

Indice

<i>Presentazione</i>	7
1.	
IL MALEFICIO, LA RELIQUIA, I NASCOSTI NEMICI <i>Extraterritorialità del corpo convulsivo in un esorcismo del XVIII secolo</i>	
Prologo	11
Esorcismo 1797	19
Il maleficio	31
Indemoniati, pazzi e convulsionari	37
La reliquia e il campo rituale	45
Aprire l'urna	55
L'esame sulle donne	61
I nascosti nemici	71
«Mi sentivo portar per aria...»	79
Conclusioni	87
2.	
LUOGHI AMBIGUI DI TRASFORMAZIONE <i>Note etnografiche su politiche della memoria e metamorfosi della persona</i>	
Introduzione	97
Politiche della memoria, metamorfosi della persona e prassi etnografica	101
Scena familiare	113
Corpi sensibili, santi e battaglie notturne	123
Per una economia delle forze: inscrivere, nominare, trasformare	143
Lo smemorato guardiano dei confini	155
Epilogo: «Ma non sono un angelo...»	167
<i>Riferimenti bibliografici</i>	175

Presentazione

Nel periodo compreso tra novembre 1998 e giugno 2000, con una permanenza stabile sul terreno, e negli anni seguenti, mantenendo un rapporto costante con i miei interlocutori, ho condotto una ricerca etnografica sulle pratiche di cura e sul confronto politico nel campo della salute mentale, presso il Centro di salute mentale di Gubbio (provincia di Perugia, Asl 1 della Regione dell'Umbria), nel Comprensorio dell'Alto Chiascio.

Nel corso di quella ricerca ho più volte avuto modo di riflettere su un nodo problematico, costituito dal rapporto fra memorie, personali e collettive, e azione corporea. In particolare ho cercato di approfondire la delicata questione delle trasformazioni corporee in un orizzonte storico-religioso che attingeva al discorso sulla possessione. Ho così provato a lavorare su un campo di fenomeni caratterizzato da una pluralità di pratiche e linguaggi e da una notevole profondità storica. A questo tema sono dedicati i due saggi proposti in questo volume.

Ho cercato d'interrogare gli usi della memoria da parte di vari attori sociali in riferimento alla presenza sfuggente e irriducibile di un "corpo convulsivo", posto all'incrocio di differenti dispositivi d'iscrizione: la possessione, il disturbo psichico, la santificazione, la storia locale. Il tentativo è quello di saggiare le possibilità di una etnografia delle metamorfosi della persona in situazioni ove gesti sfuggenti ed enigmatici sembrano ogni volta sottrarsi ai discorsi (religiosi, medici, socio-antropologici, psichiatrici...) che cercano, in qualche modo, di "averne ragione".

I saggi qui proposti sono stati discussi con Paola Falteri, Cristina Papa, Giovanni Pizza, Tullio Seppilli, che ringrazio per le critiche e i preziosi consigli.

Il secondo saggio è stato presentato agli operatori del Centro di salute mentale di Gubbio con i quali ho potuto confrontarmi e a cui sono grato per aver dedicato tempo e attenzione a idee, problemi e interpretazioni che sono stati analizzati in questo lavoro.

Il lavoro, iniziato negli anni del dottorato di ricerca con la supervisione di Tullio Seppilli, ha avuto un seguito grazie ad un “assegno di ricerca” (responsabile del progetto: Giancarlo Baronti), promosso nel quadro delle attività del Dipartimento Uomo & Territorio della Università degli studi di Perugia. Vorrei ringraziare i numerosi soggetti, enti e istituzioni, impegnati a vario titolo nel campo della salute mentale, che hanno co-finanziato il progetto: Regione dell’Umbria, Azienda ospedaliera di Perugia (Dipartimento di Neuroscienze), Centro di salute mentale di Gubbio, Dipartimento di salute mentale della Unità sanitaria locale n. 1 dell’Umbria (Città di Castello e Alto Chiascio), Cooperativa sociale ASAD (Perugia), ARIS - Formazione e ricerca s.r.l. (Perugia), Comunità montana del Comprensorio Eugubino-Gualdese, Comune di Costacciaro, Comune di Fossato di Vico, Comune di Gualdo Tadino, Comune di Gubbio (Assessorato alla cultura, Commissione pari opportunità), Comune di Sigillo.

