Euriclei" e adesso "Pitoni"), ad entrare nel corpo dei profeti e ad esprimersi usando la loro bocca e la loro voce come uno strumento [*ton theon auton hosper tous eggestrimuthous [...] enduomenon eis ta somata ton propheton hupophtheggesthai, tous ekeinon stomasi kai phonais chromenon organois*]. Chi voglia mischiare la divinità nelle faccende degli uomini, non ne rispetta la sacralità né ne osserva la dignità e la grandezza della virtù» [traduz. A. Rescigno con modifiche].

Conosciamo queste argomentazioni: si tratta di una versione più completa del rifiuto di Apuleio di accettare che un *numen* possedesse un *cinaedus*, anche se la prospettiva dell'autore latino si concentrava sulla trasformazione dell'essere umano, piuttosto che sul coinvolgimento della divinità negli affari umani. A questo riguardo, la preoccupazione di Plutarco assomiglia alla reazione disgustata di Firmico all'idea che un *numen* potesse mescolarsi con dei *sacerdotes* effeminati, qualificati come *impuri*; ma Firmico condannava sia la divinità in questione, sia i suoi seguaci, mentre Plutarco ovviamente desi-

derava preservare e proteggere la purezza di Apollo e della sua sacerdotessa, pur presentando la possessione della Pizia come reale.

La via d'uscita da questo dilemma è offerta, nel dialogo di Plutarco, dalla teoria espressa dal teologo Cleombroto, che viene descritto, da una parte, come un possibile mediatore tra le dottrine metafisiche di Platone e Aristotele e, dall'altra, come un oppositore delle idee di Epicuro. Egli propone di attribuire la possessione della sacerdotessa a un *daimon* piuttosto che al *theos*, sviluppando con ciò le teorie demoniche del primo platonismo in un sistema più complesso, anche se non ancora nella demonologia del pensiero religioso e filosofico più tardo<sup>(10)</sup>. Questa concezione dei *daimones* come mediatori tra gli dei e la sfera umana permise a Plutarco di sbarazzarsi della credenza paradossale secondo la quale qualcosa di così elevato come un *numen* divino potesse provocare *vecordia* o *manie* [pazzia, comportamento folle], attraverso un contatto diretto con gli esseri umani. In altri termini, tale teoria forniva una risposta rispetto ad atteggiamenti del genere del rifiuto di Apuleio quando quell'autore negava che la presenza degli dei [*deum praesentia*] potesse far diventare gli uomini malati e deboli. Ma la soluzione demonica del problema della possessione profetica era associata in Plutarco con una teoria della predisposizione del corpo umano che riceveva lo spirito demonico. Tale teoria della predisposizione rappresentava certo una versione ridotta e razionalizzata del principio aristotelico per cui la *manie* era provocata da cause interne e, in particolare, dai fluidi corporali, e aprì a sua volta la strada all'idea che, se le precondizioni corporali della persona pos seduta lo richiedevano, quella persona avrebbe potuto essere invasa da uno spirito cattivo anziché da un *daimon* profetico. Questo è particolarmente chiaro nell'intervento finale di Plutarco, che conclude così il dialogo (51 = 438 A-C):

«Ebbene, quando la forza immaginativa e profetica si trova in uno stato di perfetto accordo per adattarsi allo spirito, come con un narcotico, ecco che allora sorge, in coloro che predicano il futuro, la possessione; ma quando le condizioni non sono queste, allora essa non sorge, o ha luogo in modo fuorviante, anormale e confuso, come è successo nel noto caso della sacerdotessa [di Delfi] che è morta non tanto tempo fa. Ecco come accadde. Una deputazione era arrivata da una terra straniera per consultare l'oracolo [...]. La sacerdotessa discese verso l'oracolo controvoglia, dicono, e piena d'esitazione; e fin dalle sue prime risposte fu subito chiaro, dall'asprezza della sua voce, che non stava rispondendo a tono: sembrava un'imbarcazione sbattuta dalle onde ed era piena di uno spirito potente e cattivo. Alla fine essa ne fu completamente sconvolta e con un urlo spaventoso si precipitò verso l'uscita, e si gettò a terra, tanto che non solo fuggirono i membri della deputazione, ma anche Nicandro, l'interprete dell'oracolo e gli altri uomini sacri che erano presenti. Comunque, dopo un po' essi ritornarono e la sollevarono da

terra; e lei riprese conoscenza; e sopravvisse ancora per alcuni giorni» [traduz. A. Rescigno con modifiche].

