

## *La prova del fuoco.*

### *Contesti culturali e tecniche del corpo nella pratica del firewalking<sup>(1)</sup>*

Paolo Bartoli

professore associato di antropologia culturale. Istituto di etnologia e antropologia culturale. Università degli studi di Perugia

«Con Clinia passerei anche attraverso il fuoco»

(Senofonte. *Simposio*. 16)

«It should be our task, as anthropologists, to experience others' bodies through our own bodies and to learn more about some of the somatic states that we can understand but about which we know little beyond the inadequate verbal descriptions of our society.»

(BLACKING J. cur. 1977: 8)

#### *I. Premessa*

Fa parte dell'esperienza di molti antropologi doversi confrontare con il sospetto, evocato a più riprese anche dall'interno della disciplina, di occuparsi di questioni bizzarre e del tutto marginali, di "rimasugli", di stranezze che possono apparire più convenienti al collezionista di rarità esotiche che non all'uomo di scienza.

Una ricerca dedicata alle pratiche di camminamento sul fuoco<sup>(2)</sup> sembra a prima vista destinata a confermare tale sospetto. Eppure ritengo che essa possa aspirare a una qualche legittimità nel momento in cui avanza la pretesa o la promessa di consegnare un nuovo "documento" a quegli *Archives internationales des techniques corporelles* di cui Lévi-Strauss ha rimarcato l'importanza commentando il saggio di Mauss sulle tecniche del corpo (Claude Lévi-Strauss in MAUSS M. 1991 [1950]: XIX). Per la verità in questo lavoro Mauss, forse interessato soprattutto a mostrare il carattere socialmente appreso degli usi del corpo più quotidiani e apparentemente naturali, non fa nessun accenno al camminamento sul fuoco: ciò appare piuttosto strano se si considera che, invece, nel suo saggio sulla nozione di persona cita quello praticato dagli antichi Hirpi Sorani (MAUSS M. 1991 [1950]: 371).

In effetti le pratiche di camminamento a piedi nudi sulle braci ardenti o sulle pietre incandescenti costituiscono un tipo di tecnica del corpo, di solito fortemente ritualizzata, fra le più inquietanti ed enigmatiche che sono state via via documentate in moltissime parti della Terra<sup>(3)</sup>.

Nel mondo classico, la cerimonia più frequentemente ricordata dagli autori è appunto quella degli Hirpi Sorani che si svolgeva alle falde del monte Soratte, in territorio falisco, non lontano da Roma. Così la descrive Strabone: «Ai piedi del monte Soratte si trova la città di Feronia, omonima di una divinità indigena assai venerata dagli abitanti della regione. Il suo santuario è nelle vicinanze della città e vi si celebra un curioso rito: i fedeli invasi dalla dea percorrono a piedi nudi un lungo tratto di strada cosparsa di carboni e di cenere ardenti, senza restarne ustionati» (*Geografia*, V, 2, 9)<sup>(4)</sup>.

Lo stesso Strabone (*Geografia*, XII, 2, 7) accenna anche a una cerimonia che si svolgeva a Castabala, in Cappadocia, dove le sacerdotesse addette al culto di Artemide Perasia traversavano a piedi nudi un letto di braci ardenti senza soffrire alcun danno. Sono questi i due esempi antichi di *firewalking* ricordati anche da Frazer il quale, nel capitolo di *The golden bough* dedicato alle feste del fuoco, li assimila agli analoghi rituali presenti diffusamente in tutti i continenti extraeuropei (FRAZER J.G. 1955a [1913]: 1-20). Per quanto riguarda l'Europa, invece, non troviamo nessuna notizia né in Frazer né in un autore come Ernesto de Martino che pure si è specificamente interessato alle forme di "signoreggiamento del fuoco" praticate in Oceania, e in particolare nelle isole Figi, collocandole nel quadro più generale della "realtà dei poteri magici" (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 69). In realtà, rituali di camminamento sul fuoco risultano tuttora praticati in due regioni situate alle estremità occidentale ed orientale del nostro continente. Una è costituita dal nord della Spagna dove in un piccolo villaggio della Castilla y León, quasi al confine con i Paesi Baschi, "da tempo immemorabile" come si usa dire lì, la notte di San Giovanni viene celebrata con una camminata sulle braci infuocate cui possono partecipare soltanto gli abitanti del paese<sup>(5)</sup>. L'altra area, molto più conosciuta e studiata, è quella di confine fra la Bulgaria e la Grecia dove in occasione della festa di San Costantino (20-21 maggio) gli Anastenarides eseguono una danza cerimoniale su un tappeto di braci ardenti. Il rituale che si svolge ogni anno ad Aghia Eleni, nella Macedonia greca, è stato in particolare recentemente studiato dall'antropologo statunitense Loring Danforth (DANFORTH L. 1989) che ne ha descritto lo svolgimento e ricostruito le valenze religiose e terapeutiche, sottolineandone al contempo i cambiamenti connessi ai processi di modernizzazione che hanno investito la Grecia rurale<sup>(6)</sup>.

Accanto, e come in contrappunto comparativo con lo studio etnografico del rito macedone, Danforth presenta l'analisi di una forma di *firewalking* completamente laica che in anni abbastanza recenti si è andata diffondendo negli Stati Uniti, e che costituisce una delle tante pratiche "terapeutiche" e di autorealizzazione in cui si è espresso il movimento conosciuto come New Age<sup>(7)</sup>. Si tratta di veri e propri corsi di addestramento – frequentati per lo più da persone appartenenti ai ceti urbani bianchi di classe media e con alto livello di istruzione – che offrono soprattutto a chi è angustiato da sentimenti di alienazione e di irrilevanza della propria vita la «possibilità di entrare in uno stato alterato di coscienza e di camminare sul fuoco senza bruciarsi» (DANFORTH L. 1989: 268).

A giudicare dalla descrizione che ne fa l'antropologo nordamericano, sembra trattarsi di corsi abbastanza simili a quelli che si svolgono in vari Paesi europei, organizzati e gestiti da persone di diversa formazione e orientamento. Il più attivo e conosciuto in questo ambito è probabilmente il tedesco Kurt Schweighardt, medico naturista iniziato negli Stati Uniti alla pratica della pirobasia, che ha acquistato notorietà anche in Italia per aver preparato il giornalista Mino Damato ad affrontare la "camminata sul fuoco" trasmessa in diretta da una rete Rai nel 1985. Qualche anno fa ha pubblicato un libro, subito tradotto anche in italiano (SCHWEIGHARDT K. 1987 [1986]), in cui sono raccolte le sue idee e le sue esperienze relative alla pirobasia e negli anni successivi è stato più volte nel nostro Paese per guidare i partecipanti ai suoi corsi a camminare sui carboni ardenti. Questa prova spettacolare e inquietante conclude brevi stages della durata di due giorni che promettono la possibilità di apprendere – come recita il programma che viene inviato a chi ne fa richiesta – a "Investire in se stessi per realizzare vita positiva, creatività, successo".

Analoghe iniziative che, sulla scia di una moda evidentemente importata dagli Stati Uniti, si vanno moltiplicando anche in Italia sono tutte invariabilmente incentrate attorno all'obiettivo di rafforzare le motivazioni individuali, di sperimentare il potere del "pensiero positivo", di "espandere i limiti personali" o "ritrovare la fiducia in se stessi"<sup>(8)</sup>. Il dilatatissimo e variopinto mercato di pratiche e di consumi destinati a soddisfare un diffuso bisogno di "crescita personale"<sup>(9)</sup>, sembra dunque il quadro più appropriato in cui collocare l'attuale rilancio del *firewalking* come esperienza di autorealizzazione e di manipolazione e trasformazione del sé, di cui un esempio significativo è senz'altro quello che qui di seguito viene descritto.

## II. *Imparare a camminare sul fuoco*

### 1. *Training e performance*

Discretamente appartati e quasi nascosti nel verde delle colline che circondano la città di Perugia, si tengono da alcuni anni in Umbria corsi per imparare a "camminare sul fuoco". Così recita il semplice volantino dattiloscritto che li annuncia: «Questo corso consiste nell'apprendimento di tecniche mentali di meditazione attraverso l'espletamento di esercizi di concentrazione e conduce all'esperienza di poter effettivamente camminare su un tappeto di brace ardente alla temperatura di 800-1000 gradi senza procurarsi ustioni di terzo grado né altro. Camminare sulla brace rafforza il credo primordiale, il potere d'azione, dà fiducia nella vita, ci aiuta a sentire le energie nascoste dentro di noi, ad usarle per affrontare la vita in maniera positiva».

Nel 1990, quando decisi di intraprendere una ricerca su questi corsi<sup>(10)</sup>, essi si presentavano come un evento sufficientemente nuovo e bizzarro da giustificare una indagine antropologica "sotto casa". Del resto potevo pur sempre invocare l'autorità di de Martino (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 33-35) che, fra i "documenti etnologici" che impediscono di liquidare facilmente il problema della realtà dei poteri magici, citava quello presentato da un certo Gudgeon che nell'isola di Rarotonga, nell'arcipelago polinesiano delle Cook, volle verificare di persona se fosse realmente possibile percorrere a piedi nudi una fornace di pietre roventi senza bruciarsi (GUDGEON 1899)<sup>(11)</sup>. Incoraggiato dall'esito positivo della sua prova<sup>(12)</sup>, ho tentato anche io l'esperienza di camminare sul fuoco partecipando per due anni consecutivi (1990 e 1991) ai corsi di *firewalking* che si sono tenuti a pochi chilometri dalla città in cui vivo.

All'inizio del corso i partecipanti sono invitati ad accettare e sottoscrivere due condizioni: una domanda a ciascuno di assumersi personalmente la responsabilità delle ustioni eventualmente riportate durante l'attraversamento del fuoco, l'altra richiede l'impegno a non divulgare all'esterno le modalità di svolgimento del corso. Anche io, che pure avevo chiaramente esplicitato i miei interessi professionali, ho dovuto assumere questi impegni, il secondo dei quali mi costringe ora a destreggiarmi fra la necessità di descrivere con chiarezza l'oggetto della ricerca e il senso di lealtà e forse anche di complicità verso coloro che mi hanno guidato attraverso un'esperienza tanto intensa e coinvolgente. Un compromesso, spero, accettabile sarà quello di riferire in modo molto sommario i momenti essenziali della preparazione sacrificando la precisione descrittiva dei fatti ma cercando di

salvare almeno il senso complessivo dell'evento. Con meno reticenza, invece, posso raccontare la performance finale, l'attraversamento del fuoco, poiché questo si effettua in un luogo aperto al pubblico e vi assistono, sia pure a rispettosa distanza, diverse decine di curiosi<sup>(13)</sup>.

La scena dell'azione è delle più amene, un'azienda agrituristica immersa nel verde, raggiungibile per strade tortuose e poco frequentate, a tratti nemmeno asfaltate, quasi a suggerire il principio di un percorso iniziatico.

I partecipanti sono una quindicina, uomini e donne abbastanza giovani, per lo più studenti o laureati, ma anche impiegati, lavoratori in proprio, operai. Provengono da varie parti di Italia, solo un ragazzo è umbro, alcuni giungono appositamente dalla Germania (nel corso del 1990 i tedeschi rappresentavano i due terzi del totale). Un parte sia degli italiani che degli stranieri hanno già fatto questa esperienza negli anni precedenti, alcuni più di una volta.

I due uomini che organizzano e conducono il corso sono anch'essi tedeschi: la "guida", che chiamerò Volkner, è un medico omeopata, insegnante di meditazione e di training autogeno, che si esprime solo nella sua lingua; l'"aiutante", che chiamerò Martin, è un fabbro, anche lui insegnante di meditazione, che vive da molti anni in Umbria ed è in grado di assicurare la traduzione in italiano.

L'intero corso dura poco più di un giorno e mezzo: inizia nella tarda mattinata del sabato e si conclude nella tarda serata della domenica, quando è ormai buio, con l'attraversamento di un tappeto di braci infuocate.

All'inizio, tutti si siedono in cerchio e ciascuno si presenta agli altri spiegando brevemente i motivi che l'hanno spinto a venire<sup>(14)</sup>.

La forma del cerchio tende a non rompersi mai per tutta la durata del corso, tranne che nei momenti dedicati al rilassamento e alla meditazione: si sta in cerchio ad ascoltare le istruzioni dei conduttori, in cerchio si danza e si canta, ci si tiene per mano, si prende contatto con i corpi degli altri. Il cerchio si fa sempre più serrato nel corso delle ore, delimita una rete di interazioni fisiche ed emotive sempre più intense, fino all'ultimo atto della preparazione prima di uscire all'aperto per raggiungere il tappeto di braci: è una specie di "benedizione" collettiva durante la quale, a turno, ciascuno si colloca nel centro del cerchio mentre gli altri, stendendo la mano sul suo capo, recitano la formula "il tuo corpo, la tua anima, il tuo spirito siano sani e integri".

Il richiamo allo "spirito" evoca in qualche modo l'orizzonte "religioso" a cui esplicitamente i conduttori riferiscono il camminare sul fuoco. Così, per esempio, Volkner risponde a una delle mie domande: «La nostra è la reli-

gione più antica; io mi rifaccio alla religione germanica antica che a sua volta si rifà a religioni molto più antiche, dell'età della pietra, del bronzo, al culto degli eroi [...] Il camminare sul fuoco è un rituale antico, praticato in molte parti del mondo; nel nostro caso deriva dai rituali celtici, come dice la parola celtica *gabatin* che significa purificazione o trasformazione attraverso il fuoco»<sup>(15)</sup>. Mi soffermerò più avanti sulla libertà dei partecipanti di accettare o meno i riferimenti a una non meglio precisata cultura celtica, ma intanto conviene sottolineare che così viene costruita una sorta di dimensione mitica attraverso la quale si tenta di conferire al rito significato e autenticità.

Gli antichi celti sono ripetutamente evocati negli esercizi con le "rune" (*is, ur* e soprattutto *man*), suoni vibranti emessi coralmemente nel corso della preparazione e durante l'attraversamento del fuoco. Ci viene detto che questi canti, risonando nelle diverse parti del nostro corpo, attivano l'"energia", la "forza vitale" che è presente in ciascuno di noi, energia con la quale si è perso il contatto ma che è necessario riscoprire e mobilitare per affrontare la prova del fuoco.

A momenti di forte tensione emotiva e fisica scanditi dalla danza, dal canto, dalle grida, dagli esercizi con le rune, si alternano momenti di rilassamento, di meditazione, di presa di contatto con il proprio corpo, di veri e propri esercizi ginnici.

Intanto, in uno spiazzo erboso poco distante, è stata preparata una enorme catasta di legna (ventisei quintali, dicono gli organizzatori) alla quale si andrà a rendere visita nel pomeriggio del primo giorno; è il primo contatto con la fisicità e la realtà della prova a cui ci si sta preparando. Durante il breve percorso verso la pira, dobbiamo raccogliere un fiore, una foglia o un qualsiasi altro oggetto da "regalare" al fuoco, come contraccambio anticipato al grande "dono" che lui stesso ci farà.

Nel primo pomeriggio del secondo giorno si ritorna alla catasta di legna per procedere alla sua accensione a cui tutti partecipano, ciascuno con la propria torcia: sono necessarie parecchie ore perché tutta la legna bruci trasformandosi in brace. Subito le fiamme, alimentate dall'abbondante kerosene di cui i tronchi sono stati cosparsi, si levano altissime sviluppando un enorme calore mentre noi, silenziosi, un po' preoccupati e perplessi, stiamo ad osservare l'inizio spettacolare di un processo che appare ormai inarrestabile.

Prima della prova finale vengono date le ultime istruzioni. Ci viene ripetuto che il momento più importante non è quando si attraverserà effettivamente il fuoco, ma quando *si deciderà* di farlo: nel momento in cui saremo di fronte al tappeto di braci una "voce interiore" ci dirà se dovremo passare o

abbandonare. Il fuoco, ricorda Volkner, non si può dominare, possiamo soltanto dominare la nostra paura. Ci assicura che sarà più difficile rinunciare che non attraversare le braci e ci invita ad avere rispetto per coloro che eventualmente dovessero abbandonare perché significherebbe che avranno saputo ascoltarsi. Ci viene anche detto che durante il passaggio dovremo fissare lo sguardo al di là del tappeto di braci, verso l'arrivo, e immaginare che dal nostro ombelico esca un filo di luce che va verso la mèta e ci guida.

