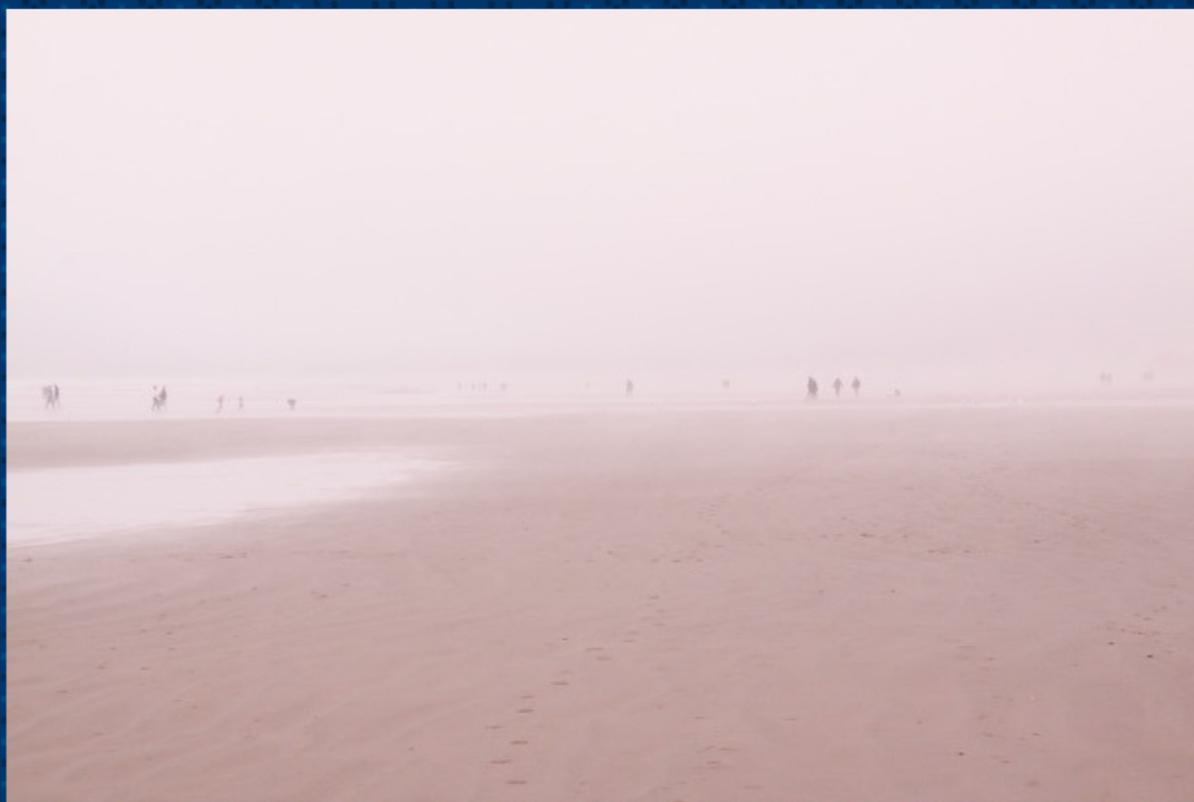


AMI



57 / giugno 2024

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina: fotografia di Chiara Moretti

«Ogni cosa è isolata davanti ai
miei sensi,
che l'accettano senza
scomporsi: un brusio di silenzio».

Cesare Pavese, *Mania di solitudine*, 1933.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

57

giugno 2024
June 2024



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Sara Cassandra, scrittrice, Napoli / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Università di Messina / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Sara Cassandra, writer, Napoli, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Università di Messina, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 57, giugno 2024

n. 57, June 2024

- Editoriale* 11 Giovanni Pizza
Editoriale di AM 57
AM 57 Editorial
- Saggi* 15 Luigi Canetti
Tra Dioniso e Cristo. Posseduti danzanti nella tarda Antichità
Between Dionysus and Christ. Dancing Possessed in Late Antiquity
- Ricerche* 37 Giulia Nistri
Permeabilità terapeutiche. Seguire il metadone nei percorsi di cura per le dipendenze
Therapeutic Permeabilities. Following "Methadone" through Addiction Health Care Programs
- 65 Federica Toldo
Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira? Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé et quelques pistes pour repenser le corps en tant qu'outil ethnographique
What a Broken Knee Can Tell Us About Capoeira? Experiencing the Distributed Opponent and Rethinking the Body as an Ethnographic Tool
- Note, interventi, rassegne* 93 Donatella Cozzi
La cura dell'istituzione di cura. Sulla Nascita ed evoluzione di una psichiatria di comunità in Umbria (vol. II) di Francesco Scotti
The Cure of Caring Institution. Reflections on Francesco Scotti's Birth and Evolution of a Community Psychiatry in Umbria, vol. II
- Sezione monografica* 119 Michela Marchetti, Chiara Moretti, Stefania Spada
Di quale antropologia il mondo ha bisogno? Confronto sulla sostenibilità delle prassi antropologiche. Introduzione alla sezione monografica
What Kind of Anthropology Does the World Need? Discussion on the Sustainability of Anthropological Practices. Introduction to the Monographic Section

Sezione monografica

- 131 Agata Mazzeo
Incontri e scambi fra saperi. Sulla necessità di un approccio partecipativo e transdisciplinare alle questioni di salute pubblica ambientale, in una prospettiva globale
Encounters and Exchanges among Knowledges. On the Need for a Participatory and Transdisciplinary Approach to Environmental Public Health Issues, in a Global Perspective
- 159 Donatella Cozzi
Qualche breve appunto sulla formazione in sanità
A Few Brief Notes on Healthcare Training
- 173 Silvia Pitzalis
«I ain't got no home». Restrizioni e resistenze nelle esperienze di persone richiedenti asilo e rifugiate in uno SPRAR "vulnerabili". Riflessioni etico-metodologiche
«I Ain't Got No Home». Restrictions and Resistances in the Experiences of Asylum Seekers and Refugees in a "Vulnerable" SPRAR. Ethical-Methodological Reflections
- 205 Stefania Spada
Tradurre la "riflessività operativa": l'insegnamento dell'antropologia medica applicata al diritto
Translate the "Operational Reflexivity": Medical Anthropology Lesson Applied to Law
- 237 Giuliana Sanò
Compiere un "passo di lato": note a margine di un incidente etnografico
Taking a "Step to the Side": Notes on the Margins of an Ethnographic Incident
- 263 Selenia Marabello
Postfazione. Campi di tensione
Afterword. Tension Fields
- 269 Sara Cassandra
L'incontro con lo spirito nel vuoto post-operatorio

Book Forum

Donatella Cozzi, *Rendere legittima l'espressione di un dolore di genere / Making the Expression of Gender Pain Legitimate* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 275 • Giovanni Pizza, *Il dolore «caduco»: oltre l'antropologia medica / Caducous' Pain: Beyond Medical Anthropology* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 280 • Roberto Poma, *Inaspettato-ora-attuale dolore / Unexpected-Now-Now Pain* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 285 • Chiara Moretti, *Il dolore tra esperienze, lotte e ricostruzioni / Pain between Experiences, Struggles and Reconstructions* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 288.

Recensioni

Lorenzo Alunni, *Il lavoro sul campo / The Fieldwork* [Seth M. Holmes, *Frutta fresca, corpi spezzati. Braccianti migranti negli Stati Uniti d'America*], p. 295 • Federico Scarpelli, *Cosa fare con loro. Etnografia di una riabilitazione (quasi) impossibile / What to Do with Them. Ethnography of an (Almost) Impossible Rehabilitation* [Lorenzo Urbano, *Scegliere la malattia. Responsabilità e riflessività nella riabilitazione della tossicodipendenza*], p. 302 • Claudia Urzì, *Per una antropologia della salute. Temi percorsi riflessioni / Towards an Anthropology of Health. Theme, Paths, Reflections* [Maurizio Karra, *Il male e la malattia: normalità e anormalità fra corpo e mente. Riflessioni di un antropologo sul senso del male, sulla sofferenza, sulle terapie di cura, sulla guarigione e sul finis vitae*], p. 309.

Editoriale di AM 57

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

AM 57 presenta una sezione monografica a cura di Michela Marchetti, Chiara Moretti e Stefania Spada che nasce da un panel del penultimo convegno della Società italiana di antropologia applicata (SIAA). La sezione monografica è intitolata *Di quale antropologia il mondo ha bisogno? Confronto sulla sostenibilità delle prassi antropologiche*. Il convegno si è tenuto a Verona nel 2022.

Le stesse curatrici ci tengono ad annotare che «Il lavoro che ha portato tanto all'ideazione e conduzione del panel, quanto al coordinamento del presente monografico rende impossibile una distinzione netta dei contributi individuali. Lo stesso vale per la concettualizzazione, scrittura e revisione di questa introduzione che ha visto le autrici contribuire in maniera paritaria; l'ordine dei nomi pertanto riflette il solo ordine alfabetico». Si pubblica così un nuovo testo corale che vuole suggerire anche qualche riflessione epistemologica sulla disciplina.

La rubrica saggi raccoglie poi uno scritto dello storico Luigi Canetti che riguarda la possessione cristiana ed è un'anticipazione del volume sugli stati plurali di coscienza curato per Clipra – “Cultura-Linguaggi-Pratiche”, gruppo di ricerca afferente al Dipartimento di Filosofia Scienze Sociali Umane e della Formazione (FISSUF) dell'Università di Perugia – da Francesco Marcattili, Ester Bianchi e Massimiliano Minelli.

