

SULLA COSTRUZIONE DELLA «POSSESSIONE EUROPEA» (I): IL RAGNO. A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE DI GIOVANNI PIZZA¹

INTRODUZIONE

I. Giungono finalmente a compimento monografico le riflessioni che l'antropologo medico Giovanni Pizza (d'ora in poi: P.) ha dedicato al corpo femminile sofferente, e da lì alla questione della «possessione europea»², in dieci saggi usciti in riviste o in opere collettive nell'arco di oltre una ventina d'anni³. Laureatosi nel 1986 con Alfonso Maria di Nola professore di Storia delle religioni all'Orientale di Napoli, a cui il libro è dedicato, l'Autore ha successivamente conseguito, nel 1991, un D.E.A all'EHESS parigina e nel 1994 il dottorato all'Università di Roma «La Sapienza» (ora Sapienza – Università di Roma). Il libro qui discusso, edito nella serie «Quaderni di Rivista Abruzzese» diretta da Lia Giancristofaro, riunisce una serie di contributi che si spalmano dal 1995 al 2012 ma che a loro volta affondano le radici nella stesura delle due tesi D.E.A. e di dottorato nonché, precedentemente, in una pubblicazione giovanile non inclusa nella monografia in oggetto⁴.

¹ Il punto di partenza di questo contributo, suddiviso in due parti dedicate rispettivamente al ragno e al rospo (cfr. *Oltre la costruzione della «possessione europea» (II): il rospo*, in via di elaborazione), è la lettura di PIZZA 2012, punto fermo di quello che apparirà come un lungo percorso spero non troppo tortuoso. Colgo l'occasione per ringraziare l'anonimo revisore per le penetranti e costruttive osservazioni. Effettivamente stampato nel 2014, l'isbn del libro è stato però registrato nel 2012. Si veda il fronte pagina che riporta una prima edizione (ottobre 2012) e una prima ristampa (giugno 2014). Nell'arco di due anni, a nulla sono volti i miei tentativi di recuperare la «prima edizione»: ancora il 07/10/2013, l'editore mi scriveva che «il volume di Pizza è ancora lontano dalla pubblicazione perché l'autore sta rivedendo il testo» (com. pers.).

² Premetto che, a differenza di P., non mi sento a mio agio nell'utilizzare con una certa libertà il sintagma «possessione europea» (che dunque userò virgolettato) in riferimento al tipo di rappresentazioni che discuteremo più avanti: con l'esclusione forse del tarantismo (che curiosamente P. rubrica nettamente come caso di possessione, pur criticando l'etnomusicologo francese Gilbert Rouget ed essendo d'accordo con de Martino «quando mette in guardia dai rischi della "riduzione a tipo"», cfr. PIZZA 2012, p. 213) e di alcuni complessi mitico-rituali rumeni non si tratta mai, difatti, di stati di dissociazione alterata della personalità, né si tratta nella sostanza di un'esperienza di dominazione e/o controllo psichico da parte di una forza estranea al soggetto. Si tratta, del resto, di un termine del bagaglio antropologico da cui è difficile anche solo allontanarsi: cfr. SORDI 2003, p. 258 (7), che usa «possessione» «per comodità», per riferirsi a universali racconti folklorici di contaminazione animale del corpo umano (su cui *infra* n. 53). Come è noto, a tal proposito è significativo che lo stesso de Martino non abbia mai usato il termine, osservazione recentemente ribadita da TOSELLO 2009, p. 100. Con l'espressione «possessione di tipo animale», infatti, DE MARTINO 1961, p. 223, si riferiva solamente al personaggio di Io in Eschilo, pace TAUSIET 2009, p. 67. Su queste questioni demartiniane che intersecano la critica che Rouget ha mosso al pensatore napoletano negli anni '80, cfr. TALAMONTI 2001, p. 70; PIZZA 2012, pp. 130-131, 193-194, 213.

³ Dodici trascorsi lavori sono elencati nella nota introduttiva a formare i sette capitoli del libro: ma, come si apprende, PIZZA 1998b è trad. inglese, con minime modifiche e aggiunte degli etnotesti integrali, di PIZZA 1996, il quale a sua volta è stato ripubblicato come PIZZA 2000a. Ai dieci saggi contenuti nel libro si possono aggiungere almeno PIZZA 2005, pp. 65-69, 165-167, e altre tre recensioni scritte dall'Autore, cioè PIZZA 2000b, 2003b e 2003c. MINELLI 2007, p. 15, «si pone idealmente su una linea di continuità» con PIZZA 1996, un contributo del resto ritenuto di «grande interesse per la discussione critica» di taglio antropologico sulla possessione da SCHIRRIPA 2010, p. 115 (5). Sulla scia di PIZZA 1996, ma al limite del plagio in un vero e proprio *patchwork* antropologico e storico religioso, cfr. TAMBLÉ 2000 (sulla Tamblé, cfr. anche le impietose osservazioni dello stesso PIZZA 2012, p. 291 [185]).

⁴ PIZZA 1988.

II. Il «percorso monografico» che i dieci saggi «rivisti e aggiornati»⁵ documentano è, per la maggior parte, una riflessione sulle «pratiche della possessione europea», nozione che «costituisce il nucleo del libro»⁶. Si tratta di lavori indubbiamente interessanti ma a volte guastati, a mio personale modo di vedere, da una prosa disomogenea eccessivamente oscura e rappresentazionale, leggermente limata in questa sede di ripubblicazione⁷. Il contributo che qui si presenta nella forma ibrida di una sorta di *à propos*/rassegna critica dell'ultimo libro di P., è, credo, giustificato da due ordini di motivi.

Primo: la necessità di appellarsi ad un maggior rigore filologico, nonché ad una maggior cautela nel maneggiare in via analogica materiali per definizione sfuggenti e multidisciplinari quali quelli folklorici e storico-religiosi; materiali che impongono prima di tutto una conoscenza il più possibile approfondita e aggiornata insieme del contesto locale e del panorama globale degli studi, e che, se approcciati con uno sguardo ravvicinato microcritico e microanalitico, attento sia al trattamento delle fonti che lo specifico autore compie, sia all'uso di quelle fonti che hanno fatto altri autori, offre numerose aperture e riflessioni di interesse, a volte delle vere e proprie sorprese. Come mi avvio a dimostrare nei limiti del presente lavoro, nel complesso le tesi di P. sono più fragili di quello che sembrano, e quindi da rivedere, venendo a mancare un certo grado di coerenza interna.