Alle sette di sera è ormai buio e tutto è pronto; la legna si è consumata completamente e Martin ha steso uno strato di braci lungo circa cinque metri, largo due e profondo una diecina di centimetri. Il calore è intensissimo e si fa fatica a stargli vicino. Intanto, nascosta dall'oscurità, si è radunata una piccola folla di curiosi. Martin li invita ad allontanarsi ancora un po' e a non fare rumore, avvertendoli che stiamo per compiere un atto che per noi è sacro.

Ci avviciniamo in assoluto silenzio circondando le braci, intoniamo un'ultima volta la "canzone del fuoco" che ha scandito ogni momento della preparazione e infine invochiamo ripetutamente e a gran voce il fuoco. Ci togliamo le scarpe e le calze, ci arrotoliamo i pantaloni fino al polpaccio e infine ci disponiamo in due ali lungo i lati lunghi del tappeto di braci. Iniziamo a cantare la runa *man* e il canto durerà ininterrotto fino a che tutti non saranno passati.

Volkner passa per primo. Si avvicina a pochi centimetri dal fuoco, gli rivolge un rapido inchino, si concentra un momento e poi via, le mani levate verso il cielo ("per raccogliere la forza cosmica" ci è stato detto durante la preparazione), con andatura veloce ma non di corsa, in sei-sette passi attraversa le braci senza mostrare nessuna espressione di dolore. All'estremo opposto del lato di entrata è stata collocata una bacinella piena d'acqua in cui si immergono i piedi per spegnere piccoli tizzoni eventualmente rimasti attaccati alla pelle o incastrati fra le dita.

Subito dopo è il turno di Martin e di seguito tutti gli altri. Non è stato stabilito nessun ordine di entrata; via via ciascuno, quando si sente pronto, si presenta davanti al fuoco, si raccoglie un momento per ascoltare la "voce interiore" ed entra risoluto nelle braci. Nei due corsi ai quali ho partecipato tutti sono passati, salvo una giovane donna che, dopo una lunga esitazione, ha deciso di rinunciare. Alcuni, più entusiasti o coraggiosi, ripetono il passaggio una o anche due volte.

Volkner aspetta all'uscita dal percorso infuocato ed abbraccia forte ciascuno via via che arriva. Nessuno sembra provare dolore né si brucia in modo serio;

solo alcuni riportano piccolissime ustioni che Volkner provvede a lenire con degli unguenti che ha portato con sé.

## 2. *Ricerca sul campo ed esperienza personale*

È forse fin troppo facile vedere nei corsi di *firowalking* un esempio di come la ricerca sul campo può strettamente intrecciarsi con l'autobiografia dell'etnografo e riconoscere – per dirla con un'antropologa danese che da tempo lavora su questo tema – che «Il *fieldwork* è situato tra l'autobiografia e l'antropologia. Esso connette un'importante esperienza personale con un campo generale della conoscenza» (HASTRUP K. 1992: 117)<sup>(16)</sup>.

Non intendo in questa sede soffermarmi sulle questioni teoriche che pone un tema così complicato e controverso, ma devo almeno ammettere che per la mia ricerca ho trovato persuasiva e incoraggiante questa osservazione di Turnbull: «La capacità di partecipare pienamente, di coinvolgersi emozionalmente oltre che intellettualmente in un'altra cultura non toglie nulla alla nostra capacità di analisi razionale, oggettiva, intellettuale. Al contrario, fornisce una ricchezza di dati che non si sarebbero mai potuti ottenere con altri mezzi» (TURNBULL C. 1990: 51).

Alla fine del corso Martin ci consegna un breve testo manoscritto invitandoci a ricopiarlo e ad esporlo nella nostra casa come ricordo dell'esperienza compiuta. Il testo dice: «Io ho camminato sulle braci ardenti di 800 gradi e così ho fatto diventare possibile l'impossibile. D'ora in poi io raggiungo tutto ciò che desidero con successo e sicuro di me stesso. Per questo ringrazio di cuore». Pur con qualche incertezza grammaticale, queste poche parole ripitolano una promessa e un'attesa di cambiamento e di «crescita personale» che costituiscono, come si vedrà, una delle motivazioni principali dei partecipanti ai corsi di *firowalking*. Anche io ho ricopiato il testo (che tuttavia non ho mai esposto) non solo per fedeltà alla consegna della «partecipazione totale», ma anche per l'entusiasmo di aver superato la prova e con la speranza che ciò potesse rappresentare l'avvio di un percorso di cambiamento personale di cui avvertivo l'urgenza prima e indipendentemente dal corso. Sono effettivamente cambiato, ho davvero iniziato allora un processo di cambiamento? Una risposta sul piano della realtà, oltre ad essere quanto mai azzardata, rischia davvero di sconfinare troppo nell'autobiografia<sup>(17)</sup>. È certo invece che ho effettivamente vissuto una sensazione molto intensa di rinnovamento e che questa sensazione mi ha accompagnato per parecchi mesi dopo il corso offrendomi una specie di «riserva di energia» a cui ho continuato ad attingere in diverse circostanze complicate della mia vita (queste sì sicuramente solo autobiografiche).

D'altra parte mi piace (e mi sembra plausibile) pensare che quando Volkner, abbracciandomi all'uscita dal tappeto di braci infuocate, mi ha sussurrato all'orecchio: "*Du verstehst*" (tu capisci), intendesse riconoscere la mia promozione sul campo da ricercatore a *performer* – e dunque a membro del gruppo – e rilevare così non la capacità intellettuale dello studioso ma la sua disponibilità ad abbandonare la postazione sicura dell'osservatore mettendosi in gioco fino in fondo e condividendo con gli altri una straordinaria esperienza emotiva.

In effetti, subito il ricercatore scopre la impossibilità di trincerarsi dietro un improbabile ruolo di osservatore oggettivo e distaccato, se non altro perché viene invischiato in una densa trama di relazioni di *reciprocità* che immediatamente lo espongono alle valutazioni, ai commenti, alla esplorazione da parte degli altri e non gli concedono nessun privilegio di riservatezza né di distinzione, nemmeno quello di essere il solo a fare le domande<sup>(18)</sup>.

Malgrado ciò, durante la preparazione – che pure mi ha visto scrupolosamente impegnato e profondamente coinvolto nel sacrificare in molte e per me inconsuete maniere il mio io intellettuale<sup>(19)</sup> – mi era ancora possibile, approfittando delle poche pause che ci venivano concesse, appartarmi dagli altri e, riguadagnato per qualche momento il mio ruolo di ricercatore, buttare giù in fretta le canoniche "note di campo". Ma quando mi trovo finalmente accanto al tappeto di braci incandescenti, nell'imminenza improcrastinabile della prova attesa e temuta durante due giorni, il taccuino e la penna sono altrove, inutili e inerti, e non ho altra scelta che cercare la sintonia con i compagni abbandonandomi al flusso degli eventi e delle emozioni orchestrate dalle parole dei conduttori.

### 3. Il corpo soggetto

Ora è il corpo che sta al centro della scena i cui contorni si fanno sempre più nebulosi e sfumati mano mano che ci si avvicina alle braci. Ci si raccoglie completamente in esso – direi: ci si riduce totalmente ad esso – ed è a questo "informatore" che successivamente bisognerà soprattutto ricorrere per tradurre in *conoscenza* comunicabile l'esperienza vissuta, letteralmente, "sulla propria pelle". Qui non è in gioco l'intelligenza dell'etnografo nel "cogliere il punto di vista dell'indigeno" (MALINOWSKI B. 1922: 25); è piuttosto il suo stesso corpo che si trova ad agire lo spazio condiviso con gli altri, ad abitare un'esperienza radicalmente "altra" nel momento stesso in cui si viene costruendo. Così la sua partecipazione, esonerata dal compito di osservare il comportamento dei "nativi", si scopre subito come un'azione fisica

(egli *fa* ciò che fanno i "nativi") e, insieme, come acquisizione di un sapere che si dà "tutto d'un tratto" e senza la mediazione delle parole<sup>(20)</sup>.

In effetti l'eterogeneo apparato discorsivo messo in campo dai conduttori (riferimenti mitico-religiosi, istruzioni, suggerimenti) non funziona propriamente come insegnamento, non trasmette nozioni necessarie per compiere, "con cognizione di causa", l'attraversamento del fuoco; le loro parole non pretendono un riconoscimento di verità o una verifica sul piano della realtà, semmai di essere momentaneamente accolte *come se* fossero vere, almeno fino a quando si deciderà di affrontare il rischio del fuoco. Una sospensione della incredulità, una almeno temporanea rinuncia al razionalismo scettico e indagatore, una disposizione a *credere* nella realtà dei mondi evocati dai conduttori, anche di quelli più lontani dall'orizzonte laico nel quale il ricercatore si riconosce, si scoprono subito come passaggi obbligati per comprendere l'esperienza di camminare sul fuoco di cui l'etnografo è al tempo stesso testimone e partecipe<sup>(21)</sup>.

Quando infine siamo allineati in due file lungo i bordi del tappeto di braci che ritaglia nel buio della sera un'isola di luce e di calore, la tensione emotiva è fortissima. Tutti insieme iniziamo a cantare la runa *man* e le vibrazioni delle voci si rincorrono senza sosta, accompagnando con questo compatto sfondo sonoro le persone che a turno si presentano di fronte al fuoco. Qualche attimo di concentrazione per consentire alla "voce interiore" di suggerire il momento in cui staccare i piedi nudi dal freddo rassicurante del terreno e si è subito sui carboni ardenti.

Non saprei descrivere efficacemente i pensieri e le emozioni che affollano la mente in questi istanti (posso solo dire che non si è in uno stato di transe), e conviene allora dire che cosa si sente col corpo. Mentre solo pochi istanti prima il calore intensissimo impediva di accostarsi troppo al tappeto di braci, ora che gli sono di fronte, vicinissimo, non sento più niente, tutto raccolto in me stesso in attesa di affrontarlo. Dopo una breve esitazione alzo le braccia al cielo gridando *man* con tutta la forza e all'improvviso sento i piedi che partono.

È vero, come ci ha detto Volkner, che il momento cruciale è quello della decisione di entrare e che le azioni successive scorrono in modo quasi automatico. Sono finalmente sul fuoco: sento molto caldo ma non dolore, mi stupisco di percepire lo scricchiolio prodotto dai piedi che affondano nei carboni come nella sabbia. Secondo le indicazioni ricevute, non guardo dove sto camminando ma diritto davanti a me, verso la mèta. Se non l'avessi sperimentato di persona, mai avrei potuto sospettare che il canto vibrante degli altri offre una sorta di sostegno sonoro, è una specie di mano invisibile che sembra sorreggermi e trasportarmi incolume sulle braci roventi. Si vorrebbe

che il canto fosse ancora più forte e più denso come se, aggrappandosi a questo, si potesse volare sul fuoco soltanto sfiorandolo.

In cinque o sei passi arrivo dall'altra parte: la tensione esplose in un pianto incontenibile che continua anche quando, ritornato al mio posto nella fila, unisco il mio canto a quello degli altri, come a restituire il dono che essi mi hanno fatto. Alla fine, mi sento travolto da una incontenibile e misteriosa euforia, da una felicità di cui non saprei dire le ragioni ma che sarei tentato di definire "allo stato puro".

Per il resto, posso testimoniare che effettivamente, senza alcuno dei trucchi o espedienti sospettati da tanti increduli<sup>(22)</sup> è possibile percorrere a piedi nudi un tappeto di braci ardenti della lunghezza di circa cinque metri senza ustionarsi né provare dolore<sup>(23)</sup>.

Così ora mi trovo nell'imbarazzante paradosso di aver saputo *fare* qualcosa che il senso comune considera impossibile e nello stesso tempo, proprio come prima di farlo, di seguire a non sapere, e a non saper dire, *come* è stato possibile. Posso però almeno rilevare che il *corpo ha saputo fare* proprio quando ha occupato la scena che la funzione razionale del pensiero ha temporaneamente abbandonato. Così, bisogna forse riconoscere che il sapere che l'antropologo ha acquisito sul campo è questa volta e prima di tutto un *sapere del corpo*: è un *saper fare*, e anche un *saper essere*<sup>(24)</sup>, che per di più non si differenzia in nulla da quello acquisito degli altri soggetti che ha incontrato sul campo.

Si potrebbe ritenere che questa volta l'inguaribile vocazione per le futili stravaganze abbia prodotto davvero un ben povero risultato; eppure alcuni recenti indirizzi del dibattito antropologico sembrano poter offrire qualche possibilità di riscattarlo da una totale irrilevanza. Mi riferisco a un insieme di prospettive di analisi che, pur variamente denominate e da diversi punti di vista (antropologia della performance, antropologia dell'esperienza, teorie dell'*embodiment*, ecc.), convergono nel riconoscere al corpo una posizione centrale e un ruolo attivo nella produzione del sé e dell'esperienza<sup>(25)</sup>. Peraltro, e per cercare rifugio fra i padri fondatori, la proposta di valorizzare il protagonismo del corpo nello studio della cultura riprende più o meno esplicitamente l'intuizione di Mauss che «il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, *mezzo tecnico* dell'uomo» (MAUSS M. 1991 [1950]: 392 sottolineatura mia) ed è forse in questo quadro che il tema dei *saperi del corpo* può trovare una plausibile collocazione disciplinare<sup>(26)</sup>.

#### 4. *Orizzonti culturali e attese terapeutiche*

Certo de Martino non poteva immaginare che le pratiche esotiche di "signoreggiamento del fuoco" si sarebbero riproposte fra noi in forme del tutto profane, tradotte in blande opportunità terapeutiche, piegate a finalità di successo personale, mortificate nelle esibizioni televisive di mediocri personaggi<sup>(27)</sup>, o addirittura ridicolizzate e degradate nella pubblicità commerciale<sup>(28)</sup>. Eppure proprio la facilità con cui un rituale così carico di connotazioni magico-religiose ha potuto approdare ai porti accoglienti della società postindustriale, impedisce di relegarlo nella irrilevanza delle tante mode culturali che affollano il panorama dei consumi attuali. In effetti, i corsi di camminamento sul fuoco si presentano come uno di quei territori di confine in cui si gioca un rapporto mobile e incerto fra alterità e identità, come uno di quei microfenomeni culturali o frammenti di socialità a partire dai quali la ricerca antropologica può illuminare aspetti e processi significativi della società contemporanea<sup>(29)</sup>. Pertanto una indagine in questo campo può forse rappresentare un pur limitato esempio di quella "etnologia d'urgenza", un tempo riservata allo studio degli ultimi "primitivi", che oggi è invece obbligata "a misurare i formidabili meccanismi di produzione artificiale di identità, tanto individuale che collettiva, che le nostre società mettono in opera" (AUGÉ M. 1989: 33).

Le motivazioni dei partecipanti ai corsi di camminamento sul fuoco sono state rilevate in due occasioni del lavoro sul campo. La prima si è offerta all'inizio dei corsi quando, come ho già detto, ciascuno è invitato a presentarsi agli altri e ad esporre brevemente i motivi che lo hanno spinto a venire. La seconda è stata da me predisposta nella forma di un'intervista di gruppo, realizzata nella serata fra il primo e il secondo giorno del corso del 1991, alla quale hanno preso parte i due conduttori e sette dei dodici "allievi" di quell'anno. Dato il carattere molto informale dell'intervista, ciascuno ha contribuito in modo molto diverso alla discussione (un paio di persone, per esempio, non sono mai intervenute ma hanno seguito con grande interesse, assentendo o dissentendo dalle parole altrui) ma tutti con un intenso coinvolgimento personale.

Ho già detto della dimensione religiosa che gli organizzatori attribuiscono alla pratica di camminare sui carboni ardenti e dei rituali celtici che essi pretendono di riproporre. Ambedue sottolineano che i partecipanti sono completamente liberi di non condividere il loro credo religioso poiché il loro scopo non è quello di farsi promotori di una fede ma quello di offrire una esperienza di crescita a chiunque ne senta il bisogno. Ma perché riproporre oggi questi rituali? Perché, rispondono, la civiltà attuale, la società dei consumi, la alienazione hanno separato la maggior parte delle persone dalla

loro "forza vitale", le hanno rese estranee a se stesse, insoddisfatte, infelici; perché c'è bisogno di cambiare questa società fondata sui valori della ricchezza, del consumo, dell'apparire invece che dell'essere. Ma affinché si possa produrre questo cambiamento non si può partire dal politico, bisogna che prima si realizzi un *cambiamento interiore*.