Per quel che riguarda le ricerche abbiamo i testi di due esperte: la neo-addottorata in Scienze Umane Giulia Nistri, con un articolo dal titolo *Permeabilità terapeutiche. Seguire il metadone nei percorsi di cura per le dipendenze*, e la docente di Antropologia culturale all'Università di Udine Federica Toldo, con uno scritto sull'etnografia corporea e la capoeira dal titolo *Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira? Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé et quelques pistes pour repenser le corps en tant qu'outil ethnographique*.

Inoltre la nostra sezione *Note, Interventi, Rassegne* è dedicata alla nota di Donatella Cozzi, docente dell'Università di Udine e vicepresidente della Società italiana di antropologia medica (SIAM), che passa in rassegna il secondo volume dello psichiatra umbro Francesco Scotti il quale, completando un contributo importante sulla deistituzionalizzazione in Perugia, a cento anni dalla nascita di Basaglia sta a ricordare, se ancora ce ne fosse bisogno, che nel processo che portò alla legge 180, che va appunto a nome di Basaglia, non c'è solo Gorizia. Il titolo dei due volumi di Scotti è *Nascita ed evoluzione di una psichiatria di comunità in Umbria*.

Ancora la possessione torna nella seconda rubrica narrativa di Sara Cassandra *Riflessioni e Racconti* in cui la nostra scrittrice riflette, a modo suo, sulla retorica possessiva nei contesti ospedalieri con una intervista antropologica.

Infine le recensioni.

La prima parte è dedicata – ed è la prima volta – alla discussione-forum sul libro, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica* (Edizioni ETS, Pisa 2019, 375 pp.) di una delle curatrici della sezione monografica: Chiara Moretti.

La seconda parte raccoglie tre recensioni. Lorenzo Alunni, dell'Università di Milano Bicocca, tratta del libro di etnografia e antropologia, del medico e antropologo Seth Holmes (docente di Antropologia medica, Salute Pubblica e Società e Ambiente all'Università della California di Berkeley) sulla salute dei lavoratori immigrati messicani impiegati negli USA nel settore alimentare dal titolo *Frutta fresca, corpi spezzati*. Holmes attraversa il confine Messico-Usa accanto a questi lavoratori e vive nelle loro piccolissime baracche. È una antropologia dei processi di incorporazione la sua, che cerca di dare voce alla sofferenza di coloro che sono colpiti dalla violenza strutturale di una società che certo dà lavoro, ma a scapito di diritti e soprattutto di salute.

Federico Scarpelli, dell'Università di Salerno, discute il volume di Lorenzo Urbano *Scegliere la malattia. Responsabilità e riflessività nella riabilitazione della tossicodipendenza*, che nel 2023 inaugura per l'editore Argo di Lecce la ripresa della collana Biblioteca di Antropologia Medica (BAM) ideata e fondata, come questa rivista, da Tullio Seppilli, con nuovi direttori affiancati da un autorevole comitato scientifico. Alla fine si comprende come l'antropologia medica di Urbano, improntata all'etnografia e alla riflessività (che non è la *riflessione* ma il *riflesso*), riesca a problematizzare enormemente il concetto di riabilitazione.

In chiusura Claudia Urzi, dell'Università di Palermo, riflette sul testo di Maurizio Karra, *Il male e la malattia: normalità e anormalità fra corpo e mente. Riflessioni di un antropologo sul senso del male, sulla sofferenza, sulle terapie di cura, sulla guarigione e sul finis vitae*. In una prospettiva molto ampia, dal mito greco, alla pandemia, dall'hikikomori alla eutanasia, si affrontano i problemi e i temi vasti di un'antropologia della salute anche ripensando a de Martino, a Devereux e alla critica all'Occidente nel quadro di utili suggestioni epistemologiche sull'antropologia *tout court*.

Si chiude, così, il numero 57 di AM.

Buona lettura!

Tra Dioniso e Cristo

Posseduti danzanti nella tarda Antichità

Luigi Canetti

Università di Bologna
[luigi.canetti@unibo.it]

Abstract

Between Dionysus and Christ. Dancing Possessed in Late Antiquity

The Christian ideology of possession envisages a voluntary model and an involuntary one. In this contribution, based on late antique sources but open to ethno-anthropological comparisons, marginal and eccentric elements with respect to the dominant ideology are emphasised: the periodicity and recurrence of the crises on the feast of the saint, the characterisation of the possessed as those *qui pati consueverant*, and the triggering of symptoms induced by the presence of the living saint or his relics, what recalls the possibility, verifiable also in ethno-anthropological contexts and research in contemporary Catholic environments, of the ritual induction of altered states of consciousness and their disciplining in situations of cultural conflict.

Keywords: dance, adorcism, exorcism, possession, holiness

1.

Durante l'interrogatorio di fronte al re Agrippa, al culmine della sua autodifesa, Paolo rievoca per la seconda volta, e con significative differenze di dettaglio rispetto alla prima¹, l'episodio più importante della sua vita ossia l'improvvisa folgorazione che, sulla via di Damasco, ne avrebbe determinato la conversione al dio di coloro che, fino ad allora, aveva perseguitato e dei quali, da quel momento in poi, si sarebbe fatto lo zelante apostolo presso i pagani (*Atti* 26,12-18). Più volte è stato osservato che l'irruzione visionaria del nuovo dio viene qui rappresentata da Luca (l'autore del racconto) servendosi di un'espressione familiare ai Greci da molti secoli: le parole con cui il dio dei cristiani, sia pure in lingua ebraica, si sarebbe rivolto a Saulo (v. 14: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? Duro è per te

*ricalcitare al pungolo» / Σαούλ Σαούλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίξειν») ricalcano alla lettera un verso della *Baccanti* di Euripide (795), laddove Dioniso ammonisce Penteo ricordandogli che un mortale farebbe meglio a sacrificare al dio piuttosto che «scalciare contro i suoi speroni» ovvero resistere al potente richiamo della follia (GUIDORIZZI 2020: 73). Poco importa che Luca citasse consapevolmente Euripide ovvero un proverbio recepito dal poeta tragico e poi dalla tradizione letteraria (SCHMID 1969: 344-346); conta, semmai, che abbia voluto connotare l'incontro di Paolo con il Signore in termini non semplicemente coerenti al registro luminoso e vocale delle epifanie profetiche in stato di veglia secondo il paradigma mosaico, bensì lasciandosi quasi prendere la mano da una stilizzazione epifanica nella quale l'irruzione del divino poteva comportare, in maniera involontaria o ritualmente indotta, uno stato alterato di coscienza o addirittura una perdita di coscienza.*

Certo – lo aveva rilevato da par suo Ernesto de Martino in alcune fra le pagine più intense della *Terra del rimorso* –

la distanza dal *kentron* e dall'*oistros* di Io o delle baccanti è immensa, e non tanto per la qualità della crisi iniziale, quanto per l'orientamento della crisi stessa, per la qualità della reintegrazione che si annunzia, per il carattere dei valori culturali letti nell'orizzonte del nume che ha dato segno di sé, e soprattutto per la coscienza che il delinarsi di questi valori può anche cominciare con una crisi che getta al suolo, ma appartiene in proprio al dispiegarsi dell'energia morale dell'*agape*, all'egemonia del *nous* che comunica con gli altri e li edifica (DE MARTINO 2008: 259).

Inoltre, nonostante l'apertura dell'Apostolo al carisma profetico dei Corinzi e la più cauta ammissione del dono delle lingue pur giudicato inferiore al primo – entrambi però sottoposti in senso escatologico e gerarchico al supremo valore dell'*agape* fraterna (*ICor* 13,8ss.; 14,1ss.) –, tutto l'impegno missionario di Paolo, e lo sviluppo del suo pensiero teologico, si sarebbero dispiegati all'insegna di un «culto razionale» (*Rm* 12,1) che nulla, in linea di principio, avrebbe avuto a che spartire con il frastuono del tiaso bacchico e con l'antica mania telestica, quella follia divinamente ispirata che anche Socrate, nella grande palinodia del *Fedro*, giungeva ad accogliere nella città riconoscendola addirittura superiore alla saggezza umana². Insomma, malgrado l'ombra del dionisiaco si affacci sull'episodio incoativo della chiamata paolina, sembra difficile negare che «l'immagine culturale della menade, così come la tragedia greca e l'iconografia ce l'hanno trasmessa, era in tal modo respinta dall'ordine cristiano»³. Se nel Paolo degli *Atti* il dio straniero irrompe all'improvviso e s'impone senza che vi si possa opporre

resistenza, nel Paolo storico e teologico delle *Lettere* prevale la dicotomia tra peccato e redenzione, vita e morte, carne e spirito, guarigione e sofferenza (la metafora del pungolo qui è riferita al peccato come pungiglione della morte: *1Cor* 15,56). E inoltre – fra poco lo vedremo – un eventuale stato di possessione (la «spina nella carne» di *2Cor* 12,7-9), quando appare, costituisce una condizione negativa autoinflitta ovvero subita dai peccatori perché inviata dal santo a scopo di messa alla prova e di redenzione. Prevale, insomma, l'aspetto volontaristico, che rappresenta la trasgressione come peccato cui si acconsente (secondo il modello del serpente dell'Eden, che induce i progenitori a peccare, il mitologema fondativo del libero arbitrio come leva della conversione e della redenzione).

