

# Politiche degli spiriti

47

## La possessione tra religione e medicina

Giovanni Pizza

*Abstract* – Through the narration of two ethnographic vignettes and the examination of a film, the author tries to go beyond the typological meanings of the anthropological concept of religion, observing rather religious praxis. He starts with two important anthropological essays that allow him to go beyond the notion of «spirit possession» to make various human practices more legible. In such a conceptual framework, the religious question appears as a fundamental reference. Living relations of force related to what the article calls «the politics of spirits» emerge in the ethnographic examples described: they concern violence and anger or the ineffectiveness of anaesthesia in the hospitals explored, situated in central and southern Italy. Sub-disciplinary boundaries of anthropology are thus questioned, for example those that still separate medical anthropological study from religious study.

«[P]er quanto l'esserci possa, nella condizione di *trance*, recedere, attenuarsi e restringersi, esso tuttavia deve esserci abbastanza per mantenere la *trance* senza farla precipitare nella possessione incontrollata ...»

Ernesto de Martino, *Il mondo magico*, 1948, p. 114.

### Premessa

L'alleanza tra l'istituzione pubblica universitaria e le fondazioni, in questo caso la Fondazione Bruno Kessler, a me pare strategica. Tullio Seppilli (1928-2017), maestro e amico comune di Pino Schirripa, mio e di altri, è stato, negli ultimi venti anni, presidente della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute – ora lo è Cristina Papa – nella città di Perugia. Lo diventò ritirandosi dall'insegnamento che aveva tenuto

---

Questo scritto è dovuto unicamente alla mia responsabilità. Nondimeno desidero ringraziare diverse persone che lo hanno reso possibile aiutandomi in forme diverse: Andrea Carlino, Osvaldo Costantini, Virginia De Silva, Paola Fabbricini, Berardino Palumbo, Vito Peduto, Marco Renzini, Maria Luisa Sementilli, Pino Schirripa, Vincenzo Terracciano, Marco Ventura, Chiara Zanoni.

a lungo nell'ateneo cittadino. Qui, nel 1992, Seppilli aveva già lanciato l'Antropologia medica (facendo in modo che questa sub-disciplina fosse istituzionalmente inserita a statuto, come usava allora), dopo avere costituito quattro anni prima, nel 1988, la Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) – oggi presieduta da Alessandro Lupo – e fondato, quattro anni dopo, nel 1996, «AM», la rivista della Società, ora diretta da Giovanni Pizza. Dico questo anche perché il mio intervento, dal titolo *Politiche degli spiriti. La possessione tra religione e medicina*, si colloca esattamente sul crinale d'incontro tra l'Antropologia medica e l'Antropologia religiosa, definizioni convenzionali che indicano specializzazioni dell'Antropologia socio-culturale. Questi aggettivi («medica», «religiosa») non sono sempre efficaci dal punto di vista della loro capacità di descrivere cosa gli antropologi e le antropologhe fanno concretamente; non stabiliscono, cioè, dove cominciano e dove finiscono gli sbarramenti (sub) disciplinari<sup>1</sup>. Le distinzioni specialistiche dei sottocampi dell'Antropologia generale, infatti, costituiscono vere e proprie «tradizioni» che, in Italia ad esempio<sup>2</sup>, fabbricano la stessa identità accademica della disciplina, quasi a delimitare un ambito che invece non dovrebbe essere circoscritto da recinzioni. In effetti, a mio avviso, superare i presunti confini dei concetti antropologici, renderli fluidi, dovrebbe essere l'obiettivo principale dell'approccio innovativo da perseguire nel nostro campo scientifico.

In rapporto all'idea di cambiamento, non ritengo, almeno per quanto riguarda il mio modo di lavorare come antropologo su terreni compresi tra religione e medicina, che si tratti di produrre innovazioni «esterne», per così dire. Pertanto, non assumerei posizioni definitive sul fatto che il mutamento culturale costituisca una forza «che viene da fuori». Il mutamento è interno ai nostri oggetti. Ne costituisce la qualità intima, vivente, dinamica, processuale. Credo, infatti, che occorra liberare in antropologia una metodologia forte (ri)fondata su una riflessività radicale, talora anche implacabile, che sia in grado di mostrare quanto il nuovo possa emergere a partire dagli avanzamenti critici dell'antropologia stessa, dalla sua capacità di cambiare, di cogliere le complessità indipendentemente, libera anche da un approccio che la obblighi a guardare ora alla profondità storica ora a quella sincronica, insomma al passato

<sup>1</sup> Per uno sviluppo di tali osservazioni sulle partizioni sub-disciplinari dell'antropologia si veda l'Introduzione a G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005.