Nell'attuale contesto, è importante notare che la conseguenza dell'errore dei sacerdoti, causato a sua volta dal loro desiderio di compiacere gli stranieri, è presentata in questo testo come la possessione da parte di uno «spirito potente e cattivo» (DODDS E.R. 1973 [1991]: 156-210, 196-198). Quindi, la possessione da parte di uno spirito cattivo non è semplicemente un'idea cristiana che continua il motivo biblico della possessione da parte di uno spirito di questo tipo, in *Zaccaria* 13-14, e si riferisce ai seguaci effeminati di una dea assira o africana. La stessa idea (vedi la Tavola III) viene riferita da un sacerdote di Delfi anche all'epicentro religioso della cultura della Grecia antica e al più importante oracolo greco. Diventa quindi chiaro che le ideologie ellenistiche e romane della possessione e della trasformazione ad essa collegata prevedevano, come le bibliche, tre possibili forme: 1) una possessione corretta, divina o demonica, che implicava una profezia veritiera; 2) una possessione simulata, e 3) la possessione da parte di uno spirito cattivo o bugiardo. Le ultime due portavano a una falsa profezia<sup>(11)</sup>. La tipologia della possessione antica era dunque, almeno a partire dal primo secolo dell'era cristiana, unitaria e coerente, e chiaramente funzionale al carattere mantico della *transe* di possessione. I due tratti di tale tipologia dai quali ho preso le mosse – cioè l'idea di possessione simulata e il legame fra la possessione di certi seguaci di divinità femminili e il loro comportamento transessuale – rivelano il loro significato non attraverso la scorciatoia di una comparazione affrettata, ma solo all'interno della tipologia in questione, e della dinamica interna che la caratterizza.



Tavola II. Possessione simulata

1. Apuleio, <i>Metamorphoseon</i> Libri XI, VII 27-28	Intanto uno di loro [ <i>i cinaedi</i> ] ansimava più smoderatamente degli altri [ <i>bacchatur effusius</i> ], e tirando frequenti sospiri dal profondo del petto simulava di essere colpito da pazzia [ <i>simulabat sauciam vecordiam</i> ], come fosse posseduto dal divino spirito del nume [ <i>velut numinis divino spiritu repletus</i> ], quasi che gli uomini dovessero alla presenza degli dei diventare non migliori ma deboli e malati [ <i>prorsus quasi deum praesentia homines non sui fieri meliores, sed debiles effici vel aegroti</i> ].
2. Luciano, <i>Alexandros e pseudo-</i> <i>mantis</i> , 11	Alessandro [...] fu considerato un uomo di grande importanza; e talvolta fingeva di avere accessi di manie [ <i>memenenai prospoioumenos</i> ], facendo in modo di riempirsi la bocca di schiuma. Ciò gli riusciva facilmente perché masticava la radice di saponaria, la pianta usata dai tintori. Per i suoi compatrioti la schiuma era un sintomo sovranaturale e terribile.
3. Diodoro Siculo, XXXIV/XXXV 2. 5-7	[Euno] [...] non solo pronunciava oracoli per mezzo dei sogni, ma fingeva [ <i>theous horan hupekrineto</i> ] perfino di avere, da sveglia, visioni degli dèi e di sentire il futuro dalle loro labbra. [...]. Infine, con qualche espediente [ <i>dia tinos mechanes</i> ], mentre era in uno stato di possessione divina [ <i>meta tinou nthousiasmou</i> ], faceva uscire fuoco e fiamme dalla bocca, per poi delirare e profetizzare quello che sarebbe successo [ <i>kai houto ta mellonta apophoibazen</i> ].
4. Celso, <i>Alethes logos</i> (Origene, VII. 9,11)	Molte persone [ <i>Fenici e Palestinesi totalmente sconosciuti</i> ] [...] si mettono ad agitarsi proprio come se vaticinassero [ <i>kinountai dethen hos thespizontes</i> ] [...]. Questi supposti profeti, le cui voci io ho sentito con le mie orecchie, essendo stati (da me) smascherati, hanno confessato quel che veniva chiesto loro e cioè che si inventavano cose senza alcun senso [ <i>homologesan auto(i) hou tinos edeonto, kai hoti eplassonto legontes alloprosalla</i> ].