Ecco la parola magica, il *leit-motiv* dei conduttori e dei partecipanti. "Trovare se stessi", "scoprire le proprie potenzialità nascoste", "crescere", "caricarsi di energia", "conoscere il proprio essere reale", sono alcune delle espressioni più ricorrenti con cui viene variamente declinato il tema del cambiamento interiore. Camminare sul fuoco viene visto come un mezzo per realizzare questi obiettivi, come un'esperienza che consente di mettere alla prova se stessi, una possibilità, per dirla con le parole di un intervistato, "di toccare con mano l'impossibile, di scoprire che l'impossibile è dentro di noi e che noi l'abbiamo creato". Se il "cambiamento di sé" e la "crescita personale" sono per tutti il risultato atteso da questa esperienza, non per tutti hanno costituito la motivazione iniziale: per alcuni può essere stata una semplice curiosità oppure l'esigenza di rompere in qualche modo la routine della vita quotidiana («io lavoro, monto impianti galvanici [...] facciamo una vita standardizzata, di là non vai fuori [...] abbiamo questi richiami di cercare un qualcosa [...]»), per altri una situazione di profonda crisi personale. È il caso, per esempio, di un operaio veneto che, afflitto da una grave forma di depressione e da ogni genere di malattie («non sapevo più se ero vivo o se ero morto»), già l'anno precedente aveva camminato sul fuoco e che ora descrive così il cambiamento della sua vita: «ci sono andato e ci sono riuscito tranquillamente [...] il giorno dopo dentro di me è successa una cosa stupenda, perché venendo a contatto con questa forza che abbiamo dentro, da quel giorno là la mia vita ha continuato ad evolversi ogni giorno di più, e tuttora sta evolvendosi». Un altro operaio veneto, uscito da un "problema bestiale di alcolismo" attraverso un faticoso percorso di ricerca interiore su cui ha preferito sorvolare, ha trovato nel camminamento sul fuoco una ulteriore e definitiva conferma della propria forza, che ora può mettere a disposizione degli altri lavorando all'interno di un gruppo di alcolisti in trattamento.

Il tema della "forza", dell'"energia", pur diversamente modulato in rapporto agli orizzonti ideologici di ciascuno, ricorre frequentemente nei discorsi degli intervistati come principio esplicativo e al tempo stesso come nucleo motivazionale del camminamento sul fuoco. Così, per esempio, alcuni parlano di "energie sottili", di una "energia cosmica" nata con il mondo che i popoli "primitivi" conoscevano e sapevano usare ma che invece gli uomini "civili" hanno perduto; è questa energia che il camminamento sul fuoco per-

mette di riscoprire e che fa sì che non si brucino i piedi: come sostiene un intervistato «c'è un cuscino di energia cosmica, di energia potentissima che ti isola dal calore».

Non c'è opposizione ma pacifica convivenza tra vocabolari laici («il training autogeno è un mezzo per farti capire che esistono delle energie che sono a tua-disposizione [...] che ti dà la possibilità di accumulare queste energie, di arrivare a dominarle») e vocabolari esoterico-religiosi («il *mantra* è questa energia, l'*om*, il *man* sono energie, sono vibrazioni») ai quali si ricorre per identificare la forza attivata nel camminamento sul fuoco.

L'«energia» rappresenta sia il prodotto collettivo del lavoro del gruppo durante il training, sia il guadagno individuale più prezioso che si realizza nella camminata sulle braci ardenti («quando esci dalla camminata sul fuoco ti giuro che non ti prenderesti nessuna malattia perché hai talmente energia dentro, sei talmente carico di energia positiva [...]»), è la posta in gioco che istituisce un regime di scambio reciproco fra tutti i partecipanti, energia data e ricevuta, creata e consumata, spesa per gli altri e accumulata per il futuro<sup>(30)</sup>.

L'analisi dei significati e delle motivazioni suggerisce intanto una prima funzione dei corsi di camminamento sul fuoco: essi si presentano infatti come luoghi capaci di accogliere insieme l'insoddisfazione esistenziale delle persone e gli atteggiamenti di rifiuto o di critica della società, di coniugarli e di pacificarli in una dimensione di vistosa alterità garantita dal carattere eccezionale della performance e dalla «esoticità» degli orizzonti simbolici di riferimento. In tale contesto i temi della crescita personale, della autoconsapevolezza, del benessere psicologico, del controllo dell'ansia e della paura<sup>(31)</sup>, si legittimano e si esprimono nell'idioma composito dell'«energia cosmica», dei *chakra*, del tantrismo, della esperienza sciamanica, delle antiche tradizioni celtiche, in breve in un modello discorsivo che recupera ed integra un insieme di riferimenti culturali assai eterogenei fra di loro ma egualmente estranei alla razionalità scientifica occidentale.

Il disinvolto sincretismo di tanto varie suggestioni ideologiche cui i camminatori sul fuoco riferiscono le proprie esperienze appare coerente con la frammentazione dell'identità individuale che è stata segnalata come una caratteristica della contemporaneità (LASH S. - FRIEDMAN J. *curr.* 1992) e che si manifesta, tra l'altro, come assenza di appartenenze esclusive e totalizzanti autorizzate ad esigere adesioni senza riserva. Anzi, si potrebbe dire che proprio perché i corsi di *firewalking* si configurano come un dispartito assemblaggio di eterogenei frammenti ideologici e di pratiche corporee, essi facilmente si possono offrire sul mercato dei consumi culturali come uno dei tanti tasselli del mosaico di esperienze che un numero crescente di indivi-

dui, più o meno scontenti di sé e della propria vita, cercano di mettere insieme nel faticoso processo di costruzione della identità.

In questo senso si può riconoscere in tali corsi una finalità terapeutica, del resto apertamente ammessa e valorizzata sia dagli organizzatori che dai partecipanti. Certo, si tratta di una valenza terapeutica che non declina in nessun modo il discorso della biomedicina, né sul versante della cura né su quello della prevenzione delle malattie. La sua efficacia non si misura sul trattamento di precise configurazioni sintomatologiche né sul raggiungimento di specifici obiettivi di salute. Piuttosto, "in negativo", concerne un insieme di generici malesseri esistenziali da lenire, di fragilità o impotenze personali da superare, di sentimenti penosi di inadeguatezza e di angoscia da placare, mentre, "in positivo", riguarda "energie nascoste" da scoprire dentro di sé, percorsi di crescita interiore da iniziare o consolidare, una più decisa e autosufficiente "presenza nel mondo" da guadagnare.

Si tratta in sostanza dell'indefinito e variegato campo d'azione di alcune delle cosiddette medicine "olistiche" o "alternative" dalle quali, peraltro, i corsi di *firewalking* prendono volentieri in prestito spezzoni di discorsi e di pratiche. E tuttavia non sembra che tali corsi possano essere assegnati, come una sorta di "specialità", ad una o ad un'altra di queste medicine, né d'altra parte essi posseggono un grado di specificità e di organicità dei presupposti teorici e delle procedure operative tale da costituirli in una pratica terapeutica distinta.

Semmai, si collocano in una posizione di contiguità, o almeno di pacifica convivenza, con l'area vasta ed eterogenea di pratiche che, al di fuori o contro la biomedicina, l'inesauribile mercato delle terapie "alternative" inventa ex novo o ripesca da tradizioni più o meno esotiche: contiguità che si manifesta in alcuni importanti tratti comuni (prima di tutto, il tipo di problemi cui pretendono di dare risposta e l'affermazione della inscindibilità del binomio mente-corpo), e che soprattutto è implicitamente riconosciuta e apertamente praticata dagli "utenti" nel loro spregiudicato e alterno ricorrere all'una o all'altra risorsa di questa area.

### III. Il paso del fuego a San Pedro Manrique (Spagna)

#### I. La ricerca sul campo

Dai finestrini del piccolo autobus di linea che collega Soria, il capoluogo di provincia, a San Pedro Manrique, si mostra in tutta la sua straordinaria e desolata bellezza il paesaggio di questa parte settentrionale della regione

Castilla y León, al confine con la ricca regione vinicola della Rioja. Il percorso si snoda quasi tutto lungo una strada provinciale stretta e tortuosa che si arrampica fino ai 1454 metri di altitudine del Puerto de Oncala per poi immergersi in un vasto altipiano ondulato di basse colline delimitato a nord dalla Sierra. All'estremo settentrionale dell'altipiano, a ridosso delle alte e nude montagne che sembrano precludere il passaggio verso il non lontano Atlantico, quasi nascosto nel verde uniforme e continuo dei pascoli e dei rari boschi, è situato, a 1075 metri di altezza, il piccolo villaggio di San Pedro Manrique. Fino a pochi decenni fa, quando la pastorizia era ancora una attività praticata da tutti, vi abitavano più di mille persone ma oggi la popolazione, decimata dalla emigrazione, è ridotta a circa la metà<sup>(32)</sup>.

Qui, la notte della vigilia di San Giovanni (23 giugno) ha luogo ogni anno la cerimonia del *paso del fuego*, l'attraversamento a piedi nudi di un tappeto di braci infuocate, al quale sono ammessi a partecipare soltanto gli abitanti del paese e la cui origine, come dicono qui, si perde nella notte dei tempi<sup>(33)</sup>.

Ho assistito a questa cerimonia una prima volta nel 1994, durante una breve visita effettuata soprattutto allo scopo di esplorare le possibilità di condurre una ricerca sul campo. L'indagine vera e propria, facilitata anche dai contatti stabiliti nel corso del mio primo viaggio, si è effettivamente svolta nell'estate del 1995<sup>(34)</sup>. Sono arrivato a San Pedro Manrique una settimana prima dell'inizio della festa e ci sono rimasto fino alla sua conclusione, per un totale di dieci giorni di permanenza sul campo. Grazie a una serie di circostanze favorevoli (le piccole dimensioni del paese, la grande disponibilità e affabilità degli abitanti, il loro compiacimento nel sentirsi oggetto di interesse da parte di ricercatori stranieri<sup>(35)</sup>) è stato facile stabilire rapporti amichevoli con la popolazione e, in particolare, reperire numerosi informatori che hanno accettato di buon grado di sottoporsi a lunghe interviste<sup>(36)</sup>. Più di uno, peraltro, ha manifestato sorpresa e soddisfazione per il fatto che, diversamente dalle migliaia di turisti e dagli operatori televisivi che riempiono il villaggio la notte del 23 giugno per vedere soltanto il *paso del fuego*, avessimo seguito anche tutti i lunghi e minuziosi preparativi necessari allo svolgimento della festa<sup>(37)</sup>.

In effetti il camminamento sul fuoco è inserito all'interno di un contesto festivo estremamente elaborato e denso di rituali religiosi e profani con cui viene celebrata la ricorrenza di San Giovanni e insieme una forte e radicata identità locale. Esso, dunque, costituisce soltanto una – certo, la più importante e la più decantata dai forestieri e dai nativi – delle cerimonie che si susseguono con ritmo incalzante e senza soluzione di continuità dal pomeriggio del 23 giugno fino alla tarda mattinata del giorno seguente.

Lo scopo e le dimensioni di questo lavoro non consentono di descrivere neanche sommariamente il fitto tessuto di azioni rituali e di relazioni sociali che pure custodiscono il significato e le stesse condizioni di possibilità di questa forma tradizionale di camminamento sul fuoco. Né è possibile qui dare conto della ricchezza di informazioni, di interpretazioni, di esperienze che una prolungata e quotidiana osservazione e le numerose interviste hanno permesso di raccogliere.

Con tali vincoli non si può che rinunciare, per ora, ad una analisi complessiva dei significati messi in gioco nel *paso del fuego* di San Pedro Manrique. Nello stesso tempo appare legittimo pretendere che lo studio di questo esempio locale, pur provvisoriamente isolato dal suo contesto culturale, possa offrire un contributo significativo alla comprensione delle pratiche di camminamento sul fuoco in quanto *tecniche del corpo*.

## 2. La performance

Sulla collina che domina dall'alto il paese è situata una piccola chiesa intitolata alla *Virgen de la Peña*, patrona di San Pedro Manrique e oggetto di particolare devozione da parte degli abitanti. Una ripida gradinata di pietra che può contenere circa tremila persone circonda tutto intorno il sagrato di terra battuta su cui, alla mezzanotte della vigilia di San Juan, si celebra il rito del *paso del fuego*. Soltanto gli abitanti del paese possono prendervi parte perché, secondo una radicata e indiscussa credenza locale, solo a loro è concesso il privilegio di non bruciarsi. Di solito sono uomini (e così infatti è stato nei due anni in cui ho assistito alla festa) ma anche le donne, se vogliono, possono camminare sul fuoco<sup>(38)</sup>.

Più di due tonnellate di tronchi di quercia stagionata, forniti dalla amministrazione municipale, sono bruciate nel corso del tardo pomeriggio per produrre la *hoguera*, il tappeto di braci incandescenti che rosseggiando nella notte producendo un calore così forte che, come dicono gli intervistati e io stesso ho potuto verificare, non si riesce a sopportare stando a due metri di distanza<sup>(39)</sup>. Le dimensioni della *hoguera* non sono fisse: a seconda degli anni la lunghezza può variare fra i 4 e i 6 metri, la larghezza è di circa 1 metro e mezzo, e lo spessore delle braci raggiunge i 15-20 centimetri<sup>(40)</sup>.

Esiste una tecnica per camminare sul fuoco tradizionale e condivisa, semplice eppure efficace, che tutti conoscono per averla vista sempre messa in atto e che si riassume nella breve formula che tante volte mi è stata ripetuta: *pisa fuerte y firme*, e cioè pesta le braci con passo forte e deciso<sup>(41)</sup>. Non è questione solo di forza e di decisione del passo, ma anche di regolarità e di ritmo: si prende l'andatura muovendo due o tre passi fuori del tappeto di braci e

con la stessa cadenza si attraversa la *hoguera*, senza affrettarsi ma anche senza tallentare. A dispetto del clima da stadio creato dal clamore della folla festosa e vociante che si assiepa sulle gradinate, l'incedere regolare, ritmato e pesante sulle braci – particolarmente impressionante quando passano i più esperti – provoca nello spettatore la sensazione di assistere a un rito di arcaica maestosità, misterioso e solenne.

La singolarità della performance è accentuata dal fatto che la maggior parte dei *pasadores*<sup>(42)</sup> attraversano il fuoco portando una persona – e qualche volta anche due, montate l'una sull'altra<sup>(43)</sup> – a cavalcioni sulle spalle: ciò aumenta il peso che il corpo esercita sulle braci e per questo, secondo alcuni, riduce il rischio di bruciatore.

Non esiste nessuna preparazione né alcun tipo di addestramento o di prova: "el que se decide a pasarla la pasa", quando uno decide di passare il fuoco lo passa, ed è tutto. "Si impara soltanto vedendo", dicono anche i *pasadores* sottolineando così la specificità di un apprendimento che, senza la mediazione della parola, si riassume tutto nell'esperire con lo sguardo, e poi con il corpo.

*Vedere* è prima di tutto l'azione che inaugura "da sempre" e per ciascun sampedrano la possibilità di sfidare il fuoco ("l'ho visto sempre fare"), la rende plausibile e pensabile, ne addomestica con la sua stessa ripetitività il pericolo altrimenti troppo estraneo. Ma *vedere* è anche registrare dal vivo intanto la meccanica dei gesti (ci si scalza, si sfregano i piedi nella terra, si pesta forte sulle braci,...) e poi la sequenza delle emozioni, dalla paura iniziale fino all'esplosione di gioia finale. E tuttavia si tratta di un vedere che non autorizza la semplice imitazione, come dolorosamente hanno dovuto constatare i rai forestieri che, terminato il *paso del fuego*, hanno provato a loro volta a camminare sulle braci e si sono bruciati<sup>(44)</sup>. È piuttosto un "aver visto" che non può essere rubato da un estraneo di passaggio perché in realtà si compone di visioni stratificate nel tempo, che si ripetono ogni anno, indissolubilmente legate al *qui* e al *noi* del rito ancestrale. La tecnica, dunque, non può essere insegnata e nemmeno provata poiché la *prova* è immediatamente l'azione di camminare sul fuoco ed è tale in molti dei sensi che il dizionario preparato buisce a questo termine: non può essere una "rappresentazione preparatoria di uno spettacolo, che precede quella definitiva fatta davanti al pubblico" ma è un "tentativo", il "cimento a cui ci si assoggetta", e per di più in questo caso la "testimonianza che dimostra la autenticità di un fatto"<sup>(45)</sup>.