È però lo stesso Paolo, in un famoso passo della *Lettera ai Romani* (7,15), a rendere meno chiari i confini increspando la superficie della nuova razionalità salvifica quando afferma di non compiere il bene che vuole, ma il male che non vuole, quasi che l'uomo non sia completamente padrone della propria volontà. Insomma, la coesistenza instabile degli opposti non è solo quella tra il Paolo teologo e il Paolo folklorico, ma è interna al Paolo storico delle *Lettere*, laddove così nel bene come nel male è presente una dimensione che sfugge al dominio della volontà, una simmetria e una perpetua tensione, che continuano a dividere anche l'uomo redento, tra la grazia che lo salva e il peccato cui non sa né può resistere. Infine, quel velo, quell'increspatura su una superficie lucida atta a respingere il negativo sul fronte dell'alterità diabolica, sembra riaffacciarsi soprattutto nei mitologemi agiografici e devozionali che nel corso dei secoli sarebbero stati edificati intorno alla sua figura di apostolo e taumaturgo.

2.

Uno tra i più influenti si radica ancora nel racconto degli *Atti*, nel capitolo successivo (27) a quello appena rievocato. Mi riferisco alla vicenda del viaggio verso Roma e del naufragio a Malta, dove Paolo, agli occhi degli abitanti dell'isola, manifesta la sua natura semidivina non subendo alcuna conseguenza dal morso di una vipera. È certo verosimile, com'è stato più volte sostenuto, che nella prospettiva lucana e missionaria, l'immunità personale del santo e dell'isola dai morsi velenosi voglia rappresentare una leva taumaturgica e un emblema figurale della conversione (l'inefficacia del morso del serpente antico e del suo veleno contro la forza salvifica e terapeutica del nuovo credo, insomma). Ma è altrettanto vero che l'episodio di Malta – insieme ad altri mitologemi nei quali eroi civilizzatori e garanti

di immunità contro il morso di animali velenosi sono stati obliterati da figure di santi cristiani (DI NOLA 2001) – ha dato luogo a pratiche devozionali che per molti secoli, come nel caso dei “sanpaolari” (CASTRIGNANÒ 2019), hanno convissuto in un difficile equilibrio con i modelli della santità taumaturgica che l’agiografia e la pastorale cristiana hanno faticosamente tentato di radicare nella cristomimesi e nella teologia paolina della grazia. Nel Paolo taumaturgo del folklore sembra decisamente prevalere la dimensione omeopatica fatta propria dalle molte famiglie di guaritori che dal mondo antico e fino alla Sicilia del Pitrè si sono variamente accreditate in base a una qualche discendenza dall’Apostolo, in un difficile rapporto di convivenza e di concorrenza che, alle soglie della modernità, vede entrare nell’agone terapeutico dapprima la magia naturale, poi il nuovo spirito di osservazione e misurazione sistematica e infine quello scetticismo che dal Settecento avrebbe confinato il miracolo nella ridotta delle superstizioni. Proprio nel campo dei veleni e delle terapie da avvelenamento questo intreccio tra vecchie e nuove agenzie terapeutiche conosce alcune delle sue prove più significative (MONTINARO 1996; PASTORE 2010).

Fu lo stesso de Martino a porre l’attenzione sul filone pugliese di queste tradizioni magico-terapeutiche che, presenti anche nel Salento perlomeno dalla fine del Medioevo, nel corso del Settecento, nel quadro del tentativo di cattura al cattolicesimo del tarantismo nonché delle pratiche taumaturgiche delle locali stirpi di san Paolo con i relativi miti eziologici, trovarono nella fondazione della cappella di Galatina una sorta di trascrizione topografica e di sintesi mnemostorica (DE MARTINO 2008: 127-142). Quella fondazione inaugurò un tentativo sistematico, coerente allo spirito illuministico, di conciliare i sistemi simbolici conflittuali che quelle stesse tradizioni, e i loro propri dispositivi rituali, ancora veicolavano. La giustapposizione e l’impossibile fusione tra questi simbolismi era ancora sotto gli occhi dell’*équipe* di de Martino: in occasione della festa di san Paolo, quando i tarantati confluivano verso la cappella di Galatina, egli poté osservare da un lato l’ormai compiuta disgregazione del tarantismo nei gesti irrelati dei suoi protagonisti, dall’altro una sintomatica giustapposizione di immagini metamorfiche del santo tra loro già da sempre inconciliabili, quella del taumaturgo per grazia di Dio e quella antica e folklorica del guaritore in quanto feritore, per di più assimilato al ragno che avvelena e con cui diventa sempre più difficile convivere attraverso la periodica messa in atto di un rito in cui permane irrisolto l’antico contrasto tra esorcismo e adorcismo:

Il declino dell’esorcismo tradizionale condotto mediante simboli musicali, coreutici e cromatici appariva legato, sul terreno strettamente religioso,

al rapporto fra taranta e san Paolo, promosso dall'influenza cattolica. Di fatto si trattava di un rapporto estremamente confuso e contraddittorio, nel quale coesistevano un san Paolo protettore dei tarantati, al quale si implorava la grazia, un san Paolo che inviava le tarante per punire qualche colpa, e un san Paolo-taranta o una taranta-san Paolo esorcizzabile con la musica, la danza e i colori; infine nel corso dei dialoghi, con una voce allucinatória, appariva ora la taranta e ora san Paolo, e ora alcunché che poteva essere l'una e l'altro. Insomma le cose si svolgevano come se due diversi *simbolismi*, quello di san Paolo protagonista dell'episodio di Malta e quello della taranta che morde e rimorde, cercassero di fondersi in un nuovo equilibrio culturale senza riuscirci. D'altra parte la figura del Santo, appoggiata dalla Chiesa e dal suo clero, aveva polarizzato su di sé l'attenzione popolare stornandola dalla taranta e dal suo simbolismo e imprimendo all'aspetto visionario del tarantismo un crescente orientamento verso il rapporto col Santo, sino al punto di lasciar cadere del tutto l'esorcismo musicale a domicilio (DE MARTINO 2008: 128).

L'avvelenamento, il morso e il pungolo, quali metafore d'incorporazione dell'alterità, si situano dunque su una parete osmotica marcando un campo semantico ambiguo, diabolico e simbolico al tempo stesso. Nel corso dei secoli a venire, in effetti, la relazione con il divino/demonico si rappresenta, da un lato, nel segno della dualità (se non del dualismo) e della distinzione (cristologia come garanzia dell'istanza separativa tra umano e divino, che governa la demonologia ortodossa e i rituali di esorcismo), dall'altro nel segno della commistione e della possessione identificatoria (possibile confusione tra umano e divino e/o tra umano e animale, secondo il modello dionisiaco, su cui ora ritorneremo). Il tarantismo, e tanto più se, nella scia di Rouget (1986: 221-228), dev'essere inteso come un culto di possessione e non come mero esorcismo a base coreutico-musicale e cromatica, si colloca in questo polo della commistione, ma al tempo stesso rinvia a quell'ambiguità proprio attraverso la cauzione paolina che, a partire dal Settecento, ne innescò la fatale disgregazione.

3.

«Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, *mi è stata messa una spina nella carne* [ἔδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί], un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi» (2Cor 12,7). Il volontarismo etico sotteso all'accettazione da parte di Paolo dell'angelo di Satana ossia di un tormento, di un assillo corporeo a scopo probatorio e punitivo, non sembra escludere del tutto una finalità omeopatica nell'incorporazione dell'alterità negativa. Nella storia del cristianesimo, in effetti, sono documenta-

bili forme di adorcismo a scopo probatorio, ossia l'invio di spiriti malvagi per finalità diverse da quelle magico-stregonesche: la possessione diabolica può costituire, in certi casi, una condizione auspicabile e quindi indotta in situazioni particolari di sofferenza psichica, che potevano sollecitarne la messinscena.

Quando Severino del Norico si accorse che tre dei suoi monaci indulgevano nello stato di superbia, chiese al Signore di poterli adottare e di renderlo degno di correggerli con il flagello paterno: ancor prima che il santo terminasse la sua preghiera, i tre furono violentemente afferrati da un demonio e tormentati confessando a voce alta la durezza del loro cuore⁴. Eugippio si rende conto di avere narrato qualcosa di insolito. Agostino, in un suo sermone, aveva già richiamato la misericordia del bastone di Paolo, quando l'apostolo aveva consegnato a Satana alcuni bestemmiatori (*ITim* 1,20)⁵. Ma l'agiografo di Severino mette in guardia il lettore ricordandogli che qui non si tratta di una punizione crudele o nociva⁶. In primo luogo, egli si cautela con la menzione del caso dell'uomo incestuoso di Corinto, che lo stesso Paolo mise in balia di Satana per la rovina della carne e la futura salvezza dello spirito (*ICor* 5,5); e poi cita un brano della *Vita di Ambrogio* del diacono Paolino, nel quale si narra come il vescovo di Milano, proclamando ad alta voce le espressioni dell'Apóstolo, avesse consegnato in balia di Satana la carne di un servo di Stilicone per ottenerne la salvezza dello spirito nel giorno del Signore affinché non osasse più commettere in futuro l'odioso crimine di redigere false lettere per conferire il tribunato. L'uomo fu subito afferrato e straziato da uno spirito immondo⁷. È ancora lo stesso Eugippio a metterci sulla buona strada indicando una terza fonte, i *Dialoghi* di Sulpicio Severo, laddove si parla di un uomo santo di provata virtù il quale, «ad expellendam de corde suo iactantiae vanitatis», pregò il Signore affinché per cinque mesi soggiacesse egli stesso in balia del demonio, proprio come coloro che era solito esorcizzare⁸.

4.