Tavola III. Possessione da parte di uno spirito cattivo

1. Firmico Materno, <i>De errore profanarum</i> <i>religionum</i> , IV. 1-2	[I sacerdoti assiri e africani della dea] pieni del suono dei flauti [...] chiamarono la loro dea [ <i>adimpleti tibarium cantu vocant deam suam</i> ] per essere posseduti da uno spirito cattivo e così vaticinare supposti eventi futuri ai creduloni
2. Plutarco, <i>De defectu</i> <i>oraculorum</i> , 51	La sacerdotessa discese verso l'oracolo controvoglia, dicono, e piena di esitazione; e fin dalle sue prime risposte fu subito chiaro [...] che non stava rispondendo a tono: sembrava un'imbarcazione sbattuta dalle onde ed era piena di uno spirito potente e cattivo [ <i>neos (...) alalou kai kakou pneumatos pleres</i> ].

## Note

- (1) Sui problemi della comparazione relativi alla possessione rimando a PIZZA G. 1996. Su possessione e genere vedi l'importante articolo di BODDY J. 1994: 415-422. Per un buon esempio di comportamento transessuale nello sciamanismo, vedi il caso della Corea: PAI HUHM H. 1980 e COVELL A.C. 1993. Più in generale è di qualche interesse BENJAMIN H. 1966 [1968]: appendice C.
- (2) Su queste figure vedi BEARD M. 1994, ROSCOE W. 1996, BORGEAUD Ph. 1996: 61-71, 119-140, e anche HERDT G. 1987.
- (3) Sui problemi relativi alle diverse versioni dell'Asino vedi ANDERSON G. 1984: 198-238.
- (4) Il trattato fonda l'uso dei *galloi* di indossare indumenti femminili narrando la storia di una donna che, desiderando avere un rapporto sessuale con il bel Combabos (l'eunuco prototipico), si sarebbe suicidata dopo aver scoperto che egli era castrato. I *galloi* indossavano indumenti femminili allo scopo di evitare il ripetersi di tali drammatici eventi.
- (5) Per il *Contra Celsum* di Origene, vedi STROUMSA G. 1998.
- (6) Su questo problema vedi la bibliografia citata dalla mia amica Giuliana Lanata: CELSO, LANATA G. cur. 1987: 163-173, 236-237.
- (7) Utili informazioni e una buona bibliografia si trovano in FIRMICUS MATERNUS, TURCAN R. cur. 1982: 7-74.
- (8) Questo "spirito impuro" deve essere paragonato al "cattivo spirito mandato da Yahweh" e che possiede il re Saul in diversi passaggi di I *Samuele*, e lo "spirito bugiardo" mandato da Yahweh per ingannare il re Ahab attraverso quattrocento profeti in I *Re* 22. Per un commento su questi passaggi vedi GROTANELLI 1999 e GROTANELLI in corso di stampa.
- (9) Il trattamento migliore degli ultimi anni di tali problemi lo si trova in GALLO I. cur. 1996. Si vedano soprattutto i contributi di CHIRASSI COLOMBO I. (pp. 429-449), SFAMENI GASPARRO G. (pp. 157-187) e CONCA F. (pp. 189-200). Vedi anche la mia recensione al volume: GROTANELLI C. 1998.
- (10) Sulla demonologia di Plutarco vedi il recente lavoro di SANTANIELLO C. 1996.
- (11) Sulla classificazione dei profeti (soprattutto Deuteronomio 18) vedi il quinto capitolo di GROTANELLI C. in corso di stampa.

## Riferimenti bibliografici

- ANDERSON Graham (1984), *Ancient fiction. The novel in the Graeco-Roman world*, Croom Helm, London - Sidney.
- BENJAMIN Harry (1966 [1968]), *The trans-sexual phenomenon*, The Julian Press, New York, 1966 [ediz. italiana: *Il fenomeno transessuale. Rapporto scientifico sul transessualismo e sui cambiamenti di sesso*, traduz. dall'inglese di Franco PINTORE, Astrolabio, Roma, 1968].
- BEARD Mary (1994), *The Roman and the Foreign: the cult of the 'Great Mother' in imperial Rome*, pp. 164-190, in THOMAS Nicholas - HUMPHREY Caroline (curatori), *Shamanism, history, and the State*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- BODDY Janice (1994), *Spirit possession revisited: beyond instrumentality*, "Annual Review of Anthropology", 23, 1994, pp. 407-434.
- BORGEAUD Philippe (1996), *La mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Seuil, Paris.
- CELSO (1987), *Il discorso vero*, a cura di Giuliana LANATA, Adelphi, Milano.
- COVELL Alan Carter (1993), *Folk, art and magic. Shamanism in Korea*, II ediz., Seul.
- DODDS Eric Robertson (1951 [1959, 1997]), *The Greeks and the irrational*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press [I ediz. italiana: *I Greci e l'irrazionale*, traduz. dall'inglese di Virginia Vacca De Bosis, presentazione di Arnaldo MOMIGLIANO, La Nuova Italia, Firenze, 1959; ul-