La preparazione si raccoglie tutta nei pochi attimi che precedono immediatamente la performance, si accontenta delle poche parole di incitamento con cui gli amici rassicurano e confortano chi è alla sua prima volta, si esaurisce nell'istante di concentrazione che sancisce irrevocabilmente la decisio-

ne di passare. *Concentrazione* è il termine che di solito usano i sampedrani per definire lo "stato di coscienza" con cui si affronta il *paso del fuego*: uno stato "ordinario" di raccoglimento in se stessi, per niente assimilabile, a quanto dicono, a una condizione di transe<sup>(46)</sup>.

Pur obbedendo a uno schema rituale condiviso e fissato dalla tradizione, il *paso del fuego* si realizza come una performance individuale che ammette ampi margini di improvvisazione e di variabilità: solo una minoranza di sampedrani compiono il rito e con motivazioni differenti; il numero dei *pasadores* non è mai fisso (negli ultimi anni si è aggirato attorno ai venti) e non si sa in anticipo quante persone passeranno né quanti giovani decideranno di tentare per la prima volta né, d'altra parte, esiste un'età determinata per iniziare; alcuni indossano una sorta di divisa costituita da pantaloni bianchi e una fascia rossa legata in vita, altri sono vestiti degli abiti di tutti i giorni; alcuni si fanno il segno di croce prima di entrare nella *hoguera*, altri salutano festosamente il pubblico, alcuni sono tesissimi e altri appaiono molto rilassati e sicuri. E, ciò che più conta ed è facilmente rilevabile anche da una osservazione superficiale, esistono modi molto diversi di attraversare il fuoco: i *pasadores* più esperti percorrono con volto impassibile il tappeto di braci pestando forte con ritmo lento e deciso, senza mai affrettare il passo e compiacendosi talvolta di esibire alla fine le piante dei piedi incolumi; altri, di solito i più giovani alle prime esperienze, dopo due o tre passi, presi dal panico e con il viso stravolto da una smorfia di dolore, perdono il ritmo abbandonandosi ad un'andatura scomposta e cercando di uscire il più rapidamente possibile dal fuoco.

Se non si vogliono invocare improbabili doti naturali inegualmente distribuite fra di loro, bisogna ammettere che la tecnica può essere migliorata, riprovando e apprendendo con scadenza annuale, ad ogni vigilia di San Giovanni<sup>(47)</sup>.

### 3. Il rischio di bruciarsi e la interpretazione locale della incombu- stibilità

A forza di sentir dire che gli abitanti di San Pedro Manrique passano il fuoco senza bruciarsi, il rito annuale di cui essi vanno tanto orgogliosi rischia, visto dall'esterno, di stemperarsi nella banalità di una qualunque festa patronale, nella facilità di una esibizione estiva, nella gratuità di una bizzarria di provincia.

In verità, anche se l'esito della prova, che effettivamente è di solito favorevole, sembra ridondare con la sua evidenza "statistica" sulla reale pericolosità dell'impresa e sulla vulnerabilità del *performer*, tutti sono consapevoli che

il rischio di bruciarsi è sempre presente e che è questo che dà senso alla sfida del fuoco: "No te comes un huevo frito!", non è come mangiarsi un uovo al tegamino, afferma un intervistato paragonando il pericolo cui si espongono i *pasadores* a quello che il torero affronta nella corrida.

La memoria locale conserva il ricordo di qualche insuccesso, di *pasadores* che si sono bruciati, anche gravemente. Qualche volta, dicono, la colpa è dello stesso infortunato che ha affrontato la prova con scarsa convinzione o con eccessiva paura, oppure ha bevuto un bicchiere di troppo e non si è concentrato abbastanza. Più spesso sono stati oggetti metallici come chiodi o monete gettati nelle braci da qualche forestiero irresponsabile che, entrando in contatto con i piedi dei *pasadores*, vi hanno provocato delle ustioni<sup>(48)</sup>. A parte questi casi, in definitiva abbastanza sporadici, tutte le testimonianze dei protagonisti assicurano che normalmente durante l'attraversamento del fuoco non si sente dolore né ci si brucia<sup>(49)</sup>. Alla fine, dicono, si sente un grande calore ai piedi, una sensazione che alcuni descrivono come un *cosquilleo*, un solletico o un formicolio, che dura soltanto poche ore. Qualche volta si formano delle piccole vesciche sulle piante dei piedi ("come quando ti bruci con una sigaretta") ma questi piccoli inconvenienti non impediscono assolutamente che ognuno, appena terminato il camminamento sul fuoco, si scateni in salti e balli frenetici e si abbandoni a una incontenibile allegria che contagia e travolge anche molti degli spettatori<sup>(50)</sup>.

Esistono diverse spiegazioni locali della immunità al fuoco di cui godono i sampedrani. Caro Baroja le ha così semplicemente riassunte dopo aver assistito alla festa del 1950: «I modernisti ritengono che ciò è dovuto a una certa tecnica, con una perfetta spiegazione fisica; i tradizionalisti lo attribuiscono a una grazia o a una virtù mistica speciale ed esclusiva» (CARO BAROJA J. 1950: 59). Ancora oggi, a quasi cinquanta anni di distanza dalla visita di Caro Baroja, sono queste le posizioni che si contendono il campo, anche se sembra che i "modernisti" prevalgano ormai sui "tradizionalisti". Certo, la statua della *Virgen de la Peña*, riccamente addobbata, viene ancora condotta, il pomeriggio della vigilia di San Giovanni, in solenne processione attraverso tutto il paese e qualcuno in cuor suo invoca ancora la sua speciale protezione contro il rischio di bruciarsi durante il *paso del fuego*. Oggi però la spiegazione che molti sampedrani sembrano privilegiare si basa su una interpretazione fisica del fenomeno e sulla competenza tecnica ("*pisa fuerte y firme*"): si pensa infatti che il piede, premendo con forza sulle braci, ne soffochi per un'istante la combustione e dunque ne diminuisca di fatto il calore e la capacità di bruciare<sup>(51)</sup>.

Pur collocandosi su piani completamente diversi (religioso l'uno, profano l'altro), le due spiegazioni condividono un elemento fondamentale, quello

di essere inscindibilmente legate alla appartenenza locale e ad una sua orgogliosa messa in valore. «È credenza diffusa che soltanto le persone di San Pedro Manrique possono camminare sul fuoco senza bruciarsi» (CARO BAROJA J. 1950: 59): è perciò il “*sentirse del pueblo, sentirse sampedrano*” la condizione esclusiva ed essenziale che garantisce la possibilità di affidarsi all'uno e/o all'altro dei dispositivi di salvaguardia custoditi dalla cultura del gruppo.

Secondo l'ottica locale, il *paso del fuego* non è propriamente – o almeno oggi non lo è più – un rito religioso, non ha motivazioni nemmeno vagamente terapeutiche, non è neanche prima di tutto una dimostrazione di coraggio o di eccellenza individuali: piuttosto è la testimonianza estrema di fedeltà a una comune appartenenza, è l'annuale riconferma di una singolarità e di un primato collettivi su cui riposa l'identità del gruppo che proprio nella pretesa e indiscutibile antichità del rito trova legittimità e fondamento<sup>(52)</sup>.

#### IV. Verso una interpretazione antropologica di una tecnica del corpo efficace

Se mai ce ne fosse stato bisogno, la mia ricerca costituisce una ulteriore conferma del fatto che non è possibile mettere in dubbio la realtà dei fenomeni di analgesia e di incombustibilità connessi al camminamento sul fuoco<sup>(53)</sup>. Ritengo di avere definitivamente verificato anche l'inconsistenza di alcune delle spiegazioni più riduttive che via via sono state proposte e che lo stesso de Martino aveva decisamente rifiutato: la callosità e la durezza delle piante dei piedi, l'applicazione di sostanze protettive, la bassa temperatura del materiale incandescente, l'autosuggestione (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 52-53)<sup>(54)</sup>.

Si pone così inevitabilmente il problema di una spiegazione *antropologica* di questa prestazione “eccezionale” del corpo umano, di una spiegazione, cioè, che senza ignorare i risultati della ricerca fisica e biologica ma anche senza appiattirsi su di essi, sia capace di recuperarli all'interno dei complessi dinamismi psicoculturali che caratterizzano tutte le forme di *firewalking*. Non si tratta infatti di smentire le interpretazioni che collocano nel quadro delle possibilità *naturali* del corpo umano e delle proprietà della materia i processi biologici e fisici messi in gioco nel camminamento sul fuoco; piuttosto si tratta di mostrare – certo anche con la legittimazione e l'autorevolezza della esperienza personale – che tali possibilità si attivano e si rendono accessibili in situazioni capaci di produrre nei soggetti una intensa mobilitazione emotiva.

Una spiegazione abbastanza diffusa – simile, come si ricorderà, alla spiegazione “profana” dei *pasadores* di San Pedro Manrique – si basa sulla ipotesi che il piede, nel momento in cui viene poggiato con forza sulle braci, ne sospende o ne attenua momentaneamente la combustione togliendole per un attimo l'ossigeno, in modo simile a quando si spegne la fiamma di una candela stringendo lo stoppino fra le dita<sup>(55)</sup>: se ne può apprezzare almeno il fatto di riconoscere il camminamento sul fuoco come una vera e propria *tecnica del corpo* e per di più efficace ma se ne deve anche criticare la incapacità di spiegare perché alcuni si bruciano.

Due ricercatori statunitensi, il fisico Bernard Leikind e lo psicologo William McCarthy, hanno cercato di risolvere la questione ricorrendo a una caratteristica fisica del processo di combustione, e cioè alla differenza che esiste tra la temperatura che un materiale è capace di raggiungere e il calore o energia termica che è in grado di produrre: su questa base hanno sostenuto che le braci di legna, pur avendo una temperatura molto alta, sviluppano una bassa energia termica e perciò non ustionano i piedi che vi si posano sopra per pochi attimi (LEIKIND B. - MCCARTHY W. 1985). In questo quadro interpretativo, circostanze che altri autori considerano determinanti, come la credenza religiosa, lo stato di coscienza e i processi biochimici del sistema nervoso, risultano invece del tutto irrilevanti e la inevitabile conclusione è che qualsiasi persona sarebbe in grado di camminare sul fuoco.

A un identico risultato sono arrivati, seppure per vie diverse, alcuni ricercatori tedeschi (LESK M. *et al.* 1981) che hanno messo a confronto le modalità e i parametri fisici del camminamento sul fuoco degli *Anastenarides* con quelli risultanti da sei prove compiute su un tappeto di braci infuocate appositamente predisposto a scopo sperimentale. Con una serie di procedimenti estremamente complessi e meticolosi sono stati misurati la temperatura e lo spessore dei due strati di braci, la velocità e il numero dei passi, il tempo di contatto del piede con i carboni ardenti, ecc. Nei sei camminamenti sul fuoco sperimentali sono state variate sistematicamente la tecnica e la velocità del passo, ad alcuni soggetti sono state spalmate le piante dei piedi con una sostanza astringente (allume saturo), e sono stati applicati diversi tipi di sensori per registrare la temperatura del corpo e dei piedi, il battito cardiaco, ecc.<sup>(56)</sup>. Dalle misurazioni effettuate risulta, fra l'altro, che il tempo di contatto del piede con le braci – sia negli esperimenti che nel camminamento sul fuoco degli *Anastenarides* – oscilla fra 0,25 e 0,8 secondi, con una media di 0,4 secondi che, affermano i ricercatori, corrisponde alla durata media di un passo normale. Sulla base di un tale dispiegamento di mezzi la conclusione a cui giungono i ricercatori tedeschi è questa: «In base ai nostri esperimenti possiamo dimostrare che è possibile, in una condizione di normale

quotidianità, attraversare incolumi a piedi nudi le braci di legna incandescenti senza un cerimoniale di preparazione, senza nessuna condizione psicofisica eccezionale, senza implicazioni con la fede religiosa, senza una speciale tecnica di camminata e senza nessun altro espediente» (LESK M. *et al.* 1981: 186).

Pur senza entrare nel merito di una così drastica posizione ci si può almeno stupire del fatto che ricercatori tanto rigorosi sembrano ignorare tutta una serie di esperimenti che sono approdati a conclusioni totalmente diverse. Ad alcuni di questi, e in particolare agli studi sul ruolo della suggestione ipnotica e della attività del sistema nervoso centrale nella risposta dei tessuti umani agli stimoli termici, fa riferimento Steven Kane in una sua ricerca sul campo condotta fra gli adepti di una setta di Pentecostali: lo scopo dell'indagine era quello di individuare i fattori psicofisiologici in grado di spiegare la immunità agli effetti ustionanti del fuoco che essi sperimentano nel corso delle proprie cerimonie religiose. Periodicamente un certo numero di fedeli, accompagnati da musica e da canti, si passano le fiamme di una torcia in varie parti del corpo o mettono le mani nel fuoco, di solito, ma non sempre, senza ustionarsi né sentire dolore. La durata della esposizione al fuoco raggiunge e talvolta supera i dieci secondi, un tempo dunque piuttosto lungo tanto che lo stesso Kane, tentando di imitare il comportamento dei devoti, si è procurato dolorose bruciature (KANE S. 1982: 373). I fenomeni osservati sul campo e confermati dai resoconti dei fedeli potrebbero trovare una chiave esplicativa, secondo questo autore, negli studi sugli effetti immunizzanti al dolore e alle ustioni prodotti da una condizione di transe ipnotica indotta sperimentalmente. Nel caso dei Pentecostali, la fiducia nella propria invulnerabilità, generata dalla fede nella protezione divina, sarebbe dunque la condizione che mobilita una specifica attività del sistema nervoso centrale capace di preservarli dalle conseguenze dannose della esposizione al fuoco. «Gli scienziati – conclude Kane – tendono a respingere le spiegazioni native delle capacità straordinarie mostrate dai fedeli nelle cerimonie religiose. Ma in questo caso sembra esserci più di una piccola verità oggettiva nella affermazione degli informatori che “ci vuole fede” per esporsi al fuoco» (KANE S. 1982: 382).

In effetti due studiosi molto autorevoli – almeno per gli antropologi – invitano a prendere in seria considerazione il tema della *fiducia* e della *fede* in una chiave non soltanto simbolica o religiosa. Intanto Mauss segnala questo tema come uno di quelli che lo hanno stimolato ad elaborare la nozione di *tecnica del corpo*. Rilevando che le eccezionali prestazioni fisiche dei cacciatori australiani sono accompagnate dalla recitazione di una formula e dall'uso di una pietra magica Mauss afferma: «è la fiducia il *momentum* psicologico

che può collegarsi a un atto che è, prima di tutto, un fatto di resistenza biologica, ottenuta grazie a delle parole e a un oggetto magico». Costata allora che in questo come in altri casi «Atto tecnico, atto fisico, atto magico-religioso sono confusi per l'agente» ma non sa come interpretare e nominare questa coincidenza finché, appunto, non arriva alla conclusione che «questi modi di agire sono delle tecniche», le tecniche del corpo (MAUSS M. 1991 [1950]: 391-392).

In un altro quadro teorico-metodologico e in riferimento specifico alle pratiche di «signoreggiamento del fuoco», anche de Martino propone il tema spinoso e imbarazzante della *fede* suggerendo che «la momentanea sospensione del potere comburente del fuoco si palesa come espressione di un ordine di rappresentazioni e di affetti, di credenze e di miti» (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 67). Più precisamente, fra i tentativi fatti per controllare la realtà del «signoreggiamento del fuoco», egli cita due casi – uno riportato da Frazer (FRAZER J.G. 1955b [1936]) e l'altro riferito a un esperimento condotto in condizioni scientificamente controllate a Londra negli anni '30 (PRICE H. 1936) – ambedue riguardanti indiani mussulmani che erano passati indenni sulle braci ardenti senza nessuna preparazione particolare ma soltanto, secondo le loro dichiarazioni, con la forza della «fede» (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 64-65).

Sarebbe facile liquidare una tale spiegazione come puramente *emic* e in quanto tale non pertinente ad una interpretazione della realtà fisica del fenomeno. Eppure una maggiore prudenza (o, come direbbe de Martino, una minore «boria culturale») dovrebbe essere suggerita almeno dal fatto che i protagonisti delle più diverse pratiche di pirobasia ricorrono costantemente a questa stessa chiave esplicativa.