<sup>2</sup> Sulle «tradizioni» scientifiche dell'antropologia italiana e sulla costruzione della sua identità accademica si veda B. Palumbo, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2018.

o al presente. Ho intitolato questo mio intervento *Politiche degli spiriti* proprio perché vorrei contribuire non solo esaminare studi già svolti, ma anche a guardare oltre. Forse il sottotitolo è un po' ambizioso, tuttavia esso allude all'interesse per questa occasione di confronto, al quale spero di concorrere provando a fare il punto sul rapporto tra religione e innovazione per quanto riguarda l'antropologia.

Ma cos'è la «possessione»? La spiegazione offertaci online dall'*Enciclopedia Treccani*<sup>3</sup> include, nella categoria di «etnologia», grossomodo la definizione che noi antropologi diamo, considerandola un aspetto convulsivo della *trance*, molto spesso collegato alle forme musicali<sup>4</sup> incorporate nella danza<sup>5</sup>. Ma per non saltare dalla padella della spiegazione misteriosa alla brace della totale incomprendibilità guardiamo un vocabolario: nel mio dizionario della lingua italiana, il termine «possessione» è definito con due significati molto pertinenti: «[(D)al lat. *possessio*] possedimento vasto di terreni || invasamento di una persona da parte di uno spirito maligno»<sup>6</sup>. Da molto tempo cerco di lavorare sul tema antropologico della possessione e devo dire, come suggerisce Osvaldo Costantini, che anche tenendo conto degli sviluppi che le antropologie medico-religiose hanno avuto sul piano teorico e pratico (quindi etnografico), dal mio punto di vista siamo abbastanza sicuri che verso la metà degli anni Novanta (1994) del secolo scorso, su questo argomento si è raggiunto un obiettivo importante, che poi ha proiettato sul futuro i suoi disvelamenti critici. Ed è un «futuro-passato» di venticinque anni, che, a mio avviso, si estende fino al momento a noi contemporaneo<sup>7</sup>. Anche se questa complessità, talora non è stata presa in conto. Mi riferisco a un paio di saggi che uscirono nel 1994. Credo che essi furono – per noi che ci occupavamo di possessione da versanti diversi del mondo: Europa, Sud Italia, Africa<sup>8</sup> – occasioni importanti e

<sup>3</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/possessione/> (ultima consultazione 15 ottobre 2019).

<sup>4</sup> G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino, Einaudi, 1986 (ed. orig. 1980).

<sup>5</sup> S.A. Reed, *The Politics and Poetics of Dance*, in «Annual Review of Anthropology», 27, 1998, pp. 503-532.

<sup>6</sup> Il vocabolario di italiano qui indicato è: F. Palazzi, *Novissimo Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di G. Folena, Milano, Fabbri, 1980. Sulla complessa definizione di «possessione» è molto attuale il saggio di A.M. di Nola, *Possessione e invasamento*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, Vallecchi, 1970-1976, vol. 4, 1972, coll. 1736-1740.

<sup>7</sup> La relazione dalla quale ha origine il presente contributo si è tenuta il 18 ottobre 2019.

<sup>8</sup> Per la posizione europeista si veda G. Pizza, *Sulla «possessione europea»*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1996, 1-2, pp. 261-286, ora in G. Pizza, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea* (Quaderni), Lanciano, Rivista Abruzzese, 2012, pp. 181-201; per quella africanista, si veda P. Schirripa, *Vivere con gli dei. Note sulla possessione nzema*,

ineludibili di rinnovamento pratico-teorico della ricerca antropologica. Essi sono la rassegna critica apparsa nell'«Annual Review of Anthropology» del 1994, *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, di Janice Boddy<sup>9</sup>, e l'articolo dello stesso anno di Jean-Pierre Olivier de Sardan<sup>10</sup>, pubblicato sulla rivista francese «L'Homme», *Possession affliction et folie: les ruses de la thérapisation*. Entrambi ci spingevano, con modalità che non includono possibilità di ritorno e al tempo stesso anche senza infingimenti, a superare la strumentalizzazione del concetto, a non fermarci all'evidenza terapeutica delle possessioni che andavamo studiando nel quadro delle antropologie mediche nostrane. Mettendoli insieme si poteva provare ad andare *oltre l'evidenza terapeutica*, cioè a partire, sì, da un'antropologia medica che si occupa della possessione come terapia, ma per entrare poi nel campo religioso, poiché se non si riesce a penetrare anche nella sfera mitico-rituale, non si comprendono i significati che sottendono il complesso comportamento che investe il corpo, le entità esterne, il movimento, la memoria, la coscienza e così via. La sovrapposizione fra i diversi ambiti andava esplorata. Un'etnografia dell'*overlapping* può oggi forse continuare a scorgere altri campi possibili, di là da quelli evidenti.

