

Sulla "possessione europea"⁽¹⁾

Giovanni Pizza

dottore di ricerca in scienze etnoantropologiche (Università degli studi di Roma "La Sapienza")

ad Alfonso M. Di Nola nel suo settantesimo compleanno

In un intervento dedicato alla *Storia notturna* di Carlo Ginzburg (GINZBURG C. 1989), Cristiano Grottanelli (GROTTANELLI C. *et al.* 1991) ha svolto alcune considerazioni sulle nozioni di "sciamanismo" e "possessione", argomentando, nello spazio breve ma intenso di un contributo al dibattito, costruttive proposte per l'antropologia storica e religiosa dell'Europa⁽²⁾. Sulla base di una critica dell'uso che Ginzburg fa di quelle nozioni, Grottanelli giunge a proporre l'adozione di un nuovo concetto, o quanto meno di una nuova formulazione terminologica: quella di «possessione europea». Il livello della riflessione è di portata generale ed evoca questioni centrali dell'analisi antropologica e storica, quali il rinnovamento del metodo comparativo, l'importanza della dimensione storica nello studio delle rappresentazioni e delle pratiche simboliche in Europa, i limiti ovvi e le convenzioni descrittive di quella "lingua franca" tuttora usata da antropologi e storici delle religioni - sebbene con una diffidenza che data almeno dalla lezione levistraussiana sul totemismo.

In questo scritto non intendo avventurarmi nei complessi problemi di ordine teorico e metodologico sollevati da Grottanelli, e dalla stessa opera di Ginzburg. Su questi aspetti il dibattito si è successivamente andato arricchendo di numerosi contributi⁽³⁾.

Piuttosto tenterò di sondare la fecondità, o i limiti, della proposta di Grottanelli sulla base di brevi esemplificazioni sull'uso del modello sciamanico e del concetto di possessione, che trarrò da etnografie *esotiche* e *endotiche*, e in parte dai materiali di una mia ricerca sui saperi locali relativi al corpo in un'area della Campania (PIZZA G. 1994). Per far questo, e per chiarire meglio il senso e la portata della proposta di Grottanelli, occorre partire da uno dei problemi posti dal libro di Ginzburg: la presenza storica reale dello sciamanismo in Europa.

Sciamani (e) europei

Il dibattito su *Storia notturna* ha insistito molto sulla idea del «sottofondo sciamanico» assunto come chiave per una «decifrazione del sabba»: lo sciamanismo ginzburgiano è inteso come un arcaico terreno generativo nel quale si radicano rappresentazioni e pratiche della stregoneria storica europea. Chi conosce l'intera opera di Carlo Ginzburg sa che questa idea risale a un progetto delineato fin dal suo primo lavoro. Nella introduzione a *I benandanti*, infatti, Ginzburg dichiarava di non aver potuto affrontare in quella occasione «il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani» (GINZBURG C. 1966: XIII), una connessione definita «non analogica ma reale» (*idem*: 51). La percezione di una relazione storica reale più che di una analogia problematica costituisce l'«irresistibile evidenza» (GINZBURG C. 1993: 83) che egli insegue in un percorso di ricerca che lo spinge ad abbandonare l'idea di una nuova edizione della sua prima opera per concentrarsi in un lavoro la cui stesura lo impegnerà per quindici anni⁽⁴⁾. Ginzburg non è apparso mai interessato a una decostruzione della categoria di «sciamanismo»; eppure la scelta di seguirne le tracce in un terreno «improprio»⁽⁵⁾, quale l'Europa, avrebbe potuto favorire una simile impostazione critica. Al contrario egli è andato sempre più convincendosi della presenza di «culti di tipo sciamanico, documentati in una parte considerevole dell'Europa» (GINZBURG C. 1993: 84). Un suo recente contributo, intitolato *Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani* (GINZBURG C. 1994a), affronta direttamente la questione esaminando testi che confermano la fortuna della letteratura storica, archeologica, filosofica e di viaggio sugli sciamani, dal '500 all'inizio del '700, quando il termine tunguso *saman* era ormai introdotto in Occidente. Anche questa letteratura non viene letta in chiave di decostruzione di un mito letterario, né in termini di fascinazione europea per lo sciamanismo - come ha invece fatto Flaherty (FLAHERTY G. 1992) in un recente lavoro sulle rappresentazioni dello sciamanismo nell'Europa del XVIII secolo -, ma è assunta come fonte a testimonianza della «ri-scoperta» europea degli sciamani, dato che i segni di una presenza sciamanica, secondo Ginzburg, sono documentati nell'Europa antica.

Nei contributi successivi a *Storia notturna* direttamente focalizzati sullo sciamanismo, Ginzburg non sembra tener conto di un rischio di cui pure si era mostrato consapevole, ricordando «il pericolo di estendere in maniera indebita la nozione» (GINZBURG C. 1989: 183n.). Né accoglie l'invito a una maggiore attenzione antropologica all'uso della nozione di sciamanismo rivoltagli da Grottanelli in questi termini:

«Lo sciamanismo è come il totemismo, o come il feticismo, o come il manismo ecc. Cioè è un'invenzione o meglio una costruzione degli antropologi o degli storici delle religioni.» (GROTTANELLI C. *et al.* 1991: 106)⁽⁶⁾.

Non si può parlare dunque di sciamanismo inteso come la «tappa storica» di una religiosità arcaica, quanto piuttosto

«[...] "sincronicamente" come tipo nel contesto di una tipologia di fenomeni classificati convenzionalmente. Se lo si intende così ecco che nello sciamanismo non si può più cercare l'origine, nemmeno la "temperie originaria" del sabba; perché da un tipo ideale frutto di una classificazione "sincronica" nulla può trarre origine, semmai il problema sarà, ancora, un problema di classificazione e di comparazione tipologica. Le domande saranno dunque di questo genere: quello che noi chiamiamo sciamanismo serve a capire il sabba? In che cosa somigliano, in che cosa si distinguono i fenomeni che il libro studia rispetto al "tipo" sciamanismo?» (*ibidem*).

Su questo punto Grottanelli è in linea con le più recenti etnografie degli sciamanismi locali⁽⁷⁾. Come mostra Atkinson (ATKINSON J.M. 1992), attualmente la categoria è ampiamente decostruita. La ricerca recente, infatti, non assume come obiettivo lo sciamanismo in quanto fenomeno autonomo, ma tende piuttosto a esplorare «le connessioni delle pratiche sciamaniche con più ampi processi sociali. [...] Lo sciamanismo in questi lavori è usato come una glossa per certe pratiche e discorsi messi in opera in contesti locali, regionali e transnazionali» (ATKINSON J.M. 1992: 309). Non si tratta di rinunciare a studiare i tratti sciamanici in un'ottica comparativa e transculturale. Al contrario. L'analisi comparativa può uscire rinnovata da un confronto con le etnografie contemporanee più attente alle «particolarità storiche, culturali e sociali delle pratiche studiate» evitando il rischio di una «reificazione della categoria a spese di storia, cultura e contesto sociale» (*ibidem*). Andare al di là dello sciamanismo inteso come una dimensione isolata - connotata da motivazioni ora psicologiche, ora mediche, ora religiose - vuol dire mostrare come esso sia incastrato in più ampi «sistemi di pensiero e di pratica» (ATKINSON J.M. 1992: 315), connesso a, e insieme disperso in, saperi, conoscenze e usi che gli studi classici spesso non hanno preso in esame, respingendoli nel limbo del "folklore". È singolare che oggi le antropologie dello sciamanismo portino invece a termine questa operazione, riscoprendo ad esempio Bachtin (MUMFORD S.R. 1989, DE SALES A. 1991), proprio mentre in Europa si "riscopre" uno sciamanismo "originario". Recentemente, studiando lo sciamanismo magar, Anne de Sales (DE SALES A. 1991: 262) ha analizzato la stretta relazione fra canti e azioni rituali: le immagini verbali e rituali in scena nella pratica sciamanica seguono lo stile del "grottesco", un «genere» che, secondo de Sales, costituisce «in se stesso un pensiero rituale né statico né astratto che

[...] si accorda particolarmente bene al paradosso della condizione umana, della quale svela il lato tragico, andando, se così si può dire, al fondamento delle cose»⁽⁸⁾. «Andare al fondamento delle cose», è qui, secondo de Sales, il suggerimento maggiore dell'opera di Bachtin (BACHTIN M. 1979 [1965]) sul pensiero popolare in Europa. Scrive de Sales a proposito di Bachtin:

«Il suo lavoro mi ha permesso di mettere in relazione elementi mitici e rituali che mi erano sembrati in un primo momento sconnessi, oppure il risultato di una sorta di folklorizzazione della tradizione magar. Rifiutavo l'evidenza che offre l'osservazione della vita quotidiana, in presa diretta e concreta con la materia umana, animale e vegetale, portatrice di vita e di morte. Così diretta che l'osservatore occidentale, che ha vissuto nelle città, non riesce a cogliere facilmente l'immediatezza di queste cose fondamentali» (DE SALES A. 1991: 262n.).

Sullo «sciamanismo europeo», dunque, sembra riaprirsi il problema di un confronto urgente fra etnografie esotiche e endotiche, tanto più quando esso si pone in termini interdisciplinari, come nel caso dei rapporti fra antropologia e storia. Un colpevole scarto sembra impedire la possibilità di confronti ravvicinati. Atkinson invita gli etnografi a colmarlo, facendo valere la propria voce, ma l'ostacolo, ammette, è che purtroppo «la conoscenza locale di culture distanti non sempre ha un gran peso nei dialoghi interdisciplinari» (ATKINSON J.M. 1992: 321). Accade così che categorie ormai completamente decostruite, crollate sotto i colpi di una sempre più complessa etnografia esotica, vengano riproposte in alcuni approcci di antropologia e storia delle pratiche religiose in Europa. Se l'opera di Ginzburg, per la genialità dell'impianto, costituisce un caso a parte⁽⁹⁾, la funzione occultante, più che esplicativa o interpretativa, del modello sciamanico, emerge in tutta evidenza nei lavori di alcuni storici che, mimando il prototipo ginzburgiano, lo hanno applicato in maniera meccanica e molto meno problematica. Come, ad esempio, la «pista siberiana» scelta da Bertolotti (BERTOLOTTI M. 1990) nell'analisi storica di un carnevale italiano, o l'interpretazione *à la* Ginzburg del volo di Santa Rita che ci propone Scaraffia (SCARAFFIA L. 1990: 84-87). Più recentemente, Jean Michel Sallmann, in un libro sulla santità a Napoli in età barocca, introduce il modello sciamanico come possibilità stessa di costituire in senso antropologico il proprio oggetto di ricerca, liberandolo, scrive, dalle «catene della fede, di questo mistero indicibile e inverificabile che oscura tutte le analisi scientifiche del fenomeno» (SALLMANN J.M. 1994: 374). Come se una antropologia storica del «noi» cristiano dovesse necessariamente individuare elementi di esotismo per dirsi tale, e non riflettere, invece, sulle particolari qualità dell'endotico, spesso rintracciabili per le vie più impreviste

della ricerca. In realtà, identificando nel santo uno sciamano cristiano, si opera una reificazione totale della categoria attraverso l'applicazione di un modello astratto che tende ad occultare sistemi di significato più complessi, interni alle logiche della costruzione simbolica delle figure di santità nell'Europa cristiana, che riguardano, ad esempio, le politiche del carisma, le pratiche del sogno, l'esperienza culturale del dolore, della follia e del malessere, le teorie locali del genere, del corpo e della persona⁽¹⁰⁾. Non bisogna concordare o meno con l'idea di una presenza storica dello sciamanismo in Europa per poter dire che in realtà l'uso acritico di un modello predefinito segnala la rinuncia alla rilevazione e alla comprensione delle specifiche qualità dell'oggetto esplorato.