Il culto degli *Anastenarides* in Grecia, il *paso del fuego* di San Pedro Manrique e infine i corsi postmoderni di *firewalking* – fenomeni che nemmeno il più incallito e ottuso degli evolucionisti oserebbe disporre in una sequenza lineare – proprio per la loro contemporaneità disegnano invece tre diverse modulazioni dell'«atto di fede» o una traiettoria del «credere»<sup>(57)</sup> su cui vale la pena soffermarsi un momento.

È abbastanza ovvio che la fede sia chiamata in causa nei rituali più strettamente connessi a un orizzonte religioso, come nel caso degli *Anastenarides* per i quali «il camminamento sul fuoco è un atto di fede, un miracolo che essi compiono ogni anno che conferma ritualmente la loro credenza nell'esistenza e nel potere di san Costantino» (DANFORTH L. 1989: 127), o come nel caso dei Pentecostali americani che in forza della fede in Dio si passano impunemente sul volto e sul corpo la fiamma di una torcia (KANE S. 1982).

Anche gli abitanti di San Pedro Manrique, come è unanimemente attestato dagli autori locali e come molti informatori ci hanno confermato, attribuiscono alla fede nella protezione della *Virgen de la Peña* la propria capacità di compiere senza bruciarsi il rito del *paso del fuego*: certo qui, come si è visto, il motivo della fede convive e si intreccia con la fiducia "profana" nella destrezza personale dei *pasadores* e nel valore della tecnica consegnata dalla tradizione, ma si è anche sottolineato che entrambi si rappresentano entro un orizzonte comunitario annualmente riconfermato nella celebrazione di un rito su cui si fonda e si esibisce la identità locale.

Meno ovvio, ma altrettanto frequente, è il riferimento alla fede nelle pratiche di pirobasia che si producono in contesti del tutto profani. Per esempio, Schweighardt è molto esplicito a questo proposito: «La forza della fede rende possibile anche ciò che appare impossibile [...] La pirobasia rappresenta soltanto un esempio impressionante di ciò che la fede permette [...] La fede è certezza che esista un principio cosmico o divino che ci conduce e ci protegge [...] Fede significa plasmare la propria vita nella fiducia incrollabile nella potenza divina che tutto permea» (SCHWEIGHARDT K. 1987 [1986]: 39). Qui tuttavia la fede non si riferisce soltanto a una generica "potenza divina" ma viene anche modulata, in modo del tutto mondano e autoreferenziale, come «fede incondizionata nel successo del proprio operare [che] rende possibile persino l'impossibile» (SCHWEIGHARDT K. 1987 [1986]: 35).

Un simile processo di slittamento o di oscillazione del credere si manifesta anche nei corsi di *firewalking* ai quali ho partecipato, dove la fede in un indeterminato principio cosmico o divino che rende possibile non bruciarsi né sentire dolore trascorre facilmente e si confonde con il "credere e basta e non farsi domande"<sup>(58)</sup> che si applica tanto alla realtà del fenomeno quanto alle capacità personali di superare la prova.

La declinazione della fede nei termini di semplice "fiducia in se stessi" appare definitivamente compiuta nel proliferare recente di corsi variamente denominati ("motivazione avanzata", "sviluppo delle potenzialità umane") in cui la pratica del *firewalking* è ormai del tutto svincolata da ogni residuo di idioma religioso e dominata invece da un idioma psicologico incentrato sull'importanza di "credere in se stessi e riporre la massima fiducia nelle proprie risorse personali"<sup>(59)</sup>.

Non si sottolinea un così persistente anche se eterogeneo modularsi della fede per privilegiare una interpretazione *emic* della analgesia e della incombustibilità rispetto ad una *etic* e tanto meno per ridurre questa a quella; semmai si intende suggerire che una prospettiva compiutamente antropologica, affrancata dunque dai limiti del riduzionismo biologico a cui talvolta è sem-

brata subalterna, non può sottrarsi al compito di misurarsi anche su questo terreno. In altri termini, si tratta di esplorare la possibilità che le risorse di cui dispone la antropologia per interpretare le prestazioni "straordinarie" del corpo umano non si esauriscano nei termometri, nei cronometri, negli elettrocardiografi e in altri simili apparati di misurazione del rendimento della macchina corporea; ciò implica rivendicare e mettere alla prova una sua specifica *autonomia scientifica* fondata sul riconoscimento e sullo studio delle «molteplici determinazioni e mediazioni che in conseguenza del collocarsi di ciascun individuo, in ogni momento della sua vita, entro un concreto contesto storico-sociale, incidono sugli esseri umani anche per quanto concerne l'assetto e il controllo corporeo, le correlazioni psicosomatiche e le dinamiche di salute/malattia» (SEPPILLI T. 1996: 12).

L'ipotesi di lavoro, in fondo, resta ancora quella adombrata da Mauss a proposito della eccezionale resistenza fisica dei cacciatori australiani, uno degli innumerevoli "fatti" che indicano il "concorso del corpo e dei simboli morali o intellettuali" (MAUSS M. 1991 [1950]: 393): con in più il conforto, oggi, delle numerose evidenze di ricerca che mostrano come, nel quadro delle complesse interazioni tra la dimensione biologica e la dimensione socioculturale, i procedimenti rituali più o meno direttamente connessi a un orizzonte mitico o religioso sono in grado di attivare investimenti emozionali e "stati di coscienza" che agiscono come potenti modulatori delle risposte del corpo agli stimoli fisici che provengono dall'ambiente (SEPPILLI T. 1996: *passim*).

Si potrebbe obiettare che questo ordine di considerazioni non convengono alle forme di *firewalking* che, come quella che io stesso ho praticato, si danno in contesti privi di qualunque prospettiva mitica o religiosa condivisa dai *performers*.

È pur vero che all'inizio della ricerca avevo escluso di poter condurre un esperimento scientifico, anche perché avvertito da de Martino della "inaudita antinomia" in cui si imbatte il "procedimento naturalistico" quando vuole applicarsi allo studio dei "fenomeni paranormali"<sup>(60)</sup>: ma ora ritengo che la mia disincantata e profana camminata sul fuoco possa essere messa a profitto per mostrare proprio il peso del coinvolgimento emozionale e della "presenza totale" in situazione anche quando siano, per così dire, artificialmente provocati e, almeno in qualche misura, premeditadamente perseguiti.

Se da una parte è vero che i corsi di *firewalking* non rimandano, se non in modo surrettizio, a nessun evento mitico fondante, non alludono né ricapitolano nessun destino collettivo, non simboleggiano nessuna progettualità o fedeltà di gruppo – in sintesi, si può dire che mettono in scena un *rito* a cui

non corrisponde alcun *mito* –, dall'altra parte è pure vero che numerosi aspetti che li caratterizzano ricordano molto da vicino il comportamento delle persone effettivamente impegnate in un'azione rituale: la sequenza minuziosamente costruita e rigidamente prefissata di gesti (il saluto al fuoco, le danze e i canti, il ringraziamento), le posture del corpo (il raccoglimento, la concentrazione), la spontanea e convinta adesione dei partecipanti alle indicazioni della guida, e infine i rapporti di fervida seppur effimera solidarietà che si costruiscono nel corso del training e si manifestano con grande intensità nell'attraversamento del fuoco.

Anche in un "rituale" siffatto, totalmente secolarizzato e privo di radicamento in una qualunque dimensione autenticamente comunitaria (e infatti *chiunque* può prendervi parte), il corpo del *performer* si scopre subito irriducibile alla macchina fisica dalle prestazioni prevedibili e prevedibilmente misurabili e, insieme, indisponibile al ruolo di semplice *oggetto* e *strumento* di una intenzionalità cui sarebbe, per definizione, subalterno<sup>(61)</sup>.

L'ipotesi che i camminatori sul fuoco entrino in uno stato di transe potrebbe forse offrire una rispettabile e collaudata spiegazione del fenomeno dell'analgesia ma lascerebbe comunque senza risposta il problema della incombustibilità. In ogni caso risulta impraticabile almeno per quanto riguarda il *paso del fuego* di San Pedro Manrique e, a maggior ragione, il *firewalking* che io stesso ho eseguito. Così, è alla mia esperienza personale che, in conclusione, farò di nuovo e soprattutto riferimento perché è da questa che ritengo di dover tentare di ricavare tutta la "conoscenza" possibile.

Il fatto che non si possa parlare di transe o di un altro "stato modificato di coscienza" non significa necessariamente una semplice assenza o una banale normalità. Si può invece supporre una straordinaria (nel senso di extra-quotidiana) "presenza" del corpo, quale quella ripetutamente sollecitata e gradualmente "costruita" nella fase del training, si può intravedere un deciso costituirsi del corpo come il *soggetto* che accoglie ed agisce la tensione ad affrontare la prova del fuoco e la "fede" di poterla superare. Si può allora azzardare l'ipotesi di uno speciale "stato del corpo" che si mobilita nell'immediatezza fisica dei carboni incandescenti e si manifesta nella *decisione* irresistibile di calpestarli a piedi nudi?

Non si può dire di non essere coscienti (si *decide*, appunto, di entrare nel tappeto di braci, se ne percepisce l'asperità e la cedevolezza quando lo si percorre, si controlla in qualche modo la velocità del passo, si riconoscono le persone presenti), eppure rimane sospesa la consapevolezza ordinaria (e inibitrice) del potere comburente del fuoco; ci si sa totalmente padroni di sé e della situazione (se si vuole si può rinunciare fino all'ultimo momento),

eppure ci si sente in un corpo "diverso" (per esempio, alla fine piange senza ricordi e senza pensieri).

È facile, in questa prospettiva, rilevare la parzialità dei sofisticati esperimenti scientifici che riducono il camminamento sul fuoco alle leggi ordinarie della fisica e della fisiologia: la scoperta che le macchine corporee sono capaci di identiche prestazioni non vale a spiegare non soltanto le ragioni *antropologiche* per cui solo in circostanze speciali certe persone – di solito ignare dei rassicuranti risultati degli esperimenti – si espongono al rischio di bruciarsi su uno spesso strato di carboni ardenti, ma nemmeno il motivo per cui ogni tanto succede che nelle stesse circostanze alcuni si bruciano. Tuttavia non si tratta di difendere la eccezionalità e tanto meno il prodigio del camminare sul fuoco ma piuttosto di insistere sulla *normale* capacità del corpo umano di produrre prestazioni extra-ordinarie.

Non essendo questo un campo che gli antropologi visitano abitualmente e volentieri, si può provare a spostarsi verso i margini della antropologia "accademica" per interrogare il lavoro di due autori che, come Eugenio Barba e Victor Turner, suggeriscono, pur da posizioni diverse, stimolanti prospettive sul tema della performance<sup>(62)</sup>.

C'è un aspetto del camminamento sul fuoco che, come i *pasadores* di San Pedro Manrique costantemente rilevano e come io stesso ho sperimentato, risulta fondamentale nella esecuzione della performance e che tuttavia non sembra avere mai attirato l'attenzione degli scienziati. Si potrebbe descrivere come uno stato di estrema tensione fisica ed emotiva che precede immediatamente il momento di iniziare la camminata e che viene esperito dal soggetto come *decisione* di affidarsi alle braci incandescenti. Proprio l'"essere deciso", nel lavoro di Barba sulle tecniche del corpo dell'attore, rappresenta la qualità essenziale del *performer*: è una condizione difficile da spiegare con le parole (ma in ogni caso è molto diversa dal "decidere di") che soltanto attraverso l'esperienza diretta è possibile riconoscere. "Essere deciso" corrisponde, per l'attore, a separarsi dalle tecniche quotidiane del corpo per attingere il livello delle tecniche extra-quotidiane «che non rispettano gli abituali condizionamenti nell'uso del corpo» (BARBA E. 1993: 31). Le tecniche extra-quotidiane si basano su procedimenti fisici che creano nel *performer* «una tensione e una differenza di potenziale attraverso cui passa energia» (BARBA E. 1993: 59). Per descrivere questa forma di energia Barba ricorre al termine norvegese *sats* (traducibile, secondo lui, con "slancio", "impulso", o anche "preparazione" nel senso di "essere pronti a") che la sottolinea come il punto critico in cui si articola il passaggio dall'intenzione all'azione. Una citazione più estesa consentirà, spero, di cogliere le analogie con lo stato di tensione psico-fisica del camminatore sul fuoco: «Nell'istante che

precede l'azione, quando tutta la forza è già pronta a liberarsi nello spazio, ma come sospesa e ancora tenuta in pugno, l'attore sperimenta la sua energia sotto forma di *sats*, preparazione dinamica. Il *sats* è il momento in cui l'azione viene pensata-agita dall'intero organismo che reagisce con tensioni anche nell'immobilità. È il punto in cui si è decisi a fare. C'è un impegno muscolare, nervoso e mentale, già diretto ad un obiettivo. È il tendersi o il raccogliersi da cui sgorga l'azione. È la molla prima di scattare» (BARBA E. 1993: 87). Seguendo Barba, si potrebbe azzerare l'inconcludente discussione sullo "stato di coscienza" dei camminatori sul fuoco per azzardare invece che il "segreto" o il "motore" della performance consiste proprio nella sinergia o coincidenza del pensiero-azione, nell'innervarsi del pensiero nell'azione, in definitiva nella condizione – che non è il semplice effetto di un volere intenzionale e nemmeno di una decisione – di "essere deciso"<sup>(63)</sup>.

La questione della fede può essere a questo punto ripresa con il guadagno di una maggiore precisione e concretezza che finalmente la sottraggono alla fuorviante alternativa *emic/etic* mentre la recuperano come esperienza concreta capace di produrre effetti reali. Si può suggerire così che la tensione emotiva generata dalla fede (in dio, in San Costantino, nella forza cosmica, in se stessi) funziona come un impulso potente – o come un *sats* – che il performer agisce nella *decisione* di esporsi alla prova del fuoco.

Per rimanere ancora nei paraggi dell'antropologia performativa e per insistere sullo speciale "stato del corpo" che il camminatore sul fuoco esperisce come folgorante cortocircuito fra attività mentale e comportamento fisico, si può infine riprendere la nozione di *esperienza del flusso*. Turner la definisce come "esperienza di fusione fra azione e coscienza (e di concentrazione del- come "attenzione) che caratterizzano il 'momento cruciale' nel rituale, nell'arte, nello sport, nelle partite e persino nel gioco d'azzardo" (TURNER V. 1986 [1982]: 93).

La fusione di azione e coscienza, in cui secondo Turner consiste essenzialmente il "flusso", significa che si è consapevoli di ciò che si sta facendo ma non si è consapevoli di essere consapevoli: si agisce in uno stato di coinvolgimento totale che ammette la coscienza ma non l'autocoscienza. Se ci si lascia tentare o sorprendere da questa, se ci si guarda dall'esterno, non c'è più fusione ma dualismo tra azione e coscienza; il "flusso" si interrompe mentre irrompono preoccupazioni ed ansia e può allora succedere – come in effetti mi è capitato la seconda volta che sono passato sui carboni ardenti – che si senta dolore e si rischi di bruciarsi.

La "perdita dell'io" che si sperimenta nel "flusso" (TURNER V. 1986 [1982]: 107), non è dunque perdita della coscienza ma accettazione fiduciosa delle regole che guidano le azioni degli altri, rinuncia spontanea a interpretarle o

a negoziarle, immersione immediata nel flusso delle azioni del gruppo, siano esse orchestrate dalla guida che "insegna" a camminare sul fuoco oppure suggerite dalla tradizione locale. Su questo terreno la mia esperienza coincide esattamente con ciò che Turner afferma a proposito della non problematicità delle azioni compiute in una condizione di "flusso": «Bisogna essere dei credenti, anche se questo significa solo una temporanea e volontaria sospensione dell'incredulità, ossia scegliere [...] di credere che le regole siano 'vere'» (TURNER V. 1986 [1982]: 109).

Ciò che rende possibile la fusione di azione e coscienza è il «*concentrarsi dell'attenzione su un campo di stimoli limitato*» (TURNER V. 1986 [1982]: 106): è appena il caso di ricordare che sia nel *paso del fuego* di San Pedro Manrique sia nei corsi di *firewalking* la concentrazione viene predicata come la disposizione mentale e fisica indispensabile per camminare senza danno sui carboni infuocati.

Essere davvero "nel flusso" regala la sensazione di trovarsi "padroni delle proprie azioni e dell'ambiente" (TURNER V. 1986 [1982]: 108): in questo consiste la straordinaria esperienza emotiva di sentirsi all'altezza della prestazione da compiere e per questo, anche di fronte a un pericolo reale, l'azione può dispiegarsi libera da preoccupazioni e paure.