Verso la metà del II secolo, con il disciplinamento delle comunità intorno all'autorità episcopale e il correlativo avvio del processo di definizione del canone scritturistico, iniziava la fatale emarginazione del profetismo estatico (NORELLI 2003). L'età del carisma che parla per bocca di chiunque si accrediti come invasato dallo spirito divino si chiude definitivamente con l'ecclesiologia di Cipriano, i cui scritti offrono testimonianze inequivocabili della funzione esorcistica praticata ormai in via quasi esclusiva dai

ministri di culto, che si oppongono alle forme di possessione estatica dei Montanisti e degli altri agenti delle trame diaboliche⁹. Da allora in poi sono soltanto i demoni malvagi a parlare attraverso la bocca dei posseduti. Ma anche i demoni a volte possono dire il vero, specie quando costretti a farlo da un uomo di provata virtù. Il dilemma “profeti poiché posseduti” o “posseduti poiché profeti” è solo apparente: la relazione è biunivoca tanto per i pagani (in Platone e Apuleio era corrente l’idea che i *daimones* ovvero divinità di rango inferiore fossero i vettori dei responsi oracolari) quanto per i cristiani: i demoni, ormai per definizione malvagi, sono pur sempre intelligenze angeliche ovvero antiche divinità pagane, e come tali si riconoscono loro facoltà divinatorie, per quanto più apparenti che reali poiché si basano sulla rapidità di movimento e una singolare perspicacia a decifrare meri indizi naturali. Se dunque i profeti pagani sono posseduti dai demoni, non c’è da stupirsi che anche agli indemoniati vengano riconosciute capacità profetiche, al punto che è abbastanza ben documentata la prassi folklorica della loro consultazione come indovini. Si tratta di qualcosa di diverso rispetto alla consueta estorsione di una confessione da parte del santo che li esorcizza (WIŚNIEWSKI 2005: 129 s.); e documenta non tanto il diffuso timore dei demoni bensì una radicata consuetudine a servirsene, magari addomesticandoli tramite il santo o le sue reliquie quali garanti dell’autenticità dei responsi diabolici riguardanti le cose nascoste – mai però quelle future (WIŚNIEWSKI 2005: 151). Nel pieno Medioevo, la voce dei posseduti disvelerà i peccati nascosti e non ancora confessati arrivando a porre in discussione l’autorità dei «cani incapaci di latrare» ovvero dei predicatori muti inadempienti ai loro doveri di propagazione della parola salvifica¹⁰.

5.

Incardinata, anche in questo caso, sul binario memoriale di un episodio degli *Atti* – il racconto dell’esorcismo operato da Paolo a Filippi di una “pitonessa” ovvero di un’indovina-ventriloqua¹¹ – la comune associazione tra demoni, posseduti e animali si riverbera non a caso in tutto l’arco della storia europea della possessione, fino alla stregoneria moderna¹². Già tra II e III secolo, *pytho* è uno degli attributi correnti del posseduto da un demone; più tardi, tra V e VIII secolo, residua ancora quale sinonimo di *ar-repticius* inteso nell’accezione di negromante-indovino dotato per ciò stesso di facoltà divinatorie, di cui si deplora la consultazione (WIŚNIEWSKI 2005: 132). In realtà *ar-repticius* appare già nella *Vetus latina* come traduzione di

ἐπίληπτος della *Settanta* nel senso letterale di “afferrato”, “preso” (attribuito al folle); e in Girolamo, Agostino e Cassiano ha ormai acquisito il senso di energumeno, di posseduto, afferrato da un demonio, con un legame non più necessario o evidente con la loro consultazione a scopo divinatorio (WIŚNIEWSKI 2005: 144). Escluderei decisamente l’ipotesi che nell’alta cultura teologica si fosse mantenuta viva la consapevolezza della natura ofitica della possessione apollinea che nell’antica Grecia, fin dagli *Inni omerici*, aveva dato luogo a quella identificazione (CONNOR 2000: 51-53, 69-70), poiché Apollo, secondo il mito, aveva acquisito le facoltà mantiche del pitone/drago custode delle fonte/occhio, da lui spodestato (CALASSO 2005: 11-19). Eppure, l’associazione tra i posseduti e i demoni bestiali che li afferrano, e che attraverso la loro bocca emettono suoni e versi animaleschi, è piuttosto ricorrente e forse rappresenta qualcosa di più di un mero *topos* letterario.

Durante un’escursione ai sepolcri dei dodici patriarchi, nei pressi di Sebaste, ormai meta consolidata del pellegrinaggio cristiano in Terrasanta, Paola, la nobildonna romana convertita alla vita ascetica da Girolamo,

tremò, per i molti prodigi. Infatti vedeva demoni ringhiare per i tormenti e, dinnanzi ai sepolcri dei santi, uomini ululare con la voce dei lupi, latrare come cani, ruggire come leoni, sibilar come serpenti, muggire come tori, altri ruotare il capo e con la sommità di esso toccare terra da dietro, e donne sospese per un piede a cui le vesti non ricadevano sul volto¹³.

Oltre alla puntuale elencazione dei versi animaleschi, vale la pena di osservare i dettagli della sospensione per il piede e della rotazione della testa, a cui si aggiunge il piegamento dorsale, che sembra descrivere con estrema precisione il cosiddetto arco isterico reso familiare dalle fotografie delle pazienti della Salpêtrière¹⁴. È inoltre difficile non pensare ad uno dei movimenti caratteristici delle tarantate documentati dalle fotografie e dai filmati realizzati dall’*équipe* che nel giugno del 1959 Ernesto de Martino aveva guidato nel Salento¹⁵. Inoltre, anche se de Martino non si era più di tanto soffermato su un aspetto del rito che l’osservazione diretta sul campo non poteva più restituire (e però attestato dai medici ed eruditi che, tra Sei e Settecento, l’avevano evocato o descritto), si sa che i tarantati si lasciavano dondolare appesi agli alberi mediante funi imitando i ragni che li possedevano¹⁶.

Nel dettaglio rivelatore delle donne sospese per i piedi Girolamo riprende un brano scritto quasi cinquant’anni prima, nel quale Ilario di Poitiers, nel suo libello contro l’imperatore Costanzo, aveva rilevato il potere esorcistico e miracoloso del sangue e delle ossa venerande dei martiri, di fronte ai quali i demoni muggiscono, le malattie vengono scacciate, i corpi si innalzano

senza corde e alle donne sospese per un piede le vesti non ricadono addosso¹⁷. Ma il rilievo del ruggito, del muggito, del latrato, del grugnito, del sibilo e di altri versi animaleschi dei posseduti – la loro metamorfosi ferina, insomma –, se sconta forse una certa dose di compiaciuto virtuosismo retorico non può però ridursi a una semplice comparazione zoomorfa di sapore moralistico ed estetizzante, né può esaurirsi nella ricerca di antecedenti letterari, che attraverso il filtro della *Vita di Antonio* di Atanasio ne esplori il sottofondo teriomorfo radicato nell'immaginario egizio. La metamorfosi animalesca degli energumeni, attestata per tutta l'epoca medievale¹⁸, non è tanto la spia di un retroterra rituale carnevalesco di mascherate animali, che andarono certamente incontro a svariate forme di obliterazione e scontata censura ecclesiastica quali espressioni di pervertimento diabolico del volto umano¹⁹. La assumerei invece, almeno in via d'ipotesi, come possibile indicatore di una tenace persistenza dell'antica codifica dello stato di possessione secondo le espressioni teriomorfe del complesso mitico-rituale dionisiaco²⁰. Le figlie di Preto re di Argo, in preda al furore per avere offeso Dioniso (o Era, secondo altre versioni del mito – ma qui poco importa), errando verso i monti muggivano come vacche. Fu l'indovino Melampo a suggerire una cura rituale di natura coreutica ossia una danza estatica con grida e ululati insieme ai giovani della regione²¹. E il delirio delle baccanti, che si esprime in una forza letteralmente bestiale, che le assimila alla natura ferina (toro e serpente) del dio che le possiede, trova un momento di ripresa e risoluzione nella sfera rituale del menadismo²².

Nel folklore medievale e moderno, fino ai nostri giorni, si può diventare una preda del demonio e farsi spossessare a suo vantaggio del proprio io cosciente per una serie di cause di ordine mitico che traducono un disagio assai più remoto nel tempo e nella coscienza del soggetto, ma che vengono assunte come evento scatenante che fa esplodere, e consentirà di gestire e risolvere in forma rituale ossia controllabile, una situazione latente di disagio e di sofferenza. Tra queste eziologie, un ruolo di primo piano hanno le esperienze di tipo onirico-allucinatorio e lo spavento provocato da incontri casuali con bestie feroci ma talvolta anche animali domestici, che a loro volta si ritengono posseduti da demoni. Lo spavento (*scantu*, nel Sud Italia) provocato da questo tipo di incontri costituisce ancor oggi una delle ragioni principali che, indebolendo le difese della persona ovvero colpendone una debilitata fisicamente e moralmente dalla sofferenza, si ritiene favoriscano l'assalto e l'invasione da parte dei demoni malvagi. Anche qui, come nel caso dei tarantati, il posseduto tende a mimare, incorporandoli, i contenuti dell'allucinazione: molto spesso il mimetismo è orientato verso

il mondo animale poiché i demoni e i morti s'incarnano facilmente negli animali che poi assalgono le persone prendendone possesso. Sono credenze attestate su scala pressoché universale, ma documentabili con estrema frequenza anche nella storia dell'Europa cristiana: oltre ai casi qui evocati, penso ad alcuni *Miracoli* registrati intorno al 1130 dall'abate Pietro di Cluny, e a quelli ancora documentati nella Lucania magica da Ernesto de Martino²³; segnalo, inoltre, gli straordinari racconti sui bambini indemoniati (e resi talvolta chiaroveggenti) a seguito di spaventosi incontri con leoni e avvoltoi, e uomini dalla pelle scura, narrati verso il 1080 dall'abate Desiderio di Montecassino²⁴.

6.