## 1. Una «vignetta» etnografica

Dopo questa sorta di «prologo», vorrei (ri)partire da una mia «vignetta» etnografica. Nei primi anni Duemila, all'avvio di questo nuovo millennio – quindi oltre quegli anni Novanta di cui parlavo sul piano della ricerca antropologica allora corrente – mi sono trovato, per mia specializzazione di tipo scientifico-accademico, a stare in un pronto-soccorso nella città di Napoli, nell'Ospedale X della ASL Napoli N<sup>11</sup>. Si tratta di un ospedale situato nel centro storico di questa città, un presidio importante, non

---

in M. Pavanello (ed), *Prospettive di studi akan. Saggi in memoria di V.L. Grottanelli* (Quaderni de «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 1), Roma, Cisu, 1998, pp. 79-95.

<sup>9</sup> J. Boddy, *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, in «Annual Review of Anthropology», 23, 1994, pp. 407-434. Attualmente la letteratura etnografica sulla possessione spiritica è molto vasta, si veda a titolo esemplificativo il recente saggio di A. Sharabi, *The Politics of Madness and Spirit Possession in Northern India*, in «Medical Anthropology», pubblicato online il 31 agosto 2020, DOI: 10.1080/01459740.2020.1807540.

<sup>10</sup> J.-P. Olivier de Sardan, *Possession affliction et folie: les ruses de la thérapisation*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», 34 (3), 1994, 131, pp. 7-27.

<sup>11</sup> X ed N sono segni incogniti, che stanno a sostituire i nomi reali dei luoghi e delle istituzioni. La città di Napoli, invece, è proprio quella.

solo per l'Italia, ma anche per il pianeta intero, almeno per il complesso contesto urbano in cui si colloca – una capitale del Sud Europa – e forse anche per l'antropologia stessa<sup>12</sup>. Mi trovavo lì per un motivo non solo etnografico, ma anche personale. In verità «noi (antropologi) del Sud» cerchiamo – confesso: cerco – di rendere entrambe le vocazioni (professionale e personale) utili. In breve: un mio parente lavorava in quel pronto-soccorso e quindi mi avevano concesso senza mediazioni di potere essere sempre presente in sua compagnia. Perciò sono stato là. D'altra parte, se non ci sono fondi di ricerca si ottimizza ciò che si ha. Per esempio, accade che spesso emerga alla memoria la biografia nostra, quella dell'infanzia o della prima giovinezza e, come antropologi/ghe, la leggiamo etnograficamente. In quella occasione il membro di un gruppo appartenente alla camorra locale (ma teniamone conto: questa è solo una «vignetta» etnografica), era stato ferito in un conflitto a fuoco – non con le forze dell'ordine, ma tra bande rivali – e fu ricoverato in quel pronto-soccorso ospedaliero del centro. Tuttavia, il ricovero, ancorché immediato, non andò a buon fine e la povera vittima decedette. I «parenti» del morto allora entrarono nel pronto-soccorso con tutta calma (e questo mi colpì da etnografo): tutti i componenti della presunta «famiglia» (voi sapete che il termine «famiglia» ha un senso diverso anche da quello antropologico in questi contesti, diciamo che queste figure sono molto avanti con la disarticolazione nominale della parentela rispetto ai discorsi istituzionali e scientifici ufficiali) cominciarono a devastare gli spazi con lucidità, ad assaltare il mobilio e le stanze di cura, a divellere i macchinari e l'arredamento medicali. Per esempio, nella sala d'attesa furono rovesciati i distributori automatici di caffè (che ora sono di nuova generazione), e distrutte tutte le macchine dispensatrici, cosa che in seguito non hanno osato fare neanche i militanti delle occupazioni nelle università (ma non voglio qui dilungarmi in una digressione su questo aspetto dei significati politici, apparentemente opposti, della violenza<sup>13</sup>). In definitiva, in quella occasione il Pronto Soccorso fu messo a soqquadro. In effetti le devastazioni degli ospedali napoletani con alle spalle le forze della camorra sono frequenti e note

<sup>12</sup> Sulla città di Napoli molto è stato fatto per la ricerca socio-culturale a carattere antropologico: si vedano ad esempio, tra gli altri, i lavori etnografici di T. Belmonte, A. Broccolini, R. De Simone, S. De Matteis, N. Dines, L. Mazzacane, M. Niola, I. Pardo, A. Parsons, J. Pine, G. Ranisio, A. Ruccello, A. Signorelli, U. van Luyen.