Secondo: la visibilità che P. ha ottenuto, anche in seguito alla traduzione inglese del suo saggio (cfr. *infra* n. 3), lo ha in un certo senso proiettato tra i volti noti, nonché unico rappresentante italiano – oltre a Carlo Ginzburg, verrebbe da dire –, del dibattito internazionale sull'intersezione fra le categorie o *ideal types* della possessione spiritica, della stregoneria moderna e dello sciamanismo, promosso tra gli altri dalla «scuola ungherese» sotto la guida dell'etnologa e folklorista Éva Pócs⁸. Ma soprattutto, P. è l'unico autore «decostruttivista» con

⁵ Cfr. PIZZA 2012, p. 13. Purtroppo PIZZA 2012 ha evitato, appesantendo in tal modo il compito del lettore: 1) l'omogeneizzazione dei contenuti dei saggi, che su molti punti si toccano fra loro riprendendo gli stessi argomenti, addirittura con le medesime parole: si confrontino i blocchi argomentativi alle pp. 128-131, 139, 212-213, 247-249, 290 (181) [I], 141-142, 289 (179) [II], 138, 244-245 [III], 136-137, 197, 290-291 (182) [IV]; 2) l'omogeneizzazione saggio/capitolo, con la scelta di mantenere il fitto apparato originario di rimandi bibliografici alle proprie opere precedentemente pubblicate nel formato di citazione americano «sede di pubblicazione originale», invece di rimandare semplicemente alle varie parti interne del libro in cui questi stessi saggi si ritrovano ristampati e rimaneggiati. Noto, poi, che tutti gli stralci in inglese sono stati tradotti in italiano, mentre quelli in francese sono stati talvolta lasciati in lingua originale (cfr. per es. pp. 28, 264 [61], 293 [195]). Non mancano, infine, poche mancanze tipografiche, refusi o errori redazionali: pp. 13 (Wolfgang Behringer non è tra i partecipanti alla tavola rotonda), 142 (stando alle personali parole della donna, è impossibile che Dalia di Moschiano abbia 59 anni), 211 (da «DOUGLAS M. CURATORE 1980 [1970]» a DOUGLAS M. (curatore) 1980 [1970]), 245 (da «Quaderni di Semantica 1997» a Quaderni di Semantica 1987, inserendoli poi in bibliografia), 245, 249 (da «WESTPHALEN R. 1934» a DE WESTPHALEN R. 1934), 270 (88) (da «comparative» a comparativa), 274 (11) («PIZZA G. 1998: 72-73» è troppo vago, considerati i 3 saggi rubricati in bibliografia sotto quella data), 281 (140) («traduzione mia» è superfluo, considerate le altre traduzioni senza indicazioni), 282 (146) (da «CARRITHERS M. 1985» a CARRITHERS M., COLLINS S., LUKES S. 1985), 284 (162) (considerata la nota seguente, la nota è superflua), 288 (176) («CARPITELLA D. 1960, MINGOZZI G. 1962» mancano in bibliografia), 291 (185) (da «TAMBLÉ M. R. 1999» a TAMBLÉ M. R. 2000, cambiando la data anche in bibliografia), 306 (correggere da «Peny Anderson» a Perry Anderson).

⁶ Cfr. PIZZA 2012, p. 9.

⁷ Si tratta del cosiddetto «antropologhese», talvolta esemplificato da una sorta di gergo tardo-foucaultiano. Un buon esempio di cosa intendo, oltre all'intero saggio PIZZA 1998a, è PIZZA 2003a, pp. 104-105, riferito ai repertori folklorici rumeni. Il discorso si potrebbe estendere a molta letteratura di antropologia sociale contemporanea.

⁸ Si pensi alla partecipazione di P. alla tavola rotonda su Ginzburg e la sua *Storia notturna* all'importante convegno ungherese del 1999, a fianco di alcuni tra i maggiori storici/antropologi storici investigatori delle radici mitologiche e folkloriche del sabba stregonesco europeo (tra cui Gustav Henningsen, Éva Pócs e Gábor Klaniczay): cfr. GINZBURG ET AL. 2008. Inoltre, P. è uno dei pochi antropologi sociali ad avere partecipato insieme ai più grandi specialisti di stregoneria storica alla redazione di alcune voci della prestigiosa *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition* in quattro volumi

cui lo stesso Ginzburg abbia metaforicamente dibattuto in una delle sue più recenti pubblicazioni sul sabba e la stregoneria, in un saggio totalmente sconosciuto – per la verità non particolarmente sostenuto né particolarmente brillante – uscito in un libro poco accessibile al pubblico occidentale⁹. Ma questa è una discussione che ci porterebbe troppo lontano e che, nella presente sede, non è possibile sostenere.

III. Dopo tali premesse, sarà utile richiamare la genesi del tortuoso «percorso monografico» per chi deve ancora leggere il volume o non è familiare con la produzione bio-bibliografica di P., prima di portarci sistematicamente *vis-à-vis* con i contenuti del libro avanzando nel contempo alcune osservazioni critiche integrative. Il mio contributo si articola in cinque parti, di diversa lunghezza, a sottolineare limiti e criticità dell'impianto argomentativo di P. «*Pizza e Grottanelli*», sul rapporto che P. intrattiene con il compianto Cristiano Grottanelli (†2010) sullo sfondo della nozione di «possessione europea», proposta dallo storico delle religioni a margine di un dibattito sull'opera di Ginzburg e probabilmente da inquadrarsi in una più ampia ed eterogenea casistica di fenomeni europei e circum-mediterranei riguardanti la comunicazione in *trance* con il mondo soprannaturale. «*Pizza e Charuty*», brevemente sui rapporti reciproci (e le ispirazioni) che intercorrono tra P. e l'etnologa francese Giordana Charuty, rapporti sottolineati anche altrove nel corso dell'esposizione. «*Pizza e la Guntram legend*», su un singolo, cruciale etnotesto registrato da P. durante la sua etnografia in Campania, elemento fondativo da cui diparte l'intera esposizione dell'antropologo, la cui appartenenza tipologica al complesso leggendario della *Guntram legend* è da esaminare – senz'ombra di dubbio – al di fuori della categoria della «possessione». «*Pizza e la matrazza*», sull'assenza e l'estraneità del singolare motivo dell'utero-ragno dalla fenomenologia del *mal di matre/matrazza* evidenziata dall'etnografia di P. «*Pizza e le «signore»*», un riesame critico di un unico dato demologico siciliano, vero e proprio *hapax* estratto del repertorio di Giuseppe Pitrè e che si riscontra alla base del ragionamento sia di P. che della Charuty.

