

Figure della possessione nel culto calabrese di san Bruno

Giovanni Pizza

Tonino CERAVOLO, *Gli spirdàti. Possessione e purificazione nel culto calabrese di san Bruno di Colonia, Monteleone, Vibo Valentia, 1999, 265 pp.*

Purificazione di giugno è il titolo di un breve intervento che Ernesto de Martino dedicò al fondatore dell'unica Certosa dell'Italia meridionale: san Bruno di Hortenaust, patriarca dell'ordine certosino vissuto nell'XI secolo nella Calabria interna non lontano dal paese di Serra San Bruno. Quello scritto, apparso nel 1960 su "Espresso Mese" e poi ristampato nel volume *Furore, simbolo, valore* (Il Saggiatore, Milano, 1962, pp. 139-144), è stato per lunghi decenni l'unico tentativo di lettura storico-antropologica ed etnopsichiatrica del culto di possessione e delle pratiche esorcistiche connesse alla potenza taumaturgica di san Bruno. Una lettura che rifletteva sulle evoluzioni del culto e sulle connivenze o sui contrasti nella gestione degli ossessi, in calabrese *spirdàti*, tra la teologia cattolica e la moderna psichiatria. *Spirdàti* sono "persone preda di demoni e spiriti maligni", condotte in Certosa per essere sottoposte al rito esorcistico operato da uno dei padri certosini. Oggi Tonino Ceravolo dedica una vera e propria monografia al culto di san Bruno ed entra a pieno diritto nel quadro di quel dibattito scientifico contemporaneo che a partire da uno stretto dialogo fra antropologia e storiografia riflette sul rapporto tra le esperienze culturali della possessione e della stregoneria e il culto dei santi attraverso una metodologia di ricerca attenta a valutare le differenze tra le rappresentazioni delle fonti documentarie e la concreta esperienza di cui quelle fonti danno conto. Fin dall'impostazione metodologica Ceravolo entra nel merito del confronto fra antropologi e storici e cerca di rispondere alla esigenza urgente di un riorientamento dello sguardo interpretativo, a partire dalla consapevolezza della complessità retorica delle fonti e della loro efficacia nella "costruzione" della realtà fattuale. L'interesse dell'Autore si rivolge innanzitutto a una ricostruzione della vicenda storica nella quale il fenomeno degli *spirdàti* si inserisce e che vede protagonista la figura del monaco intellettuale che giunge in Calabria attraverso un itinerario di viandante e pellegrino nell'Europa medioevale. Questo obiettivo viene perseguito sottoponendo a rilettura diversi blocchi documentari. Innanzitutto le scritture agiografiche, quindi la storiografia "bruniana" che all'Autore sembra carente della necessaria sensibilità interpretativa e piuttosto orientata dall'intento di criticare la veridicità storica delle "leggende agiografiche". Agiografia e storiografia del santo, rilette con sensibilità antropologica, mostrano invece come la storia agiografica sia in realtà la storia delle trasformazioni testuali del racconto agiografico. L'intera prima parte del libro ricostruisce filologicamente, attraverso una lettura critica della fonti, il processo di trasformazione retorica del santo e fornisce una articolata tipologia dei miracoli a lui attribuiti. Sottratta a categorie generiche e ormai superate quali "mentalità collettiva" o "immaginario popolare", l'analisi delle narrazioni dei miracoli, e in particolare della funzione taumaturgica, viene contestualizzata su un piano storico e antropologico. Si comprende così come, nonostante l'esiguità delle fonti su questo specifico punto, solo in seguito alle trasformazioni agiografiche di Bruno di Colonia venga ad inserirsi la sua funzione taumaturgica nei confronti della possessione diabolica. Appare inoltre interessante, alla luce delle attuali teorie a disposizione dell'antropologia, il fatto che Ceravolo si