Pochi decenni dopo, l'abate Guibert de Nogent raccontò di aver visto e udito una madre, esasperata per le incessanti lamentele del suo bambino, maledire con la sua bocca nefanda il battesimo che gli era stato appena somministrato. La donna, subito afferrata dal demonio, cominciò ad agitarsi follemente come una baccante («insanissime bacchari») pronunciando frasi irripetibili. Fu restituita a sé stessa dalle preghiere e dagli esorcismi dei monaci, e da quel tormento imparò a non maledire più i divini sacramenti²⁵. In effetti, qui come in altre fonti cristiane della Tarda Antichità (Minucio Felice, Arnobio, Girolamo, Rufino, Agostino, Cassiodoro e Gregorio di Tours) e del pieno Medioevo (Adsona di Montier-en-Der, *Miracoli di san Benedetto*, Ildegarda di Bingen ecc.), l'uso del verbo *bacchari* (talvolta nella forma composta *debacchari*) sembra ricorrere soprattutto come rafforzativo del più generico *insanire* (folleggiare, furoreggiare) ma anche per connotare lo stato di agitazione di un posseduto, comunque si fosse originato il suo stato alterato di coscienza²⁶. Le metafore sono non mai innocenti, e può essere quindi opportuno richiamare le attestazioni più antiche dell'immagine del posseduto come un frenetico danzatore bacchico²⁷.

L'associazione tra la danza estatica delle menadi e i gesti degli indemoniati affiora in alcuni scritti agiografici prodotti tra la fine del IV e i primi decenni del V secolo ossia negli anni in cui le leggi imperiali, con il concorso di vescovi e monaci, andavano ormai affrettando e portando a compimento la chiusura e talvolta anche la distruzione degli ultimi templi pagani.

La santità di Martino veniva riconosciuta dai demoni più che dai molti nemici cristiani del vescovo di Tours²⁸. Quando superava la soglia della sua cella per recarsi in chiesa, qui si potevano sentire i ruggiti degli ener-

gumeni tremanti in attesa del proprio giudice. In questo modo le urla dei demoni indicavano ai chierici l'arrivo del vescovo prim'ancora che costoro ne venissero informati. «Io stesso – ricorda Gallo, anziano monaco di Mormoutier, discepolo di Martino, voce narrante dei *Dialoghi* composti da Sulpicio Severo intorno al 405 – ho visto un posseduto che all'arrivo di Martino fu sollevato in aria e vi rimase sospeso con le braccia distese verso l'alto e in modo tale che i suoi piedi non toccavano terra»²⁹. Quando poi Martino esorcizzava gli energumeni, li avvicinava e faceva uscire tutti gli altri dalla chiesa sbarrando le porte; si prostrava a terra pregando rivestito con il suo cilicio e cosparso il capo di cenere. «Allora – prosegue Gallo – avresti potuto vedere quei demoni miserabili costretti a uscire in diversi modi: gli uni, con i piedi per aria, sembravano sospesi a una nube senza che le loro vesti ricadessero sulla faccia in modo che la nudità non provocasse vergogna»³⁰. Quest'ultimo rilievo riecheggia nelle coeve descrizioni di indemoniati forniteci dall'amico e corrispondente di Severo, Paolino di Bordeaux, allora vescovo di Nola.

Proprio nel 405, in uno dei suoi maggiori poemi in onore del martire Felice, nuovo patrono della città sepolto nella basilica suburbana di Cimitile, il letterato aquitano si sofferma sulla tortura subita dai demoni onorati fino a poco prima nei templi pagani, e che ora invece vengono puniti e soggiogati dalle leggi umane, schiacciati dalla forza di uomini sepolti (i martiri), imprigionati nei corpi di cui si sono impossessati urlando come rei tra le pene. Che i demoni siano tutt'uno con le creature alle quali il genere umano offriva onori divini lo dimostra precisamente la natura delle voci che emettono sotto tortura, così che dal loro clamore se ne possa riconoscere il consueto furore. Digrignano i denti con le fauci spalancate, la bocca schiumante e i capelli irti, e sono sollevati in aria come da una mano che ne afferri la chioma tenendoli sospesi per i capelli. A Paolino quei furiosi ricordano gli antichi riti sacri, nei quali loro stessi, coronati di edera, si pascevano delle vittime sacrificate guidando cortei di danze lascive, mentre con voci rotte imitavano il grido di Bacco («evohé») e ruotavano i loro colli girandoli lentamente³¹. Il dettaglio della testa girata all'indietro, riconducibile effettivamente a una postura rituale tipica della mania coreutica delle baccanti, l'aveva già rievocato Plutarco deplorando le sconcezze dei rituali dionisiaci all'interno dei luoghi sacri³². Qualche anno prima (401), lo stesso Paolino aveva rilevato che, quando si avvicina la festa del santo, e i malati si accalcano più numerosi presso il sepolcro in attesa dei suoi doni, anche i demoni emettono urla più lamentose sentendosi schiacciati da più acuti tormenti e restano sospesi in aria più del solito, avvinti da catene invisibili³³.

Intorno al 440, nella *Storia degli amici di Dio*, Teodoreto vescovo di Cirro riferisce alcuni casi di possessione e relativi esorcismi operati dai grandi asceti e taumaturghi di Siria. Un comandante dell'esercito la cui figlia «faceva da tempo la coribante, agitata com'era da un demone malefico e scossa da accessi di rabbia furiosa», si reca dal grande Marciano per invocare il soccorso su di lei. Costui si rifiuta più volte, ma poi la liberazione della ragazza si verifica prodigiosamente, e a distanza³⁴. Al monaco Pietro si presenta un giorno «un coribante fuori di senno e totalmente agito da un demone malvagio, che egli purifica con la sua preghiera liberandolo da quella frenesia diabolica»³⁵. Evocando i riti orgiastici dei coribanti (la catarsi musicale del delirio coreutico dei posseduti da Cibele), e alludendo alla mania danzante delle baccanti, Teodoreto sembra voler collegare alcuni casi (o tipi) di demonismo ad uno stato di *trance* indotto artificialmente attraverso la musica e il movimento ritmico.

7.

Tra IV e V secolo, nelle immediate adiacenze o all'interno dei santuari martiriali, gli energumeni stanziavano come un corpo sociale pubblicamente riconosciuto al pari dei malati in attesa di guarigione, dei poveri, dei catecumeni, dei penitenti e delle vergini. Per essi i concili stabiliscono regole precise riguardanti il catecumenato, il battesimo, la comunione e le offerte. In stato di quiete, potevano perfino essere impiegati come addetti alla pulizia o alla difesa armata dei santuari³⁶. Energumeno (uno che viene "agito", dal verbo ἐνεργέω, agisco, opero) era chi decideva di consegnarsi e di lasciarsi 'agitare' dai demoni perché non aveva forse altra strada per gestire e disciplinare la sofferenza³⁷. Non tutti si recavano presso i santuari perché afferrati improvvisamente da un demone, e alcuni vi si recavano proprio per esserne posseduti, per integrarsi alla schiera pubblicamente riconosciuta degli energumeni avendo quindi licenza di prender parte ai rituali periodici di invasamento e liberazione. La virulenza della personalità seconda e dominante si scatenava in effetti soltanto in particolari occasioni. Le più tipiche e ricorrenti erano quelle legate all'*adventus* del santo vivo (e in questo caso gli energumeni o meglio, gli spiriti che abitano in loro, rivestono agli occhi dell'agiografo e del suo pubblico la funzione di testimoni privilegiati e non soggetti a smentita della virtù dell'uomo di Dio, che si accinge a scacciarli, come nel caso di Martino di Tours) o all'approssimarsi della sua festa, nel caso di un santuario eretto in onore del santo le cui reliquie riposavano sotto l'altare o nella "confessione" (come si

evidenzia nei versi di Paolino di Nola). In tale circostanza agli energumeni era consentito avvicinarsi al cuore dello spazio sacro, e in questo modo potevano instaurare con la potenza invisibile del santo un confronto udibile e visibile sotto specie di agitazione frenetica, di urla bestiali o di mobilità coreica delle membra, che altre volte assumevano invece una di rigidità catalettica, prima di sciogliersi dalla presa diabolica.

8.

Non è scontato cosa significhi (e come possa pertanto documentarsi) la continuità di determinati schemi rituali a distanza di secoli e in differenti contesti religiosi³⁸; tanto più che le pratiche della mania telestica nelle culture religiose del Mediterraneo antico sono attestate in maniera sporadica, ambigua e, per definizione, indiretta. Come osservò de Martino commentando un passo di Lévi-Strauss sul duplice valore della «sopravvivenza», quest'ultima «può essere in dati casi la testimonianza di una inerzia di ciò che ha perduto la sua ragione d'essere, e in altri casi la testimonianza di una ragion d'essere tanto fondamentale da essere l'ultima a morire»³⁹. Sono sempre più convinto che l'associazione degli energumeni al menadismo e al coribantismo, esplicita in Paolino e Teodoreto, non sia riducibile a una metafora esegetica. Il rimanere sospesi in aria era certo figura dell'impotenza a cui la *virtus* del santo riduceva i demoni, abituati a muoversi a gran velocità per millantare apparenti capacità divinatorie; la sospensione a testa in giù – immagine dell'inversione diabolica delle norme etico-antropologiche nonché figura della costrizione e dell'impotenza a cui la forza e la virtù del santo o delle sue reliquie riducevano i demoni e li torturavano – poteva forse anche alludere, come ipotizza Wiśniewski, all'atrocità del supplizio petrino secondo gli Apocrifi e farsi emblema della condizione umana dopo la Caduta⁴⁰. Ma il moto ritmico e le grida degli energumeni di Paolino, che richiamano esplicitamente le figure gestuali dei riti bacchici sia pure per censurarli, fa pensare a qualcosa di previsto da uno schema rituale appreso ed eseguito quasi per automatismo, così come a un registro performativo apparteneva il moto altalenante dei tarantati che, posseduti dal ragno e agiti periodicamente dal suo veleno, si lasciavano pendere dagli alberi mediante funi ovvero iniziavano a danzare una volta che la parola d'ordine della melodia elettiva faceva scattare i gesti appresi e previsti dalla partitura rituale⁴¹. Del resto, anche a livello psicologico ed emotivo, l'efficacia catartica e terapeutica del moto periodico o altalenante era già nota a Platone, che paragonava i movimenti oscillanti della mania coribantica