Infine la nozione di "flusso" persuade a intravedere un senso profondo dietro l'apparente gratuità o absurdità dei rischi che si corrono camminando sulle braci infuocate. «Stare nel flusso è godere della massima felicità possibile per un essere umano» (TURNER V. 1986 [1982]: 109) e il *piacere* del flusso è così intenso e totale da compensare largamente il pericolo e la paura che in certi casi bisogna affrontare per poterlo provare. Sul piano storico e sociologico si possono certo differenziare epoche e società in base alla qualità e alla frequenza delle esperienze di flusso che in esse si offrono (dal rituale religioso fino alle pratiche sportive) ma rimane il fatto che, indipendentemente dal "contenuto" di tali esperienze, «la gente continuerà a fabbricare culturalmente situazioni in grado di suscitare il flusso, o le cercherà a livello individuale al di fuori delle situazioni prescritte nella sua vita, nel caso che queste siano 'resistenti al flusso'» (TURNER V. 1986 [1982]: 109).

Così forse le motivazioni dei partecipanti ai corsi di *firewalking* e quelle dei *pasadores* di San Pedro Manrique, pur diversissime sul piano sociologico (gli uni spinti dal desiderio di "realizzare se stessi" e di "crescere", gli altri impegnati a testimoniare una irrinunciabile identità locale), affondano le proprie radici in uno stesso terreno antropologico, magari in uno di quegli «stati somatici di cui sappiamo ben poco al di là delle inadeguate descrizioni verbali che ne dà la nostra società» (BLACKING J. cur. 1977: 8).

Pur senza esplicitamente nominarlo, il testo di Turner sembra alludere a un livello "pre-sociologico" (ma non "pre-antropologico") della "felicità" di essere nel flusso che potremmo pensare radicato proprio nella festa dell'unità mente-corpo finalmente ricomposta e nella sensazione di pienezza e di "presenza" che questa regala. E allora tanto vale credere che l'incontenibile e indescrivibile "felicità" che ho vissuto nel camminare sul fuoco e che chiunque può osservare nei volti e nei gesti dei *pasadores* spagnoli, sia della stessa natura di quella che Turner attribuisce all'esperienza del flusso.

È certamente seducente, se non sufficiente, registrare – per ora "a livello fenomenologico" (TURNER V. 1986 [1982]: 109) – che la felicità o il piacere possano risiedere in una tecnica extraquotidiana del corpo. Ad altri spetta il compito di verificare che «è forse possibile ottenere una maggiore 'oggettività' ricorrendo a tracciati di elettroencefalogrammi, ad alterazioni del ritmo metabolico, ecc.» (TURNER V. 1986 [1982]: 109).

## Note

(1) Le prime due parti di questo testo riprendono, con ampie modifiche, un mio precedente lavoro pubblicato su "Europaea. Journal des européanistes. Journal of the europeanists" (BARTOLI P. 1996). Le ultime due parti sono invece quasi totalmente nuove.

(2) Preferisco questa espressione, più lunga ma più esplicita, al termine dotto "pirobasia" usato da alcuni autori italiani e francesi; nei testi in lingua inglese si usa sempre il termine *firowalking* (o *firowalking*) al quale anche io talvolta ricorro per evitare troppo pesanti ripetizioni.

(3) A proposito di questa pratica si è parlato di una "virtually worldwide distribution" (BREWSTER P. 1962: 56) e di "an almost universal phenomenon" (EDSMAN C.-M. 1987: 344). Non esiste un esauriente lavoro di sintesi sulle diverse forme di *firowalking* esistenti nel mondo. Per una panoramica generale è ancora utile la voce *Firowalking* nella *Encyclopaedia of religion and ethics* (HOPKINS E.W. 1955). Ampi riferimenti bibliografici si possono trovare in MEAD M. 1972 [1964]: 339-340, e in LADIGES P.M. 1981: 168.

(4) Allo stesso rito fanno riferimento anche Virgilio, *Eneide*, XI, 785-788; Servio, *Ad Eneidem*, XI, 787; Plinio, *Storia naturale*, VII, 19; Silio Italico, *La guerra punica*, V, 175-178. Nessun autore greco antico, a quanto mi risulta, riporta notizie di simili cerimonie anche se l'espressione "camminare sul fuoco" sembra una formula abbastanza frequente del linguaggio quotidiano: oltre a Senofonte citato in epigrafe si vedano Sofocle, *Antigone*, 265; Aristofane, *Lisistrata*, 133-134 e 136; Demostene, *Contro Conone*, 40.

(5) Si tratta del villaggio di San Pedro Manrique, in provincia di Soria, dove ho condotto una ricerca sul campo e a cui si riferiscono i dati e le analisi presentati nella terza parte di questo lavoro, alla quale si rimanda anche per i riferimenti bibliografici. Solo poche e incerte testimonianze sono invece riuscite a reperire a proposito di un camminamento sul fuoco che sembra si sia praticato nei Paesi Baschi fino al XVII secolo: POLGE H. 1977: 141 e CHESLEY BAITY E. 1964: 237 che riporta in proposito una comunicazione personale di Julio Caro Baroja.

(6) La bibliografia sul rituale greco è molto vasta e in gran parte raccolta da Danforth; tra i lavori, italiani e europei, che questo autore non menziona si possono ricordare ROSSI-TAIBBI G. 1951-1953; LADIGES P.M. 1981; FIGGE H. 1982; DE SIRE Y. 1986; VILLA G. 1988.

(7) Per una presentazione, molto "dall'interno" di questo movimento si può vedere DE LUCA A. 1994. Una più precisa messa a fuoco degli aspetti terapeutici del *New Age* si trova in LEVIN J. - COREIL J. 1986.

(8) Negli ultimi anni la stampa e la televisione si sono occupate spesso dei corsi di pirobasia organizzati in varie parti del Paese. Una vera e propria iniziativa promozionale rivolta specificamente alle persone "in carriera" può essere considerato il lungo servizio di Salvatore Graziano, *Io penso positivo (e supero i miei limiti)*, pubblicato nel numero di settembre 1994 del mensile "Millionaire-Intraprendere", in cui sono descritte le attività di un gran numero di esperti che organizzano camminate sul fuoco. Sembra trattarsi di iniziative ispirate alla stessa logica che, secondo Le Breton (LE BRETON D. 1995: 111-114), presiede a vari tipi di esperienze "calcolatamente" rischiose cui alcune grandi imprese, a partire dagli anni Ottanta, affidano una parte della formazione dei dirigenti e dei quadri aziendali.

(9) Per una analisi critica della "ideologia della crescita" si può vedere Schur (SCHUR E. 1976).

(10) L'esistenza di questi corsi mi era stata segnalata da Tullio Seppilli e solo successivamente, discutendone insieme, è maturata in me la decisione di studiarli dall'interno. Voglio qui ringraziarlo per avermi spronato a intraprendere una direzione di ricerca che si è rivelata assai significativa sul piano sia professionale che personale.

(11) de Martino qualifica Gudgeon come etnologo e fornisce le iniziali del suo nome (W.E.). A un controllo diretto del suo breve resoconto risulta però che Gudgeon si qualifica come *British resident* e invece del nome personale esibisce il titolo di *colonel*.

(12) Sebbene un'ora dopo averle attraversate a piedi nudi le pietre fossero ancora così incandescenti da carbonizzare delle foglie verdi gettatevi sopra, racconta Gudgeon, «*the very tender skin of my feet was not even hardened by the fire*» (GUDGEON 1899: 60).

(13) Del resto gli organizzatori affermano che il corso vero e proprio consiste nel solo *training* di preparazione e che pertanto termina subito prima di uscire ad affrontare la prova del fuoco.

(14) È in questa occasione che ho ritenuto opportuno dichiarare subito al gruppo che la mia presenza era dovuta soprattutto a motivi di ricerca.

(15) È questa una delle invocazioni che vengono continuamente gridate durante la preparazione.

(16) Nel corso degli anni '80 sulla questione del rapporto tra soggettività e ricerca sul campo si è sviluppato un ampio dibattito che ha trovato un'espressione particolarmente significativa nella conferenza annuale dell'Association of social anthropologists del 1989 i cui contributi sono stati successivamente raccolti in volume (OKELY J. - CALLAWAY H. curr. 1992).

(17) A quanto pare la temerarietà di cui l'etnografo ha dato prova sul campo non si traduce automaticamente in una pari audacia nello sfidare le convenzioni del genere etnografico. Se infatti avessi potuto studiare i percorsi esistenziali degli altri partecipanti al corso li avrei senz'altro considerati attinenti alla ricerca in quanto possibile verifica degli effetti del camminamento sul fuoco, ciò che invece non mi sento di fare con il mio percorso. Turnbull, più spregiudicato di me, teorizza che l'antropologo sul campo deve «voler accettare i cambiamenti [che gli sono imposti dal contesto in cui svolge la ricerca], utilizzarli e diventare più che semplicemente diverso, diventare qualcosa d'altro» (TURNBULL C. 1990: 76).

(18) Il diario di campo e la registrazione delle interviste custodiscono numerosi esempi degli sguardi e delle domande cui fin da subito sono stato fatto oggetto da parte dei membri del gruppo: la mia "razionalità", le mie "vibrazioni di sofferenza", i miei "turbamenti" sono stati attentamente valutati e le mie motivazioni accuratamente esplorate.

(19) Alludo ancora a Turnbull per il quale la "partecipazione totale" richiede all'antropologo sul campo "il sacrificio totale del sé accademico e individuale", la disponibilità a sospendere, almeno temporaneamente, il proprio "sé oggettivo e intellettuale" (TURNBULL C. 1990: 76).

(20) Come è noto, Bourdieu ha efficacemente tematizzato la questione della «padronanza pratica che si trasmette nella pratica, allo stato pratico, senza accedere al livello del discorso» e degli «schemi posturali» che «vanno dalla pratica alla pratica senza passare attraverso il discorso e la coscienza» (BOURDIEU P. 1980: 124).

(21) Alludendo agli incerti confini tra realtà e irrealtà sperimentati nel corso di una ricerca in Islanda, la Hastrup scrive: «Gli stessi etnologi spesso sperimentano come, sul campo (e altrove, naturalmente), sono catturati nella rete di un comportamento apparentemente "irrazionale".

Agiscono come se fossero "fuori di mente", o come se non fossero veramente "se stessi". Sentono la loro voce che articola parole e discorsi assolutamente irragionevoli; percepiscono perfino l'irreale» (HASTRUP K. 1995: 29). Per un riferimento più specifico all'"irrealtà" sperimentata sul campo si veda HASTRUP K. 1987.

(22) Il sospetto è molto antico se è vero, a quanto riferisce il grammatico latino Servio (*Ad Eneidem*, XI, 787), che Varrone era convinto che gli Hirpi Sorani, prima di affrontare la camminata sui carboni ardenti, si spalmarono le piante dei piedi con un unguento speciale.

(23) In realtà, la seconda volta che ho camminato sul fuoco ho provato un certo dolore le cui ragioni cerco di interpretare nell'ultima parte di questo lavoro.

(24) È ancora Bourdieu a sottolineare che «ciò che viene appreso attraverso il corpo non è qualcosa che si ha, come un sapere che si può tenere davanti a sé, ma qualcosa che si è» (BOURDIEU P. 1980: 123).

(25) Si vedano, fra gli altri, TURNER V. 1993 [1986]; TURNER V. - BRUNER E. *cult.* 1986; SCHECHNER R. - APPEL W. *cult.* 1990; CSORDAS T. 1990; CSORDAS T. *cul.* 1994; HASTRUP K. 1995.

(26) Un esempio di ricerca sul campo che propone un simile approccio alla esperienza del corpo è in JACKSON M. 1983.

(27) È il caso, per esempio, di una presentatrice che nel corso di un programma di grande successo della domenica pomeriggio ha attraversato un lungo tappeto di braci e che, dopo l'esibizione, ha rivelato il trucco al quale è ricorsa per superare la prova ("La Repubblica", 16 gennaio 1995, p. 29).

(28) In una campagna pubblicitaria lanciata nell'autunno del 1995 da una notissima marca italiana di prodotti dolciari una camminata sul fuoco appariva come pegno da pagare per una scommessa perduta.

(29) Sulla legittimità di un approccio antropologico alle "società complesse" che prenda le mosse dalla dimensione "micro" dei fenomeni culturali si può vedere FAITERI P. - BARTOLI P. 1994: 539-540. Sulla dialettica fra *locale* e *globale* che recentemente è stata proposta come fondamento di una antropologia rinnovata e sempre più attenta ai fenomeni del cambiamento e delle nuove pratiche sociali si veda KILANI M. 1994 [1992]: 36-38, 269-274.

(30) Così, per esempio, un giovane commerciante di Milano racconta la sua esperienza: «Appena è iniziato il *mantra* sono entrato direttamente, senza star lì a pensare: provo e semmai torno indietro. Mi sono lasciato trasportare, proprio sentivo il *mantra* che mi spingeva [...] E come entrava qualcuno io aumentavo il volume, mi sentivo di aumentare il tono del *mantra* per dargli una mano [...] Passi perché senti l'energia degli altri».

(31) Come è noto, questi temi caratterizzano quella sorta di ripiegamento narcisistico diffuso che Lasch ha chiamato "sensibilità terapeutica di massa" (LASCH C. 1979).

(32) Per più ampie informazioni su questo villaggio si possono vedere alcuni lavori di Gervasio Manrique (MANRIQUE G. 1952, 1970).

(33) Inspiegabilmente la letteratura etnoantropologica, come già segnalato da Kenny (KENNY M. 1972), ignora quasi del tutto il rito spagnolo che pure, assieme alle celeberrime e studiatissime Anasteriana, costituisce l'unico esempio tradizionale di camminamento sul fuoco tuttora praticato in Europa. A quanto mi consta i soli due lavori pubblicati in riviste scientifiche di rilievo internazionale sono quelli di Foster (FOSTER G. 1955) e di Armstrong (ARMSTRONG L. 1970). Per il resto, la letteratura, pur abbastanza ampia, è quasi tutta spagnola e di taglio prevalentemente descrittivo quantomeno celebrativo: tra i lavori di più ampio respiro si possono vedere CARO BAROJA J. 1950; CORTÉS L. 1961; DIAZ VIANA L. 1981; RUIZ VEGA A. 1985.

(34) Sto lavorando alla stesura di un libro nel quale dovrà confluire la grande quantità di materiale raccolto che qui viene utilizzato solo in minima parte. Nella primavera del 1996 è stato ultimato il montaggio di un video dal titolo *El paso del fuego. La festa di San Giovanni a San Pedro Manrique* (formato U-matic, durata 56') in cui si è cercato di dare conto dell'intero contesto festivo all'interno del quale ha luogo il camminamento sul fuoco.