Si potrebbe obiettare che in Europa non sia il "modello sciamanico" a mettere in ombra profondi significati, ma il cristianesimo a occultare forme culturali ad esso preesistenti. Ma anche in questo caso, non si dovrebbe allora porre il problema di una analisi dei *sistemi di trasformazione* (LÉVISTRAUSS C. 1964 [1962]: 89-122) all'opera nel processo storico di risignificazione, nei modi di produzione del senso, nelle politiche di controllo, lotta e invenzione che regolano la genesi, la distribuzione e la conservazione dei saperi e conferiscono un senso condiviso alle pratiche? Su questo punto le vicende del concetto di possessione - nell'etnografia europea ed esotica - appaiono esemplari.

La "possessione europea"

Come ricordano Grottanelli (GROTTANELLI C. *et al.* 1991), Filoramo (FILORAMO G. 1991), e Severi (SEVERI C. 1992), Ginzburg ricava la costruzione teorica della nozione di sciamanismo dalle tesi classiche di Eliade (ELIADE M. 1974 [1951]), riprese nello schema dell'inversione proposto da Luc de Heusch (DE HEUSCH L. 1971: 226-244) e cioè l'idea di una profonda differenza fra possessione e sciamanismo, due stili diversi e contrapposti nel rapporto con l'invisibile: lo sciamano domina gli spiriti, il posseduto ne è invece dominato. Si tratta di una contrapposizione sul piano delle definizioni sulla quale si sono esercitati in molti⁽¹¹⁾. In più Ginzburg ne deriva una opposizione areale correlando il «sottofondo sciamanico» alla presenza o alla assenza di altri tratti culturali, fino a sostenere l'idea di una reciproca esclusione tra possessione e sciamanismo, una netta separazione corrispondente a due aree geografiche e culturali: da un lato l'Africa, in cui la prevalenza dei fenomeni di possessione escluderebbe la presenza di forme sciamaniche, dall'altro l'Europa, dove l'esistenza di un sottofondo

sciamanico spiegherebbe la minore incidenza della possessione. La differenza è intesa da Ginzburg come un «contrasto nettissimo» dietro il quale intravede «una differenziazione culturale presumibilmente molto antica» (GINZBURG C. 1989: 231). Grottanelli, sulla scorta di etnografie recenti che segnalano presenze di «tratti sciamanici» in Africa, contesta questa opposizione areale e suggerisce la possibilità di un confronto non con presunti sciamanismi europei, ma con i fenomeni di possessione in Europa. Così Grottanelli formula la sua proposta:

«Appare possibile riscoprire accanto a forme sciamaniche africane, una “possessione” europea e così riguadagnare, al dossier di quella che con termine comprensivo si potrebbe chiamare “trance europea”, accanto al volo dell’anima studiato da Ginzburg, anche vari fenomeni di possessione o simili, e con essi gli studi di de Martino, di Clara Gallini e di altri sul tarantismo, sull’argia e sui connessi sistemi di cura coreutico musicale» (GROTTANELLI C. *et al.* 1991: 108).

Si tratta di una proposta interessante, della quale occorre valutare i limiti, i vantaggi e le potenzialità prima di sperimentarne l’applicazione. Si può forse cominciare da due “evidenze”.

1) Riemerge innanzitutto il rischio di “occultamento”: sia nel senso di una funzione occultante della nozione di “possessione europea”, che, se considerata come modello astratto, analogamente a quello sciamanico, rischia di mettere in ombra più articolati sistemi di significato; sia nel senso dell’“occultamento” cristiano evocato più volte nella antropologia dei rituali di possessione in Europa secondo una teoria che potrebbe riassumersi nel modo seguente: il cristianesimo tenderebbe ad assorbire, risignificandole, pratiche e credenze preesistenti; se questo processo non si verifica, le stesse pratiche vengono stigmatizzate, perseguite, negate dalla egemonia del discorso religioso, a meno che i soggetti non riescano a mascherarle sotto nuove forme simboliche, garantendone così la continuità e ingannando l’egemonia della Chiesa. Una teoria interessante se la possessione viene considerata nei suoi aspetti teatrali di commedia della sofferenza e della marginalità (LEIRIS M. 1988 [1958]), MÉTRAUX A. 1971 [1958]), o in quelli politici, come pratica discorsiva di critica “corporea” dell’egemonia (DE MARTINO E. 1961, BODDY J. 1989); meno interessante se dà luogo a schematizzazioni oppositive, come quelle che hanno dato origine alla vecchia nozione di “religione popolare”, o che hanno spinto, nelle classificazioni tipologiche dei riti di possessione, a parlare di “possessione periferica” (LEWIS I.M. 1972 [1971]), per indicare quei culti di possessione che conservano la loro autonomia in condizioni di marginalità, in contesti dominati da egemonie religiose e morali che non ne riconoscono la legittimità⁽¹²⁾.

2) Un secondo rischio è quello di vedere nei rituali di possessione dei "sistemi di cura", come Grottanelli lascia intendere riprendendo de Martino. Su questo punto già Clara Gallini aveva fatto chiarezza, marcando una certa distanza da de Martino nei suoi studi sull'argia e riprendendo le ben note critiche di Rouget (GALLINI C. 1967, 1988: 20-21). In seguito però ha prevalso la linea del "modello terapeutico", e in Italia, come ricorda proprio Gallini in una intervista del 1985, si è forse rinunciato allo studio dei rituali di possessione:

«[...] mi pare che lo studio dei rituali di possessione abbia avuto poco spazio nella nostra ricerca; il discorso è invece un po' diverso se si considerano i rituali di guarigione come "il male di San Donato", i visionarismi, le pratiche esorcistiche» (GALLINI C. 1985: 90).

Oltre l' "evidenza terapeutica"

Se si considera la "possessione europea" proposta da Grottanelli, come un sistema di cura, allora crolla ogni possibilità di indagare i complessi simbolismi che la sottendono. Frammentata nei suoi singoli tratti costitutivi - in primo luogo la base corporea, il rapporto metaforico fra corpi umani e corpi animali, e lo stile di relazione fra visibile e invisibile - la possessione in Europa si è dispersa nei sistemi di credenze, pratiche, usi e saperi, e non la si è più riconosciuta studiando in maniera separata i saperi "medici", "naturalistici", "religiosi", pretendendo piuttosto di osservarla e identificarla solo nelle sue rappresentazioni, ed esecuzioni, isolate e perfette (come quelle teologiche della "possessione diabolica": cfr. DE CERTEAU M. 1970, COZZI D. - CESCHIA C. 1987, CURCIO R. 1987, TALAMONTI A. 1991). Ma è proprio per questo che l'Europa può costituire un osservatorio privilegiato per andare verso una maggiore apertura del concetto di possessione. La "perifericità" della "possessione europea" è, per così dire, un vantaggio per la comprensione dei suoi significati che non appaiono nascosti dalle perfette evidenze dei riti delle possessioni "centrali"⁽¹³⁾. Lo studio delle pratiche della visione, del sogno, della cura, della guarigione, dovrebbe quindi condurci verso interpretazioni più aperte, tese in primo luogo a ricomporre frammenti apparentemente disomogenei. Come la "stregoneria" (BEIDELMAN T.O. 1980 [1970]), la possessione è rimasta a lungo una convenzione descrittiva, perché non si è riusciti a individuare in quei frammenti altrettante possibilità per illuminare i luoghi in cui si nasconde; essa, infatti, non sempre è dove gli antropologi l'hanno descritta, ma attraversa i territori della guarigione, della credenza, dell'esperienza corporea, della malattia, della sofferenza, della follia e del sogno, senza per questo essere

riducibile a nessuno di questi. In una attenta rivisitazione del concetto di possessione, basata sulla lettura critica delle etnografie contemporanee, Janice Boddy ha osservato che anche quei «fenomeni che approssimativamente raggruppiamo sotto l'etichetta della possessione sono parte dell'esperienza quotidiana, non unicamente drammatici eventi rituali» (BODDY J. 1994: 414). Solo a partire da queste considerazioni si può pensare di cogliere i significati «culturali, cognitivi, sociali, estetici e quotidiani» dei fenomeni di possessione, e sperare di poter accedere alla comprensione di quell'«insieme di rappresentazioni ampiamente condivise, compresi coloro che sono estranei ai fenomeni di possessione, [che] sottende i fenomeni di possessione» (OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994: 9).

Come abbiamo già visto per lo sciamanismo, anche la possessione è ora un concetto fortemente rivisitato nella antropologia contemporanea che tenta di superare il limite di considerarla come una «categoria indipendente del comportamento» (BODDY J. 1994: 409), studiandola nei termini propri delle società indagate. Criticando le antropologie che hanno tentato di «trascendere le epistemologie locali e offrire un quadro oggettivo per l'analisi» si preferisce osservare come essa agisca «come un prisma attraverso il quale costruzioni naturalizzate quali la persona, il genere o il corpo, vengono scomposte e disfatte» (*ibidem*).

Lo svelamento della sur-interpretazione terapeutica apre dunque la possibilità di una visione nuova degli stessi fenomeni di possessione, e consente di superare il limite della semplice sostituzione di un modello (sciamanismo) con un altro (possessione) nell'analisi dei fatti religiosi e, più in generale, delle rappresentazioni e delle pratiche simboliche in Europa, come nel caso del sabba e della stregoneria storica. Ma anche del tarantismo.