Ma che cosa è la «possessione europea», e perché è così importante al punto da scriverci sopra un libro?

PIZZA E GROTTANELLI

IV. Una ventina di anni fa, in un articolo uscito per «AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica»¹⁰, P. ha richiamato l'attenzione su di un nuovo concetto per riferirsi alle logiche simboliche di alcuni rituali europei popolari: quello di «possessione europea», proposto una prima volta da Grottanelli in una tavola rotonda del 1991 su *Storia notturna*¹¹.

Appoggiandosi alla letteratura critica sugli studi dedicati da Ernesto de Martino alla cultura Meridionale e al fenomeno del tarantismo, e riflettendo proprio a partire dal libro di

(2006), attualmente la migliore e più completa opera di taglio enciclopedico sulla stregoneria occidentale: cfr. PIZZA 2006, contributo confluito in PIZZA 2012.

⁹ GINZBURG 2003, pp. 57-58.

¹⁰ PIZZA 1996.

¹¹ GROTTANELLI ET AL. 1991, pp. 103-116.

Ginzburg e da altri lavori sul cosiddetto «sciamanesimo europeo periferico»¹², P. muove diverse proposte critiche sullo sfondo delle discussioni internazionali sorte negli anni novanta (e continuate fino ad oggi) sopra i sistemi culturali classificati fra stregoneria, possessione e sciamanismo. Il nocciolo, cioè la più importante di queste proposte¹³, riguarda proprio il percorso alternativo che Grottanelli suggerisce a Ginzburg: nella sostanza, di come sia euristicamente più fecondo per gli storici della stregoneria un confronto con i fenomeni di *trance* paraestatica femminile (secondo la formulazione eliadiana) connessi alla «possessione», piuttosto che con quelli dello «sciamanismo».

V. Non è il caso di insistere troppo d'appresso, in modo analiticamente ampio, sull'intrigante questione della costruzione scientifica del concetto della «possessione europea», come vedremo assai fragile almeno nei termini offuscati e debolmente filologici postulati da P. e da Charuty. Per il momento, ci limitiamo a commentare il libro di P. avanzando alcune considerazioni di portata generale, tenendo a mente 1) il ruolo rilevante dei fenomeni di *trance* europei appartenenti sia alla «possessione» che allo «sciamanismo», e che lo stesso Grottanelli rubrica «al dossier di quella che con termine comprensivo si potrebbe chiamare “trance europea”»¹⁴; 2) le condivisibili osservazioni di Pócs, per cui P. (che, come si è detto, sviluppava certe intuizioni di Grottanelli) sarebbe sostanzialmente rimasto vittima della sua stessa proposta, intrappolato nel solo orizzonte concettuale della possessione¹⁵. Quando invece si dovrebbe ammettere che «there is a form of communication with the supernatural based on shamanistic phenomena, which is clearly different from systems of possession» pur condividendo con questa, come si è detto, il minimo comune denominatore della *trance* come veicolo di comunicazione con il soprannaturale¹⁶.

Lo stesso Grottanelli, infatti, più avanti aggiunge, cauto, che «una tale lettura [la pista della «possessione europea», N.d.A.] non è affatto incompatibile con quella che G. [Ginzburg] propone [...] Potrebbe anzi essere complementare a quella», integrando «l'analisi «convergente» ma a largo raggio areale e cronologico compiuta da G. [Ginzburg]»¹⁷. Una proposta, come si vede, tutto sommato equilibrata, che mantiene cioè il quadro comparativo sciamanico evocato da *Storia notturna* ampliandolo verso complessi culturali di *trance* e possessione nello stesso momento convergenti e divergenti, secondo una metodica che potremmo chiamare comparativa/contrastiva.

¹² Per un riassunto generale, abbastanza aggiornato, della complessa questione, cfr. TOLLEY 2009, pp. 93-133 (in part. *Witchcraft*, pp. 109-133). La nozione di *peripheral European shamanism*, che trovo tutto sommato felice, se non mi inganno è stata proposta una prima volta da PÓCS 1999, p. 15. A proposito della schematizzazione oppositiva centrale/periferico, PIZZA 2012, pp. 189, 298 (174), critica la formulazione lewisiana di «possessione periferica» ritenendola «definitivamente superata», per poi a p. 190 apprezzarla e ritenerla vantaggiosa, così come sembra apprezzare alle pp. 182, 203, la simile schematizzazione «sciamanesimo improprio/proprio» elaborata da di Nola (cfr. DI NOLA 1974 per l'applicazione di questa cornice a «residui di tipo sciamanico» nelle culture subalterne italiane).

¹³ Al di là dei molti esempi addotti da P. sul modo in cui altri studiosi hanno studiato la possessione e lo sciamanismo (decostruendo e ricomplexificando entrambe le categorie, spostando infine «l'attenzione dall'oggetto "sciamanismo", oramai teoricamente vanificato, ai discorsi *sullo* sciamanismo» [corsivo dell'A.], cfr. BOTTA 2010, p. 83), e al di là del condivisibile invito ad andare oltre il modello terapeutico dei sistemi di possessione (cfr. *infra*).

¹⁴ Cfr. GROTTANELLI ET AL. 1991, p. 108.

¹⁵ Per i motivi che cercherò di delineare a breve, allo stesso modo penso che P. sia rimasto vittima della sua proposta di studio del simbolismo locale del ragno.

¹⁶ PÓCS 2005, pp. 132, 135 (44).

¹⁷ Cfr. GROTTANELLI ET AL. 1991, pp. 108, 113.

È esattamente questo lo scarto, direi netto, tra le proposte di P. qui discusse e quella primaria di Grottanelli. Come vedremo, a P. interessa piuttosto e innanzitutto decostruire lo «sciamanismo», annacquandolo per poi, in un secondo tempo, attaccarlo e perderlo di vista¹⁸, e successivamente avanzare senza sostanziali sviluppi la produttività della nozione di «possessione europea» sulla base di interpretazioni più aperte del concetto di possessione (fin troppo aperte, lo vedremo!) immuni dell'elemento di crisi e dissociazione della coscienza (la *trance*), pur in qualche modo cosciente del possibile rischio di reificazione dell'intera categoria¹⁹. Il tutto a discapito di una visione che converga in un quadro di sostenimento reciproco delle varie forme di comunicazione con il soprannaturale e con l'aldilà²⁰.