- (35) Ha collaborato con me alla ricerca sul campo ed ha curato in particolare le riprese e il montaggio video il dott. Riccardo Bizzari, laureato dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia.
- (36) Non è possibile qui nominare una ad una le tantissime persone che con allegria e gentilezza hanno speso tempo e competenza per rendere possibile la nostra ricerca. Le ringrazio tutte con grande calore.
- (37) La responsabile della locale biblioteca, preziosa informatrice e collaboratrice sul campo – Dolores Saenz Calonge cui esprimo una particolare riconoscenza – mi ha fatto sapere che il nostro documentario, che avevamo provveduto a inviarle appena terminato, è stato proiettato pubblicamente in paese ed ha fatto conoscere ad alcuni sampedrani dettagli dei preparativi della festa che non conoscevano.
- (38) La letteratura locale non manca mai di riportare i pochi casi di donne che hanno camminato sul fuoco ed io stesso ho intervistato una giovane donna che per due volte ha partecipato al *paso del fuego*.
- (39) Armstrong testimonia che «il calore era così forte che avrebbe bruciato un pezzo di carta posto a un metro di distanza dalle braci» (ARMSTRONG L. 1970: 201). Tutti i resoconti che ho potuto consultare si limitano a rilevare, con accenti più o meno enfatici, l'enorme calore prodotto dalle braci ma senza mai porre il problema di misurarne la temperatura. A quanto mi risulta, l'unica eccezione è costituita da una cronaca della festa del 1989, apparsa nella edizione europea del "Wall Street Journal", in cui si ipotizza una temperatura di 500° (BRAY N. 1989: 8).
- (40) Nessuno si preoccupa di misurare con precisione la lunghezza della *hoguera*, né io, ritenendo di dover rispettare il costume locale, ho cercato di farlo. Nel 1995 la lunghezza che ho calcolato in base al numero di passi necessari per percorrerla, era approssimativamente di quattro metri e mezzo. Le dimensioni riferite dagli autori che nel passato hanno assistito alla cerimonia vanno dai circa due metri rilevati nel 1923 da Iñiguez y Ortiz (IÑIGUEZ Y ORTIZ M. 1924: 59) ai tre metri attestati da Cortés (CORTÉS L. 1961: 174), da Moreno y Moreno (MORENO Y MORENO M. 1969: 100) e da Peña García (PEÑA GARCÍA M. 1969: 434), fino ai quattro metri stimati dalla Armstrong (ARMSTRONG L. 1970: 201). Ruiz Vega, da parte sua, sostiene che «la lunghezza non si misura con il sistema decimale ma con un altro sistema più antico: misura esattamente sette passi, che sono quelli che dovrà fare il passatore per attraversarla» (RUIZ VEGA A. 1985: 64). Si ha tuttavia l'impressione che la lunghezza dell'*hoguera* sia andata aumentando nel corso degli anni, forse in rapporto alla crescente notorietà e spettacolarizzazione del *paso del fuego*.
- (41) Con un'espressione quasi identica ("squarely and firmly") Lang descrive i passi degli indigeni delle isole Figi sulle pietre incandescenti (LANG A. 1897: 157).
- (42) Non esiste un termine specifico per indicare coloro che passano il fuoco e *pasador* è la parola più comune con cui ci si riferisce ad essi.
- (43) Tale bizzarra acrobazia appare comprovata, oltre che dalle testimonianze di alcuni intervistati, fin dalle prime documentazioni fotografiche risalenti al 1923: si vedano per esempio IÑIGUEZ Y ORTIZ M. 1924: 60; CORTÉS L. 1961: fig. 1; CHESLEY BAITY E. 1966: fig. 1.
- (44) Finita la cerimonia, tutti ridiscendono in paese per continuare la festa mentre la *hoguera*, abbandonata a se stessa, continua a bruciare per molte ore. È a questo punto che può capitare che qualche turista, approfittando dell'assenza dei paesani, provi a camminare sui carboni ancora incandescenti. Le testimonianze locali sono concordi nel riferire che questi audaci immancabilmente si bruciano, talvolta in modo così grave da dover essere condotti al pronto soccorso. Io stesso, nel 1994, ho incontrato una giovane donna di Barcellona che tentando di passare il fuoco dopo la fine del rito si era procurata delle ustioni molto dolorose.
- (45) Sono queste alcune delle definizioni di 'prova' proposte dal *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola Zingarelli.
- (46) L'antropologo statunitense George Foster, che insieme a Caro Baroja ha assistito al *paso del fuego* nel 1950, rileva che all'apparenza i camminatori sul fuoco "non sono in uno stato psicologico speciale: non c'è trance, né esaltazione, né misticismo. Prima e dopo la camminata essi rispondevano

alle domande, spiegavano perché lo facevano, perché potevano farlo, ridevano e scherzavano con gli spettatori" (FOSTER G. 1955: 332).

(47) Questa possibilità è del resto apertamente suggerita da un *pasador* ormai esperto il quale, nel rivedere una ripresa video della sua prima camminata sul fuoco, riconosce di essere migliorato ("ora vado più lento") "almeno del 40 %".

(48) Secondo la tradizione è molto importante, per il buon esito del *paso del fuego*, che venga rimossa ogni pietra o pezzetto di metallo dall'area dove si stenderà il tappeto di braci.

(49) «L'esame di un buon numero di piedi prima e dopo la camminata [sul fuoco] non ha mostrato nessuna evidenza di bruciature, di vesciche, e nemmeno di arrossamenti. [...] Per di più, i piedi non erano molto callosi, una spiegazione talvolta avanzata per la immunità osservata fra i primitivi» (FOSTER G. 1955: 331-332).

(50) Questa davvero imponente esplosione di gioia collettiva che riassorbe e azzera le differenze individualmente esibite o subite durante il *paso del fuego*, è preceduta e in certo senso preparata dalle manifestazioni di esultanza che scandiscono e concludono la prestazione di ognuno dei *pasadores*: chi ha camminato sulle braci e chi è stato portato sulle sue spalle si gettano l'uno nelle braccia dell'altro mentre una piccola folla di amici si stringe attorno a loro formando un groviglio impenetrabile di corpi.

(51) È questa la spiegazione proposta anche da Foster il quale pertanto ritiene che chiunque potrebbe camminare sui carboni ardenti come i sampedrani, se fosse capace di tenere i nervi saldi e di non lasciarsi prendere dal panico (FOSTER G. 1955: 332).

(52) Sul *paso del fuego* di San Pedro Manrique non esiste alcuna documentazione anteriore ai primi decenni del nostro secolo e perciò le interpretazioni relative alla sua origine rimangono ancora del tutto congetture e troppo complesse per essere discusse in questa sede. Molti autori, tuttavia, concordano nel riconoscergli una origine antichissima ipotizzando una sua connessione con le celebrazioni solstiziali delle popolazioni celtibere che abitavano il nord della Spagna prima della invasione romana; si vedano fra gli altri CARO BAROJA J. 1950; CHESLEY BAITY E. 1966; MORENO Y MORENO M. 1969. Questa interpretazione, che in forma più o meno semplificata è diventata senso comune fra gli abitanti del villaggio, è stata recentemente e radicalmente messa in discussione da Alvarez García (ALVAREZ GARCIA C. 1995), il quale ha avanzato l'ipotesi di una origine ottocentesca del rito.

(53) Già de Martino sosteneva che quello del "signoreggiamento del fuoco" è «fra i poteri la cui realtà sembra meglio documentata» (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 52).

(54) Per una rassegna di queste più superficiali e "maliziose" interpretazioni si veda anche Brewster (BREWSTER P. 1958, 1962) il quale conclude che «una valida esplicazione del fenomeno del *firewalking* deve ancora essere trovata» (BREWSTER P. 1962: 60). Anche l'etologo statunitense Desmond Morris, dopo aver assistito alla camminata sul fuoco nelle isole Figi e aver verificato che i piedi dei *performers* non recavano traccia di ustioni pur non essendo indurite dalla callosità, conclude che «per il momento la capacità del piede umano di camminare sul fuoco è destinata a rimanere un enigma affascinante» (MORRIS D. 1986 [1985]: 240-241).

(55) Armstrong rifiuta tale spiegazione in quanto non tiene conto del fatto che la superficie delle braci non è regolare né piatta e che perciò il piede non vi si poggia in modo uniforme (ARMSTRONG L. 1970: 213).

(56) Per avere un'idea della pignoleria con cui sono stati condotti gli esperimenti, basti pensare che per ognuno dei sei, realizzati in giorni diversi, sono state misurate l'umidità dell'aria, la temperatura a due metri dal terreno, la velocità del vento oltre che, naturalmente, la temperatura del tappeto di braci.

(57) Per alcune suggestive osservazioni sul tema delle "trasmigrazioni del credere" nella società contemporanea si può vedere DE CERTEAU M. 1990: 259-275.

(58) Vale la pena rilevare la curiosa e quasi letterale coincidenza fra questa espressione con cui uno dei partecipanti ha posto fine alle mie domande sul problema della fede e quella, altrettanto lapidaria ("Credi e non fare domande"), con cui gli *Anastemarides* concludono le discussioni sulle spiegazioni scientifiche e religiose del loro rito (DANFORTH L. 1989: 209).

(59) Questo è il risultato da conseguire attraverso il *firewalking* secondo quanto si può leggere nell'opuscolo pubblicitario di un corso di "Burning step" (1994) intitolato *Rafforzare il proprio io* e finalizzato a realizzare i seguenti obiettivi: "Espandere i limiti personali. Gestire gli stati d'animo. Crearsi le motivazioni per un futuro stimolante". Finalmente qui si assiste all'eclisse totale non solo di una pur labile e generica prospettiva religiosa ma anche di una qualsiasi dimensione collettiva; non ci sono Santi o Vergini da invocare a protezione del gruppo né identità sociali da confermare, ma soltanto autostime da rafforzare, individualità da convalidare, successi personali da promuovere.

(60) Si ricorderà che così argomenta de Martino: «proprio l'atteggiamento più conforme alle norme dell'osservazione può influire sul fenomeno osservato e farlo scomparire, e d'altra parte il fenomeno può apparire più facilmente se l'osservatore abbandona in qualche modo l'atteggiamento di chi osserva, e si rende sia pure in misura minima collaboratore del medium» (DE MARTINO E. 1958 [1948]: 160).

(61) John Blacking, nel suo stimolante tentativo di liberare l'antropologia del corpo dalle pregiudiziali che lo vogliono separato dalla mente e subalterno ad essa, accenna criticamente alla tendenza ad interpretare il *firewalking* come un esempio in cui "la mente conquista il corpo, o la materia" (BLACKING J. cur. 1977: 23).

(62) Sono grato a Piergiorgio Giacché, molto più assiduo frequentatore di questi autori di quanto io non sia stato finora, di avermi suggerito di riprenderli in mano per la stesura di questo lavoro.

(63) Per dirla con John Blacking, citato dallo stesso Barba, non si tratta di *thinking in concepts* ma di *thinking in motion*, di un pensiero che non si fa concetto ed è tuttavia efficace, come per esempio il "pensiero" che sono le mani che fanno ruotare un bastoncino per accendere il fuoco o che suonano un tamburo (BARBA E. 1993: 135).

## Riferimenti bibliografici

- ALVAREZ GARCIA Carlos (1995), *Sobre el origen de las fiestas de Vinuesa y de San Pedro Manrique*, "Revista de Soria. Revista cultural e informativa de la diputación provincial", n. 10, autunno 1995, pp. 7-26.
- ARMSTRONG Lucile (1970), *Fire-walking at San Pedro Manrique, Spain*, "Folklore", vol. 81, autunno 1970, pp. 198-214.
- AUGÉ Marc (1989), *L'autre proche*, pp. 19-33, in SEGALÉN Martine (curatore), *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris.
- BARBA Eugenio (1993), *La canoa di carta. Trattato di antropologia teatrale*, Il Mulino, Bologna.
- BARTOLI Paolo (1996), *Firewalkers de l'Europe de l'Ouest. Expérience du corps et quête de sens*, "Europaea. Journal des européanistes. Journal of the europeanists", vol. II, n. 2, 1996, pp. 61-84 e vol. III, n. 1, 1997, pp. 195-198.
- BLACKING John (curatore) (1977), *The anthropology of the body*, Academic Press, London - New York - San Francisco (A.S.A. Monograph, 15).
- BOURDIEU Pierre (1980), *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.
- BRAY Nicholas (1989), *Firewalking proves to be a hot feat in a Spanish village. The locals do it every year in a fiesta whose origins are the subject of debate*, "The Wall Street Journal. Europe", vol. VII, n. 106, 4 luglio 1989, pp. 1 e 8.
- BREWSTER Paul (1958), *Firewalking and firewalkers*, "Archivio per l'Antropologia e la Etnologia", vol. LXXXVIII, 1958, pp. 261-272.
- BREWSTER Paul (1962), *Fire-walking in India and Fiji*, "Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde", vol. 87, n. 1, 1962, pp. 56-62.
- CARO BAROJA Julio (1950), *Una fiesta de San Juan en Castilla*, "Clavileño. Revista de la Asociación internacional de hispanismo", anno I, n. 5, settembre-ottobre 1950, pp. 57-64 / ripubblicato con il titolo *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique*, pp. 229-245, in CARO BAROJA Julio, *Del viejo folklore castel-*

- lano, II ediz., Ambito, Valladolid, 1988 e, pp. 111-124, in CARO BAROJA Julio, *Ritos y mitos equivocados*, Istmo, Madrid, 1989.
- CHESLEY BAITY Elizabeth (1964), *El nombre de Soria y los cultos al sol y a los astros*, "Celtiberia", vol. XV, n. 28, luglio-dicembre 1964, pp. 221-253.
- CHESLEY BAITY Elizabeth (1966), *Los cultos del fuego de Soria (España) y Servia (Grecia)*, "Celtiberia", vol. XVI, n. 31, gennaio-giugno 1966, pp. 97-108.
- CHICO Y RELLO Pedro (1947), *El portento de caminar sobre el fuego*, "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", tomo III, n. 1, 1947, pp. 78-85.
- CORTÉS Luis (1961), *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique*, "Zepirus. Crónica del Seminario de arqueología y de la sección arqueológica del Centro de estudios salmantinos", n. 12, 1961, pp. 171-185.
- CSORDAS Thomas (1990), *Embodiment as a paradigm for anthropology*, "Ethos. Journal of the Society for psychological anthropology", vol. XVIII, n. 1, marzo 1990, pp. 5-47.
- CSORDAS Thomas (curatore) (1994), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DANFORTH Loring (1989), *Firewalking and religious healing. The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement*, Princeton University Press, Princeton.
- DE CERTEAU Michel (1990), *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, nuova edizione curata e presentata da Luce GIARD, Gallimard, Paris.
- DE HOYOS SANCHO Nieves (1965), *La costumbre de caminar sobre el fuego*, pp. 305-316, in *Actas do congresso internacional de etnografia promovido pela Câmara municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de julho de 1963*, vol. III, sezione 3, Lisboa.
- DEI Fabio (1996), *Antropologia dell'esperienza straordinaria*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 1-2, ottobre 1996, pp. 355-360.
- DE LUCA Arturo (1994), *La New Age*, Xenia, Milano.
- DE MARTINO Ernesto (1958 [1948]), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, II ediz., Einaudi, Torino [I ediz.: 1948].
- DE SIKE Yvonne (1986), *Anastenaria: la fête du feu en Grèce*, pp. 185-200, in *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme, possession. Actes des Deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication (Nice Acropolis, 24-28 avril 1985)*, Éditions Serre, Nice.
- DIAZ VIANA Luis (1981), *El paso del fuego en San Pedro Manrique (el rito y su interpretación)*, "Revista de Folklore", n. 12, 1981, pp. 3-9.
- DIAZ VIANA Luis - MARTINEZ LASECA José María (1992), *"De hoy en un...año". Ritos y tradiciones de Soria*, Ediciones de la Diputación Provincial de Soria, Soria (Temas sorianos, n. 21) / in particolare: 2. *El fuego*, pp. 181-200.
- EDSMAN Carl-Martin (1987), *Fire*, pp. 340-346, in ELIADE Mircea (curatore capo), *The encyclopedia of religion*, 16 voll., vol. V, Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, New York - London.
- FALTERI Paola - BARTOLI Paolo (1994), *Usage social de l'anthropologie. Pour un éloge de la formation*, "Ethnologie Française", tomo XXIV, n. 3, luglio-settembre 1994, pp. 531-548 (numero dedicato a: *Italia. Regards d'anthropologues italiens*).
- FIGGE Horst (1982), *Bemerkungen zum makedonischen Feuerlaufen*, "Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie", vol. V, n. 1, 1982, pp. 17-22.
- FOSTER George (1955), *The fire walkers of San Pedro Manrique, Soria, Spain*, "Journal of American Folklore", vol. LXVIII, n. 261, luglio-settembre 1955, pp. 325-333.
- FRAZER James George (1955a [1913]), *The golden bough. A study in magic and religion*, part VII. *Balder the Beautiful. The fire-festivals of Europe and the doctrine of the external soul*, 2 voll., vol. II, Macmillan, London [I ediz.: 1913].
- FRAZER James George (1955b [1936]), *Aftermath. A supplement to The golden bough*, Macmillan, London [I ediz.: 1936].

