

Cecilia Pennacini

Introduzione

La possessione nel mondo contemporaneo

Fenomeno di portata universale riscontrabile, con le dovute differenze, in moltissime culture umane, la possessione spiritica ha costituito un argomento classico dell'antropologia. L'idea di essere posseduti da un essere spirituale, un antenato, un dio, un animale – l'idea di avere un “dio dentro” al sé, secondo l'etimologia originale del termine “entusiasmo” – in grado di conferire alla persona del posseduto speciali poteri magici o taumaturgici è rinvenibile infatti in molte grandi civiltà del passato oltre che nelle culture tradizionalmente studiate dagli antropologi.

Meno scontato è forse il fatto che la possessione non sia venuta meno nei contesti attuali del cambiamento e della “modernità”: la tesi evolucionistica, un tempo sostenuta dall'antropologia, secondo la quale i sistemi di credenze avrebbero progressivamente abbandonato il mondo incantato degli spiriti e delle loro manifestazioni a favore di una percezione più razionale e concreta della realtà, si è dimostrata infondata. La possessione non è affatto scomparsa dal mondo contemporaneo, dove i flussi della comunicazione globale contribuiscono piuttosto alla sua diffusione. Nuove forme di culto si sviluppano sia presso le culture che praticavano tradizionalmente la possessione – dove spiriti sincretici entrano a far parte dei pantheon più antichi – sia nei luoghi dove le religioni ufficiali avevano tentato di estirpare le pratiche religiose marginali, le quali oggi tendono a ricomparire forti di una rinnovata vitalità.

La proliferazione dei culti di possessione nel mondo contemporaneo è ormai attestata da numerose ricerche¹. Se in Africa e in Oriente troviamo diverse testimonianze di culti rinnovati che ruotano intorno a figure di spiriti “spuri” – la Vergine Maria, Gesù, gli apostoli ma an-

che Ras Tafari Makonnen o Gandhi – pur mantenendo inalterate le caratteristiche fondamentali della pratica rituale, in Europa e in Nord America continuano a diffondersi e a svilupparsi forme di culto provenienti dal “terzo mondo”. La diaspora delle religioni africane attraverso i percorsi della schiavitù sembra così rinnovarsi all’interno dei nuovi scenari dell’emigrazione, dimostrando una volta di più la natura eminentemente transculturale di questo tipo di forme religiose. La versatilità, la flessibilità, la capacità adattativa dei culti, che si mantengono costantemente aperti al cambiamento (anche grazie all’assenza di una dottrina scritta che ne fissi irrevocabilmente le forme), ha infatti garantito loro, nel passato come nel presente, la possibilità di trasformarsi e perpetuarsi in contesti culturali sempre nuovi, facendo fronte alla serrata e non sempre leale concorrenza esercitata dalle religioni che definiscono se stesse “universali”.

I nuovi scenari della possessione risultano dunque straordinariamente vitali: studiarli ci permette da un lato di avvicinare alcune delle dinamiche connesse al rapporto locale-globale dalla prospettiva specifica delle pratiche religiose; dall’altro la considerazione della dimensione transculturale o addirittura internazionale dei culti consente di rimettere in discussione alcuni degli assunti su cui si basava molta letteratura antropologica sulla possessione. Se i culti di possessione non sono, come si credeva, un fenomeno in via di estinzione, ciò denuncia anche la sostanziale erroneità della prospettiva evolucionistica all’interno della quale siamo rimasti così a lungo imprigionati: la tesi della presunta ingenuità con cui i “primitivi” si sarebbero lasciati dominare da un mondo di ombre ritenute vere, destinate a dissolversi di fronte all’avanzamento del pensiero scientifico, mostra oggi più che mai i suoi limiti. La vitalità della possessione e la sua capacità di “attraversamento culturale” (Remotti 1993) non può che riconnettersi alla “razionalità” di culti, i cui molteplici significati – religiosi, psicologici, sociali, estetici – continuano ad essere compresi e utilizzati nel mondo contemporaneo.

Il meccanismo mimetico

Nel presentare una serie di contributi originali, ciascuno a suo modo incentrato sui rapporti tra possessione e contemporaneità, abbiamo preso spunto da un saggio di Alfred Métraux², che già negli anni ’50 toccava alcuni dei nodi teorici più stimolanti dell’attuale dibattito sulla possessione. “*La comédie rituelle dans la possession*” apparso in Diogène nel 1955, affronta il tema affascinante della teatralità della

possessione, che pochi anni più tardi Michel Leiris svilupperà in un suo famoso scritto (Leiris 1958). Partendo dall'analisi del vodù haitiano, Métraux apre con questo saggio la strada a un'interpretazione complessa del fenomeno, che supera e trascende le letture in chiave puramente psicopatologica.