VI. Più precisamente Grottanelli, nel 1991, partendo dai materiali discussi nella *Storia notturna* di Ginzburg e riprendendo un suggerimento specifico di lavoro comparato col fenomeno del tarantismo dell'Eliade critico nei confronti della questione di un supposto «sciamanismo rumeno»²¹, si interessa al tarantismo, al fenomeno delle *rusalii* e della connessa morfologia dei *călușari* rumeni e conclude che «*rusalii* e *călușari* [...] sono simili per certi aspetti a streghe e benandanti, e diversi da questi e da queste per altri aspetti»²². Una diversità che per Grottanelli punta, per l'appunto, in direzione comparata con i materiali meridionali studiati da de Martino. Bisogna notare però che, come nota a ragione Ginzburg (il quale peraltro conosce l'opera dell'etnologo napoletano molto bene²³), nei lavori successivi Eliade ha modificato almeno

¹⁸ Le considerazioni fortemente critiche di PIZZA 1998b, pp. 54-55, nei confronti del «modello sciamanico europeo» occultatore di verità parlano chiaro, anche se mi sembra che in PIZZA 2012, pp. 186, 201, 286 (171), con l'eccezione di p. 195 («più che di un "sottofondo sciamanico" o di una "religione arcaica fondata su divinità femminili", il tarantismo e le altre possessioni europee avrebbero potuto suggerire a Ginzburg itinerari comparativi più fruttuosi»), queste ultime siano state assai stemperate preferendo, piuttosto, rimarcare l'eccezionalità e la genialità del profilo di studioso di Ginzburg, fatto che collocherebbe lo storico in un certo senso al di là delle critiche stesse. A tal proposito, non si può non notare la granitica accusa rivolta da PIZZA 2012, p. 186, allo storico BERTOLOTTI 1991 di aver mimato «il prototipo ginzburgiano» applicandolo «in maniera meccanica e molto meno problematica». Chi ha letto il libro, anche solo la prefazione che precisa il rapporto tra i due sulla «pista siberiana», sa bene che le radici dell'opera di Bertolotti affondano già compiute e indipendenti nell'importante studio BERTOLOTTI 1979, del resto fondamentale per una parte dello sviluppo di *Storia notturna* (in part. per il cap. III, 2 *Ossa e pelli*; cfr. anche CAPRINI 1994, p. 58). Da respingere, quindi, anche l'ingrato «ricorso [da parte di Bertolotti, N.d.A.] a un modello interpretativo derivato da quello di Ginzburg», frase di CIAPPELLI 1997, p. 11. Sul libro di Bertolotti e la «pista siberiana» condivisa con Ginzburg, cfr. in generale TESTA 2013, pp. 99-104.

¹⁹ PIZZA 2012, pp. 188-189, 191-192.

²⁰ Ciò che appare sempre più manifesto è infatti l'interconnessione che in alcuni contesti locali europei si intesse tra *patterns* meta-sciamanici e tipologie rurali di *possessio* erotica - anche di tipo «sciamanico»? - da parte di esseri soprannaturali, come ben nota PÓCS 2005, pp. 108-109. Una interconnessione che di fatto aprirebbe ad una interpretazione più aperta sia della possessione sia dello sciamanesimo e che, come finisce per ammettere in altri lavori lo stesso P. (cfr. PIZZA 2003a, p. 97; GINZBURG ET AL. 2008, pp. 43-44), conserverebbe entrambe le categorie di lavoro in un'ottica comparata, intersecata e cross-culturale.

²¹ ELIADE 1970 (ma l'articolo originariamente è del 1968). Cfr. anche ROSSI 1991, pp. 108-111; AMBASCIANO 2010, pp. 48-50; PIZZA 2012, pp. 203-206.

²² Cfr. GROTTANELLI ET AL. 1991, p. 113.

²³ A partire dalla puntigliosa recensione GINZBURG 1963 de *La terra del rimorso*, per arrivare alla stessa *Storia notturna*, ad *indicem*, passando per *I benandanti* (cfr. per es. GINZBURG 1972, p. 30 (8): «Ai libri di De Martino (soprattutto a *Il mondo magico*) questa ricerca deve molto») ed altri saggi ancora. Appaiono sostanzialmente gratuite, quindi, le osservazioni su Ginzburg di PIZZA 2012, p. 288 (178), che vanno tra l'altro corrette a proposito della germanica *Perchta*, per cui lo storico ha preferito evidenziarne i caratteri stregonici piuttosto che quelli mitologici (specialmente di *Spinnstubenfrau*, tessitrice, o comunque di divinità preposta all'attività del telaio), per es. tramite una connessione con il mito classico di Aracne, connessione prospettata invece da de Martino. Va detto che il patronato e il simbolismo tessile di *Perchta*, la «vecchia col fuso» (per prendere in prestito la bella espressione di BATTAGLIA 1948-1949), sono probabilmente un'adozione assai tarda, cfr. LEEK 2008, pp. 329-330, 332, 334, mentre su basi linguistiche ed etimologiche è possibile ipotizzarne una preistoria numinosa, pre-medievale per intenderci.

parzialmente il panorama tracciato nel suo saggio del 1968²⁴, un argomento del resto assai dibattuto e rimesso ancora odiernamente in discussione in una risoluta direzione «sciamanica»²⁵.

La comparazione che sia Eliade che Grottanelli hanno in mente tra i fenomeni rumeni e il tarantismo pugliese è sottolineata in particolare dal verificarsi di una perdita o attenuazione della coscienza, seguita dall'azione coreutico-musicale di diagnosi e guarigione presente in entrambi i rituali²⁶. Un approccio, quello meramente terapeutico, che certi specialisti considerano riduttivo nel rappresentare i fenomeni, veri o presunti, di possessione, correndo il serio rischio di esaurire gli aspetti culturali e latamente religiosi sottesi. Un pericolo sottolineato ed evocato a gran voce da P.²⁷, che infatti su questo preciso aspetto corregge il « tiro » di Grottanelli purtroppo però senza discutere né approfondire, nemmeno in termini storici e/o culturali, l'analogia italo-romena proposta dallo storico delle religioni romano e, prima di lui, da Eliade²⁸.