- GUDGEON Colonel (1899), *Te unu-ti, or fire-walking ceremony*, "The Journal of the Polynesian Society containing the Transactions and Proceedings of the Society", vol. VIII, n. 29, marzo 1899, pp. 58-60.
- HASTRUP Kirsten (1987), *The challenge of the unreal, or how anthropology comes to terms with life*, "Culture and History", 1, 1987.
- HASTRUP Kirsten (1992), *Writing ethnography. State of the art*, pp. 116-133, in OKELY Judith - CALLAWAY Helen (curatori), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London - New York (A.S.A. Monographs, 29).
- HASTRUP Kirsten (1995), *Il corpo motivato. Locus e agency nella cultura del teatro*, "Teatro e Storia" (Bologna), anno X, n. 17, 1995, pp. 11-36.
- HOCKEN T.M. (1898), *An account of the Fiji fire ceremony*, "Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute", vol. XXXI, 1898, pp. 667-672.
- HOPKINS Edward Washburn (1955), *Fire-walking*, pp. 30-31, in HASTINGS James (curatore), *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. VI, Charles Scribner's Sons, New York.
- INGALLS Albert (1939), *Fire-walking*, "Scientific American", n. 160, 1939, pp. 135-138 e 173-178.
- INIGUEZ Y ORTIZ Mariano (1924), *Ritos cellibericos. Las fiestas de San Pedro Mamrique*, "Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias", anno III, tomo III, 1924, pp. 57-70.
- JACKSON Michael (1983), *Knowledge of the body*, "Man", nuova serie, XVIII, 2, giugno 1983, pp. 327-345.
- KANE Steven (1982), *Holiness ritual fire handling: ethnographic and psychophysiological considerations*, "Ethos. Journal of the Society for psychological anthropology", vol. X, n. 4, inverno 1982, pp. 369-384.
- KENNY Michael (1972), *On firewalkers in Europe*, "Current Anthropology. A world journal of the sciences of man", vol. 13, n. 3-4, giugno-ottobre 1972, p. 384.
- KILANI Mondher (1994 [1992]), *Antropologia. Una introduzione*, traduz. dal francese e introduzione di Annamaria RIVERA, Dedalo, Bari [ediz. orig.: *Introduction à l'anthropologie*, Éditions Payot, Lausanne, 1992].
- LADIGES Peter Michael (1981), *Die Anastenaria. Feuerlaufen im alten Europa*, "Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie", vol. IV, n. 2, 1981, pp. 143-168.
- LANG Andrew (1897), *Modern mythology*, Longmans, London / in particolare: XII. *The fire-walk*, pp. 148-175.
- LANG Andrew (1900), *The fire walk*, "Proceedings of the Society for Psychical Research", part XXXVI, vol. XV, febbraio 1900, pp. 2-15.
- LANG Andrew (1901), *Magic and religion*, Longmans, Green and Co., London / in particolare: XV. *Walking through fire*, pp. 270-294.
- LANGLEY Samuel Pierpont (1901), *The fire walk ceremony in Tahiti*, "Folklore", vol. XII, 1901, pp. 447-455.
- LASCH Christopher (1979), *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, Warner Books, New York.
- LASH Scott - FRIEDMAN Jonathan (curatori) (1992), *Modernity and identity*, Blackwell, Oxford - Cambridge.
- LE BRETON David (1995), *La sociologie du risque*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LEIKND Bernard - MCCARTHY William (1985), *An investigation of firewalking*, "The Skeptical Inquirer. Journal of the Committee for the scientific investigation of claims of the paranormal", vol. X, n. 1, 1985, pp. 23-34.
- LEROY Olivier (1931), *Les hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, Desclée De Brouwer et Cie., Paris.
- LESK Michael - GRAMMER Karl - SCHNITZLEIN Georg - EGGBRECHT Reiner - YFANTIS-HEMM Constanze (1981), *Auf's Feuer gehen. Feuerlauf in Griechenland und Selbstversuche*, "Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie", vol. IV, n. 2, 1981, pp. 169-192.

- LEVIN Jeffrey - COREIL Jeannine (1986), 'New Age' healing in the U.S., "Social Sciences and Medicine", vol. XXIII, n. 9, 1986, pp. 889-897.
- LOMBROSO Cesare (1909), *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- MALINOWSKI Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, prefazione di James George FRAZER, Routledge and Kegan Paul, London.
- MANRIQUE Gervasio (1952), *San Pedro Manrique. Cultura popular pastoril*, "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", tomo VIII, n. 3, 1952, pp. 492-525.
- MANRIQUE Gervasio (1970), *Datos para la historia de la villa de San Pedro Manrique*, "Celtiberia", n. 39, 1970, pp. 31-66.
- MARSHALL Lorna (1969), *The medicine dance of the !Kung bushmen*, "Africa", vol. XXXIX, n. 4, ottobre 1969, pp. 343-381.
- MARTINEZ LASECA José María (1986), *Labrantios*, Ediciones de la Diputación Provincial de Soria, Soria (Temas sorianos, n. 11) / in particolare: *Las fiestas de San Juan en San Pedro Manrique*, pp. 275-296.
- MAUSS Marcel (1991 [1950]), *Teoria generale della magia e altri saggi*, avvertenza di George GURVITCH, introduzione di Claude LÉVI-STRAUSS, traduz. dal francese di Franco ZANNINO, presentazione dell'edizione italiana di Ernesto DE MARTINO, Einaudi, Torino [I ediz.: 1950].
- MEAD Margaret (1972 [1964]), *Il futuro senza volto. Continuità nell'evoluzione culturale*, traduz. dall'inglese di Lina UNALI e Raffaella DE FRANCO, Laterza, Bari [ediz. orig.: *Continuities in cultural evolution*, Yale University Press, New Haven, 1964].
- MORENO Y MORENO Miguel (1969), *Soria: retrato, misterio y cumbre*, Talleres Tipográficos Urbión, Soria / in particolare: *La prueba del fuego o el paso del fuego*, pp. 93-106.
- MORRIS Desmond (1986 [1985]), *Il nostro corpo. Anatomia, evoluzione, linguaggio*, traduz. dall'inglese di Libero SOSIO, Mondadori, Milano [ediz. orig.: *Bodywatching. A field guide to the human species*, Jonathan Cape, Oxford, 1985].
- OKELY Judith - CALLAWAY Helen (curatori) (1992), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London - New York (A.S.A. Monographs, 29).
- PEÑA GARCIA Manuel (1969), *El paso del fuego y la fiesta de las mondidas de San Pedro Manrique (Soria)*, pp. 431-442, in *Etnología y tradiciones populares. I Congreso nacional de artes y costumbres populares (2-5 mayo 1968)*, Talleres Editoriales Librería General, Zaragoza.
- POLGE H. (1977), *Réalité, décadences, survivances et enseignements des rituels pyrobasiqes*, "Bulletin de la Société de Mythologie Française", n. 107, 1977, pp. 140-144.
- PRICE Harry (1936), *A report on two experimental fire-walks*, "University of London Council for Psychical Research. Bulletin", II, 1936.
- ROSSI-TAJIBI Giuseppe (1951-1953), *Sopravvivenze di riti dionisiaci nella Tracia orientale greca. Le anasteneria*, "Annali del Museo Pitre", II-IV, 1951-1953, pp. 77-104.
- RUIZ VEGA Antonio (1985), *La Soria mágica: fiestas y tradiciones populares*, Ingrabel, Almazan.
- SCHNECHNER Richard - APPEL Willa (curatori) (1990), *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHWEIGHARDT Kurt (1987 [1986]), *Camminare sul fuoco. L'esperienza che trasforma*, traduz. dal tedesco, Edizioni Mediterranee, Roma [ediz. orig.: *Feuerlaufen. Durch geheimnisvolle Kräfte zu einem neuen Ich*, Verlag Peter Erd, München, 1986].
- SCHUR Edwin (1976), *The awareness trap. Self-absorption instead of social change*, McGraw-Hill, New York.
- SEPELLI Tullio (1996), *Antropologia medica: fondamenti per una strategia*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 1-2, ottobre 1996, pp. 7-22.
- TARACENA AGUIRRE Blas (1923), *Para el folklore de la provincia de Soria*, "Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias", anno II, tomo II, 1923, pp. 69-72.
- TEDESCHI Enrica (1990/91), *Camminare sul fuoco alle porte di Roma*, "La Critica Sociologica", n. 96, inverno 1990/91, pp. 99-112.

- TEDESCHI ENRICA (1994), *Il fuoco. Culti e misteri*, Pontecorboli, Firenze.
- TURNBULL COLIN (1990), *Liminality: a synthesis of subjective and objective experience*, pp. 50-81, in SCHECHNER RICHARD - APPEL WILLA (curatori), *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TURNER VICTOR (1986 [1982]), *Dal rito al teatro*, traduz. dall'inglese di Paola CAPRIOLO, introduzione all'edizione italiana di Stefano DE MATTEIS, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Performing Arts Journal Publications, New York, 1982].
- TURNER VICTOR (1993 [1986]), *Antropologia della performance*, traduz. dall'inglese di Stefano MOSETTI, introduzione all'edizione italiana di Stefano DE MATTEIS, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *The anthropology of performance*, Paj Publications, New York, 1986].
- TURNER VICTOR - BRUNER EDWARD (curatori) (1986), *The anthropology of experience*, con un epilogo di Clifford GEERTZ (*Making experience, authoring selves*), University of Illinois Press, Urbana - Chicago.
- VILLA GIORGIO (1988), *Estasi e sacrificio nel culto degli Anastenarides*, "La Critica Sociologica" (Roma), n. 85, primavera 1988, pp. 79-96.

## Scheda sull'Autore

Paolo Bartoli, nato a Foligno (provincia di Perugia) il 3 settembre 1943, è professore associato di antropologia culturale (Facoltà di lettere e filosofia), Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia. Per molti anni ha collaborato con il Centro sperimentale per l'educazione sanitaria interuniversitario, Università degli studi di Perugia (CSEST), svolgendo attività di docente in numerosi corsi di formazione in salute pubblica e in educazione sanitaria organizzati da istituzioni sanitarie e universitarie italiane e spagnole. Dal 1995 è docente nel Master di antropologia della medicina, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona (Catalunya, Spagna).

Ha condotto ricerche nel campo dei processi di socializzazione e inculturazione, dei modelli culturali connessi alla solitudine abitativa nella società dei consumi (in collaborazione con altri, *Una nuova solitudine. Vivere soli tra liberazione e integrazione*, Savelli, Roma, 1981), della condizione giovanile (*Giovani del silenzio. Una ricerca sulle rappresentazioni sociali del disagio giovanile a San Giustino*, Protagon, Perugia, 1990) e soprattutto su temi di antropologia medica. In quest'ultimo ambito le sue principali direttrici di ricerca concernono: modelli culturali di salute e malattia; dinamiche dell'incontro-scontro fra medicina ufficiale e medicina popolare in Italia; organizzazione sanitaria come apparato di controllo sociale; conoscenze, atteggiamenti e comportamenti connessi alla prevenzione della tossicodipendenza e dell'AIDS; effetti delle campagne di educazione sanitaria sui comportamenti del pubblico; contributo della antropologia culturale agli interventi di educazione alla salute. Fra i relativi lavori si segnalano: (in collaborazione con Paola Falteri), *Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e "medicina popolare" a Magione*, "La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari", n. 8, ottobre 1983 (numero dedicato a *La medicina popolare in Italia*, a cura di Tullio Seppilli), pp. 57-66 / *Farmaci e sacramenti. Organizzazione sanitaria e parroci di campagna nella seconda metà dell'Ottocento*, "Sanità, Scienza e Storia", n. 2, 1985, pp. 121-139 / *Antropologia culturale ed educazione sanitaria. Considerazioni su una esperienza didattica*, "Antropologia Medica. Per un

confronto di culture sui temi della salute", n. 1, maggio 1986, pp. 13-16 / (in collaborazione con Paola Falteri), *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, pp. 167-208, in Alessandro Pastore - Paolo Sorcinelli (curatori), *Sanità e società. Emilia Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, Casamassima, Udine, 1987 / *La medicina popolare e la costruzione del sistema sanitario pubblico nello Stato unitario italiano*, pp. 23-30, in Tullio Seppilli (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano, 1989 / *Antropología en la educación sanitaria*, "Arxiu d'Etnografia de Catalunya", n. 7, 1989, pp. 17-24 / (in collaborazione con Paola Falteri), *Usage social de l'anthropologie. Pour un éloge de la formation*, "Ethnologie Française", tomo 24, n. 3, luglio-settembre 1994, pp. 531-548 (numero dedicato a *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, a cura di Françoise Loux e Cristina Papa) / in collaborazione con Paola Falteri - Françoise Loux - Francine Saillant, ha pubblicato in questa stessa rivista "AM", nel n. 3-4, ottobre 1997, "Non fissare il cielo stellato". *Le verruche nella medicina popolare in Italia, Francia e Québec*, pp. 103-144.

Sulle pratiche di attraversamento del fuoco che si effettuano in Umbria ha pubblicato *Firewalkers de l'Europe de l'Ouest. Experience du corps et quête de sens*, "Europaea. Journal des européenistes / Journal of the europeanists", vol. II, n. 2, 1996, pp. 61-84, e vol. III, n. 1, 1997, pp. 195-198. Sul *paso del fuego* di San Pedro Manrique ha realizzato un documentario etnografico (*El paso del fuego. La festa di San Giovanni a San Pedro Manrique*, formato Umatic, durata 56 minuti) e ha in preparazione un libro.

È socio fondatore e membro del Consiglio direttivo della Società italiana di antropologia medica ed è membro del Comitato scientifico e del Comitato di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica".

## Riassunto

### *La prova del fuoco. Contesti culturali e tecniche del corpo nella pratica del firewalking*

Si presentano qui i risultati di due ricerche sul campo concernenti alcune forme di camminamento sul fuoco (*firewalking*) praticate in due diversi contesti europei. La prima, che ha visto l'Autore coinvolto come *performer* oltre che come etnografo, è stata condotta in Umbria dove da alcuni anni, in correlazione con quanto accade negli Stati Uniti e in diversi Paesi europei, vengono organizzati dei corsi che guidano i partecipanti ad attraversare un tappeto di braci ardenti. La seconda ricerca consiste in una etnografia del *paso del fuego*, un rituale di camminamento sul fuoco che viene eseguito annualmente e "da tempo immemorabile" nel villaggio di San Pedro Manrique (provincia di Soria, Spagna) nella notte della vigilia di San Giovanni (23 giugno).

A partire da questa base comparativa, si discutono i fenomeni di analgesia e di incombustibilità che caratterizzano questo genere di pratiche e se ne propone un'analisi in

termini di tecniche del corpo. Nell'ultima parte del lavoro, di contro a spiegazioni riduttivamente fisiche e biologiche, si prospetta una ipotesi di interpretazione antropologica del *firewalking* che tenta di dare conto del peso dei fattori – contestuali, culturali ed emozionali – che vi sono inscindibilmente connessi.

## Résumé

### *L'épreuve du feu. Contextes culturels et techniques du corps dans la pratique du firewalking*

L'article présente les résultats de deux recherches de terrain portant sur certaines formes de marche sur le feu (*firewalking*) pratiquées dans deux différents contextes européens. La première, qui a vu l'auteur impliqué non seulement en tant qu'ethnologue mais aussi en tant qu'acteur direct, a été menée en Ombrie (Italie) où depuis plusieurs années, comme aux États-Unis et dans d'autres pays européens, sont organisés des cours ayant pour but d'amener leurs participants à traverser un tapis de braises. La deuxième recherche est une ethnographie du *paso de fuego*, rituel de marche sur le feu exécuté chaque année et "depuis des temps immémoriaux" dans le village de San Pedro Manrique (département de Soria, Espagne) pendant la nuit précédant la Saint-Jean (23 juin).

A partir de cette étude comparée, les phénomènes d'analgésie et d'incombustibilité qui caractérisent ce genre de pratiques sont discutés, et une analyse en termes de techniques du corps est proposée. Dans la dernière partie du travail, dépassant les explications réductrices, exclusivement physiologiques et biologiques, une hypothèse d'interprétation anthropologique du *firewalking* est amorcée, qui s'efforce de rendre compte du poids des facteurs – contextuels, culturels et émotionnels – qui y sont indissolublement liés.

## Resumen

### *La prueba del fuego. Contextos culturales y técnicas del cuerpo en la práctica del firewalking*

Se presentan aquí los resultados de dos investigaciones de campo concernientes algunas formas de caminata sobre el fuego (*firewalking*) que tienen lugar en dos contextos europeos diferentes. La primera de ellas, que ha visto al Autor involucrado como *performer* además que como etnógrafo, se ha llevado a cabo en Umbria, en donde, desde hace algunos años, en relación a cuanto sucede asimismo en los Estados Unidos de Norteamérica y en varios Países europeos, se organizan cursos que guían los participantes a atravesar un tapete de brasas ardientes. La segunda investigación está constituida por una etnografía del *paso del fuego*, un ritual de caminata sobre el fuego que se realiza cada año y