È merito recente di Jean Pierre Olivier de Sardan (OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994) aver segnalato il limite di una assimilazione dei rituali di possessione alle pratiche terapeutiche, evidenziando le profonde contraddizioni fra «l'illusione terapeutica» e le teorie locali emergenti dalla pratica etnografica. Ciò non vuol dire che l'aspetto terapeutico vada negato, tanto più che i fenomeni di possessione appaiono connessi alle forme espressive culturali della sofferenza, della malattia, della follia. Ma la dimensione terapeutica «deve essere considerata come una variabile storica della quale occorre dar conto e non come una costante o un'evidenza» (OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994: 7). Infatti anche quando la lettura terapeutica viene fatta «dal basso», essa solleva un «doppio paradosso» che ne segnala la problematicità:

«Primo paradosso: l'agente della malattia è lo stesso della cura. Il genio che ha inviato la sofferenza è quello che deve farla scomparire [...]».

Secondo paradosso: i membri di questi gruppi terapeutici continuano, anche dopo la riuscita della cura, ad essere essi stessi posseduti regolarmente dal loro genio familiare» (OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994: 19).

Se una rivisitazione del concetto di possessione deve in primo luogo smascherare il modello terapeutico, allora la suggestione di Olivier de Sardan può essere utile per rileggere l'esempio demartiniano introdotto da Grottanelli. Chi ha letto *La terra del rimorso*, infatti, riconoscerà nel duplice paradosso di Olivier de Sardan quello demartiniano del San Paolo-taranta e del rimorso come *ripetizione* del rito, indici della natura simbolica del morso del ragno che de Martino contrappone alle riduzioni naturalistiche dei medici (DE MARTINO E. 1961: 45-58). L'«autonomia simbolica» del fenomeno, secondo de Martino, impedisce anche la riduzione della sua complessità e delle sue qualità particolari al «tipo» della possessione. Rifiutandosi di qualificare il tarantismo come un caso classico di «possessione rituale» o come «cerimonie di tipo sciamanistico» (DE MARTINO E. 1961: 187), egli compie una scelta notoriamente criticata da Rouget (ROUGET G. 1986 [1980]: 219-228, cfr. GALLINI C. 1988: 20-21), ma che ha il merito non trascurabile di segnalarci l'importanza del metodo demartiniano della «individuazione storiografica». Una scelta che non va considerata esclusivamente come «un nuovo atto di fedeltà teorica» alla filosofia di Croce (IMBRIANI E. 1994: 92): restando nell'ambito dell'antropologia e ripensando la genealogia teorica del concetto di possessione, ritroviamo la stessa rivendicazione di centralità dell'analisi storica in Bastide, il quale considera la possessione un significante che cambia di significati nel corso del tempo e che per questo può essere compresa solo attraverso la ricostruzione della sua profondità storica (BASTIDE R. 1974 [1972]).

Certo l'approccio demartiniano non è privo di contraddizioni. Il programma analitico della «individuazione storiografica», e quello interpretativo dell'«autonomia simbolica» - che ha come prima tappa il rifiuto della «riduzione a tipo» - appaiono limitati dai riferimenti psicologici. Dopo aver mirabilmente decostruito le «riduzioni mediche» del fenomeno, de Martino cede al richiamo del modello terapeutico, che sembra condividere con i soggetti che gli narrano i racconti della loro sofferenza. Rouget ha ragione quando osserva che de Martino sottovaluta l'evidente identificazione con il ragno che caratterizza la performance delle tarantate e che fa del tarantismo un caso «classico» di possessione. E la sua idea del tarantismo come culto di possessione che si maschera da rito terapeutico per resistere all'azione repressiva della Chiesa, appare suggestiva, poiché spiega come il modello terapeutico si sia retto anche sulla connivenza fra la surinterpretazione terapeutica degli antropologi della possessione, e il «pre-testo terapeutico» costruito dagli attori come unica possibilità di legitti-

mazione delle loro pratiche (cfr. OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994: 19). Tuttavia la critica di Rouget conserva un limite e la posizione demartiniana assume un potenziale vantaggio, una apertura virtuale che la rende più interessante, alla luce delle attuali riconsiderazioni del concetto di possessione. Rouget, infatti, sembra animato da uno scrupolo tipologico: sostenere che il tarantismo è un caso di possessione. Inversamente il limite demartiniano non è quello di rifiutarsi di ascrivere il tarantismo alla possessione, ma piuttosto sta nel fatto che egli non dia seguito al programma di ricerca che da tale rifiuto dovrebbe partire: de Martino non avvia, cioè, l'analisi del simbolismo del ragno, come aveva lucidamente suggerito Elena Cassin (CASSIN E. 1962), in una recensione su "L'Homme". Le basi psicologistiche sulle quali si radica l'antropologia simbolica di Ernesto de Martino, gli impediscono di prendere in esame le interpretazioni locali del fenomeno, i saperi naturalistici e simbolici legati al ragno, di osservare ed esplorare, nel gioco dell'identificazione simbolica fra ragno e corpo femminile, messo in scena nelle *rappresentazioni collettive*⁽¹⁴⁾ del tarantismo, la complessa ricchezza della metafora rituale. Due domande rimangono senza risposta nel testo demartiniano: perché il ragno è scelto come agente, perché le donne prevalgono. A queste domande l'unica risposta è quella data nell'esempio del ragno che morde al pube, il tema dell'«eros precluso» (DE MARTINO E. 1961: 143-146), un tema fin troppo "simbolico", ma nel senso, criptologico o freudiano (SPERBER D. 1981 [1974]: 48-51), di un simbolismo inteso come codice inconscio, di un vero e proprio *simbolo del simbolo*, per questo destinato a riproporre il simbolismo più che a interpretarlo, chiudendo le possibilità di una esplorazione del campo semantico abitato da ragni e corpi femminili: non, dunque, il *simbolo* del ragno, ma la sua, simbolica, *rete*.

È da qui che l'analisi del tarantismo potrebbe ripartire. E da qui può riprendere anche il percorso alternativo che Grottanelli (GROTTANELLI C. *et al.* 1991: 104-105) suggerisce a Ginzburg: rispetto al «comparativismo convergente» di Ginzburg, che tende ad accomunare l'estasi sciamanica al volo delle streghe allo scopo di rintracciare *l'origine storica*, il confronto «divergente» con i fenomeni di possessione offre il vantaggio di recuperare all'analisi *campi semantici* più vicini nel tempo e nello spazio e più utili per la *comprensione antropologica*.

Il ragno, il rospo e la saga del re Guntram

Grottanelli si chiede come mai Ginzburg abbia preferito far riferimento allo sciamanismo piuttosto che al tarantismo, un caso di possessione euro-

pea contemporanea senz'altro più vicino dello sciamanismo all'altro esempio di trance europea costituito dai rituali rumeni delle *rusalii*, come aveva già notato Eliade (GROTTANELLI C. *et al.* 1991: 108-115, ELIADE M. 1975 [1970]: 178, cfr. DI MARINO E. 1991: 108-110, KLIGMAN G. 1981). Più che di un «sottofondo sciamanico» o di una «religione arcaica fondata su divinità femminili», il tarantismo e le altre possessioni europee avrebbero potuto suggerire a Ginzburg itinerari comparativi più fruttuosi⁽¹⁵⁾. La rinnovata attenzione alle concezioni della persona, del genere e della corporeità, ha infatti suggerito nuove chiavi di lettura del rapporto possessione-sciamanismo anche se il problema della prevalenza delle donne rimane largamente inesplorato, nonostante sia continuamente evocato: già discusso in de Martino (DE MARTINO E. 1961: 48-50), esso costituisce una costante nella costruzione antropologica del concetto di possessione, che venga spiegato con ipotesi fin troppo meccaniche (LEWIS I.M. 1972 [1971], 1993 [1986]) o ispirate a una lettura fenomenologica delle basi corporee dell'identità femminile, rintracciabili nelle trame del «corpo narrato» (PANDOLFI M. 1991, 1993)⁽¹⁶⁾.

In conclusione di questa nota cercherò di offrire alcuni elementi in più riguardo al rapporto fra esperienze della possessione e fisiologia femminile, una relazione tuttora largamente oscura. In questo modo è possibile continuare a sondare il grado di efficacia della proposta di Grottanelli, applicandola in tre brevi esempi.

1) Il ragno.

In una ricerca sui saperi sul corpo e l'esperienza culturale della malattia in Campania (PIZZA G. 1994) è emersa una particolare modalità di costruzione simbolica del corpo femminile che viene raccontato attraverso un ricco uso di metafore animali. In particolare l'utero è visto come un animale che può entrare ed uscire dal corpo femminile. Alcuni racconti raccolti in Campania mettono in scena il motivo demartiniano del ragno che morde al pube, collegandolo ad una particolare fisiologia simbolica del corpo femminile, messa in disordine dalla irruzione del malessere: l'utero-ragno, colto da una forte mobilità, fuoriesce dal corpo di una giovane vergine dormiente. Quando vi rientra la fanciulla si risveglia ed è completamente guarita (PIZZA G. 1988, 1991: 39-61, 1994: 193-243). Si tratta di una delle varianti della categoria locale del *mal di madre*⁽¹⁷⁾. Non posso riportare e analizzare in questa sede i racconti, ma, anche sulla base di questi pochi elementi, la relazione fra possessione animale, fisiologia femminile e simbolismo del ragno appare fin troppo forte per non spingerci a rileggere il morso del ragno sulla base di una analisi più complessa del simbolismo di

questo animale e delle metafore corporee che lo evocano, come ho cercato di mostrare altrove (PIZZA G. 1996). Se si apre in questa direzione il concetto di possessione, una possessione intesa come sapere del corpo e sul mondo, messo in scena in esecuzioni letterali della metafora animale, allora anche lo statuto corporeo della strega nell'Europa storica (e contemporanea) può risulterne illuminato, ancor più di quanto abbiano fatto gli studi sulle teorie locali dell' "isteria"⁽¹⁸⁾. Racconti del tipo di quello campano sono diffusi in tutta Europa, e il ragno vi figura come una vera e propria *componente animale della persona* che, fuoriuscendo dal corpo di una donna, ne svela la natura stregonica (PIZZA G. 1996).

2) Il rospo.