VII. Come è forse familiare a folkloristi, antropologi storici e storici della stregoneria moderna, la prospettiva comparata a partire da Eliade e il caso rumeno fu, invece, propriamente tracciata tra 1984 e 1985 dallo storico e folklorista danese Gustav Henningsen, seguendo quella che potremmo chiamare la «via delle fate». In alcuni importanti lavori dedicati all'esplorazione di un particolare modello arcaico del sabba stregonesco, quello siciliano tardo-medievale e poi moderno/contemporaneo, «continuista», dei *donni di fora* (cfr. *infra*), Henningsen²⁹ individua comparativamente dei confronti extra-italici geograficamente prossimi, perlopiù mediterranei (Marocco, Grecia, Romania), appartenenti a quello che si potrebbe forse definire in modo fluido come «sistema di comunicazione estatica europea e circum-mediterranea» e che coinvolge mediatori (*fairy magicians*) iniziati a un sapere sovraumano e specializzati nel comunicare in stati alterati di coscienza, soprattutto nella fase onirica, con gli «spiriti» o esseri oltremondani (spesso femminili) dell'*incultum*, aventi il compito, tra gli altri, di scoprire e curare la causa della possessione o dell'infermità da questi provocata. Per poi eventualmente operare in una dialettica costante mediata di qua e al di là del mondo anche con rituali di cura e guarigione che possono includere catarsi coreo-musicale³⁰.

²⁴ GINZBURG 1998, p. 183 (66).

²⁵ CHELCEA 1986; OIȘTEANU 2004, pp. 75-99; SHISHMANIAN 2011. A proposito dello sciamanesimo europeo arcaico dell'Europa centrale, è curioso come PIZZA 2012, p. 228, confonda decisamente il ramo etnico-linguistico degli slavi con quello ungherese, ritenendo i *táltos* ungheresi (= magiari) degli «antichi sciamani slavi».

²⁶ A proposito dei *Călușari*, cfr. BENGA - NEAGOTA 2010, p. 219.

²⁷ PIZZA 2012, pp. 189-195, il quale riprende il paragrafo *Beyond the "therapeutic evidence"* di PIZZA 1998b, pp. 58-64.

²⁸ L'unico nuovo elemento di comparazione avanzato da P. tra *rusalii* e tarantismo è facilmente smontabile. In riferimento a MESNIL 1986, p. 333, PIZZA 2012, p. 208, scrive: «Mesnil porta nuovi elementi per qualificare la comparazione fra tarantismo pugliese e "caduta delle Rusalii" già indicata da Eliade, con un esempio connesso all'azione dell'agente che produce lo stato corporeo alterato: si tratta di una azione di "pizzico", di un "pizzicare", "pungere". Siamo dunque vicini alla fenomenologia del rapporto fra azione delle tarantole e azione dello spirito femminile "stregonico"». Saggio di Mesnil alla mano, l'autrice fa solo riferimento al periodo tra l'Ascensione e San Giovanni in cui è interdotta la raccolta delle piante perché sono dette «"piquées par les fées" (*picat de Rusalii*) et les cueillir à ce moment signifierait en inverser les propriétés positives positives» (cfr. MESNIL 1986, pp. 333-334): troppo poco per invocare uno «stato corporeo alterato», e troppo poco per invocare una «fenomenologia» della puntura condivisa fra tarantole pugliesi e fate rumene.

²⁹ HENNINGSEN 1990, pp. 207-215, 1991-1992, p. 295. Cfr. anche HENNINGSEN 2009.

³⁰ MAGLIOCCO 2004, p. 168; GUGGINO 2006, pp. 118-141.

Henningsen non repertoria tra questi casi il tarantismo e l'*argia*, la variante sarda studiata da Clara Gallini, che infatti ad un primo sguardo spartiscono solo alcuni elementi (l'aggressione dello spirito, qui in forma d'insetto, la cornice del rito coreutico-musicale estatico di cura) e ne mancano di altri importanti (il legante iniziatico culturale che contraddistingue specificatamente il rapporto tra categorie di uomini eletti e spiriti, il sonno letargico dei primi e il viaggio dell'anima). Un complesso che invece si nota molto bene attivo, in quasi tutti i suoi tratti costituenti, in altre aree periferiche al modello inquisitorio della caccia alla streghe, nella fattispecie la zona carpato-balcanica (Balcani e centro Europa)³¹ e le isole britanniche (Irlanda, Scozia)³².

Occupandosi di possessione, purtroppo P. non riprende queste analisi di cui è pure a conoscenza (cita, infatti, Henningsen e Pócs), ignora l'elemento della *trance* e preferisce focalizzarsi totalmente sul solo aspetto classico «invasivo» dei fenomeni di possessione: uno spirito, talvolta in forma animale?, può penetrare nel corpo umano per essere infine, più tardi, esorcizzato.

PIZZA E CHARUTY

VIII. Più o meno nello stesso periodo in cui P. scrive, siamo a metà degli anni '90, vengono dati alle stampe un saggio e un libro di Charuty³³. Come già nota Carlo Severi in un *à propos* del libro³⁴ entrambi gli approcci, di P. e della Charuty, concentrati nella definizione di una specifica forma di «possessione europea» e di stampo sociologico attenti alle disuguaglianze di genere, finiscono per essere per molti versi convergenti a partire dagli oggetti di studio passando per la metodologia e per la critica comune nei riguardi dello «sciamanesimo europeo» ginzburghiano. La prima a fare riferimento ai materiali discussi da ambedue, in una nota preliminare molto simile alle tesi successive di P., è però Charuty in un saggio del 1987 dedicato alla costruzione storica e sociale della donna «isterica» in Europa, già comprendente in una costellazione gli elementi «rospo» / «matrazza-isteria» / «utero-rospo» / «ex voto a forma di rospo» / «possessione» / «spiriti animici siciliani», un insieme di tratti culturali su cui tra poco ci soffermeremo³⁵. L'intero discorso è stato per l'appunto sviluppato dalla stessa autrice esattamente dieci anni dopo, nella monografia del 1997 testé evocata³⁶.

³¹ PÓCS 1999, 2009; ČIČA 2002.

³² WILBY 2010a, 2010b, 2013; GOODARE 2012, 2013.

³³ CHARUTY 1996, pp. 84-92, e il capitolo *Femmes de dehors* di CHARUTY 1997, pp. 41-102.

³⁴ SEVERI 1999, p. 241.

³⁵ CHARUTY 1987, pp. 56, 66 (14).