Ringrazio soprattutto le persone con cui ho lavorato alla cui disponibilità e condivisione si deve gran parte di questo lavoro.

1.

Il maleficio, la reliquia, i nascosti nemici

*Extraterritorialità del corpo convulsivo
in un esorcismo del XVIII secolo*

Prologo

1. A Gubbio, la mattina del 18 agosto 1797, il rettore e il vice-rettore dei padri passionisti del Convento di sant'Ubaldo vedono arrivare trafelato un uomo che consegna loro una lettera. Dice di chiamarsi Michele Urbinati e di aver accompagnato sua cognata Elisabetta Lazzari insieme alle due figlie, Lucrezia e Gentile Lazzari, rimaste fuori ad attendere.

Le tre donne e il loro accompagnatore vengono da Carmiroso, presso Macerata Feltria, un paese a due giornate di viaggio. Sono giunte a Gubbio la sera prima e hanno percorso di buon mattino la ripida strada che dal borgo sulle pendici del Monte Ingino conduce al santuario. La lettera consegnata da Michele Urbinati al rettore è stata scritta da don Luigi Lazzari, il figlio maggiore di Elisabetta. Contiene la richiesta d'intervenire sulla sorella Lucrezia che si sospetta essere «soggetta a maleficio da ormai quasi quattro anni».

Il rettore e i confratelli si precipitano all'ingresso principale e scorgono in fondo alla scalinata la ragazza, seduta a terra, che volge le spalle al convento. Con le mani dietro la schiena sta «facendo le corna» e quando i padri passionisti le si avvicinano e riescono a vedere il suo sguardo capiscono che può trattarsi di «vero maleficio». Il rettore allora le ordina di alzarsi e di seguirlo in chiesa, ma Lucrezia continua a resistere. Per riuscire a farla entrare, la madre e la sorella devono essere aiutate dai religiosi. L'intero gruppo sale le scale e attraversa il chiostro. Solo «dopo sette o otto fermate in circa fra le scale, cortile e chiesa», Lucrezia giunge presso l'urna in cui è custodito il corpo-reliquia

di sant'Ubaldo.¹ L'“arca del Santo”, posta sul basamento dietro l'altare maggiore, viene aperta e il rito esorcistico può iniziare.

2. Le descrizioni che ci hanno permesso di “accedere” alla scena dell'esorcismo sono tratte da materiali conservati nell'Archivio della curia vescovile di Gubbio.² Si tratta di documenti – tre lettere inviate dai padri passionisti³ al vescovo della città, nei primi giorni di settembre del 1797, e un esame istruttorio

1. Il corpo-reliquia di sant'Ubaldo è oggi custodito in una teca di vetro dietro l'altare maggiore della Basilica. La Basilica ha assunto l'aspetto attuale nel secolo XVI, quando l'area subì una radicale ristrutturazione nel periodo di sviluppo del culto di Ubaldo. Tale culto ebbe per circa un secolo un'ampia diffusione non solo nel Ducato di Montefeltro, ma in tutta la penisola italiana. Ancora oggi, ogni anno, il 15 maggio, la vigilia della sua morte, sant'Ubaldo viene celebrato con la Corsa dei Ceri (SEPPILLI A. 1972, DEL NINNO M. 1976, 1983). Lo spazio necessario per sviluppare le corrispondenze materiali e simboliche fra culto del santo, pratiche esorcistiche e rito della Corsa dei Ceri sarebbe troppo ampio. In questo saggio ne delinearò solo alcuni possibili tratti che auspico di poter sviluppare compiutamente in altra sede. Per quel che riguarda i poteri esorcistici di questa figura va anticipato che il santo è considerato un protettore contro la possessione diabolica e in senso più ampio contro le forme epilettiche, la follia, le convulsioni infantili (ZANETTI Z. 1978 [1892]).