- ma ediz. italiana: traduz. dall'inglese di Virginia Vacca De Bosis, introduzione di Riccardo Di DONATO, presentazione di Arnaldo MOMIGLIANO, La Nuova Italia, Scandicci, 1997].
- DODDS Eric Robertson (1973 [1991]), *Supernormal phenomena in classical Antiquity*, cap. X, in DODDS Eric Robertson, *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford University Press, Oxford, 1973 [ediz. italiana del saggio: *Parapsicologia nel mondo antico*, traduz. dall'inglese di Elio LO CASCIO, introduzione di Giuseppe CAMBIANO, Editori Laterza, Roma - Bari, 1991].
- FIRMICUS MATERNUS (1982), *L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté*, a cura di Robert TURCAN, Les Belles Lettres, Paris (Collection des Universités de France).
- GALLO Italo (curatore) (1996), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, maggio 1995)*, D'Auria, Napoli.
- GROTTANELLI Cristiano (1998), recensione a Italo GALLO (curatore) (1996), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, maggio 1995)*, D'Auria, Napoli, "Quaderni di Storia", 47, 1998, pp. 173-179.
- GROTTANELLI Cristiano (1999), *Kings and Prophets*, Oxford University Press, New York.
- GROTTANELLI Cristiano (in corso di stampa), *Profeti biblici*, Morcelliana, Brescia.
- HERDT Gilbert (1987), *Homosexuality*, pp. 445-454, in ELLADE Mircea (curatore capo), *The encyclopedia of religion*, 16 voll., vol. VI, Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, New York - London.
- LEIRIS Michel (1958 [1988]), *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, Paris [ediz. italiana: *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, traduz. dal francese di Mirella SCHINO, Ubulibri, Milano, 1988].
- MÉTRAUX Alfred (1958 [1971]), *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris [ediz. italiana: *Il volu haitiano*, traduz. dal francese di Adriano SPATOIA, Einaudi, Torino, 1971].
- ORIGÈNE (1969), *Contre Celse*, tomo IV, a cura di Marcel BORRET, Cerf, Paris, (*Sources chrétiennes*, 150).
- PAI HUHM H. (1980), *Kut. Korean shamanist rituals*, Seul.
- PIZZA Giovanni (1996), *Sulla "possessione europea"*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 1-2, ottobre 1996, pp. 261-286.
- ROSCOE Will (1996), *Priests of the Goddess: gender transgression in ancient religion*, "History of Religions", 35, 1996, pp. 195-230.
- SANTANIELLO Carlo (1996), *Aspetti della demonologia plutarca tra il De defectu oraculorum e altri scritti del Corpus*, pp. 357-371, in GALLO Italo (curatore), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, maggio 1995)*, D'Auria, Napoli, 1996.
- STROUMSA Guy (1998), *Celsus, Origen and the nature of religion*, pp. 81-94, in PERRONE Luciano (curatore), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

## Scheda sull'Autore

Cristiano Grottanelli, nato a Roma il 2 agosto 1946, è professore associato di storia delle religioni all'Università degli studi di Pisa. Ha insegnato nell'Università degli studi di Roma "La Sapienza" e nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

È stato: James J. Hill Distinguished Visiting Professor nella University of Minnesota (Minneapolis) (1984); Haskell Lecturer nella University of Chicago (1993); Brauer

Fellow nella University of Chicago (1996); Directeur d'études invité nell' École pratique des hautes études, Paris (1999).

È membro del Comitato di direzione di "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" (Roma) e dell' Editorial advisory board di "History of Religions" (Chicago).

Ha curato: con F.M. Fales, *Specialisti del soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Franco Angeli, Milano, 1985 / con Nicola F. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1988, ristampa 1993 / con Sergio Bertelli, *Gli occhi di Alessandro. Sacralità del corpo e potere sovrano da Alessandro a Ceausescu*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990 / con Giovanni Colonna e Gilda Bartoloni, *Anathema. Atti del Convegno Internazionale: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, "Scienze dell'antichità. Storia Archeologia Antropologia", 3-4 (1989-1990), Università degli studi di Roma "La Sapienza", Roma 1991.