³⁶ A questo proposito, è interessante notare come lo stesso P., evidentemente conscio di condividere i medesimi interessi di ricerca della Charuty esattamente nello stesso periodo, si preoccupi di affermare che i suoi lavori su queste tematiche hanno già trovato forma compiuta nella sua tesi D.E.A del 1991: cfr. PIZZA 1998b, p. 85 (17), per altro con una sottile frecciata a CHARUTY 1992, pp. 95-96, la quale, scrivendo sul ragno, ha probabilmente in mente l'esempio etnografico campano contenuto nella tesi D.E.A di P. - cfr. *infra* - di cui era stata *rapporteur*, e che però non cita. Si può anche rimarcare come CHARUTY 1992, pp. 93-96, contenga già chiaramente *in nuce* la più tarda riflessione di P. su de Martino, la sua interpretazione «psychologisante» della nozione del morso alla luce delle teorie di Dan Sperber e la mancanza di un focus adeguato sul simbolismo del ragno (cfr. PIZZA 2012, pp. 128-131, 139, 194, 213, 248, 273 [108], 290 [181]).

PIZZA E LA *GUNTRAM LEGEND*

IX. E veniamo finalmente, in modo sistematico, alla monografia di P., un lavoro che definirei «problematico» su più punti. Impegnato nel marzo del 1988 in alcune ricerche di terreno in Campania (regione italiana caratterizzata da «l'assoluta carenza di documentazione etnomedica, e in genere etnografica»³⁷) su levatrici e operatrici specializzate in malesseri e patologie femminili, P. registra alla periferia di Somma Vesuviana³⁸ da un'anziana informatrice un singolo etnotesto in dialetto a prima vista bizzarro, ove l'utero di una giovane fanciulla addormentata è visto come un ragno mobile che sembra uscire e rientrare dal corpo femminile sofferente di *mal di matre*. Con questo sintagma si definisce localmente, ancora oggi, una sorta di disturbo neuropsichico femminile di tipo «isterico», estremamente simile alla *matrazza* (lett. «cattiva madre») / *matri sbarata* («madre con la bocca spalancata») siciliana e comprendente scompensi organici vari all'apparato digestivo³⁹.

L'etnotesto in questione, pubblicato in traduzione italiana una prima volta in un breve saggio di P. del 1988⁴⁰, in dialetto più tardi corredato da una traduzione leggermente diversa⁴¹, e che riporto *infra* come Appendice, consta di una narrazione di media lunghezza abbastanza complessa, una vera e propria *historiola* o micro-evento fondativo che intende «spiegare la "scoperta" dell'uso di un'erba terapeutica»⁴², probabilmente simile alla «menta selvatica» *clinopodium nepeta*. A partire dalla fine degli anni '80 il racconto e le analisi che ne conseguono

³⁷ Cfr. PIZZA 1990, p. 265.

³⁸ Traggo tutte le informazioni da PIZZA 1988 molto utile, insieme a PIZZA 1998a, per contestualizzare le ricerche dell'Autore. Purtroppo, in PIZZA 2012, nonostante la lunga riflessività etnografica alle pp. 80-88, è stato espunto quasi ogni preciso riferimento che possa chiarire come, quando, dove e in che maniera si sia svolta l'etnografia partecipata in Campania che ha prodotto le pagine in oggetto, frutto soprattutto di interviste e colloqui. Cfr. per es. p. 120, ove è evidente che P. ha assistito visivamente alla procedura di manipolazione della malata e di scongiuro della malattia, ma senza fornire ulteriori informazioni di contesto utili al lettore (forse si tratta dell'aprile 1988, quando «il rito terapeutico è stato oggetto di documentazione audiovisiva», cfr. PIZZA 1988, p. 28), o p. 122, ove non vengono fornite informazioni sui «tre scongiuri terapeutici raccolti sul *mal di matre*» riportati per intero (testimonianze raccolte da chi e da che informatore? Da P. o da qualcun altro? E in che contesto?). Altre volte, la mancanza di riferimenti (bibliografici? Etnografici?) fa assumere un sapore tautologico ad alcune affermazioni: cfr. PIZZA 2012, p. 136, il quale parla di come in «alcune interpretazioni eziologiche il ragno è considerato la causa di parti difficili: entrando nel corpo di una donna attraverso la bocca, esso può provocare dolore nel basso ventre», senza citare né dotarsi di una fonte. Un sapore tautologico traspare anche dalle pp. 138, 244-245: «In realtà, una delle più classiche aggressioni stregoniche consiste nel fare in modo che un rospo penetri nel corpo della vittima», sempre senza fonti a parte DE WESTPHALEN 1934, p. 143, che - volume alla mano - non parla di questo argomento (non si desumono nemmeno dal resto del libro di P., che di questo tipo specifico di magia malevola non tratta minimamente).

³⁹ Sulla *matrazza* seguo l'interpretazione generale di Elsa Guggino, in part. GUGGINO 1993, pp. 40-41, 2004a, pp. 279-282, 286-287, 2006, pp. 28-35, 82-83, 119. A grandi linee la *matrazza* è provocata da: 1) uno *scantu*, paura improvvisa, su cui cfr. l'osservazione di CHARUTY 1997, p. 97 (33), per cui «Elsa Guggino propose une analyse de la *matrazza* en relation avec le *scantu*, la peur, qui ne me semble pas rendre compte de toute la complexité des récits de maladie qu'elle a pu recueillir» (la frase è ripresa da CHARUTY 1987, p. 66 [14]). Bisogna osservare, però, che la Charuty trae le sue conclusioni solo da GUGGINO 1986, e senza discuterla di petto; 2) oppure, in determinati avvenimenti, dalla nebulosa categoria degli *esseri* (in primo luogo anime inquiete di trapassati che vagano per l'aere, ma anche defunti di morte naturale e diavoli) implicati nella *fattura*, il maleficio su commissione manipolato da un mago o da una maga. Da parte nostra ci limitiamo a notare che questo panorama è, invero, piuttosto complesso, scivolando in certi casi in una logica quasi di tipo *fuzzy*: a volte i maghi hanno in sé e controllano gli *esseri* uscendo la notte in spirito (cfr. anche CHARUTY 1997, pp. 77-78), o addirittura sono gli *esseri* (cfr. per es. GUGGINO 2004a, p. 361, 2004b, p. 356; PIZZA 2012, pp. 165-172). Una specifica complessità che sembra avere più di un punto di contatto con alcune delle fenomenologie classiche di possessione, come finisce per notare anche GUGGINO 2006, p. 119: basti pensare al fatto che il posseduto si identifica con lo spirito che lo invade, e che quindi la *trance* presenti un carattere «identificatorio» (cfr. PENNACINI 2006, p. 220).

⁴⁰ PIZZA 1988, p. 29.

⁴¹ PIZZA 1998a, pp. 77-78.

⁴² Cfr. PIZZA 2012, p. 92, e p. 126 per l'uso rituale a fini di cura della pianta.

diventano un vero e proprio *leitmotiv* della produzione bibliografica di P., finendo per entrare in o influenzare circa un sesto delle pubblicazioni complessive dell'Autore – tesi di istruzione superiore comprese⁴³.