2. L'istruttoria (che contiene la deposizione di Elisabetta e l'esame condotto su Lucrezia presso le autorità religiose della città) è stata pubblicata da Patrizia Castelli nell'*Appendice n. 3*, pp. 360-366, in un saggio storico dedicato al culto di sant'Ubaldo e ai poteri esorcistici ad esso legati (CASTELLI P. 1990). Vi è inoltre una parte inedita, che ho potuto esaminare in archivio, costituita dalle tre lettere indirizzate alla curia locale dai religiosi coinvolti negli eventi: il rettore, il vice-rettore padre Filippo e il loro confratello padre Leonardo. Nelle pagine seguenti farò seguire ad ogni citazione una nota con il riferimento alla fonte documentaria. Ringrazio il bibliotecario dell'Archivio della curia vescovile di Gubbio don Ubaldo Braccini per l'aiuto e le indicazioni fornitemi.

3. I Padri passionisti entrarono nel convento di sant'Ubaldo alla fine del Settecento in sostituzione dei Canonici lateranensi, l'ordine religioso che nel 1512 si era insediato nel santuario per volere di Giulio II, con il sostegno di Francesco Maria I della Rovere. Vedremo più avanti che l'avvicendamento fra i due ordini religiosi è utile a capire quanto avviene nei riti di esorcismo presso la Basilica nell'anno 1797.

della protagonista e di sua madre, redatto a poche ore dagli avvenimenti (CASTELLI P. 1990) – che offrono diverse testimonianze sulle concitate fasi del rito. Vi troviamo inoltre contenuti vari riferimenti alla storia di sofferenza di Lucrezia e alle difficoltà da lei attraversate prima di arrivare al cospetto di sant’Ubaldo. Nel loro insieme, i documenti costituiscono dunque un interessante tentativo di fissare attraverso la scrittura la memoria rituale di quanto avvenne nell’estate del 1797 e di risalire alle cause del maleficio che ha colpito la giovane donna.

Riguardo al materiale d’archivio qui esaminato è opportuno chiarire il mio approccio. Cerco di “porre domande” alla storia del maleficio di Lucrezia a partire da una ricerca etnografica nel campo della salute mentale, che ho realizzato recentemente nella città di Gubbio, vale a dire nello stesso contesto in cui si svolse alla fine del XVIII secolo l’esorcismo che l’ha avuta come protagonista. È dunque lavorando con pazienti e operatori a una ricerca sulle pratiche e le politiche di salute mentale d’oggi (MINELLI M. 2007) che ho cominciato a concentrare la mia attenzione anche su alcuni dettagli relativi agli oggetti, ai movimenti e al posizionamento degli attori sociali sulla *scena della possessione* di Lucrezia.

In particolare, credo di avere tratto beneficio dall’aver preso parte ad alcune situazioni, che si presentano frequentemente nella pratica quotidiana della psichiatria territoriale. Mi riferisco, ad esempio, al coinvolgimento in interazioni e dialoghi in cui un gruppo di operatori cerca di interpretare e intervenire sui processi di trasformazione vissuti da una persona – spesso, non sempre, un paziente. Tali interazioni e dialoghi vanno a costituire un sapere prodotto e distribuito socialmente che talvolta appare agli stessi attori sociali come contraddittorio ed eterogeneo. Un sapere molteplice che ha due caratteristiche importanti: è legato alla *prassi quotidiana* ed è difficilmente esprimibile – gli attori sociali pur riconoscendolo come parte delle proprie azioni hanno una certa difficoltà a *parlarne* e in qualche modo ad articolarlo con un linguaggio verbale. Un *sapere incorporato*, dunque, nella doppia accezione di *conoscenza corporea*

(*Embodied knowledge*, cfr. SCHEPER-HUGHES N. 2000 [1994]) e di *conoscenza imbricata nella pratica* (*embedded knowledge*, cfr. YOUNG A. 1981a, 1981b, MOL A. 2002), che pur facendo parte dell'esperienza degli attori sociali, modellandone le forme di vita, sembra in molti casi rimanere invisibile e difficilmente localizzabile.⁴

3. Rivolgere l'attenzione etnografica alla *conoscenza corporea e pratica* dei diversi agenti coinvolti in una specifica situazione è utile anche per affrontare, con un approccio antropologico, il problema della "possessione", così come si è andato delineando storicamente nell'Europa cristiana.⁵ È infatti mettendo il sapere incorporato al centro dell'indagine che possiamo interrogare criticamente la coerenza e l'organicità (spesso solo apparenti) delle rappresentazioni della *persona* nella possessione cattolica e allo stesso tempo intraprendere uno studio dei modi in cui si coniugano, volta a volta, specifiche figure del *corpo*, del *genere* e della *persona* (CHARUTY G. 1997, PIZZA G. 1998, 2003a).