<sup>13</sup> Sul rapporto tra possessione e violenza rimando a V. Igrea et al., *The Epidemiology of Spirit Possession in the Aftermath of Mass Political Violence in Mozambique*, in «Social Science & Medicine», 71, 2010, pp. 592-599. Inoltre, in lingua italiana sull'antropologia della violenza si vedano almeno F. Dei (ed), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, e R. Beneduce, *Introduzione. Etnografie della violenza*, in «Annuario di Antropologia», 9-10, 2008 (*Violenza*), pp. 5-47.

agli addetti ai lavori<sup>14</sup>. Qui vorrei sottolinearne la valenza antropologica nei termini della rabbia e della violenza: tratti, questi, che alla mia lettura scaturiscono dalla disarticolazione della nozione di possessione, un'apertura del concetto che, come abbiamo visto, fu suggerita da studiosi autorevoli fin dagli anni Novanta del secolo scorso<sup>15</sup>. Non voglio indugiare sulla descrizione etnografica di quella devastazione, preferisco soltanto dire che questo episodio, nel dialogo con il mio parente che me lo confermava (eravamo forse entrambi esponenti di una sorta di «familismo amorale» etnografico), aveva alle spalle una genealogia di eventi del tutto analoghi nella storia del suo lavoro medicale di addetto al pronto-soccorso, in contesti anche della provincia napoletana, soprattutto in quelle aree, periurbane e post-rurali, in cui la presenza delle forze camorriste risultava piuttosto organizzata. Dico questo perché il mio interesse mi portò subito a cercare delle fonti scritte, pubblicate, che avessero analizzato sul piano sociale episodi di tale rilevanza, ma questo non fu possibile perché non trovai nulla.

«Non trovare nulla», per noi antropologi/ghe, è – secondo me – un grande risultato: su questo «nulla», infatti, ho costruito un'idea di «indicibilità», mi sono figurato, cioè, una non rappresentabilità pubblica di quell'episodio, che tuttavia pubblico era, eccome<sup>16</sup>! Se affrontassi interpretativamente questo aspetto dal punto di vista di una sensibilità napoletana sarebbe diverso, ma non lo voglio fare, non mi permetterei mai. Nel 2001, l'indicibilità o la dicibilità di quell'evento fu fatta «esplore» in un bellissimo film, il cui regista ho invitato più volte a Perugia, ma non mi è stato ancora possibile organizzare una proiezione collettiva (che mi auguro faremo). È un regista sud-italiano, allora nuovo: Vincenzo Terracciano. Quel film fu considerato il suo esordio nel primo anno del nuovo millennio, pur avendo egli diretto altre pellicole prima. Il titolo è *Ribelli per caso*. Una storia che tratta di tutt'altro, non delle devastazioni che la camorra fa quando un suo adepto finisce ricoverato e poi non è curato bene, diciamo. Riguarda, piuttosto, la «capacità di agire» (*agency, agentività*) dei malati che si ribellano ai medici i quali li considerano solo degli strumenti per fare carriera, sia nella clinica sia nell'accademia, come direttori di ospedali e di USL/ASL oppure come «baroni» che detengono

<sup>14</sup> Si veda ad esempio V. Iurillo, *Napoli, 9 arresti per devastazione dell'ospedale Pellegrini di Napoli dopo l'uccisione di un 15enne: «Metodo camorristico»*, in «Il Fatto Quotidiano», 20 aprile 2020.

<sup>15</sup> Si veda *supra*, note 9 e 10.

<sup>16</sup> Sulla questione del «segreto pubblico» si veda M. Taussig, *Defacements. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford CA, Stanford University Press, 1999, e N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, a cura di M. Revelli, Torino, Einaudi, 2011.

le loro cattedre universitarie in ambito medico<sup>17</sup>. Nel film, questi pazienti, anche contro le indicazioni che i medici danno in termini di salute, si mettono insieme e organizzano una grande festa – il che nella nostra cultura napoletana è effettivamente una pratica molto rinfrancante<sup>18</sup>. Intendo dire che dal punto di vista etnografico e antropologico la «festa» è certamente un modo per recuperare un'agentività che rischia di essere espropriata, ma questo «recupero» può portare anche verso la morte, perché se si è malati, per esempio di diabete e nondimeno si mangia senza controllo, si può morire. Eppure, quel rischio, nel film, non è quello di ispirazione ferreriana, cioè non è una morte che allude, ad esempio, alla *Grande Bouffe*: con il film di Marco Ferreri<sup>19</sup>; ci troviamo di fronte, per dirla in breve, a una vera e propria «sinfonia funebre». Il film di Terracciano, invece, costituisce in certo senso un «coro di vita», anche se si va verso la morte: perché esso ci dice che questa non c'entra più di tanto nell'ostacolare pratiche di reintegrazione. Inoltre, se qui si parla di morte si parla anche di vita, nonostante il fatto che il destino di quei malati «ribelli per caso» fosse quello di perire. Nella scena finale, quando il loro leader, Adriano, combatte dialogicamente contro il primario, si verifica un momento di resa dei conti, forse un po' retorico, ma che nondimeno costituisce l'elemento narrativo che consente ora di immaginare come la capacità di agire fosse, in qualche misura, effettivamente riconquistata nella prassi ribelle.