Muovendo da quell'etnotesto, infatti, P. tesse una vera e propria rete di riferimenti antropologici che toccano una pletera di tematiche storiche pertinenti gli studi di folklore di natura religiosa, di medicina tradizionale e, più latamente, di storia delle religioni. Secondo P. tutte accomunate, per l'appunto, da una serie di riferimenti analogici al racconto campano, alla più ampia immagine degli animali che escono dal o entrano nel corpo e alla «centralità teorica dello statuto corporeo femminile nella storia culturale europea», evidenziata dall'«esperienza femminile della corporeità»⁴⁴ delle pratiche di possessione. Quasi come se si trattasse di un passaggio ermeneutico diretto da una scala estremamente locale a una scala nomotetica, generalizzando sulla base di una singola fonte⁴⁵. Si va dalle critiche a Ginzburg e al ruolo del tarantismo, lo abbiamo visto, agli *ex voto* moderni a forma di rospo dell'Europa centro-meridionale, passando per la cosiddetta *Guntram legend*, le epidemie collettive coreutiche di San Vito, e così via. In poche parole, senza l'importante etnotesto in questione («racconto [su cui] ha ruotato la elaborazione testuale di questo scritto»⁴⁶) non esisterebbe la monografia di P. del 2012, e da lì tutti i contributi precedenti poi confluiti nel libro. Vale la pena, quindi, vedere più da vicino di cosa si tratta. Ma prima è bene toccare una questione rilevante.

X. L'eccessivo interesse di P. alle questioni di genere con approccio socio-costruzionista e al significato che può assumere la parola «corpo» è trasversale a tutto il volume che, ambiziosamente, si propone addirittura di «riconsiderare la centralità dello statuto corporeo femminile nell'Europa storica e contemporanea, a partire dal campo discorsivo della stregoneria»⁴⁷, una pista di ricerca forse più ostentata che realmente percorsa sulla base dei dati e delle fonti. A questo proposito, è vero che Ginzburg, il quale si interessa indifferentemente di streghe e stregoni mitici seguendo le tracce del viaggio estatico dell'anima in forma animale, non si è mai posto «il problema dello statuto corporeo della strega e delle concezioni locali del corpo e della persona»⁴⁸, palesando, se vogliamo, come peraltro scrive lui stesso retrospettivamente in *Storia notturna*, un caso di «sex-blindness»⁴⁹. Tuttavia non dobbiamo nemmeno lasciarci incantare troppo – per dirla con Lara Apps e Andrew Gow – dall'esatto contrario, cioè dal

⁴³ PIZZA 1998a, p. 77 (7): «Nel 1991 ho dedicato all'analisi di questo racconto un'ampia parte del mio Memoire di D.E.A.».

⁴⁴ Cfr. PIZZA 2012, pp. 91, 94.

⁴⁵ Cfr. PIZZA 2012, pp. 91, 93-94: «A partire da questo racconto, che di per sé già costituisce una solida àncora normativa, cercherò di mostrare come l'intreccio prodotto nei mondi locali della esperienza e del significato conduca a una necessaria rilettura di campi semantici più ampi e storicamente profondi e, in ultima istanza, a un ripensamento degli stesso quadri concettuali e strumenti descrittivi della "tradizione" antropologica»; «si tratta di campi riconoscibili nel "piccolo racconto locale" [l'etnotesto in questione, N.d.A.], ma che, se osservati nella complessità della loro portata che va oltre le convenzioni descrittive storico-antropologiche, appaiono riconducibili ad alcune "grandi" configurazioni culturali europee: mi riferisco all'insieme di saperi, rappresentazioni e pratiche comprese sotto le etichette di "stregoneria" e "possessione" (e delle corrispettive letture "mediche" storiche: l'"isteria" o la "malinconia")». Naturalmente, si tratta di un caso ben diverso dalla cosiddetta microstoria.

⁴⁶ Cfr. PIZZA 2012, p. 139.

⁴⁷ Cfr. PIZZA 2012, p. 135.

⁴⁸ Cfr. PIZZA 2012, p. 198.

⁴⁹ Cfr. GINZBURG 1998, p. XLI (42), che si riferisce in part. ad *I benandanti* ove era emersa, su base processuale, una specializzazione di genere delle esperienze estatiche: *benandanti* donne e processioni dei morti, *benandanti* maschi e battaglie per la fertilità. Al di là di questo suggestivo e tardivo riconoscimento, Ginzburg non ha mai proseguito in una direzione attenta alle disuguaglianze di genere. Sui termini della questione, cfr. WHITNEY 1995, pp. 82-83.

«power of the paradigm of the female witch»⁵⁰, e considerare globalmente – assecondando la direzione di ricerca quando i dati a disposizione lo concedono, come nel caso dei *patterns* culturali riferibili alla *Guntram legend* che vedremo tra poco, e più in generale dei materiali storico-folklorici studiati da Ginzburg – il potenziale euristico delle streghe femmine e degli stregoni maschi, ai quali sono stati peraltro dedicate, recentemente, delle monografie importanti piuttosto polemiche proprio verso il modo opposto di vedere le cose⁵¹.

Qui si allaccia il cruciale nesso, prospettato da P. senza sostanziali sviluppi, della più ampia immagine degli animali che escono dal corpo umano alla possessione connessa «alla fisiologia simbolica del corpo femminile» / «alle poetiche fisiologiche della femminilità»⁵²; un nesso che denota, a mio modo di vedere, un'attenzione nitida verso questioni di genere valide, se delineate con proprietà, limitatamente a contesti etnografici specifici, locali, potenzialmente comparativi (cfr. il rapporto utero-rospo, che discuteremo altrove), ma appunto perché locali da apprezzare con grande cautela, prima di avvanzarli a dimostrazione, chiave del problema o addirittura semplice lente attraverso la quale osservare più ampi e multiformi fenomeni⁵³. Ne è prova una certa disinvoltura con cui P. costruisce la sua argomentazione attraverso una precisa serie di parallelismi di genere, talvolta scegliendo unilateralmente esempi a lui consoni. È il caso di quando P. scrive⁵⁴, appoggiandosi a Ginzburg, che «ne *I Benandanti* [sic], aveva riportato esempi tratti dai verbali dei processi alle streghe nei quali si parlava di animali che sgusciano fuori dal corpo della donna dormiente svelandone così la natura stregonica»⁵⁵, aggiungendo a corredo una «prova» tratta dal libro, nel quale si riferisce la credenza dell'animaletto (in questo caso un topo) che sguscia fuori dal corpo di una contadina Lucchese del tardo '500. Ma è bene notare – e tenere sempre a mente – che le molte descrizioni del motivo folklorico dell'anima-animale richiamate da Ginzburg, anche nelle stesse pagine cui rimanda P., sono condivise da uomini e donne insieme, streghe e stregoni, indifferentemente dal loro sesso di appartenenza⁵⁶.