sganci da quella dicotomia alto/basso, colto/popolare che tanto ha caratterizzato le storiografie della santità, della stregoneria e della possessione mostrando come nella vicenda della trasformazione agiografica del santo abbiano agito forze, poteri ed esigenze eterogenee dal punto di vista sociale ma non riducibili a rigide dicotomie. Poiché dopo la morte di Bruno l'agiografia ha rafforzato la sua connotazione taumaturgica e di santo protettore su quella originaria di "sapiente cristiano dalle virtù contemplative", allora il problema storiografico centrale del volume diventa quello di spiegare perché la successiva specializzazione del culto si incentri sempre più sulla possessione diabolica e si cristallizzi nell'occasione della festa di Pentecoste, essendo questo il momento del culto pubblico in memoria della traslazione delle reliquie. Ceravolo segue un paradigma di tipo indiziario sensibile alla questione cronologica e dialoga in maniera critica con i lavori di Carlo Ginzburg, utilizzando, accanto alle fonti scritte, anche quelle iconografiche. In tal modo egli giunge a ipotizzare che l'attribuzione a Bruno di Colonia della sua capacità di guarire gli ossessi si origini nel XVII secolo. Disponendo per i secoli successivi di fonti più ricche l'Autore ricostruisce poi in maniera puntuale gli sviluppi recenti che dall'Ottocento a oggi vedono una progressiva affermazione del fenomeno degli *spirdàti*. Emerge in maniera ancora più netta in questa parte una condivisibile critica al concetto di "religiosità popolare" che, pur se non abbandonata come categoria nominale, viene articolata in maniera più complessa segnalando, giustamente, i rischi di riduzionismo impliciti in una rigida opposizione tra istituzioni ecclesiastiche *alte* e pratiche religiose *basse*. Alla elaborazione di ipotesi e di letture interpretative del culto viene dedicata l'ultima parte del volume: il problema della coincidenza di guarigioni di indemoniati con la Pentecoste viene sottoposto a un'analisi di tipo strutturale che indaga simbolismi complessi che vanno oltre l'evidenza storica della scoperta e della traslazione delle reliquie di San Bruno avvenuta proprio nel giorno di Pentecoste. Viene tentato un ampliamento comparativo che, assumendo come modello la ben nota indagine di Ginzburg sul sabba, ripropone il problema del rapporto fra spiegazione storica e indagine morfologica, riflettendo sulle analogie problematiche fra la vicenda degli *spirdàti* calabresi e una più ampia serie di figure a carattere sciamanico-stregonico quali i *benandanti* friulani e le *rusalii* serbe e romene. Pur non tenendo conto dell'ampia letteratura prodotta su questo argomento negli ultimi anni (si pensi ad esempio ai lavori di Gustav Henningsen e di Éva Pócs e per quest'ultima si veda in questo stesso numero di "AM" la recensione successiva) il lavoro procede alla ricerca di "somialtanze di famiglia" e tenta di ricostruire reti di significato, che l'Autore definisce "mappe", il cui obiettivo è quello di restituire la complessità strutturale e la profondità storica del fenomeno degli *spirdàti*. Gli elementi fondamentali presenti nel rito (il bosco, l'acqua, la grotta), le credenze collegate al fenomeno e la distribuzione geografica di fenomeni analoghi dovrebbero consentire di disegnare un'ampia "cartografia" – questo è il termine dell'Autore – del fenomeno. La ricerca comparativa riflette sulle dinamiche di cristianizzazione dei culti pagani prendendo talvolta le distanze critiche dalle affermazioni di Ernesto de Martino sui precedenti storici pagani. Ceravolo si sottrae allo schema – giudicato troppo rigido – della cristianizzazione e segnala i rischi di quello che viene definito "riduzionismo storico", cioè la tendenza a definire i fenomeni come reazioni ad altri fenomeni. Così quando studia il simbolismo del bosco, più che osservarlo nelle sue ascendenze "arcaiche", si mostra attento a contestualizzarlo nel quadro storico-culturale delle esperienze monacali e ascetiche medioevali in cui il bosco traduce il deserto orientale dei Padri della Chiesa. I simbolismi del rituale quindi sono osservati in specifici contesti storico-geografici, così la grot-