Una delle più celebri possessioni storiche europee è quella delle epidemie coreutiche di San Vito, brevemente ricordate anche da de Martino come esempio comparativo per il tarantismo (DE MARTINO E. 1961: 237-238). Solo un elemento non viene sottolineato: in quei casi la funzione del ragno è sostituita da quella di un un rospo che, attraverso le medesime modalità evidenti nel racconto raccolto in Campania, può entrare e uscire dal corpo femminile, identificandosi con l'utero. Un'ampia letteratura etnografica sull'Europa centrale, relativa a una vasta area che va dall'Alsazia alle Alpi orientali e che include quindi la Francia meridionale, la Germania, la Svizzera, l'Austria, il Tirolo, descrive il verificarsi di fenomeni di possessione derivanti dalla penetrazione nel corpo di un rospo, cui sono legate complesse pratiche dell'intercessione che vedono l' "invenzione" di "santi-rospi", ai quali vengono offerti ex-voto che riproducono in cera o in ferro le fattezze dell'utero-animale⁽¹⁹⁾.

3) La saga del re Guntram.

Ginzburg ha preso più volte in esame racconti di animali che fuoriescono dal corpo. Già nei *Benandanti* aveva riportato esempi tratti dai verbali dei processi alle streghe nei quali si parlava di animali che sgusciano fuori dal corpo della donna dormiente svelandone così la natura stregonica: «una volta, quaranta anni fa e più, conoscevo una strega che havea nome Gianna, e una volta si addormentò e li viddi uscire un topo di bocca e quello era il suo spirito che non so dove si andasse», afferma una vecchia contadina nel 1589, in un processo lucchese (GINZBURG C. 1966: 30-32n). Confrontando quegli enunciati con la letteratura sui saperi folklorici locali, Ginzburg ritiene di interpretarli come rappresentazioni dell'anima che, in forma di piccoli animali, esce dal corpo delle streghe che dormono. Ciò

però non lo spinge a porre il problema dello statuto corporeo della strega e delle concezioni locali del corpo e della persona, ma a vedere nella metafora animale il viaggio estatico dell'anima: l'ipotesi sciamanica viene poi ulteriormente avvalorata collegandola all'idea di arcaiche religioni femminili presenti in Europa.

Questi esempi verranno ripresi ampiamente nella *Storia notturna*, e collocati nel capitolo intitolato "anomalie", quasi a sottolinearne l'enigmatica ricchezza simbolica. Si tratta dell'esempio siciliano delle *Donni di fuori*, (PITRÈ G. 1889: 153-177), e della saga germanica del re Guntram. In entrambi i casi si evidenzia una fenomenologia del rapporto fra corpi umani e corpi animali, come è evidente nel racconto ripreso da Jacob Grimm:

«Con un brusco scarto Grimm passò a parlare dell'altra credenza, altrettanto antica e ricorrente in un gran numero di leggende, secondo cui l'anima può abbandonare il corpo del dormiente sotto forma di farfalla. Lo storico longobardo Paolo Diacono, vissuto nel secolo VII, racconta che un giorno dalla bocca del re burgundo Guntram, che dormiva vegliato da uno scudiero, uscì d'improvviso un animale, una specie di serpentello. Esso si diresse verso un ruscello non lontano, che cercò inutilmente di attraversare. Allora lo scudiero posò la spada di traverso sulle due rive. Il serpente passò dall'altra parte e sparì dietro una collina; dopo qualche tempo fece la stessa strada all'incontrario, sgusciando dentro la bocca del dormiente. Il re si svegliò e disse di aver sognato di attraversare un ponte di ferro, entrando poi in una montagna dov'era conservato un tesoro (che fu effettivamente trovato)» (GINZBURG C. 1989: 117).

«Innumerevoli vie partono da questa pagina cruciale e ignorata», ammette Ginzburg (*ibidem*). Quella da lui scelta è la individuazione di «componenti sciamaniche». Le altre possibili strade riguardano innanzitutto la diffusione straordinaria di questo racconto.

La saga del re Guntram corrisponde infatti a un genere narrativo tuttora diffuso nell'area europea, come mostra una ampia bibliografia demologica e anche l'esempio campano⁽²⁰⁾. Ginzburg lo interpreta come un segno inequivocabile di esperienza estatica e viaggio dell'anima in forma animale di tipo sciamanico. Eppure l'utero-ragno, e così l'utero-rospo, suggerirebbero di collegare l'interpretazione dei racconti in cui un animale fuoriesce dal corpo ai fondamenti corporei della possessione, all'esperienza del sogno, e in particolare alla fisiologia simbolica femminile. Se si aggiunge che questi elementi appaiono integrati nelle rappresentazioni del *mal di madre*, la *matrazza* siciliana, malessere femminile che presenta in Sicilia tutti i caratteri della possessione i cui agenti sono proprio le *Donni di fuori*

descritte dal Pitrè (PITRÈ G. 1889: 153-177, GUGGINO E. 1986: 60-93), allora si comprende perché Ginzburg ammetta che «nelle "donne di fuori" siamo costretti a riconoscere un fenomeno anomalo, decisamente incompatibile con l'ipotesi storica che abbiamo formulato» (GINZBURG C. 1989: 100). È quindi il "modello sciamanico", rigidamente contrapposto a quello della "possessione europea", a condurlo su strade diverse e impervie, che evocano domande di tale enorme portata, alle quali certo solo uno storico geniale come Ginzburg può tentare di rispondere.

Se invece si restringe la portata dell'indagine al significato e all'uso di queste metafore nel folklore europeo, e se si accoglie il suggerimento di Grottanelli di indagare adottando non la chiave dello sciamanismo ma la specificità dei fenomeni di "trance europea", allora emergono degli elementi che di fatto testimoniano la fecondità di questo mutamento di punto di vista. La fuoriuscita di animali da corpi femminili e maschili sarà allora da collegarsi a una ampia serie di tratti culturali connessi ai processi storici e ai modi sociali di costruzione e rappresentazione della corporeità nell'Europa precristiana e cristiana. Esplorando ad esempio le letterature demologiche sui saperi corporei in Europa, e ancora se si prova a ricostruire la rete di relazioni significative che può dare senso alla stessa saga di Guntram senza evocare l'elemento sciamanico, emerge una vera e propria zoologia fantastica, un repertorio di simboli e metafore animali che rendono possibile l'immaginazione e la descrizione del corpo, la enunciazione dell'esperienza del sogno, la narrazione della malattia, la costruzione culturale del maschile e del femminile. Un repertorio di straordinaria importanza per una indagine comparativa, storica e antropologica⁽²¹⁾.

Se Ginzburg avesse scelto la linea della "possessione europea" proposta da Grottanelli, non avrebbe allora trascurato di valutare la straordinaria diffusione, proprio nella medesima area dalla quale il suo racconto parte (dall'Alsazia alle Alpi orientali), della rappresentazione dell'utero in forma di rospo, e avrebbe potuto considerare anche in questa chiave lo specifico simbolismo del rospo nel contesto della stregoneria, anziché ritenere unicamente che esso costituisca «un tramite simbolico con l'invisibile» (GINZBURG C. 1989: 287).

De Martino aveva trascurato il simbolismo del ragno e, pur considerando il tarantismo un innesto sul tronco delle grandi possessioni storiche europee (DE MARTINO E. 1961: 237), non sottolineava la centralità delle metafore animali, agite e narrate, del ragno e del rospo; analogamente Ginzburg non riprende il tema del rospo-utero, che appare connesso ai fenomeni della possessione europea. De Martino e Ginzburg appaiono così accomu-

nati dalla medesima rinuncia ad esplorare tutti i tratti simbolici che compongono le configurazioni da essi presi in esame (il «complesso mitico-rituale» del tarantismo e quello del sabba), negando di fatto la ricchezza dei registri di senso che, con i brevi esempi qui riportati, ho solo cercato di evocare.

In questo quadro critico, che intende delineare unicamente nuovi possibili spazi di ricerca, la proposta di Grottanelli può dunque rivelarsi vantaggiosa: il riferimento alla possessione appare più fecondo del modello sciamanico poiché evoca relazioni simboliche più coerenti e rilancia in maniera antropologicamente efficace il problema dello statuto della corporeità, e in primo luogo della fisiologia femminile, in Europa. Ma come ho cercato di mostrare attraverso queste tre brevi esemplificazioni, un grande lavoro è ancora da fare per andare verso interpretazioni più aperte, che esplorino i tratti culturali legati a quell'insieme di saperi, rappresentazioni e pratiche che l'antropologia, il folklore e la storia delle religioni in Europa hanno rubricato sotto la parola chiave di "possessione". Letta in questa prospettiva, la proposta di Grottanelli non ci offre dunque un modello teorico astratto, e ancor meno una categoria reificata o una nuova ipotesi di classificazione tipologica: la «possessione europea» si configura piuttosto come una *nozione aperta* che, con maggiore efficacia del modello sciamanico, ci spinge a una analisi comparativa nuova, finalizzata a cogliere il senso, complesso e storicamente profondo, dei fenomeni che essa descrive.

Note

(1) Questa "nota" è la versione scritta di una comunicazione presentata al convegno internazionale "Incontri di etnologia europea", tenutosi a Pila (comune di Perugia), nei giorni 18-19 settembre 1995, organizzato dall'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia, dal Dottorato in metodologie della ricerca etnoantropologica, dall'Erasmus networks in social anthropology, e dalla provincia di Perugia, con il patrocinio del Consiglio regionale dell'Umbria. Ringrazio Cristina Papa e tutti i partecipanti alla discussione, fra i quali Giulio Angioni, Tullio Seppilli, Pier Giorgio Solinas. Ringrazio inoltre Patrizia Caione, Pietro Clemente, Massimiliano Minelli e Marino Niola per le loro osservazioni su una prima versione di questo testo, Francesco Faeta e Ilaria Gueli per alcune utili indicazioni bibliografiche. La traduzione in italiano delle citazioni è mia.

(2) Il dibattito su *Storia notturna* fu organizzato nel 1990 da Pietro Clemente e Fabio Dei a Poggibonsi (Siena), nel quadro degli incontri "Nei dintorni dell'antropologia". Quattro contributi sono stati successivamente pubblicati: GROTTANELLI C. - CLEMENTE P. - DEI F. - SIMONICCA A. 1991. Il contributo di Grottanelli è alle pp. 103-116.