Dico questo perché l'emergere di simili «rabbie», nel caso della devastazione come in quello della rivolta nel contesto clinico, pone il problema di come lavorare antropologicamente sulle aperture del concetto di possessione – la rabbia, la violenza, la rivolta e la capacità di agire espropriata e riappropriata – soprattutto dal versante etnografico. Certo, in *Ribelli per caso* si può vedere un'eccessiva polarizzazione tra medici e pazienti, e noi sappiamo che in realtà le cose spesso non stanno così, soprattutto nei casi clinici studiati dall'antropologia medica. Secondo questa disciplina specialistica, infatti, dal punto di vista etnografico, medici e pazienti semplicemente «non esistono», nel senso che ci sono innumerevoli medici, numerosissimi pazienti e infinite evidenze che mettono in discussione il caso di scuola. Perché chi pratica l'antropologia

<sup>17</sup> Il film completo è su Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=JANwokBZVOI>.

<sup>18</sup> Per una metodologia di ricerca antropologica sulla festa in particolare al Sud d'Italia, si vedano P. Apolito, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano, Franco Angeli, 1993, e ora B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020.

<sup>19</sup> Marco Ferreri (1928-1997) è stato il regista di *La grande abbuffata (La Grande Bouffe)*, noto film franco-italiano del 1973 presentato a Cannes al XXVI Festival cinematografico.

medica come quella generale, lavora sulla base di esempi concreti e di persone reali, e allora si possono trovare medici motivati non tanto dalla volontà di espropriare l'*agency*, quanto dalla possibile alleanza con il paziente, così come vi sono invece ammalati che vogliono fare solo i pazienti. Nel senso che la dicotomia salute/malattia non è certo il nostro pane quotidiano, anzi: il nostro cibo giornaliero è provare ad andare oltre queste scissure, esaminandole come processi o, tutt'al più, come dialettiche.

Eppure, resta un momento in qualche misura ineffabile, collegato com'è alla questione della suddetta indicibilità e che riverbera l'effetto di pubblicizzazione dell'evento. Cioè, il punto in cui si verificano fatti – come la produzione del film e quello della scelta «tradizionale» della devastazione camorristica – che rompono questa indicibilità sul piano pubblico, semplicemente mostrandola, svelandone i presupposti. Si tratta di eventi che implicano un'emozione forte e al tempo stesso ritualizzata: la rabbia gestita personalmente e condivisa collettivamente. Questa emergenza ha a che fare con le trasfigurazioni che nella dimensione non canonica, magari non nel senso antropologico «classico», questi rituali possono assumere in una loro tracimazione quotidiana. In definitiva, mi sembra che con questi esempi si possa seguire l'indicazione che Boddy ci suggeriva<sup>20</sup> per provare ad andare oltre la possessione classica, a studiare i rituali quotidiani, le dimensioni pratiche ordinarie che, pur prese tra l'indicibile e il dicibile, fioriscono all'ombra delle possessioni spiritiche isolate e perfette, sia come eventi sia come osservazioni etnografiche su di essi<sup>21</sup>.

## 2. Astuzie della possessione

Fu dalla Francia Jean-Pierre Olivier de Sardan a metterci in guardia nel suo saggio del 1994<sup>22</sup>: nel caso della possessione occorre andare oltre il modello medico poiché essa non poteva più essere etichettata subito come pratica terapeutica, pena una sovrainterpretazione antropologica. Come dicevo poc'anzi<sup>23</sup>, in quello stesso anno, dagli Stati Uniti, Janice

<sup>20</sup> J. Boddy *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison WI, University of Wisconsin Press, 1989.

<sup>21</sup> Ho segnalato l'esigenza di un'apertura del concetto di possessione in Europa nell'articolo G. Pizza, *Sulla «possessione europea»*.

<sup>22</sup> Si veda *supra*, nota 10.

<sup>23</sup> Si veda *supra*, nota 9.

Boddy passò in rassegna un'ampia letteratura prevalentemente anglofona e africanista, mostrando come il tema, da sempre al centro delle riflessività epistemiche dello sguardo antropologico, fosse da innovare nel senso di una sua maggiore apertura e aderenza alle teorie locali emergenti dalla comparazione tra diverse esperienze etnografiche. Invero, già al primo volgere degli anni Novanta del secolo scorso l'antropologa e psicoanalista italiana Mariella Pandolfi aveva considerato la possessione non una configurazione isolata quanto un idioma sociale collegato alle emozioni delle donne. Il suo lavoro, già apparso in alcuni saggi compresi tra il 1987 e il 1990 e poi rielaborato in una monografia nel 1991, partiva proprio dalla memoria di un rituale pubblico convulsivo – come in un «classico» di Ernesto de Martino<sup>24</sup> – osservato dall'antropologa da giovane e messo in scena da una donna nella piazza di un paese del Mezzogiorno italiano alla fine degli anni Sessanta del Novecento. Proprio perché quella memoria tornò alla sua mente nei primi anni Ottanta del Novecento, Pandolfi avviò la propria ricerca etnografica nel Sannio beneventano, nel 1983, verificando subito che in quelle forme rituali la possessione era come scomparsa:

«Dopo alcuni mesi di lavoro mi resi conto che nell'area di San Marco dei Cavoti e dei paesi vicini la crisi di possessione sembrava non esistere più o almeno non appariva più sulla scena sociale per essere condivisa e ritualizzata»<sup>25</sup>.