al gesto con cui le nutrici cullano i neonati placandone ritmicamente l'angoscia e l'agitazione⁴². Inoltre, le inversioni del capo e la retroversione del busto, oltre al richiamo esplicito ai gesti ben noti del menadismo restituiti dai rilievi e dall'iconografia vascolare, sembrano riferibili al registro performativo in cui si situano le movenze tipiche dei riti di possessione afroamericani delle cerimonie *vodu* in onore del loa-serpente Damballah, di cui gli adepti imitano il comportamento⁴³. L'inarcamento parossistico del busto e della testa, i cosiddetti archi isterici, venivano assimilati da Charcot ai movimenti dei posseduti in stato di *trance*, anche se la relazione andrebbe invertita: non bisogna guardare ai posseduti come fossero "isterici", come faceva il celebre neuropsichiatra parigino; erano semmai i cosiddetti 'isterici' a imitare i posseduti.

9.

Se dunque in età tardoantica sembra imporsi in maniera fragorosa la tonalità maggiore della possessione diabolica insieme al tema dominante dell'esorcismo, la partitura dialogica che è sempre sottesa ai rituali cela al proprio interno le voci di un contrappunto che bisogna abituarsi a decifrare. Una delle voci più inascoltate ma più tenaci di questo contrappunto ha a che fare con le espressioni coreutico-musicali della comunione estatica con il divino. I gesti e le grida dei posseduti non sono soltanto cacofonia e disordine: è la stessa retorica delle fonti ecclesiastiche, tra IV e V secolo (ma occasionalmente anche oltre), che nell'atto stesso di riprovarne la clamorosa evidenza conia un nuovo vocabolario della *trance* di possessione. Attraverso le crepe di un *lapsus* e il negativo di un'impronta lessicale rimasta indelebile, affiorano le tracce di qualcosa che si avvina al ritmo della danza⁴⁴. Come tutti gli dèi pagani, Bacco è ormai senz'altro anche lui declassato al rango di un demone, di un vecchio attore specializzato nell'arte dell'inganno e della seduzione. Ma le forme e i gesti con cui gli adepti danzanti ne celebravano gioiosamente il culto sembrano transitare (e *trance*, si badi, viene dal verbo latino *transire*, passare, transitare in una nuova condizione, e quindi anche morire in senso reale o metaforico) nelle feste in onore dei martiri e delle loro reliquie. Fu un passaggio vischioso, vegetale, quasi senza soluzione di continuità, nonostante i moniti e le censure ecclesiastiche. Uomini come Paolino di Nola e Teodoreto di Cirro tentarono di screditare l'efficacia di quei gesti proiettandoli sul fronte diabolico dell'idolatria. E a forza di sentir riecheggiare dai concili e dai vescovi l'antico e stucchevole suono della parola superstizione ci siamo ormai

assuefatti all'idea che non sia più possibile scalfire la superficie opaca che si cela dietro le sue innumerevoli variazioni.

Uno storico del XXI secolo non è chiamato a provare la continuità della religione apollinea o dionisiaca nel cristianesimo antico: sarebbe assurdo e fuorviante porre il problema in questi termini. Quello che conta è esplorare la possibilità che forme di possessione identificatoria continuassero a esistere malgrado le vesti diaboliche che gli stessi posseduti si sentivano ormai costretti a indossare. Così, tutta una serie di gesti e di sintomi, come quelli che da tempo immemorabile esprimevano l'incorporazione del divino, o consentivano di palesare e addomesticare la sofferenza della mente e del corpo identificandosi con agenti mitici che, provocandola, davano modo di alleviarne i sintomi (ecco allora che il san Paolo-taranta di de Martino acquista ancora più spessore su questo retroterra antico di mancate assimilazioni, di censure e di spontanee ibridazioni), vennero condannati ad assumere la maschera ossidionale e senza via scampo dell'alterità diabolica. È questa forse la vera ragione, non dichiarata dallo stesso de Martino, per cui l'unica cosa che mancò al tarantismo per essere ritenuto un culto di possessione fu il semplice fatto di osare dirlo. In effetti, come scrisse acutamente Gilbert Rouget, «se lo si fosse detto, già da molto tempo le cose si sarebbero inevitabilmente concluse come a Loudun, sul rogo» (ROUGET 1986: 223).

Note

⁽¹⁾ Nel racconto di *Atti*, 22,1-18, Paolo si rivolgeva a Giacomo e ai confratelli della comunità di Gerusalemme; nelle parole attribuite a Gesù, che gli aveva parlato lungo la via di Damasco, non appare il cruciale riferimento al 'pungolo' o 'sperone' di *Atti* 26,14 (v. *infra*), ma figura invece il cenno alla momentanea cecità di Paolo abbagliato dalla visione, e al successivo recupero della vista grazie all'intervento di Anania (22,11-13).

⁽²⁾ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 244b-e, in VELARDI (ed.) 2006: 176-181. Come chiariva lo stesso de Martino (2008: 260), «la polemica paolina contro l'anarchia pneumatica della chiesa di Corinto e a favore di un Dio che non è dio di disordine, ma di serenità, colpiva nel cuore i culti orgiastici, che apparivano all'apostolo nel segno del caos, fracasso di bronzi sonori e di cembali vibranti di fronte all'interiore potenza morale dell'*agape* cristiana: e se per la coscienza storiografica attuale quei culti racchiudono il loro ordine, la loro mania teletica, per la coscienza dell'apostolo combattente essi si configuravano necessariamente come negatività assoluta, come tentazione demoniaca».

⁽³⁾ Ivi: 261. Quest'affermazione di de Martino, sia pure riferita a Paolo, sembrerebbe però contraddetta dalla persistenza del pianto rituale che lui stesso, nel 1958, in *Morte e pianto rituale*, aveva documentato attraverso le fonti letterarie, l'iconografia e la ricerca

sul campo in Lucania. E la continuità medievale del pianto antico fino al Rinascimento è precisamente lo iato, la pagina bianca, che le ricerche di Aby Warburg non hanno saputo colmare, perché le Marie piangenti rappresentate come menadi sotto la croce nei rilievi e nei compianti del Quattrocento non possono essere sorte dal nulla, come la ninfa del Ghirlandaio. Su de Martino e Warburg in relazione alle rispettive concezioni del rapporto tra paganesimo e cristianesimo ovvero tra antico e moderno, si veda ora MASSENZIO 2021: LVIII-LXX.

(4) EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, 36,1, in RÉGERAT 1991: 266.

(5) SANT'AGOSTINO, *Sermoni di Erfurt*, 2 [*Sermo* 350D], in CATAPANO (ed.) 2012: 50-52.

(6) EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, 36,2 in RÉGERAT 1991: 268.

(7) PAOLINO DI MILANO, *Vita di sant'Ambrogio*, 43, in NAVONI (ed.) 1996: 124-127.

(8) EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, in RÉGERAT 1991: 268; Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les 'vertus' de saint Martin*, I 20, 7, in FONTAINE (ed.) 2006: 182-184.

(9) CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettera* 75, 10, in VINCELLI, TAPONNECO (eds.) 2007, pp. 300-303: lettera indirizzata a Cipriano dal vescovo Firmiliano di Cesarea di Capadocia e riguardante, fra l'altro, un esorcismo professionale di un uomo di provata virtù ai danni una profetessa (montanista?) che andava in estasi prevedendo il futuro e ingannava le moltitudini soggiacendo agli inganni di un *nequissimus spiritus* che la induceva addirittura a parodiare la gestualità eucaristica.

(10) HINNEBUSCH 1972: 86-87; su questi temi rinvio a CANETTI 2021: 131ss.

(11) *Atti* 16,16-18; cfr. AUNE 1996: 73, 91, 502 s.

(12) Sui demoni in sembianze animali la letteratura è immensa; a mo' di primo orientamento, si veda FRANKFURTER 2006: 13-15, 29-30, 91-93; analisi più vicine ai contesti qui esaminati in BRAKKE 2006: 31s., 107-110, 117s., 195s., e in DENDLE 2014: 17-20.

(13) GIROLAMO, *Epistola CVIII*, 13 (databile al 404), in SMIT (ed.) 1975: 178 s.

(14) Si veda CHARCOT, RICHER 1887. Come ha osservato Fabio Troncarelli, non bisogna partire – come faceva Charcot – dal presupposto che l'arte imiti la natura bensì rovesciare il ragionamento: «è la natura che imita l'arte, poiché spesso certi gesti non sono il risultato di spasimi incontrollabili, ma di stilizzazioni coatte, imposte dal rito ai singoli» (TRONCARELLI 1981: 94).

(15) «Era un arco isterico classico, di quelli che ormai si leggono solo nei libri: puntamento sui talloni e sulla nuca iperestesa, braccia semiflesse, corpo iperflesso» (DE MARTINO 2008: 91).