L'analisi di Métraux prende avvio dalla descrizione dei sintomi espressi nelle fasi iniziali della possessione vodù, che risultano apparentemente assimilabili a quelli presenti nelle crisi isteriche: spasmi, convulsioni, agitazione corporea, comportamenti parossistici, difficoltà di respirazione, delirio, cui seguono di norma sonnolenza e amnesia. Tuttavia Métraux, fin dalle prime pagine del saggio, afferma che i posseduti "riproducono" le forme di un attacco nervoso, più che subirlo: tale "simulazione" è ottenuta, secondo l'autore, conformandosi a precise regole rituali. Il comportamento dei posseduti, ancor prima dell'iniziazione (nel corso della quale riceveranno gli insegnamenti necessari a controllare e utilizzare la loro particolare condizione), risulta dunque essere un comportamento regolato da norme sociali che impongono agli adepti di uniformarsi a un modello stabilito, e tale modello è fornito proprio da determinate patologie psichiatriche.

La "simulazione" di forme patologiche, la "finzione" della crisi, non comporta tuttavia da parte dei posseduti scetticismo alcuno, poiché "ogni possessione ha un lato teatrale", non soltanto perché vari espedienti drammaturgici, quali il mascheramento o la recitazione, vengono comunemente utilizzati, ma anche perché il meccanismo stesso con cui la possessione si sviluppa si fonda sulla mimesi. I posseduti mimano con i gesti del corpo, con il canto e con la danza, le azioni e le prerogative degli spiriti, in un'atmosfera di grande eccitazione nervosa che culmina nelle crisi. In questo modo riescono a dar vita a una rappresentazione vivida e concreta del mondo immaginario che si crede esistere nell'al di là, e allo stesso tempo mostrano la loro speciale capacità di comunicare con esso.

L'illusione della possessione divina è dunque ottenuta, secondo Métraux, tramite l'utilizzo di una "tecnica corporale" di tipo mimetico: "osservando certi posseduti si è tentati di compararli a un bambino che immagina di essere un indiano, per esempio, o un animale, e che aiuta il volo della sua fantasia per mezzo di un capo di abbigliamento o di un oggetto". All'interno della cornice del rito, o del gioco, quei comportamenti assumono un'aura di realtà cui tutti i presenti aderiscono: l'efficacia della rappresentazione rituale culminante nella crisi produce un'atmosfera estremamente suggestiva, in grado di provocare, a diversi livelli, "effetti di realtà".

Oltre la mimesi: sofferenza e costruzione della persona

Come si è visto, la prospettiva adottata da Métraux prende significativamente le distanze dalle teorie che considerano la possessione unicamente come un'espressione patologica. La patologia vi rientra sotto forma di un modello culturale cui fare riferimento. Tuttavia non si può negare che, come giustamente osservano Roberto Beneduce e Simona Taliani nel loro contributo, la dimensione della sofferenza e della cura connoti inoppugnabilmente le vite dei posseduti. La malattia iniziatica, che segna quasi sempre l'inizio della "carriera" dei posseduti, mantiene infatti in quelle esperienze individuali una valenza pesantemente coercitiva, come dimostrano anche i casi delle donne africane immigrate a Torino presi in considerazione dai due autori. Per quanto isolate dall'ambiente rituale e culturale che le aveva iniziate, queste donne continuano a vivere in solitudine le conseguenze della possessione, cercando in ogni modo di ricreare quei vincoli spirituali che la cultura di origine aveva loro imposto.

Il destino dei posseduti appare dunque irreversibilmente segnato dal percorso iniziatico, che una volta intrapreso non può di norma essere abbandonato se non al prezzo della follia: il caso, descritto da Pino Schirripa, di una ex sacerdotessa nzema in preda al delirio per essere stata improvvisamente rifiutata dal dio che prima la proteggeva, è estremamente comune nelle culture della possessione. Ancora una volta pare utile rovesciare il paradigma classico che vede nella possessione una mera traduzione o interpretazione culturale di patologie psichiatriche. Tali patologie, al contrario, sembrano molto spesso scaturire dallo straordinario potere psicodinamico dei culti. Se il più delle volte tale potere viene sfruttato positivamente per innalzare lo status e il rango dei posseduti, in alcuni casi esso può invece ritorcersi contro gli adepti, che in questo caso divengono davvero vittime della possessione: la trasformazione coincide qui con una mera perdita di coscienza e di senso, che lascia libero campo al delirio e alla pazzia.