Al suo posto era rimasto un memoriale verbalizzato, un tessuto narrativo fatto di metafore. A partire da quella rottura di continuità, cui non fu estraneo il processo di mutamento socio-economico e culturale intercorso, Pandolfi elabora una profonda riflessione sull'antropologia delle pratiche corporee umane e in particolare su quelle specifiche etnografie più attente alla negoziazione che i corpi attuano con la collettività sociale e meno disposte a far rientrare la possessione nella precisa casistica delle classificazioni antropologiche. Così incrocia alcuni punti nodali di quella che sarà poi l'antropologia culturale di fine Novecento. Una scienza sociale molto più complessa e meno paga delle proprie tassonomie, più aperta a dialogare con, anziché a oggettivare le persone, e anzi disposta a esplorare soprattutto se stessa, ovvero i processi di oggettivazione medesimi. Motivata dunque dal declino della possessione, Pandolfi co-

<sup>24</sup> Si veda ad esempio E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961. Si veda anche, dello stesso autore, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.

<sup>25</sup> M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni. Corpo, e identità femminile nel Sannio campano*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 11.

mincia a chiedersi dove sia andata a finire la sofferenza femminile che aveva osservato da ragazza molti anni prima nelle convulsioni corporee pubbliche, e da lì parte il suo lavoro sulla dimensione interiorizzata, notturna, emozionale, delle metafore corporee femminili:

«Il corpo raccontato dalle donne del Sannio trova nelle emozioni il proprio punto nodale per esprimere simultaneamente il linguaggio di una soggettività profonda, l'espressione di modificazioni biologiche e un discorso come azione sociale»<sup>26</sup>.

Ripensando alla sua ricerca in Sannio qualche anno dopo, in un'ottica post-demartiniana, cioè comparando il corpo, il sé e la teoria della presenza, Pandolfi ci parla, a proposito delle donne sannite, di un «corpo muto, fermo, bloccato nella quotidianità e l'evenemenziale»<sup>27</sup>.

Certamente non risiede unicamente nella questione della scomparsa della possessione, in senso sociologico, nella fine di quelle convulsioni pubbliche, il motivo per ripensare la possessione come un linguaggio, ancorché interiorizzato e nascosto all'elicitazione immediata. Una delle principali conseguenze relative alla consapevolezza dei significati ordinari, quotidiani, non spettacolari, della possessione è nell'uso possibile di questa nozione in un'ottica più aperta, anche nella sincronia di rituali di possessione diretti e apparentemente compiuti nella classificazione antropologica. In fondo anche nelle possessioni africane, quelle da cui parte l'analisi comparata di Boddy<sup>28</sup>, come ad esempio le possessioni zar in Etiopia<sup>29</sup>, ci troviamo di fronte a forme espressive idiomatiche che pur reiterando una ritualità, se non addirittura un senso comune, intendono veicolare desideri indicibili. Quando toccai questi temi in Campania cercai di andare oltre la strumentalità del concetto di possessione, per cogliere all'opera i tratti costitutivi della nozione, ispirandomi alle efficaci ricerche di Elsa Guggino (in Sicilia), Giordana Charuty (in Francia e in Europa) e a quella, appunto, di Mariella Pandolfi (nel Sannio campano)<sup>30</sup>. Lavorai in Irpinia (Campania) sulle figure della corporeità femminile, con donne anziane, detentrici di un sapere specialistico sul

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>27</sup> M. Pandolfi, *Le self, le corps et la «crise de la présence»*, in «Anthropologie et Société», 17, 1993, 1-2, pp. 55-77, qui p. 57.

<sup>28</sup> Si veda *supra*, nota 9.

<sup>29</sup> M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri, 1988 (ed. orig. 1958).