(16) «Nel corso dell'indagine etnografica non ci fu dato osservare il particolare rituale della fune, di cui ancora si serba memoria qua e là nel Salento, ma ci fu riferito che qualche tarantato, durante il ballo, sollevava le braccia nel gesto di reggersi a una fune immaginaria, proprio come se rappresentasse in un sogno mimato il ragno oscillante nell'aria appeso al filo della ragnatela» (DE MARTINO 2008: 149). Poco prima (147-148), de Martino riportava le testimonianze di Epifanio Ferdinando (1621) e di Giorgio Baglivi (1696), ma soprattutto quella molto esplicita di Athanasius Kircher (1641), e accennava di seguito (p. 149) anche alla documentazione fotografica acclusa da Fran-

cesco de Raho nel 1908 al suo breve trattato *Il tarantolismo nella superstizione e nella scienza* (DE RAHO 2017: 37-41). La sottovalutazione di questo aspetto identificatorio del rituale, che l'oscillazione con le funi renderebbe palese, sarebbe la spia, secondo Gilbert Rouget, del mancato riconoscimento esplicito, da parte di de Martino, della natura del tarantismo come possessione. Che si accetti o meno la critica di Rouget, è però evidente che de Martino svia il tema dell'*aioresis* sulla falsa pista dei riti puberali femminili delle Antesterie ateniesi leggendoli in chiave psicanalitica secondo il paradigma dell'eros precluso (DE MARTINO 2008: 230ss.); per una critica implicita a questa lettura demartiniana di *aioresis* si veda CANETTI, TRONCA 2020.

⁽¹⁷⁾ HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, 8, in ROCHER (ed.) 1987: 182.

⁽¹⁸⁾ Nell'XI secolo, p. es., dai *Miracoli di santa Fede* di Conques: cfr. *Liber miraculorum sancte Fidis* III, 8, in ROBERTINI (ed.) 1994: 195.

⁽¹⁹⁾ Cfr. SCHMITT 1986; GINZBURG 1989: 161-184 (mascheramenti animali durante le calende di gennaio).

⁽²⁰⁾ «... ti trasformerai in dragone, e tua moglie Armonia, che ottenesti in sposa da Ares benché fossi mortale, si muterà in bestia e diventerà serpente» (EURIPIDE, *Baccanti*, 1330-1332, in GUIDORIZZI [a cura di] 2020: 119).

⁽²¹⁾ Rinvio in proposito alle acute notazioni di DE MARTINO 2008: 288; quindi GUIDORIZZI 2010: 53-54.

⁽²²⁾ Doveroso il rinvio a DODDS 1959: 101-112, e a JEANMAIRE 1972: 158-219; si veda ora anche GUIDORIZZI 2010: 184-200.

⁽²³⁾ Cfr. PETRI CLUNIACENSIS ABBATIS, *De miraculis libro duo* I, 6, in BOUTHILLIER (ed.) 1988: 16-21; per il folklore lucano sono ancora illuminanti le classiche pagine di DE MARTINO 2015: 9-57.

⁽²⁴⁾ Cfr. DESIDERIO DI MONTECASSINO, *Dialoghi sui miracoli di san Benedetto* II, 14.15.18 in GARBINI (ed.) 2000: 112-115, 118-125; per il folklore campano contemporaneo rinvio a SCAFOGLIO, DE LUNA 2003: 73.

⁽²⁵⁾ GUIBERT DE NOGENT, *Histoire de sa Vie (1053-1124)*, I, 25, in BOURGIN (ed.) 1907: 94.

⁽²⁶⁾ Il ponderoso studio di Chave-Mahir (2011: 37) riduce l'immagine delle baccanti a relitto letterario non cogliendone la filigrana rituale.

⁽²⁷⁾ Sull'etimologia dei termini legati alla condizione bacchica si veda ancora JEANMAIRE 1972: 56-58.

⁽²⁸⁾ Sulpice Sevrè, *Gallus* III 6, 1, in FONTAINE (ed.) 2006: 310.

⁽²⁹⁾ Ivi, III 6, 2, in FONTAINE (ed.) 2006: 310. Il neoplatonico Giamblico, poco meno di un secolo prima, aveva descritto lo stato di sospensione in aria dei corpi come una delle manifestazioni più tipiche della possessione demonica, in questo caso indotta da un teurgo nel *medium* in stato di *trance*; cfr. GIAMBILICO, *I misteri degli Egiziani* III, 5, in SODANO (ed.) 2003: 122-123.

⁽³⁰⁾ Sulpice Sevrè, *Gallus* III 6, 4, in FONTAINE (ed.) 2006: 312.

⁽³¹⁾ PAOLINO DI NOLA, *I Carmi*, XIX, 266-282 in RUGGIERO (ed.) 1996: I, 370-373.

- ⁽³²⁾ Cfr. PLUTARCO, *L'eclissi degli oracoli*, 417c, in RESCIGNO (ed.) 1995: 142.
- ⁽³³⁾ PAOLINO DI NOLA, *I Carmi*, XXIII, 57-74, in RUGGIERO (ed.) 1996: II, 96-99.
- ⁽³⁴⁾ THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie* III, 9, in CANIVET (ed.), 1977: 260-265.
- ⁽³⁵⁾ Ivi, IX, 4, in CANIVET (ed.), 1977: 412-415.
- ⁽³⁶⁾ Le fonti su questo punto vengono esaminate in CANETTI 2013: 587-589.
- ⁽³⁷⁾ Un energumeno è insomma uno «qui uexari inimica infestatione consueuerat» (CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre* II, 7, in BORJUS [a cura di] 1965: 132).
- ⁽³⁸⁾ Ho approfondito la questione in rapporto al problema della continuità tra l'oniromantica incubatoria pagana e quella cristiana in CANETTI 2019.
- ⁽³⁹⁾ DE MARTINO 2002: 411; su questo punto v. ora MASSENZIO 2023: xxxii.
- ⁽⁴⁰⁾ WIŚNIEWSKI 2002. Secondo N.M. Caciola (2003: 48), i resoconti agiografici dei cambiamenti fisici cui vanno soggetti gli indemoniati indicherebbero una spiritualizzazione, una illuminazione e una purificazione del corpo. Le levitazioni del corpo sarebbe pertanto «a miracle that may be read as a kind of remaking of the possessed body into a more spiritual form».
- ⁽⁴¹⁾ La relazione morfo-genetica del tarantismo con la mania coribantica e dionisiaca della Magna Grecia (accoglimento di un processo rituale entro una nuova unità funzionale) fu esaminata in maniera convincente proprio dallo stesso DE MARTINO (2008: 248-250). Più debole invece appare, anche per la scarsità di fonti a disposizione, l'eventuale relazione con le forme di danzomania o epidemia coreutica attestate dalle fonti cronachistiche tardomedievali della Renania e dei Paesi Bassi (ivi: 262-264); il tema sarebbe tutto da riprendere; si veda ora ROHMANN 2009.
- ⁽⁴²⁾ PLATONE, *Le Leggi*, 790c-e., in FERRARI, POLI (eds.) 2005: 562-565; DODDS 1959: 107-108; DE MARTINO 2008: 232-234, 245ss.; GUIDORIZZI 2010: 60, 85-88.
- ⁽⁴³⁾ Basti qui il rinvio al classico MÉTRAUX 1971: 103; già DE MARTINO (2008: 205ss.), del resto, nella scia di Jeanmaire (1972: 118ss.), non esitava a svolgere queste comparazioni non escludendo peraltro remote e comuni matrici storiche.
- ⁽⁴⁴⁾ La ricezione e l'elaborazione teologica e pastorale delle teorie e delle pratiche coreutiche antiche nel cristianesimo fino all'epoca carolingia sono trattate in maniera innovativa da TRONCA 2022.

Bibliografia

- AUNE D.E. (1996 [1983]), *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia.
- BORIUS R. (ed.) (1965): CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, Éditions Du Cerf, Paris.
- BOURGIN G. (ed.) (1907): GUIBERT DE NOGENT, *Histoire de sa Vie (1053-1124)*, Picard, Paris
- BOUTHILLIER D. (ed.) (1988): PETRI CLUNIACENSIS ABBATIS *De miraculis libro duo*, Brepols, Turnhout.
- BRASSE D. (2006), *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard U.P., Cambridge (MA)-London.
- CACIOLA N.M. (2003), *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell U.P., Ithaca-London.
- CALASSO R. (2005), *La follia che viene dalle ninfe*, Adelphi, Milano.
- CANETTI L., *La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca*, pp. 553-604, in *Il Diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, Fondazione CISAM, Spoleto.
- CANETTI L. *Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, pp. 491-519, in *Le migrazioni nell'alto Medioevo (Spoleto, 5-11 aprile 2018)*, Fondazione CISAM, Spoleto.
- CANETTI L. (2021), *Presenza e incorporazione dell'Altro: scenari della possessione diabolica*, pp. 113-135, in G. CARIBONI, N. D'ACUNTO, E. FILIPPINI (eds.), *Presenza-assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella "societas christiana" (secoli IX-XIII)*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
- CANETTI L., TRONCA D. (2020), *Swinging on a Star: The Mythical and Ritual Schemata of Oscillation*, "Mantichora. Italian Journal of Performance Studies", 10: 45-55 <https://cab.unime.it/journals/index.php/IJPS/article/view/2933> (consultato il 3 aprile 2024).
- CANIVET P. (ed.) (1977), THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, I, Éditions Du Cerf, Paris.
- CASTRIGNANÒ V.L. (2019), "Ceraldi" e "sanpaolari". *Considerazioni sul lessico del tarantismo*, "L'Italia dialettale", Vol. LXXX: 421-431.
- CATAPANO G. (ed.) (2012): SANT'AGOSTINO, *Sermoni di Erfurt*, Marcianum Press, Venezia.
- CHARCOT J.-M., RICHER P. (1887), *Les démoniaques dans l'art*, Delahaye-Lecrosnier, Paris.
- CHAVE-MAHIR F. (2011), *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*, Brepols, Turnhout.
- CONNOR S. (2000), *A Cultural History of Ventriloquism*, Oxford U. P., Oxford-New York.
- DE MARTINO E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, M. Massenzio, Einaudi, Torino
- DE MARTINO E. (2015 [1959]), *Sud e Magia*, nuova ed. a cura di F. Dei, A. Fanelli, Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2008 [1961]), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud (1961)*, a cura di C. Gallini, il Saggiatore, Milano.
- DENDLE P. (2014), *Demon Possession in Anglo-Saxon England*, Western Michigan University, Kalamazoo.