Come si vede, la possessione sfida gli stessi concetti di persona e identità che le culture si danno, le loro articolazioni interne, i loro confini, le relazioni interno-esterno, intervenendo plasticamente su di essi. A questo proposito la psicologia freudiana è stata sottoposta a critiche, per aver diffuso e generalizzato un'idea chiusa e coerente di coscienza, in riferimento alla quale le categorie di conscio e subconscio si stratificherebbero in una verticalità gerarchica, mantenuta tale dai meccanismi della repressione. Una teoria alternativa a questa, formulata negli stessi anni da Pierre Janet, è stata da alcuni autori rievo-

cata per rendere conto dei fenomeni psichici che la possessione può innescare³: alla teoria dell'associazione di idee e ricordi che fonderebbe la memoria, Janet contrappone una teoria della "dissociazione", forma patologica che ammette la compresenza nel sé di diverse coscienze. Adelina Talamonti, nel suo articolo, discute gli influssi di tale teoria sull'opera di de Martino, analizzando puntualmente alcuni suoi inediti.

I casi delle tarantolate pugliesi possedute dal morso del ragno vengono interpretati da de Martino come esempi di personalità dissociate, suscettibili di venire reintegrate nella comunità e nella storia attraverso l'esorcismo rituale e la meloterapia. L'osservazione diretta dei rituali magici e di quelli funerari suggerisce poi a de Martino l'applicazione di un'altra categoria di Janet, quella di "dualità psichica": le lamentatrici canalizzano nel rituale le emozioni destabilizzanti che seguono il lutto, ma allo stesso tempo le esprimono secondo formule convenzionali. Ancora una volta "l'alternativa ermeneutica fondamentale" tra sincerità e finzione si dissolve nel rito, che plasma e trasforma le percezioni stesse di chi vi partecipa giungendo, almeno in alcuni casi, a produrre in essi una sorta di ristrutturazione cognitiva.

Analogamente, la possessione delle donne bijagò della Guinea Bissau, cui Chiara Pussetti dedica il suo saggio, è interpretata dall'autrice come un evento fondamentale per la costruzione della loro personalità di donne e di madri. La complessa cerimonia dell'iniziazione mette in scena la presa di possesso delle donne da parte degli spiriti di giovani maschi morti prima di essere stati iniziati. Le donne incorporano l'anima del defunto, consentendogli di completare il ciclo che era stato interrotto e di diventare infine un antenato. Ma tale possessione è indispensabile anche alla donna, affinché possa divenire madre: solo dopo aver contenuto nel suo corpo lo spirito maschile, infatti, ella sarà ritenuta in grado di generare esseri di entrambi i sessi. Questa fondamentale ristrutturazione della persona femminile si produce nel corso del rito, che modifica il suo corpo e il suo sguardo: "ora tu vedi il mondo" dice la sacerdotessa alla ragazza prima di lasciarla definitivamente uscire dal tempio, dichiarando così il potere del rituale che, intervenendo performativamente sui corpi, punta a rimodellare le categorie di genere e le loro implicazioni.

Il potere della possessione si esercita dunque, nel bene o nel male, sulle persone dei posseduti, sul loro status e sul loro genere. Come osserva Schirripa, ciò non avviene unicamente nella forma manifesta espressa nei rituali, ma anche e soprattutto durante la vita quotidiana dei posseduti e delle loro famiglie. In virtù della possessione da parte

degli spiriti, il sacerdote nzema può infatti guarire o maledire, può intervenire variamente sulla propria vita e su quelle altrui e può anche trasmettere questi suoi poteri alla sua discendenza. La possessione infatti, in questo come in molti altri contesti, è una prerogativa ereditaria, trasmessa da una generazione all'altra seguendo criteri predefiniti. Tale ereditarietà torna a rafforzare la tesi di Métraux dell'origine eminentemente culturale di questo fenomeno, al di là degli esiti patologici cui può pervenire.