<sup>30</sup> Mi riferisco a due lavori apparsi nella seconda metà degli anni Ottanta del Novecento: E. Guggino, *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1986, e G. Charuty, *Le Mal d'amour*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», 27 (3), 1987, 103, pp. 45-72, nonché al già citato studio di M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni*.

corpo delle donne: le anziane levatrici dei paesi del circondario<sup>31</sup>. Una di esse produsse una metafora dell'utero come ragno, realizzando nel gioco verbale l'analogia tra l'organo femminile responsabile dell'isteria e l'animale agente della «possessione» del tarantismo demartiniano. Per gli anni successivi perseguii queste analogie, finché non me ne distolsi passando a studiare la «messa tra virgolette alte» della cultura nei processi di patrimonializzazione del tarantismo oggi visibili nel Salento post-demartiniano<sup>32</sup>, a circa sessant'anni dalla stesura della nota monografia che pure resta forse l'ultima testimonianza di un caso di possessione in Europa<sup>33</sup>. Ma nel far questo, ho sempre guardato al concetto di possessione, a partire dai suoi tratti che lo fanno e lo disfano nel tempo agli occhi dell'antropologia. E insieme ho provato a cogliere le politiche della teoria alla quale la stessa corporeità implicata tende a sottrarsi, ribellandosi. È per questo che il campo religioso e quello medico stanno stretti alle forme qui osservate: tendo a studiarle nella loro sovrapposizione a campi altri. Anche se ciò a cui guardo in questo scritto – che sia, come abbiamo visto, l'aggressività violenta della rabbia oppure, come stiamo per vedere, la passione dei risvegli – sembra conservare i tratti di un agire sociale sottratto alla volontà esclusiva del corpo proprio e in grado di serbare, in questa sorta di «nocciolo duro», la salienza della definizione antropologica di «possessione».

### 3. Risvegli

Vorrei avviarmi alla conclusione con un esempio che traggo da una ricerca (nuova) che sto svolgendo all'ospedale di Perugia. Sono contento di potermi confrontare su questo perché è uno studio sperimentale che stiamo avviando nell'ateneo perugino, per ora attraverso contatti informali con colleghi che operano nei diversi Dipartimenti in medicina del dolore o anesthesiologia presso il Corso di Laurea magistrale in Medicina e Chirurgia. Intendiamo lavorare su un caso che mette in gioco il problema di una lettura antropologica della coscienza umana e cioè quello dell'*awareness*, il «risveglio intraoperatorio»<sup>34</sup>. Allorché è studiato

<sup>31</sup> G. Pizza. *La vergine e il ragno*.

<sup>32</sup> G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

<sup>33</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso*.

<sup>34</sup> Nell'ampia letteratura esistente sull'*awareness* si veda S.A. Forman, *Awareness during General Anesthesia: Concept and Controversies*, in «Seminars in Anesthesia, Perioperative Medicine and Pain», 25, 2006, pp. 211-218.

dall'antropologia e attraverso gli strumenti dell'etnografia, questo caso presenta almeno due prospettive fondamentali.

La prima, consiste in una sorta di fatalità. *Awareness*, vuol dire che l'anestesia non «attecchisce»: i pazienti addormentati dopo si ricordano tutto. Non si potevano muovere, erano paralizzati, ma rammentano bene, e spesso neanche provano dolore – perché nell'anestesia si elimina il movimento, la memoria, il dolore. In genere la sospensione che funziona sempre è quella del movimento, il quale si blocca; a volte resta un po' di percezione di dolore, ma non sempre; ma è la coscienza che talora non si sospende affatto, ed ecco l'*awareness*. C'è una memoria che viene letta poi nei termini del PTSD, il Disturbo da Stress Post-Traumatico, categoria ampiamente studiata dall'antropologia medica, a partire dallo studioso canadese Allan Young che ne ha proposto un'attenta decostruzione<sup>35</sup>. Inoltre, tali questioni risalgono, storicamente, alla fase ottocentesca in cui i medici inventavano l'anestesia di fatto, in qualche modo mettendo a nudo quello che era un loro senso di colpa storico, perché se il dolore, nel campo medico, non è mai stato affrontato è perché la medicina lo ha inferito per secoli e quindi, quando ha inventato i sedativi, ha avuto, come dire, la conferma di essere quasi «divina»: solo Dio inventa l'analgescico<sup>36</sup>. C'è quindi l'uso di mezzi che mediano, provocano gli «stati alterati di coscienza». Noi (europei) ne abbiamo bisogno. In molte altre culture (non europee) che conosciamo non c'è necessità di mediazione. La musica è tuttavia un mezzo diffuso atto a produrre la *trance*<sup>37</sup>. Come esseri umani occidentali, ad esempio, con i Beatles e i Rolling Stones abbiamo vissuto una fase di ascoltatori di musica protesa a un cambiamento straordinario: tutti abbiamo avuto la possibilità di riconoscere nella musica di gruppi nuovi gli strumenti che possono favorire la possessione, grazie agli studi di Alfonso Maria Di Nola, storico delle religioni napoletano e maestro indimenticato, il quale nell'*Enciclopedia delle Religioni* a corredo della voce *Possessione e invasamento* collocò nel 1972 la fotografia della prima fila di un concerto dei Rolling Stones a Roma, dove parte del pubblico gridava e si agitava come in una sorta di delirio di *trance*.