- (3) Se il lungo intervento critico di Anderson (ANDERSON P. 1991), con risposta di Ginzburg, ha costretto la discussione su questioni datate, di alto livello invece il dibattito Severi-Ginzburg su "L'Homme. Revue française d'anthropologie" (SEVERI C. 1992); cfr. anche FILORAMO G. 1991, gli interventi di Clemente, Dei e Simonica (GROTTANELLI C. *et al.* 1991) e l'ampia recensione di Valerio Petrarca (PETRARCA V. 1991).
- (4) In occasione della presentazione della traduzione giapponese di *Storia notturna*, Carlo Ginzburg (GINZBURG C. 1993) ha chiarito le motivazioni, anche personali, che lo hanno spinto a continuare in quella direzione di ricerca.
- (5) Sulle definizioni di sciamanismo "proprio" e "improprio" vedi DI NOLA A.M. 1973.
- (6) Una critica analoga viene rivolta da Filoramo (FILORAMO G. 1991: 292): «Al pari di altri concetti religionistici, "sciamanesimo" è una rete concettuale, le cui maglie possono essere più o meno larghe o strette, [...] ritengo che Ginzburg, come altri studiosi prima di lui, sia [...] vittima per l'ennesima volta di quella che si potrebbe definire la "sindrome sciamanica"». E continua auspicando che «una buona volta uno studioso particolarmente agguerrito si armi di buona volontà e si decida a scrivere, come altri hanno fatto per il mito dell'oriente, una storia del posto che, nella cultura europea, ha rivestito lo sciamanesimo non come oggetto positivo di indagine (dunque nelle sue concrete varianti storico-culturali), ma come "mito scientifico"». Quasi a raccogliere l'invito di Filoramo, Gloria Flaherty pubblica nel 1992 il volume *Shamanism and the eighteenth century*. Ma altri contributi di Flaherty sulla costruzione europea della categoria e il suo uso nella cultura occidentale erano apparsi precedentemente (cfr. FLAHERTY G. 1988, 1992).
- (7) A partire da Clifford Geertz (GEERTZ C. 1987 [1966, 1973]: 179), che in un saggio uscito nello stesso anno de *I benandanti*, affermava: «l'individualità delle tradizioni religiose si è così spesso dissolta in categorie aride come "animismo", "totemismo", "sciamanismo" [...] e tutte le altre insipide categorie per mezzo delle quali gli etnologi della religione devitalizzano i loro dati»; a Michael Taussig (TAUSSIG M. 1987: 448) che ha definito il "volo dell'anima" uno stereotipo e lo "sciamanismo" la «proiezione occidentale di un nome siberiano»; a Carlo Severi, che parla di *stile* sciamanico (SEVERI C. 1993: 72): «A noi basterà dire che "sciamanismo" è un certo modo di concepire l'invisibile e un particolare *stile* nella visione del mondo che ne consegue». Sulle teorie dello sciamanismo nella ricerca contemporanea cfr. inoltre ATKINSON J.M. 1992, che passa in rassegna una bibliografia in inglese di 258 ricerche condotte in gran parte negli ultimi 15 anni; cfr. inoltre la monografia di Atkinson sullo sciamanismo wana (ATKINSON J.M. 1989), nella quale al termine *shamanism* si preferisce un meno impegnativo *shamanship*. Per una ridefinizione degli studi francesi sullo sciamanismo cfr. HAMAYON R. 1990 e DE SALES A. 1991.
- (8) Insieme a DE SALES A. 1991, e MUMFORD S.R. 1989 sullo sciamanismo, l'antropologia contemporanea sembra riscoprire la nozione bachtiniana di "corpo grottesco" anche nella interpretazione della possessione (WAFER J. 1991 sul *candomblé* brasiliano), o delle pratiche di intercessione connesse alle rappresentazioni del corpo (cfr. FAETA F. 1989: 77-113) e della persona (cfr. CHARUTY G. 1992) nell'Europa cristiana.
- (9) In Ginzburg il modello sciamanico costituisce una sfida continua in un'opera che intreccia livelli narrativi metateorici, basi documentarie, consapevolezze epistemologiche e teoriche. Anche quando la categoria ginzburgiana di sciamanismo ci sembra tendere alla reificazione, non possiamo non cogliere la consapevolezza di una scelta che contraddistingue la posizione originale di questo studioso nel dibattito contemporaneo: la ricerca appassionata di una strada che superi il conflitto fra *retorica* e *prova*, fra una *interpretazione* che problematizzi le analogie, senza rinunciare alla sfida di una *spiegazione*, ancorché congetturale, delle reali connessioni storiche. Su questi aspetti epistemologici cfr. gli interventi di Clemente, Dei e Simonica (GROTTANELLI C. *et al.* 1991), SEVERI C. 1992, GINZBURG C. 1991, 1993, 1994b, PALUMBO B. 1995.
- (10) Per una critica a Sallmann cfr. NIOLA M. 1995: 135-138, 141n. e 1996, CHARUTY G. 1995: 9; sui rapporti storici e simbolici sciamanismo-cristianesimo cfr. DE MARTINO E. 1948 e ELIADE M. 1974 [1951]; per una analisi delle tracce sciamaniche nel cristianesimo cfr. GOLDAMMER K. 1956. Un medesimo scarto nel confronto fra storia e antropologia e fra antropologie europee e esotiche, è

visibile nel caso degli studi sulla parentela in Europa, come mostra Berardino Palumbo (PALUMBO B. 1994) in un recente saggio critico che sottolinea la centralità delle nozioni di corporeità, persona e genere nel rinnovamento teorico degli studi sulla parentela, dimensioni «i cui significati, nelle realtà europee, sono troppo spesso ritenuti evidenti».

(11) Sul problema delle definizioni cfr. almeno REINHARD J. 1976. Dal lavoro di Ginzburg rimangono fuori le posizioni, altrettanto classiche, di Ioan Lewis (LEWIS I.M. 1972 [1971]) e Gilbert Rouget (ROUGET G. 1986 [1980]); la prima che propone una sostanziale identità dei due fenomeni (considerata dai critici una vera e propria "confusione"), la seconda che, pur mostrando una consapevolezza dell'intreccio, conserva la distinzione sul piano tipologico. Ginzburg, infatti, fonda la distinzione unicamente sullo schema dell'inversione proposto da de Heusch (DE HEUSCH L. 1971: 226-244), schema che, come ha fatto notare Severi (SEVERI C. 1992: 174n.), lo stesso de Heusch ha successivamente modificato almeno in parte.

(12) Una tale opposizione è definitivamente superata nelle etnografie contemporanee delle pratiche locali del cattolicesimo in realtà europee o esotiche. Ad esempio, lavori come quelli di CHRISTIAN W.A. 1989 per la Spagna e CANNELL F. 1995 nelle Filippine convergono nel considerarla fuorviante. In particolare Cannell mostra la centralità della possessione nel rituale cattolico a Bicol: qui le pratiche devozionali assumono le forme, storicamente profonde, di una "imitazione" dell'immagine miracolosa del Cristo, un vero e proprio "modello sciamanico" per i guaritori che intrattengono con la sua figura, caratterizzata dalla vicenda della Passione, lo stesso stile di relazione che hanno con gli spiriti della possessione. Una critica netta della visione dicotomica nello studio delle forme di religiosità è espressa in un interessante articolo di Raymond Jamous (JAMOUS R. 1995) sul rapporto fra possessione e costruzione della santità nelle confraternite musulmane, in Marocco. Jamous critica il *grand partage* fra "trance mistica" e "trance di possessione", corrispondenti rispettivamente alla ricerca dell'unione con Dio e alla relazione con il mondo *dei margini*, popolato dagli spiriti *djin*, e dagli animali selvatici, e nel suo articolo considera le due dimensioni come «un insieme coerente». Una lezione per una certa storia della santità in Europa (SCARAFFIA L. 1990, SALLMANN J.M. 1994), non una novità per chi ha letto correttamente almeno due classici di Ernesto de Martino: il saggio sulla *jettatura* presso le *élites* napoletane (DE MARTINO E. 1959) e il suo progetto di una *storia religiosa del Sud*: «non mai di una storia religiosa "popolare" contrapposta, parallela e concorrente a quella delle *élites* sociali e culturali» (DE MARTINO E. 1961: 25).

(13) Sulla nozione di possessione periferica e/o centrale, cfr. LEWIS I.M. 1972 [1971].

(14) Come scrive Olivier de Sardan (OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994: 13) a proposito della possessione: «Non siamo né nell'universo della malattia né in quello della cura, bensì nel campo classico delle rappresentazioni collettive, nel vero senso del termine: poiché c'è spettacolo, che suppone una messa in scena ben costruita, cristallizzata, stabilizzata». L'introduzione del concetto di "spettacolo" e "commedia" della possessione è dovuta alle opere classiche di Leiris (LEIRIS M. 1988 [1958]) e Métraux (MÉTRAUX A. 1955, 1971 [1958]: 120-142).

(15) Fra le opere di de Martino citate in *Storia notturna* non figura *La terra del rimorso*. Eppure Ginzburg, nella sua prima opera (GINZBURG C. 1966: XV, 30n.), dichiarava il suo debito a de Martino, citando, come modello interpretativo, oltre a *Il mondo magico*, proprio il saggio sul tarantismo pugliese. Va notato inoltre, a proposito del quadro dei voli notturni di arcaiche divinità femminili ricostruito da Ginzburg, che già de Martino riteneva di individuare un tratto di lunga durata nella «figura di Perchta in quanto *Spinnstubenfrau*» (DE MARTINO E. 1961: 216-217, 277n.). De Martino sottolinea la funzione di "filatrice" e "tessitrice" di questa figura, legandola al «momento critico» delle «fanciulle al telaio», segnato da fenomeni di possessione, e valutando le possibili analogie con il mito classico di Arachne, la tessitrice-ragno; Ginzburg preferisce rimarcare invece il carattere stregonico di tale figura (cfr. i riferimenti a Perchta in GINZBURG C. 1989: XIX, 67, 79, 92, 173, 241, 246, 270).