Come ha mostrato il recente dibattito sui rapporti fra *stregoneria*, *possessione* e *sciamanismo* in Europa (GINZBURG C. 1989, GROTTANELLI C. et al. 1990, PIZZA G. 1996, 1998, SEVERI C. 1999), nel carattere frammentato e disperso delle pratiche di trasformazione della *persona*, degli scambi metaforici fra corpi umani e corpi animali e di comunicazione fra visibile e invisibile

4. Altrove ho cercato di mostrare che riconoscere questo *sapere incorporato* è un problema politico con cui prima o poi devono fare i conti tutti gli agenti nel campo della salute mentale – siano essi pazienti, familiari, operatori sociali, amministratori, terapeuti o etnologi –, impegnandosi in vari modi nello spazio pubblico (MINELLI M. 2007).

5. A riguardo, particolarmente interessante sembra la proposta di collocare tali pratiche cristiane in una prospettiva politica. Come ha notato Adriano Prosperi (PROSPERI A. 1996) in passato non si è tenuto conto a sufficienza del fatto che le ideologie e le pratiche della Chiesa cattolica riformata pongono questioni cruciali per comprendere l'organizzarsi dello stato-nazione, così come si è andato affermando in larga parte dell'Europa moderna. In questa prospettiva storica attenta al potere statale, l'inchiesta di stampo inquisitoriale e la confessione dei peccati vanno considerate entro processi strutturali di largo impatto e di profonda incidenza.

vi sono nuove possibilità per esplorare i modi in cui possessione e stregoneria agiscono in un più ampio sistema di mediazioni. Questo mio lavoro si pone idealmente su una linea di continuità con la proposta, avanzata da Giovanni Pizza nel corso di quel dibattito, di intraprendere un'analisi delle pratiche simboliche che attraversano «i territori della guarigione, della credenza, dell'esperienza corporea, della malattia, della sofferenza, della follia e del sogno, senza per questo essere riducibile a nessuno di questi» (PIZZA G. 1996: 267-268). Di fatto, lo studio delle pratiche della *visione*, del *sogno*, della *guarigione*, nell'Europa storica e contemporanea, a causa della sua stessa "perifericità" potrebbe far emergere quei significati che risultano invece «nascosti dalle perfette evidenze dei riti delle possessioni "centrali"» (PIZZA G. 1996: 267). In tal modo, la "possessione europea" può essere indagata osservando i processi storici e locali attraverso il caleidoscopio delle pratiche periferiche ed apparentemente eterogenee che, mostrano all'osservazione ravvicinata un'aria di famiglia.

L'idea di fondo è quella di "aprire il dispositivo" della possessione, per cogliere elementi che riguardano la dimensione strutturale delle pratiche e la profondità storica dei processi politici che si giocano direttamente sul terreno della corporeità. Infatti proprio la prassi corporea, nel quadro dei rapporti di forza innescati dai dispositivi rituali, ha la possibilità di mettere in gioco l'imprevedibilità degli eventi, la sostanziale ambivalenza dei processi in atto e talvolta di ribaltare gli esiti delle azioni riparatrici. Ci sono forme dell'esperienza culturale che possono essere affrontate andando oltre le grandi partizioni ragione/follia, natura/cultura, culto/popolare e che potrebbero invece attivare riflessioni feconde sulle componenti della *persona*, sui processi della sua formazione e dissoluzione, sulle dinamiche di scambio e reciprocità tra corpo e mondo. Questa scelta porta a studiare le zone di sovrapposizione tra medicina e religione, tra psichiatria e pratiche popolari, nella consapevolezza che tali zone possono essere esplorate in un contesto specifico concentrandosi sui processi di *incorporazione* (CSORDAS T.J. 1990, 2003