- DI NOLA A.M. (2001 [1976]), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, nuova ed. a cura di F. Pompeo, Bollati Boringhieri, Torino.
- DODDS E.R. (1959 [1951]), *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze.
- FERRARI F., POLI S. (eds.) (2005): PLATONE, *Le Leggi*, Rizzoli, Milano.
- FONTAINE J. (ed.) (2006): Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les 'vertus' de saint Martin*, Éditions du Cerf, Paris
- FRANKFURTER D. (2006), *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton U.P., Princeton-Oxford.
- GARBINI P. (ed.) (2000): DESIDERIO DI MONTECASSINO, *Dialoghi sui miracoli di san Benedetto*, Avagliano, Cava de' Tirreni.
- GINZBURG C. (1989), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- GUIDORIZZI G. (2010), *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano.
- GUIDORIZZI G. (ed.) (2020): EURIPIDE, *Le Baccanti*, Mondadori, Milano.
- HINNEBUSCH J.F. (1972), *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, The University Press, Fribourg.
- JEANMAIRE H. (1972 [1951]), *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, a cura di F. Jesi, Einaudi, Torino.
- MASSENZIO M. (2023), *Etnologia e pietas storica*, pp. XI-XXXIII, in E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino.
- MASSENZIO M. (2021), *L'orizzonte formale del patire*, pp. XV-LXXVII, in E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino.
- MÉTRAUX A. (1971 [1958]), *Il vodou haitiano*, Einaudi, Torino 1971.
- MONTINARO B. (1996), *San Paolo dei serpenti. Analisi di una tradizione*, Sellerio, Palermo.
- NAVONI M. (ed.) (1996): Paolino di Milano, *Vita di sant'Ambrogio*, San Paolo, Milano.
- NORELLI E. (2003), *Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica, 5, 16-17)*, pp. 107-132, in G. FILORAMO (ed.), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- PASTORE A. (2010), *Veleno. Credenze, crimini, saperi nell'Italia moderna*, il Mulino, Bologna.
- DE RAHO F. (2017 [1908]) *Il tarantolismo nella superstizione e nella scienza*, nuova ed., Besa, Nardò.
- RÉGERAT P. (ed.) (1991): EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, Éditions du Cerf, Paris 1991.
- RESCIGNO A. (ed.) (1995): PLUTARCO, *L'eclissi degli oracoli*, D'Auria, Napoli.
- ROBERTINI L. (ed.) (1994): *Liber miraculorum sancte Fidis*, CISAM, Spoleto.
- ROCHER A. (ed.) (1987): HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, Éditions du Cerf, Paris.
- ROHMANN G. (2009), *The Invention of Dancing Mania: Frankish Christianity, Platonic Cosmology and Bodily Expressions in Sacred Space*, "The Medieval History Journal", Vol. XII(1): 13-45.
- ROUGET G. (1986 [1980]), *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, a cura di G. Mongelli, Einaudi, Torino.
- RUGGIERO A. (ed.) (1996): PAOLINO DI NOLA, *I Carmi*, I-II, LER, Napoli-Roma.
- SCAFOGLIO D., DE LUNA S. (2003), *La possessione diabolica*, Avagliano, Cava de' Tirreni.
- SCHMID L. (1969), s. v. "Κέντρον", coll. 333-350, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Paideia, Brescia.

- SCHMITT J.-C. (1986), *Le maschere, il diavolo, i morti nell'Occidente medievale* (1986), pp. 206-238, in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari.
- SMIT J.W. (ed.) (1975): GIROLAMO, *In memoria di Paola*, in *Vite dei santi*, a cura di C. Mohrmann, IV, Mondadori, Milano.
- SODANO R. (ed.) (2003): GIAMBILICO, *I misteri degli Egiziani*, Bompiani, Milano.
- TRONCA D. (2022), Christiana choreia. *Danza e cristianesimo tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma.
- TRONCARELLI F. (1981), *Il velo della follia*, pp. 82-114, in G. LÜTZENKIRCHEN *et al.*, *Mal di luna*, Newton Compton, Roma.
- VELARDI R. (ed.) (2006): PLATONE, *Fedro*, Rizzoli, Milano.
- VINCELLI M., TAPONECCO G. (eds.) (2007): CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettere 51-81*, Città Nuova, Roma 2007.
- WIŚNIEWSKI R. (2005), *La consultation des possédés dans l'Antiquité tardive: pythones, engastrimythoi et arpepticii*, "Revue d'études augustiniennes et patristiques", Vol. LI: 127-152
- WIŚNIEWSKI R. (2002), *Suspended in the Air. On a Peculiar Case of Exorcism in Late Ancient Christian Literature*, pp. 363-380, in *Euergerías Chárin. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wiśniewska*, a cura di T. DERDA, J. URBANIK, M. WEKOWSKI, Fundacja im. Rafała Taubenschlaga, Warsaw.

Scheda sull'Autore

Luigi Canetti (Parma, 16 luglio 1966) è professore ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese nell'Università di Bologna (Campus di Ravenna). Le sue ricerche riguardano principalmente il culto dei santi, l'agiografia, la memoria culturale, le istituzioni ecclesiastiche, la storia urbana, gli ordini religiosi, il rapporto tra cultura clericale e popolare, i rituali e le forme di comunicazione simbolica attraverso le immagini, le reliquie e gli ex voto, la storia del sogno e della visione, i fenomeni di estasi e possessione, la storia culturale della morte e i rituali funerari. Particolare attenzione ha sempre riservato alle metodologie e all'epistemologia degli studi storico-religiosi e storico-antropologici. Tra le sue principali pubblicazioni *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002; *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana*, Carocci, Roma 2012; *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento* (a cura di L. Canetti), SISMEL, Firenze 2017; *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente* (a cura di L. Canetti e A. Piras), Morcelliana, Brescia 2018; *Schemi, forme e rituali coreutici tra Antichità, Medioevo ed Età moderna* (a cura di L. Buttà, L. Canetti, D. Tronca), "Mantichora. Italian Journal of Performance Studies", 10 (2020).

Riassunto

Tra Dioniso e Cristo. Posseduti danzanti nella tarda Antichità

L'ideologia cristiana della possessione prevede un modello volontario e uno involontario. In questo contributo, basato su fonti di epoca tardoantica ma aperto a comparazioni etno-antropologiche, sono valorizzati elementi marginali ed eccentrici rispetto

all'ideologia dominante: la periodicità e ricorrenza delle crisi in occasione della festa del santo, la caratterizzazione dei posseduti come coloro *qui pati consueverant*, e lo scatenamento dei sintomi indotto dalla presenza del santo vivo o delle sue reliquie, ciò che richiama la possibilità, verificabile anche in contesti e ricerche etno-antropologiche in ambienti cattolici contemporanei, della induzione rituale degli stati alterati di coscienza e del loro disciplinamento in situazioni di conflitto culturale.

Parole chiave: danza, adorcismo, esorcismo, possessione, santità

Resumen

Entre Dioniso y Cristo. Bailar poseído en la Antigüedad tardía

La ideología cristiana de la posesión contempla un modelo voluntario y otro involuntario. En esta contribución, basada en fuentes de la Antigüedad tardía pero abierta a comparaciones etnoantropológicas, se destacan los elementos marginales y excéntricos con respecto a la ideología dominante: la periodicidad y recurrencia de las crisis en la fiesta del santo, la caracterización de los poseídos como aquellos *qui pati consueverant*, y el desencadenamiento de síntomas inducidos por la presencia del santo vivo o de sus reliquias, lo que recuerda la posibilidad, verificable también en contextos etnoantropológicos y de investigación en ambientes católicos contemporáneos, de la inducción ritual de estados alterados de conciencia y su disciplinamiento en situaciones de conflicto cultural.

Palabras clave: danza, adorcismo, exorcismo, posesión, santidad

Résumé

Entre Dionysos et le Christ. Possédés qui dansent dans l'Antiquité tardive

L'idéologie chrétienne de la possession envisage un modèle volontaire et un modèle involontaire. Dans cette contribution, basée sur des sources de l'Antiquité tardive mais ouverte à des comparaisons ethno-anthropologiques, les éléments marginaux et excentriques par rapport à l'idéologie dominante sont mis en exergue : la périodicité et la récurrence des crises lors de la fête du saint, la caractérisation des possédés comme ceux *qui pati consueverant*, et le déclenchement de symptômes induits par la présence du saint vivant ou de ses reliques, ce qui rappelle la possibilité, vérifiable également dans des contextes ethno-anthropologiques et des recherches en milieu catholique contemporain, de l'induction rituelle d'états de conscience altérés et de leur disciplinarisation dans des situations de conflit culturel.

Mots-clés: danse, adorcisme, exorcisme, possession, sainteté