(16) Secondo Atkinson (ATKINSON J.M. 1992: 317-319) è esattamente su una opposizione di *gender* che si regge la storica *querelle* che ha caratterizzato il dibattito sulla reciproca esclusione fra pos-

sessione e sciamanismo, introdotta da Eliade, rilanciata da de Heusch e confermata, se pure con maggiore problematicità, da Rouget. I praticanti maschi dominerebbero nelle tradizioni che Eliade definisce sciamaniche, le donne in quelle che si basano sulla possessione. Ma le numerose eccezioni, note agli etnografi, dicono che si tratta di un terreno tutto da esplorare. Per una critica alle posizioni di Lewis, che introduce una spiegazione meccanica, basata sul tema della marginalità femminile, cfr. BODDY J. 1994 e OLIVIER DE SARDAN J.P. 1994 e, in una prospettiva fenomenologica, PANDOLFI M. 1991 e 1993. Sul tema della possessione "mistica" e la costruzione del corpo santo femminile cfr. almeno NIOLA M. 1996 e CHARUTY G. 1995. Sul rapporto fra possessione, pellegrinaggio e sofferenza femminile in area europea vedi i lavori di Mart Bax sulla Jugoslavia e soprattutto BAX M. 1992. I fenomeni di possessione legati alla esperienza della visione e alle pratiche del sogno sono stati oggetto di uno studio di Miriam Castiglione (CASTIGLIONE M. 1981) sui culti extraliturgici di Capitanata e Gargano in Puglia. Il visionarismo femminile studiato dall'Autrice di questo piccolo classico italiano, viene letto su una base che potremmo dire *lewisiana*: il sogno diventa "rifugio", "mistificata liberazione" da una condizione di marginalità quale sarebbe quella femminile. Utilizzata in questa chiave, però, la nozione di marginalità non focalizza lo statuto corporeo di tali pratiche e appare ancora più riduttiva: mascherata da un pregiudizio ideologico che vede la "cultura popolare" letteralmente "addormentata" nella incapacità di un riscatto storico e non onirico. Al contrario, lette a partire dal problema del corpo e del potere, tali pratiche appaiono fortemente *politiche* poiché si configurano come modalità di espressione di quella "critica incarnata dell'egemonia" di cui ci parla Janice Boddy (BODDY J. 1989) nella sua interessante lettura della possessione zar (cfr. inoltre KARP I. 1989 sul rapporto di potere rappresentato nella possessione. Sarebbe ingenuo chiedersi come mai Boddy legga direttamente Gramsci senza passare attraverso il saggio demartiniano sul tarantismo. Prima di rispondere possiamo solo attendere l'annunciata traduzione de *La terra del rimorso* negli U.S.A., per una felice iniziativa di Dorothy Zinn).

(17) Rimando a PIZZA G. 1988 e 1994: 193-243 per una più ampia descrizione etnografica e una bibliografia completa. Sul *mal di madre* la letteratura è ricchissima e coincide in parte con quella relativa alla storia dell'isteria, dall'antichità greco-romana alla medicina rinascimentale e barocca, fino alla diffusione della categoria etnoiatrica ben nota nei repertori europei di "medicina popolare": cfr. almeno ZEMON DAVIS N. 1980 [1965]: 175-209, GUGGINO E. 1986: 60-93, CHARUTY G. 1987.

(18) *Ibidem*. Oltre l'enciclopedia delle categorie locali, le metafore animali ricorrenti nella rappresentazione degli organi interni, invisibili, del corpo, pongono il problema del sapere implicito nel meccanismo cognitivo che le sottende (PAPA C. 1993), ma rimandano anche a più complessi sistemi di trasformazione, (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]: cap. III, 89-122), all'opera nei passaggi fra metafora animale (l'utero-ragno), performance *mimetica* (il "teatro" del ragno) e metamorfosi mitica (la trasformazione stregonica della "donna-ragno"). Vedi in questa prospettiva la ricerca, tuttora inedita, condotta in Salento da Patrizia Caione (CAIONE P. 1993). Lavorando sui saperi naturalistici locali sugli animali, fra memorie del tarantismo e vita quotidiana, Caione tenta di sondare possibili risposte a una delle domande lasciate irrisolte da de Martino: perché il ragno? Su questo stesso interrogativo, a partire da LEWIS I.M. 1991, si è riaperto il dibattito sul simbolismo animale, proseguito su "Man" fino al 1994, con interventi, fra gli altri, di Luc de Heusch e Mary Douglas. In questa ottica appare interessante rileggere le letterature sui tarantismi del Mezzogiorno italiano e del Mediterraneo europeo, nei quali la complessità della nozione di *tarantola/taranta*, già segnalata da de Martino (DE MARTINO E. 1961: 59-65, 172-179), emerge con chiarezza, delineando una articolata zoologia simbolica: oltre a Gallini (GALLINI C. 1967, 1988: 197-204), cfr. sul tarantismo calabrese almeno LOMBARDI-SATRIANI L.M. 1968: 428-429 e per la Campania il recente volume che raccoglie gli ultimi lavori di Annabella Rossi (ROSSI A. 1991), con introduzione di L.M. Lombardi-Satriani e interventi di A. Milillo, P. Ciambelli e E. Di Marino. Cfr. inoltre PIZZA G. 1995, 1996.

(19) Le pratiche votive legate ai fenomeni di possessione nell'Europa centrale, hanno appassionato i folkloristi locali nei primi decenni del secolo. Per una bibliografia completa cfr. PIZZA G. 1994. Sul tema del rospo-utero basti qui citare ANDREE R. 1904, KRISS R. 1929, VIDOSSO G. 1931, BLIND E. 1932, BERG A. 1935, LINCKENHELD E. 1967. Cfr. inoltre DEONNA W. 1952 e, in una pro-

spettiva storico-archeologica, GIMBUTAS M. 1987 [1974], che, in maniera discutibile dal punto di vista antropologico, si spinge a collegare il motivo folklorico ad arcaici "miti e culti" di una dea-rana, figura di "grande madre" nell'Europa neolitica. Più interessante il lavoro di A.A. Barb (BARB A.A. 1953). L'articolo di Barb, del Warburg Institute, è incentrato sullo studio di una celebre collezione di gemme che riproducono il sesso femminile, rappresentandolo in varie forme animali. Barb si sofferma a lungo sul tema del rospo-utero, legandolo alle antiche teorie mediche sulla natura animale dell'organo femminile e riportando un'ampia bibliografia che spazia dal mondo classico ai folkloristi degli anni Trenta. Nella *Storia notturna* Ginzburg non prende in esame questi aspetti del simbolismo del rospo, eppure nella introduzione a *I benandanti*, proprio ad A.A. Barb egli rivolgeva un ringraziamento per i consigli e le indicazioni ricevute durante il suo primo soggiorno al Warburg (vedi GINZBURG C. 1966: XIV). Recentemente, analizzando i preziosi diari di un medico tedesco del XVIII secolo specializzato in malattie femminili, sulla base dei materiali descrittivi dei folkloristi tedeschi sul tema del rospo-utero, Barbara Duden ha proposto una interessante lettura dell'identità corporea femminile (DUDEN B. 1991 [1987]): un lavoro storico che assume come oggetto le fenomenologie del "corpo vissuto", ma che riesce ugualmente a cogliere nei modi di costruzione della corporeità uno spessore di lunga durata, condensato in figure significative, quali ad esempio le metafore animali degli organi interni del corpo femminile; un approccio inverso rispetto a PANDOLFI M. 1991, e soprattutto 1993, che, a proposito della corporeità femminile, ci parla invece di una «possessione verbale», che si esprime nelle trame di un «corpo narrato», sostituendosi alla «possessione agita» e negando ogni possibilità di esplorazione della *longue durée*.

(20) Un'ampia bibliografia in PIZZA G. 1994.

(21) *Ibidem*.

Riferimenti bibliografici

- ANDERSON Perry (1991), *Il mito della natura umana*, "Micromega", n. 3, 1991, pp. 205-225.
- ANDREE Richard (1904), *Die Opferkröten und Stachelkugeln*, pp. 129-138, in ANDREE Richard, *Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde*, Braunschweig.
- ATKINSON Jane M. (1989), *The art and politics of Wana shamanship*, University of California Press, Berkeley.
- ATKINSON Jane M. (1992), *Shamanisms today*, "Annual Review of Anthropology", 21, 1992, pp. 307-330.
- BACHTIN Michail (1979 [1965]), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, traduz. dal russo di Mili ROMANO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Izdatel'stvo "Chudozestvennaja Literatura", 1965].
- BARB A.A. (1953), *Diva matrix. A faked gnostic intaglio in the possession of P. P. Rubens and the iconology of a symbol*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 16, 1-2, gennaio-giugno 1953, pp. 193-238.
- BASTIDE Roger (1974 [1972]), *Sogno, trance e follia*, traduz. dal francese di Albina CACOPARDO, Jaca Book, Milano [ediz. orig.: *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972].
- BAX Mart (1992), *Female suffering, local power relations and religious tourism: a case study from Yugoslavia*, "Medical Anthropology Quarterly", 6, 2, 1992, pp. 114-127.
- BEIDELMAN Thomas O. (1980 [1970]), *Verso interpretazioni teoriche più aperte*, pp. 423-428, in

DOUGLAS Mary (curatore), *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, trad. dall'inglese di Carla FARALLI - Giovanni RICCI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Towards more open theoretical interpretations*, pp. 351-356, in *Witchcraft. Confessions & accusations*, Tavistock Publications, London, 1970 (A.S.A. Monographs, 9)].

BERG Alexander (1935), *Der Krankheitscomplex der Kolik- und Gebärmutterleiden in Volksmedizin*, Ebering, Berlin.

BERTOLOTI Maurizio (1990), *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino.

BLIND Edmund (1932), *Ex-voto alsaciens en forme de crapaud*, "L'Art Populaire en France", 4, 1932, pp. 135-140.

BODDY Janice (1989), *Wombs and alien spirits. Women, men and the zar cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Madison.

BODDY Janice (1994), *Spirit possession revisited: beyond instrumentality*, "Annual Review of Anthropology", 23, 1994, pp. 407-434.

CAIONE Patrizia, PAPA Cristina (relatore) (1993), *Saperi naturalistici locali sugli animali "velenosi" in Salento*, 2 voll., tesi di laurea in lettere, Dipartimento di studi glottoantropologici, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1993, (non pubblicata).

CANNEL Fenella (1995), *The imitation of Christ in Bicol, Philippines*, "Journal of Royal Anthropological Institute", nuova serie (incorporating "Man"), 1, 2, giugno 1995, pp. 377-394.

CASSIN Elena (1962), recensione a Ernesto DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo alla storia religiosa del Sud, Il Saggiatore, Collection La Cultura*, vol. XLII, Milano, 1961, 439 p., 63 ill. et un disque, 22x17 cm (3000 lire), "L'Homme. Revue française d'anthropologie", tomo II, n. 1, gennaio-aprile, 1962, pp. 131-133.

CASTIGLIONE Miriam (1981), *I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, Liguori, Napoli.

CHARUTY Giordana (1987), *Le mal d'amour*, "L'Homme. Revue française d'anthropologie", anno XXVII, 3, n. 103, luglio-settembre 1987, pp. 45-72.

CHARUTY Giordana (1992), *Le voeu de vivre. Corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais*, "Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique", 18 (numero dedicato a *Le corps en morceaux*), marzo 1992, pp. 46-60.

CHARUTY Giordana (1995), *Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles*, "Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique", 24 (numero dedicato a *La fabrication des saints*), marzo 1995, pp. 5-14.

CHRISTIAN William A. (1989), *Person and God in a Spanish valley*, Princeton University Press, Princeton.

COZZI Donatella - CESCIA Cosetta (1987), *Possessione e isterodemonopatia. Verzeigis: due diagnosi a confronto nell'Italia postunitaria*, "Sanità Scienza e Storia", n. 1, 1987, pp. 81-109.