Tra gli nzema, ad esempio, la possessione si eredita all'interno del matrilineaggio, che in qualche modo ne costituisce anche la dimensione sociale privilegiata. La possessione è infatti concepita in questo contesto come la "proprietà" di uno spirito o di un dio da parte di un gruppo di parenti, in grado di conferire ai membri di quel gruppo un sapere complesso, riguardante la "società" degli spiriti, la geografia mitica e la stessa storia nzema. Tale sapere viene "incorporato" nella persona del posseduto grazie allo speciale vincolo che lo lega al mondo spirituale. Esiste dunque una politica della possessione, che controlla le condizioni sociali della sua "produzione e riproduzione" attraverso precise regole di trasmissione del potere e della condivisione dei vantaggi che ne derivano.

Possessione e globalizzazione

Il meccanismo mimetico delineato da Métraux mostra a vari livelli la sua inquietante efficacia: esso è in grado di produrre modificazioni profonde sulla persona dei posseduti, talvolta innalzandone lo status, talvolta innescando processi irreversibili di perdita del sé. Originatosi nella cultura, il potere della possessione sembra poi quasi sfuggire ad essa, imboccando strade spesso imprevedibili che possono giungere a sconfinare oltre i territori conosciuti di una singola tradizione religiosa. Così, sorprendentemente, il processo trasformativo può continuare ad agire e a segnare le biografie dei posseduti anche quando questi decidono di abbandonare la loro società cercando fortuna altrove.

I percorsi della possessione si dipanano oggi in una dimensione sempre più vasta e interetnica: i culti migrano insieme con le persone oltrepassando le frontiere culturali e religiose, e ciò può avvenire in virtù di caratteristiche che accomunano – pur nella straordinaria varietà delle esperienze – la loro struttura profonda, come emerge dal contributo di Romano Mastromattei in questo volume. Tra tali carat-

teristiche emerge in particolare la capacità di provocare un'alterazione della coscienza, un "salto d'identità" che sembra spezzare i confini non solo dell'individuo posseduto ma anche, in qualche modo, della sua cultura. Il rimodellamento del sé innescato dalla *trance* dilaga infatti nelle diverse dimensioni dell'esistenza, nella sfera rituale come in quella quotidiana, nella dimensione individuale come in quella familiare e sociale, fino a giungere ad esiti più vasti che coinvolgono le rappresentazioni che ciascuna cultura produce di sé e dell'alterità.

La grande sfida che oggi la possessione ci propone deriva ancora una volta dalla sua "transitorietà", dalla sua capacità di transitare da un dominio all'altro, da una cultura all'altra mettendo in comunicazione esseri e mondi differenti. Mimesi significa infatti anche riprodurre e in qualche modo assimilare l'alterità, e una delle funzioni centrali dei culti di possessione sembra essere quella di fornire un linguaggio in grado di comprendere e far proprio ciò che è estraneo e sconosciuto⁴. Nei nuovi scenari della globalizzazione gli interrogativi riguardanti l'identità culturale e individuale e i suoi rapporti con la diversità risultano drammaticamente pressanti; per molti (sia che si tratti di antropologi sia di adepti dei culti) la possessione si ripropone dunque come una straordinaria "*machine à penser*"⁵, le cui potenzialità non sembrano ancora essere state del tutto esplorate.

Note

¹ Si vedano ad esempio Behrend 1999, Kramer 1987, Krings 1999, Sharp 1999.

² Che qui proponiamo per la prima volta in traduzione italiana.

³ Ringrazio Roberto Beneduce per avermi segnalato l'articolo di Castillo (1994) riguardante il recupero della teoria janetiana per lo studio della possessione.

⁴ A questo proposito si veda in particolare Kramer 1987.

⁵ Beneduce e Taliani in questo volume.

Bibliografia

- Behrend H. e Luig U., a cura, 1999, *Spirit possession. Modernity and power in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Castillo R. J., 1994, "*Spirit possession in South Asia: dissociation or hysteria*", in *Culture, Medicine and Psychiatry*, Neherlands, Kluwer Academic Publisher.

- Kramer F., 1987, *Der rote Fes: Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Athenäum Verlag; tr. ingl., 1993, *The red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, London e New York, Verso.
- Krings M., 1999, "On history & language of the 'European' Bori Spirits of Kano, Nigeria" in Behrend H. e Luig U., a cura, *Spirit possession. Modernity and power in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 53-67.
- Leiris M., 1958, *La possession et ces aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*, Paris; tr. it., 1988, *La possessione e i suoi aspetti teatrali*, Milano, Ubu Libri.
- Remotti F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo, del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Sharp L. A., 1999, "The power of possession in Northwestern Madagascar" in Behrend H. e Luig U., a cura, *Spirit possession. Modernity and power in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 3-19.