<sup>35</sup> A. Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post Traumatic Stress Disorders*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995.

<sup>36</sup> Si veda I. Casagrande, *Divinum opus est sedare dolorem*, in «Emergency Care Journal. Organizzazione, Clinica, Ricerca», II, 2006, pp. 5-6, e sul piano storico J.-P. Peter, *De la Douleur. Trois propos sur la douleur*. *Observations sur les attitudes de la médecine prémoderne envers la douleur*, Paris, Quai Voltaire-Édima-Cité des Sciences et de l'Industrie, 1993.

<sup>37</sup> G. Rouget, *Musica e trance*.

La seconda prospettiva può consentire, inoltre, di elaborare un possibile nesso con i due esempi descritti precedentemente sulla camorra e sul film di Vincenzo Terracciano intorno alla questione della reticenza e dell'indicibilità che circondano il caso del risveglio intraoperatorio. Intervistati dall'etnografo, i medici-anestesisti, nella maggioranza, tendono a eludere il fenomeno, a considerarlo non rilevante, proprio perché, a mio avviso, risulta evidente il fallimento della loro azione. Tutto avviene, quindi, come se i pazienti recuperassero una loro capacità di agire addirittura nella depressione e nel disturbo da stress post-traumatico che viene diagnosticato come tale. È una specie di isteria contemporanea, del tipo di quella studiata da Guggino e Charuty<sup>38</sup>, anche con profondità storica ottocentesca: la fase storica in cui i medici portavano sulla scena teatrale la possibilità di anestesia, trasformandola in una performance pubblica e spettacolare. Non senza, talora, provocare l'ilarità del pubblico, come avvenne nell'esempio seguente: nella seconda metà dell'Ottocento un medico, mettendo in scena l'anestesia con l'etere, ebbe bisogno di presentare un paziente-cavia in una specie di teatro, ma all'improvviso questi si alzò, e scappò via gridando, producendo effetti inattesi tra gli spettatori, anche se quell'episodio oggi ci suggerisce che il «risveglio», fin dai suoi albori, forse va interpretato anche letteralmente<sup>39</sup>.

In sostanza volevo suggerire che l'esplorazione di questi contesti a cavallo tra la religione e la medicina coinvolge in primo piano l'antropologia stessa: la possessione è tuttora una delle forme principali attraverso cui lo spirito religioso si incarna. Essa è inoltre anche una modalità primaria atta a garantire la strutturazione di gruppi accademici compresi fra religione, medicina e antropologia. Questo ponte co-disciplinare<sup>40</sup> credo sia molto importante. Per esempio, ho partecipato, in Danimarca, per anni, a un gruppo di questo tipo che si chiamava Health Man and Society. Ne faceva parte anche un teologo che si interessava di studiare le implicazioni religiose connesse alle narrazioni personali della malattia. Si tratta di una interdisciplinarietà avanzata, ma in realtà, da qualche anno, erosa anche lì in Nord Europa, da scelte economico-finanziarie neolibe-

<sup>38</sup> Si vedano le rispettive opere di Guggino e Charuty citate *supra*, nota 30. Inoltre, sull'intreccio fra teatro e medicina nel XIX secolo europeo, si vedano C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983, e A. Violi, *Il teatro dei nervi. L'immaginario nevrosico nella cultura dell'Ottocento*, Bergamo, Sestante, 2002.

<sup>39</sup> Ci si riferisce a vari episodi relativi agli anni che vanno dal 1845 in poi, rinarrati da S.A. Forman, *Awareness during General Anesthesia*.

<sup>40</sup> Sulla co-disciplinarietà in antropologia medica si veda S. Fainzang, *Antropologia e medicina: riflessioni epistemologiche sulla co-disciplinarietà nella ricerca*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 2006-2008, 21-26, pp. 11-24.

60 | riste: quel gruppo di studiosi di diverse discipline, unite dal medesimo interesse antropologico-medico, non esiste più da cinque anni.

Vero è che persevera tra noi una forma di «abnegazione» antropologica, che nasce da una passione forse eccessiva che si ha per questo lavoro, che si continua a praticare nell'interdisciplinarietà, nell'ancillarità e, sempre più di frequente, nella precarietà della ricerca scientifica. Proprio i gruppi co-disciplinari – come quello che includeva la teologia – mostrano che la dimensione religiosa e quella (bio)medica vanno insieme e che bisogna provare a superare questi confini per tentare etnografie di simili aspetti. Allora, forse, l'innovazione risiede proprio nella capacità di far emergere la novità, in questa possibilità di conoscenza che muove da quello che in definitiva è l'obiettivo e insieme il metodo della procedura critica dell'antropologia: mettere in discussione se stessi.