CURCIO Renato (1987), *Il diavolo scrivente*, pp. 65-93, in PASQUINELLI Carla (curatore), *Il corpo tra natura e cultura*, "Problemi del Socialismo" (Angeli, Milano), nuova serie, n. 11, maggio-agosto 1987, pp. 9-201.

DE CERTEAU Michel (1970), *La possession de Loudun*, Gallimard, Paris.

DE HEUSCH Luc (1971), *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris.

DE MARTINO Ernesto (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.

DE MARTINO Ernesto (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.

DE MARTINO Ernesto (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.

DEONNA Waldemar (1952), *La femme et la grenouille*, "Gazette des Beaux-Arts", 40, 1952, pp. 229-240.

- DE SALES Anne (1991), *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du Nord*, Société d'Ethnologie, Nanterre (Paris).
- DI MARINO Elisabetta (1991), *Riflessioni su una ricerca*, pp. 75-125, in ROSSI Annabella, CIAMBELLI Patrizia - MILILLO Aurora - DI MARINO Elisabetta (curatori), *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, introduzione di Luigi M. LOMBARDI-SATRIANI, con saggi di Patrizia CIAMBELLI - Aurora MILILLO - Elisabetta DI MARINO, Qualecultura, Vibo Valentia - Jaca Book, Milano.
- DI NOLA Alfonso M. (1973), *Sciamanesimo*, coll. 857-904, in *Enciclopedia delle religioni*, 6 voll., vol. V, Vallecchi, Firenze, 1973.
- DUDEN Barbara (1991 [1987]), *The woman beneath the skin. A Doctor's patients in eighteenth-century Germany*, Harvard University Press, Cambridge - London [ediz. orig.: *Geschichte unter der Haut: Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987].
- ELIADE Mircea (1974 [1951]), *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, traduz. dal francese, Edizioni Mediterranee, Roma [ediz. orig.: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951, I ediz. italiana: traduz. dal francese di C. D'ALTAVILLA, Fratelli Bocca Editori, Roma - Milano, 1953].
- ELIADE Mircea (1975 [1970]), «*Sciamanismo*» presso i Romeni?, pp. 169-179, in ELIADE Mircea, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale*, traduz. dal francese di Alberto SOBRERO, Ubaldini, Roma [ediz. orig.: *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe centrale*, Payot, Paris, 1970].
- FAETA Francesco (1989), *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Franco Angeli, Milano.
- FILORAMO Giovanni (1991), *Una storia infinita: la «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", anno XXVII, n. 2, 1991, pp. 283-296.
- FLAHERTY Gloria (1988), *Sex and shamanism in the eighteenth century*, in PORTER R. - ROUSSEAU G. (curatori), *Sexual underworlds of the Enlightenment*, University of Northern Carolina Press, Chapel Hill.
- FLAHERTY Gloria (1992), *Shamanism and the eighteenth century*, Princeton University Press, Princeton.
- GALLINI Clara (1967), *I rituali dell'argia*, CEDAM, Padova.
- GALLINI Clara (1985), *Intervista a Clara Gallini*, pp. 89-98, in PETRARCA V., *Demologia e scienze umane*, Guida, Napoli.
- GALLINI Clara (1988), *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli.
- GEERTZ Clifford (1987 [1966, 1973]), *La religione come sistema culturale*, pp. 137-183, in GEERTZ Clifford, *Interpretazione di culture*, traduz. dall'inglese di Eleonora BONA, revisione di Rino GAION, introduzione all'ediz. italiana di Francesco REMOTTI, Il Mulino, Bologna [ediz. orig. del saggio: *Religion as a cultural system*, pp. 1-46, in BANTON M., *Anthropological approaches to the study of religion*, Tavistock Publications, 1966, ediz. orig. del volume: *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York, 1973].
- GIMBUTAS Marija (1987 [1974]), *Rappresentazioni della dea-rospe nell'Europa preistorica*, "Quaderni di Semantica", anno VII, n. 2, dicembre 1987, pp. 223-228 [ediz. orig.: *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 B.C.: myths, legends, and cult images*, Thames and Hudson, London - University of California Press, Berkeley, 1974].
- GINZBURG Carlo (1966), *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino.
- GINZBURG Carlo (1989), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- GINZBURG Carlo (1991), *Buone vecchie cose o cattive cose nuove. Una replica alle critiche di Perry Anderson*, "Micromega", n. 3, 1991, pp. 225-229.

- GINZBURG Carlo (1993), *Witches and shamans*, "New Left Review", 200, luglio-agosto 1993, pp. 75-85.
- GINZBURG Carlo (1994a), *Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, pp. 395-414, in ZORZI Renzo (curatore), *L'epopea delle scoperte*, Leo S. Olschki, Firenze.
- GINZBURG Carlo (1994b), *Aristotele, la storia e la prova*, "Quaderni Storici", anno XXIX, fasc. 1, n. 85, aprile 1994, pp. 5-18.
- GOLDAMMER KURT (1956), *Der Schamanismus in der Vorwelt und Umwelt des Christentums. Ein religionsgeschichtliches Zentralphänomen in Beziehung zur biblischen Religion*, "Theologisches Literaturzeitung", 5-6, 1956, pp. 394-396.
- GROTTANELLI Cristiano - CLEMENTE Pietro - DEI Fabio - SIMONICCA Alessandro (1991), *Discussione su «Storia notturna»*, "Quaderni di Storia", anno XVII, n. 34, luglio-dicembre 1991, pp. 103-129.
- GUGGINO Elsa (1986), *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- HAMAYON Roberte (1990), *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'Ethnologie, Nanterre (Paris).
- IMBRIANI Eugenio (1994), *Secoli di terapia*, pp. 79-100, in LAPASSADE Georges, *Intervista sul tarantismo*, Madona Oriente, Maglie (Lecce).
- JAMOUS Raymond (1995), *Le saint et le possédé*, "Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie", n. 17, 1995, pp. 63-83.
- KARP Ivan (1989), *Power and capacity in rituals of possession*, pp. 91-109, in ARENS W. - KARP I., *Creativity of power. Cosmology and action in African societies*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KLIGMAN Gail (1981), *Calus. Symbolic transformation in Romanian ritual*, prefazione di Mircea ELIADE, University of Chicago Press, Chicago - London.
- KRISS Rudolph (1929), *Das Gebärmuttervotiv*, Benno Filser, Augsburg.
- LEIRIS Michel (1988 [1958]), *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, traduz. dal francese di Mirella SCHINO, Ubulibri, Milano [ediz. orig.: *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, 1958].
- LÉVI-STRAUSS Claude (1964 [1962]), *Il pensiero selvaggio*, traduz. dal francese di Paolo CARUSO, Il Saggiatore di Alberto Mondadori, Milano [ediz. orig.: *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962].
- LEWIS Ioan M. (1972 [1971, nuova ediz. 1989]), *Le religioni estatiche*, traduz. dall'inglese, Ubaldini, Roma [ediz. orig.: *Ecstatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex), 1971].
- LEWIS Ioan M. (1991), *The spider and the pangolin*, "Man", nuova serie, 26, 3, settembre 1991, pp. 513-525.
- LEWIS Ioan M. (1993 [1986]), *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, ediz. italiana a cura di Vittorio LANTERNARI, traduz. dall'inglese di Annalisa DI NOLA, Liguori, Napoli [ediz. orig.: *Religion in context. Cults and charisma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986].
- LINCKENHELD Emile (1967), *Le crapaud dans les traditions populaires de l'Alsace et de la Lorraine*, "Cahiers Alsaciens d'Archeologie d'Art et d'Histoire", 11, 1967, pp. 165-178.
- LOMBARDI-SATRIANI Luigi M. (1968), *Appunti sulla medicina popolare in Calabria*, pp. 427-439, in MARONI LUMBROSO Matizia (curatore), *El mal del moc*, Fondazione Ernesta Besso, Roma.
- MÉTRAUX Alfred (1955), *La comédie rituelle dans la possession*, "Diogenes", 11, luglio 1955, pp. 26-49.
- MÉTRAUX Alfred (1971 [1958]), *Il vodu haitiano*, traduz. dal francese di Adriano SPATOLA, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris, 1958].

MUMFORD Stan R. (1989), *Himalayan dialogue: Tibetan lamas and Gurung shamans*, University of Wisconsin Press, Madison.

NIOLA Marino (1995), *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*, Meltemi, Roma.

NIOLA Marino (1996), *Fuor de' sensi rapita*, pp. 125-142, in *Un secolo di cultura a Napoli*, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli, (in corso di stampa).

OLIVIER DE SARDAN Jean Pierre (1994), *Possession, affliction et folie: les ruses de la thérapisation*, "L'Homme. Revue française d'anthropologie", anno XXXIV, 3, n. 131, luglio-settembre 1994, pp. 7-27.

PALUMBO Berardino (1994), «Tu per sette generazioni...». Alcune riflessioni su discendenza e parentela in Europa, pp. 235 - 302, in MINICUCI Maria (curatore), *Riunirsi, riconoscersi, rappresentarsi*, "L'Uomo", nuova serie, vol. VII, n. 1-2, 1994, pp. 7-302.

PALUMBO Berardino (1995), *Introduzione: complessità e silenzi nell'attuale dibattito epistemologico in antropologia*, pp. 4-19, in PALUMBO Berardino (curatore), *Prove, finzioni, testimonianze. Forme di validità in antropologia e storia*, "Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali", anno II, n. 2, gennaio 1995, pp. 4-110.

PANDOLFI Mariella (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Franco Angeli, Milano.

PANDOLFI Mariella (1993), *Le self, le corps, la «crise de la présence»*, pp. 57-77, in CORIN Ellen (curatore), *Folies / Espaces de sens*, "Anthropologie et Sociétés", vol. 17, n. 1-2, 1993, pp. 5-237.

PAPA Cristina (1993), «Noi siamo come un albero...», pp. 273-296, in BELARDI Walter (curatore), *Ethnos, lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*, Dipartimento di studi glottoantropologici, Università degli studi di Roma "La Sapienza", Editrice "Il Calamo", Roma.

PETRARCA Valerio (1991), *Sulla «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, "Prospettive Settanta", nuova serie, anno XIII, n. 4, 1991, pp. 595-615.

PITRÈ Giuseppe (1889), *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., vol. IV, A. Reber, Palermo.

PIZZA Giovanni (1988), *Il mal di matre*, "Summana", anno IV, n. 14, dicembre 1988, pp. 27-30.