[1999]). Vale a dire sui processi storici di produzione della corporeità in una rete di pratiche locali. L'osservazione ravvicinata e la scala ridotta infatti sono importanti per far emergere i differenti aspetti del processo e la pluralità delle scelte che gli attori sociali si trovano a compiere. In questo senso, "esperienza del contesto" è prima di tutto esperienza delle possibili visioni prospettiche e della pluralità degli enunciati che non si lasciano ridurre in un solo regime discorsivo.

4. In queste pagine propongo un'analisi dell'esorcismo di Lucrezia Lazzari e dell'istruttoria sul suo caso messa a punto dai religiosi del convento di sant'Ubaldo. In primo luogo, cercherò di dare una forma ai materiali, mettendo in luce le azioni che sono attribuite dai testimoni a un corpo apparentemente assoggettato a movimenti incontrollabili. A tal fine ricostruirò gli eventi e i rapporti che si sono sviluppati nel rito esorcistico. Passerò poi a esaminare le caratteristiche del maleficio che sembra essere stato una delle cause della possessione di Lucrezia.

Successivamente, dopo aver esplorato il contesto delle pratiche liturgiche legate al culto di sant'Ubaldo e le contese politiche che accompagnavano il trattamento del corpo-reliquia del santo, cercherò di riflettere sui processi sociali e le relazioni di potere nel campo rituale. Questi spostamenti nei differenti contesti mi permetteranno poi di tornare alla storia di Lucrezia, per evidenziare il ruolo che hanno avuto nel suo specifico caso gli scambi materiali e simbolici nell'orizzonte della stregoneria.

Considerato il carattere processuale e storico delle azioni e delle interpretazioni che riguardano la storia di Lucrezia, esaminerò il rito come un insieme di pratiche all'incrocio di differenti procedure di iscrizione. Dunque come il prodotto storico e locale di atti liturgici, tecniche della confessione e dispositivi giuridici d'esame. In questa chiave, seguirò una linea d'indagine che, mettendo al centro le pratiche materiali, gli oggetti e i processi di incorporazione, vede la scena della possessione come caratterizzata da un'*irriducibilità* e una *extraterritorialità* (DE CERTEAU M. 2005 [1975]: 70) dell'azione rispetto ai di-

spositivi che in qualche modo la inscrivono. Tale irriducibilità passa per le molteplici manifestazioni di un corpo che alcuni testimoni descrivono come *convulsivo*. La scelta metodologica più adeguata in questo caso mi sembra quella di “prendere insieme” tre livelli: (a) le trasformazioni del corpo che avvengono nel rito, (b) le rappresentazioni di quel corpo nei racconti dei testimoni e (c) la stesura ufficiale del resoconto di ciò che è avvenuto. È quest’ultimo testo, infatti, che ci permette di accedere agli altri livelli dell’azione sociale.

In un lavoro di questo genere, il fatto che il materiale utilizzato sia costituito da documenti d’archivio e non da una descrizione etnografica di prima mano può rappresentare addirittura un vantaggio. Esso infatti ci mette di fronte una “lontananza” irriducibile che richiede una continua messa in gioco della distanza e della prossimità rispetto ad un osservatore/testimone che deve essere ogni volta situato.

Come vedremo, lo studio dei diversi livelli di pratiche e discorsi può essere condotto da un lato addentrandosi in campi sociali che vanno oltre le liturgie ufficiali, dall’altro lato rivolgendosi alla conoscenza corporea non solo della posseduta (ad esempio Lucrezia) ma anche di quegli attori sociali che cercano di inscrivere le trasformazioni attivate dal rituale (gli esorcisti e i testimoni). Ciò può essere fatto smontando pezzo a pezzo l’elemento convulsivo: «quell’immensa nozione-ragno che tende i suoi fili tanto dal lato della religione e del misticismo quanto da quello della medicina e della psichiatria» (FOUCAULT M. 2000 [1999]: 189).