ta è collegata anch'essa all'eremitismo bizantino che caratterizza il territorio calabrese ed è considerata come forma primigenia da cui scaturiranno la "laura" e il "cenobio"; più complesso il tratto simbolico dell'acqua e dell'immersione che viene osservato in connessione con riti analoghi in area calabrese. Certo ciascuna di queste indicazioni allude a ricerche ancora da sviluppare ma che appaiono qui correttamente impostate nelle loro premesse metodologiche. Anche l'esplorazione del caleidoscopico universo degli spiriti di Pentecoste parte da domande di notevole interesse: perché soprattutto a Pentecoste guarisce chi è preda del demonio? Tale circostanza lascia, forse, trasparire un legame strutturale tra la Pentecoste e la guarigione degli *spirdàti*? Qui la tesi della cristianizzazione viene ulteriormente criticata a vantaggio dell'ipotesi di un più probabile incontro tra culti diversi, ovvero la sovrapposizione tra temi folklorici e motivi agiografici non è in ultima istanza riducibile allo schema della cristianizzazione. Ceravolo preferisce esplorare le diverse valenze della festa di Pentecoste quale festa agraria e festa dei morti e osservarla in un quadro comparativo più ampio, fino a riscontrare la connotazione funebre della Pentecoste nel rituale rumeno dei *calu^oari* legato all'azione di figure fantastiche femminili quali le *rusalii*. Tali fenomeni di emergenza degli spiriti nel periodo pentecostale appaiono connessi a forme di possessione e quindi anche a rituali terapeutici, come risulta essere il rito dei *calu^oari*.

Il percorso di Ceravolo ci appare originale e suggestivo, poiché il caso degli *spirdàti* sembra fornire qualche elemento in più in quel dibattito che da Eliade a Ginzburg fino a contributi più recenti di vari autori, storici e antropologi, riflette, proprio a partire dai riferimenti comparativi italo-romeni, sui rapporti stretti tra fenomeni che l'antropologia, il folklore o la storia delle religioni hanno spesso costretto in etichette rigide quali appunto "stregoneria", "sciamanismo", "possessione". Il riferimento rumeno cui Ceravolo allude ha il merito di riaprire tale questione su un terreno che è al tempo stesso classico e ancora da esplorare. Il quadro calabrese si rivela come il tassello di un sistema simbolico più ampio, così che i tratti presenti nei rituali di possessione e di esorcismo a Serra San Bruno consentono di ascrivere gli *spirdàti* calabresi alla stessa costellazione di *figure inquiete* che accomuna *benandanti* friulani e *rusalii* serbo-rumene. Questo percorso spinge l'Autore a una indagine sui rapporti tra il rito di guarigione degli *spirdàti* e le credenze nel ritorno dei morti, e lo stesso fenomeno della possessione viene ricollocato nel quadro dei rapporti fra vivi e morti (su questo punto si veda la già citata recensione al volume di Éva Pócs pubblicata in questo stesso numero di "AM").

In conclusione del volume Ceravolo ritorna su una critica al contributo di Ernesto de Martino. Egli non condivide la spiegazione della decadenza del fenomeno che secondo de Martino era dovuta ai processi accelerati di medicalizzazione psichiatrica delle credenze e delle pratiche religiose. Su questo punto forse il dialogo che Ceravolo instaura con il testo demartiniano poteva essere più fruttuoso. Perché in realtà uno dei meriti del breve saggio di de Martino sta proprio nell'aver messo in relazione i mondi storico-culturali della possessione e dell'esorcismo con la genesi e lo sviluppo dei saperi e delle pratiche psichiatriche. Certo, la successione non va letta in termini di "decadenza" o di "evoluzione", ma il tema dei rapporti fra questi diversi campi di esperienze culturali, saperi locali e tradizioni scientifiche, resta centrale e ancora da esplorare.