PIZZA Giovanni (1991), *"Mal di matre". Savoirs médicaux, conceptions du corps et expérience culturelle de la maladie en Campanie*, mémoire de D.E.A., École des hautes études en sciences sociales, Paris - Centre d'anthropologie des sociétés rurales, Toulouse, 1991, (non pubblicata).

PIZZA Giovanni, PAPA Cristina (tutor) (1994), *Saperi sul corpo ed esperienza culturale della malattia. Una ricerca in Campania (Vallo di Lauro - Avellino)*, tesi di dottorato in scienze etnoantropologiche, Dipartimento di studi glottoantropologici, Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1994.

PIZZA Giovanni (1995), *Per una rilettura della Terra del rimorso. Relazione al convegno "Gli studi di storia dell'antropologia in Italia" (Roma, 12-14 ottobre 1995)*, Università degli studi di Roma "La Sapienza", Roma, (non pubblicato).

PIZZA Giovanni (1996), *La vergine e il ragno. Elementi per una (ri)lettura della Terra del rimorso di Ernesto de Martino*, in PAPA Cristina - PIZZA Giovanni - ZERILLI Filippo M. (curatori), *Incontri di etnologia europea. Perugia, 18-19 settembre 1995. Atti*, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia (SMAC. Studi e Materiali di Antropologia Culturale, nuova serie, n. 1), (in corso di stampa).

REINHARD Johan (1976), *Shamanism and spirit possession: the definition problem*, pp. 12-20, in HITCHCOCK John T. - JONES Rex L. (curatori), *Spirit possession in Nepal Himalayas*, traduz. di alcuni articoli francesi in inglese di Harriet LEVA BEEGUN, Aris and Phillips, Warminster (Wiltshire).

ROSSI Annabella, CIAMBELLI Patrizia - MILILLO Aurora - DI MARINO Elisabetta (curatori) (1991), *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, introduzione di Luigi M. LOMBARDI-SATRIANI, con saggi di Patrizia CIAMBELLI - Aurora MILILLO - Elisabetta DI MARINO, Qualecultura, Vibo Valentia - Jaca Book, Milano.

ROUGET Gilbert (1986 [1980]), *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, prefazione di Michel LEIRIS, ediz. italiana riveduta e aumentata a cura di Giuseppe MONGELLI, traduz. dal francese, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris, 1980].

SALLMANN Jean Michel (1994), *Naples et ses saints à l'âge baroque*, Presses Universitaires de France, Paris.

SCARAFFIA Lucetta (1990), *La santa degli impossibili. Vicende e significati della devozione a Santa Rita*, Rosenberg & Sellier, Torino.

SEVERI Carlo (1992), *Le chamanisme et la dame du bon jeu, suivi d'une réponse de Carlo Ginzburg*, "L'Homme. Revue française d'anthropologie", anno XXXII, 1, n. 121, gennaio-marzo 1992, pp. 165-177.

SEVERI Carlo (1993), *La memoria rituale. Folli e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Firenze.

SPERBER Dan (1981 [1974]), *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, traduz. dal francese di Franca ZANELLI QUARANTINI - Maria Vittoria MALVANO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974].

TALAMONTI Adelina (1991), *L'esorcismo cattolico ufficiale come terapia rituale: prime riflessioni su una ricerca in corso a Roma*, pp. 129-138, in LÜTZENKIRCHEN Guglielmo (curatore), *Psichiatria, magia, medicina popolare. Atti del Convegno (Ferentino, 14-16 novembre 1991). Sezione demo-antropologica. I*, "Storia e Medicina Popolare", vol. IX, n. 2-3, maggio-dicembre 1991, pp. 57-213.

TAUSSIG Michael (1987), *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago University Press, Chicago.

VIDOSSICH Giuseppe (1931), recensione a Rudolf KRÜSS, *Das Gebärmutervotiv (Das Volkswerk, Beiträge zur Volkskunst u. Volkskunde herausgegeben von I. M. Ritz und A. Spamer)*, Augsburg, Benno Filser, 1929; in 8°, pp. 92, con 1 carta e 23 figure, "Il Folklore Italiano. Archivio trimestrale per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane", anno VI, fasc. 3-4, giugno-dicembre 1931, pp. 295-297, rist. in VIDOSSI G., *Saggi e scritti minori di folklore*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1960, pp. 80-82.

WAFER Jim (1991), *The taste of blood. Spirit possession in Brazilian candomblé*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

ZEMON DAVIS Natalie (1980 [1965]), *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, traduz. dall'inglese di Sandro LOMBARDINI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Society and culture in early modern France*, Stanford University Press, Stanford (California), 1965].

Scheda sull'Autore

Giovanni Pizza, nato a Nola (provincia di Napoli) il 16 agosto 1963, si è laureato nel 1986 in lingue e letterature straniere moderne presso l'Istituto universitario orientale, Napoli. Ha conseguito nel 1991 il D.E.A. in anthropologie sociale et ethnologie all'École des hautes études en sciences sociales (EHESS, Paris - Toulouse) e nel 1994 il dottorato di ricerca in scienze etnoantropologiche alla Università degli studi di Roma "La Sapienza". Dal 1995 è titolare di una borsa di post-dottorato presso il Dipartimento di studi glottoantropologici e discipline musicali della stessa Università. È inoltre membro

del Consiglio direttivo della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e dei Comitati di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica" e di "Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali".

Ha lavorato sul rapporto fra saperi medici e simbolismo religioso, sulla genesi, distribuzione e trasmissione dei saperi locali relativi al corpo e sull'esperienza culturale della malattia in un'area appenninica della Campania.

Fra le sue pubblicazioni: *Terapie popolari campane*, "Rivista Abruzzese. Rassegna trimestrale di cultura", anno XXXIX, n. 1, gennaio-marzo 1986, pp. 13-18 / *Diagnosi popolari dell'itterizia*, "Storia e Medicina Popolare", vol. VI, n. 2, maggio-settembre 1986, pp. 51-64 / *Il male dell'arco*, "Summana. Studi e ricerche sul patrimonio etnico, storico e civile di Somma Vesuviana" (Somma Vesuviana, provincia di Napoli), anno IV, n. 11, dicembre 1987, pp. 8-9 / *Il mal di matre*, "Summana", anno IV, n. 14, dicembre 1988, pp. 27-30 / *Nuove analisi su alcuni casi di medicina popolare*, pp. 265-283, in Massimo Di Rosa (curatore), *Salute e malattia nella cultura delle classi subalterne del Mezzogiorno. Atti del convegno di Castel dell'Ovo (Napoli, 8-10 aprile 1987)*, Guida, Napoli, 1990 / "Mal di matre". *Savoirs médicaux, conceptions du corps et expérience culturelle de la maladie en Campanie*, mémoire de D.E.A., École des hautes études en sciences sociales, Paris - Centre d'anthropologie des sociétés rurales, Toulouse, 1991, (non pubblicata) / *Saperi sul corpo ed esperienza culturale della malattia. Una ricerca in Campania (Vallo di Lauro - Avellino)*, tesi di dottorato in scienze etnoantropologiche, Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1994 / *La vergine e il ragno. Elementi per una (ri)lettura della Terra del rimorso di Ernesto de Martino*, in Cristina Papa - Giovanni Piza - Filippo M. Zerilli (curatori), *Incontri di etnologia europea. Perugia, 18-19 settembre 1995. Atti*, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia, (in corso di stampa come prossimo numero di SMAC. Studi e Materiali di Antropologia Culturale, Istituto di etnologia e antropologia culturale) / *Il medico, la mammana e il «basso popolo». Operatori, pratiche e rappresentazioni della "medicina popolare" in Campania nelle Statistiche Murattiane del 1811 e nella memoria culturale contemporanea*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. 2. Studi Storico-Antropologici", (in corso di stampa nel vol. XXXI-XXXII, nuova serie vol. XVII-XVIII, 1993/94-1994/95, pp. 479-513).

Riassunto

Sulla "possessione europea"

A margine di un recente dibattito sull'opera di Carlo Ginzburg, l'Autore riflette sulla nozione di "possessione europea" proposta da Cristiano Grottanelli in critica rispetto all'uso del "modello sciamanico" nelle ricerche di antropologia e storia delle pratiche simboliche in Europa. Attraverso alcune brevi esemplificazioni esotiche e endotiche si cerca di sondare la fecondità della proposta di Grottanelli evidenziandone vantaggi e limiti. Un confronto ravvicinato tra le etnografie contemporanee della possessione e dello sciamanismo e la ricerca antropologica e storica sull'Europa è ritenuto urgente per evitare l'uso di modelli astratti o di categorie ormai ampiamente decostruite.

Sommaire

Sur la "possession européenne"

S'appuyant sur un débat récent portant sur l'oeuvre de Carlo Ginzburg, l'Auteur expose ses réflexions sur la notion de "possession européenne" proposée par Cristiano Grottanelli, en opposition à l'utilisation du "modèle chamanique" dans les recherches en anthropologie et en histoire des pratiques symboliques en Europe. A partir de quelques brefs exemples exotiques et endotiques, l'Auteur tente de mieux faire apparaître la fécondité de cette notion, en mettant en évidence ses avantages et ses limites. Une confrontation rapprochée entre les ethnographies contemporaines de la possession et du chamanisme et la recherche anthropologique et historique sur l'Europe semble plus qu'opportune, afin d'éviter de recourir à des modèles abstraits ou à des catégories désormais largement déconstruites.

Resumen

Sobre la "posesión europea"

Al margen de un reciente debate sobre la obra de Carlo Ginzburg, el Autor reflexiona sobre la noción de "posesión europea" propuesta por Cristiano Grottanelli en crítica respecto al uso del "modelo chamánico" en las investigaciones de antropología e historia de las prácticas simbólicas en Europa. A través de algunas breves ejemplificaciones exóticas y endóticas se busca sondear la fecundidad de la propuesta de Grottanelli evidenciándole ventajas y límites. Una confrontación desde cerca entre la etnografía contemporánea de la posesión y del chamanismo, y la investigación antropológica e histórica sobre Europa, es considerada urgente para evitar el uso de modelos abstractos o de categorías ya ampliamente desconstruidas.

Abstract

Notes on "European possession"

From a recent debate regarding the work of Carlo Ginzburg, the Author reflects upon the notion of "European possession" proposed by Cristiano Grottanelli who criticizes the use of the "shamanic model" in anthropological research and in the history of symbolic practices in Europe. An attempt is made to sound the productivity of Grottanelli's proposal by highlighting its advantages and limitations through the use of some short, "exotic" and "endotic" examples. A detailed comparison of the contemporary ethnographies of possession and shamanism with the anthropological and historical research in Europe is regarded as pressing so as to avoid the use of abstract models or of concepts that are now largely deconstructed.