È autore di: *Ideologie miti massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Sellerio, Palermo, 1993 / *Sette storie bibliche*, Paideia, Brescia, 1998 / *Kings and Prophets*, Oxford University Press, New York, 1999 / *Profeti biblici*, Morcelliana, Brescia, (in corso di stampa).

## Riassunto

### *La possessione in alcuni testi antichi*

L'articolo prende le mosse da due problemi della possessione quale ce la presentano i testi greci e latini databili fra il primo secolo a.C. e il terzo secolo d.C., cioè dall'idea di una possessione simulata e dalla trasformazione transessuale attribuita da quei testi ai posseduti di certe dee "orientali". Tali due aspetti, che pure sembrano trovare riscontri diretti in culti di possessione a noi contemporanei, non si spiegano se non come componenti di un preciso sistema tipologico di possessione divina, e più tardi "demonica", che i testi in questione permettono di ricostruire. A sua volta, tale sistema si presta ad essere comparato con un'analoga tipologia che è possibile ricostruire nella Bibbia ebraica, e che ricava il suo senso dalle pratiche "profetiche" dell'antico Israele. Solo dopo un'adeguata esplorazione dei due differenti universi testuali, sarà possibile un primo livello di comparazione, mentre una ricerca comparativa che coinvolga i fenomeni di possessione delle società esotiche moderne non può essere intrapresa se non come tappa ulteriore, estremamente rischiosa.

## Sommaire

### *La possession d'après quelques textes anciens*

L'Auteur de cet article s'interroge sur deux problèmes de la possession telle que nous la présentent les textes grecs et latins datés entre le premier siècle avant notre ère et le troisième après notre ère: sur l'idée d'une possession simulée et sur la transformation transsexuelle des individus possédés par des déesses "orientales". Ces deux aspects de la possession ancienne semblent pouvoir se rapprocher de certains traits de cultes de possession exotiques modernes; mais, en réalité, il est possible de les comprendre seulement comme composant un système de possession très spécifique que les textes anciens en

question nous permettent de reconstruire. À son tour, ce système peut être comparé au système que la Bible nous présente en rapport à la fonction prophétique. Une telle recherche comparative devra être préparée par un étude des deux différents univers textuels, ainsi que par la compréhension des rapports historiques qu'ils entretiennent à travers la pensée chrétienne des origines. Quant à la comparaison entre ces deux systèmes anciens et la possession des différentes sociétés exotiques modernes, il s'agit là d'une étape ultérieure, et redoutable.

## Resumen

### *La posesión en algunos textos antiguos*

Este artículo se encauza desde el análisis de dos problemas acerca de la posesión tal como la presentan los textos griegos y latinos datables entre el primer siglo a. C. y el tercer siglo d. C., o sea a partir de la idea de una posesión simulada y de la transformación transexual atribuida por esos textos a los posesos por ciertas diosas "orientales". Ambos aspectos, no obstante parezcan encontrar una correspondencia directa con cultos de posesión, para nosotros, contemporáneos, no se explican sino como componentes de un preciso sistema tipológico de posesión divina – y más tarde "diabólica" – que dichos textos permiten reconstruir. A su vez, tal sistema se presta para ser comparado con una tipología análoga reconstruible a partir de la Biblia ebraica, y que obtiene su significación en las prácticas proféticas del antiguo Israel. Solamente tras una exploración adecuada de los diferentes universos textuales, históricamente conexos a través del pensamiento cristiano de los orígenes, será posible establecer un primer nivel de comparación – mientras una investigación comparativa que involucre los fenómenos de posesión en las sociedades exóticas modernas no podrá emprenderse sino como etapa sucesiva, extremadamente arriesgada.

## Abstract

### *Possession in some ancient texts*

The Author is confronted with two problems of possession trance as presented by Greek and Latin texts between the first century B.C.E. and the third century C.E., namely: the idea that a possession trance may be simulated and the trans-sexual transformation of votaries of "Near Eastern" goddesses often possessed by those deities. Though both aspects appear to resemble typical traits of modern exotic possession cults, they can only be understood as parts of a specific ideology of possession, expressed by the ancient sources I have mentioned. In turn, this ideology of possession may be compared to the classification of types and forms of possession presented by the Hebrew Bible as a discussion of the merits and risks of inspired prophecy. Such a comparative endeavour should be prepared by a careful study of the two, very different textual corpuses; and by the correct comprehension of the historical connections established between the two worlds by the intermediation of early Christian thought. As for comparing the two ancient ideologies with the systems of possession trance of the different exotic societies of today, this is still a further task – and a most perilous one.