⁵⁰ APPS - GOW 2003, p. 30. Nelle stesse pagine gli autori smontano un grossolano attacco contro Ginzburg, palesemente femminista, della medievista Kathleen Biddick, illustrando significativamente a che punto basso possa arrivare il «dibattito».

⁵¹ Oltre al libro appena cit., cfr. SCHULTE 2009 (a pp. 254-256 Schulte discute superficialmente, respingendola, l'analogia in part. di genere tra gli sciamani maschi e gli stregoni perseguitati nel Sacro Romano Impero di lingua tedesca) e la miscellanea ROWLANDS 2009.

⁵² Cfr. PIZZA 2012, pp. 92, 138, 196.

⁵³ In una porzione del volume che ripropone un paragrafo tratto dalla tesi di dottorato del 1993 in cui per sua stessa ammissione «non affront[a] in maniera organica, comparativa e aggiornata l'argomento» (cfr. PIZZA 2010, p. 124), PIZZA 2012, pp. 174-179, si sofferma, pare senza esserne a conoscenza, sul tipo novellistico internazionale AaTh/ATU 285B* 'The snake stays in the man's stomach', per cui un serpente o un simile animale può penetrare e vivere nel corpo umano (UTHER 2011, pp. 166-167: cfr. anche il mio *Hippocrates*, Epid. 5: 86, a 'simple' story from Antiquity? A comparative and contextual folkloric approach (or, the bosom serpent goes ancient), in via di elaborazione). Anche qui, emerge la grande attenzione di P. per le questioni di genere. Fatto molto interessante, P. rileva come nell'area geografica studiata «non vi sono storie analoghe di uomini» visto che gli unici malaugurati protagonisti di questo tipo di leggende sembrano essere donne e bambini (asserzioni che mi sembrano forse riecheggiare una rapida frase di DI NOLA 1976, p. 38). A questo proposito, mi chiedo se il focus rilevato da P. di 285B* su queste categorie «fragili» sia dovuto a una distorsione basata su una conoscenza parziale dei materiali, un rischio continuo per lo studioso di narrativa orale, o se, piuttosto, ci troviamo veramente di fronte ad un caso particolare (magari simile ai racconti sulla serpe mitica vaginale *chirrienera*, studiata in part. negli anni '70 presso le donne messicane del Texas del sud-ovest), in un certo senso contrario alla grande apertura *cross-gender*, già a partire dalle attestazioni più antiche e anche in Italia, del tipo novellistico in questione.

⁵⁴ Un'altra simile occorrenza che riguarda i *donni di fori*, sorta di spiriti animici «fatati» siciliani, verrà discussa nel dettaglio più avanti.

⁵⁵ Cfr. PIZZA 2012, p. 197.

⁵⁶ GINZBURG 1972, pp. 30-32.

XI. Tornando all'importante narrazione raccolta in Campania da P, le metodologie tipologiche delle scienze folkloriche di impianto storico-filologico ci vengono immediatamente in soccorso. L'etnotesto appartiene al *pattern* narrativo dell'anima che lascia il corpo addormentato per esplorare il mondo sottoforma di animaletto⁵⁷, in tal senso corrispondendo esattamente alle sotto-varianti della cosiddetta *Guntram legend* (ML 4000 «The soul of a sleeping person wanders on its own» – AaTh/ATU 1645A «A Dream of Treasure Bought (Guntram)», quando include il motivo del tesoro)⁵⁸ che il folklorista tedesco Hannjost Lixfeld nel suo classico e fondamentale studio chiama di tipo «balneare» («Baderedaktion»⁵⁹): il dormiente è una persona malata, la quale in seguito al distacco corporeo dell'*alter ego* animale – con successivo bagno acquatico dalla funzione purificatoria, e ritorno in sede corporale – riacquista lo *status* fisico originario, pienamente in salute.

P. è ben cosciente che il «suo» racconto campano «si connette al "ciclo narrativo di Guntram"»⁶⁰, ma stranamente non è affatto al corrente di avere a che fare con una vera e propria, peraltro notevole *Baderedaktion*, fatto che gli avrebbe permesso di muoversi lungo strade probabilmente diverse. La ragione, io credo, è da ricercarsi nel tentativo di dare senso «alla stessa saga di Guntram senza evocare l'elemento sciamanico»⁶¹, e soprattutto, nascondendosi dietro profondi pregiudizi antropologici presentisti, nel rifiuto di P. dell'ermeneutica della folkloristica comparata storico-letteraria (da «smaschera[re]», infatti, «il riduzionismo classico degli approcci antropologici oggettivanti» e quello «operante nella invenzione stessa dei generi e degli oggetti di studio prodotti dai folcloristi»⁶²) sottraendosi in tal senso, e pienamente⁶³, al confronto con la copiosa letteratura di prima o seconda mano che per prima raccolse, sistematizzò e variamente interpretò questi dati.

⁵⁷ Così anche PIZZA 2012, pp. 135, 215.

⁵⁸ La leggenda prende convenzionalmente il nome dall'arcinota prima attestazione scritta (VIII sec. d.C.), un episodio che vede coinvolto Guntramno, re dei Burgundi, e il viaggio oltremondano della sua anima in forma ofidica: cfr. Paul., *Hist. Lang.*, 3. 34. La versione tipo si può dire composta da tre elementi principali: 1) la partenza in sogno dell'anima dell'eroe in forma animale; 2) le avventure attraversate dall'anima-animale; 3) il riconoscimento o la soddisfazione, al momento del risveglio, dei risultati raggiunti dall'anima-animale (per es. la scoperta di un tesoro nascosto). Altrettanto tipica può essere la presenza, nei pressi immediati dell'eroe-protagonista, di un compagno o comunque di una seconda figura che osserva gli accadimenti interagendo parzialmente con l'anima-animale (oltre a possedere il ruolo desunto di «garante» della veridicità dei fatti e della storia, destinati ad essere successivamente narrati). ML 4000: il numero è quello assegnato dal folklorista norvegese Reidar Thoralf Christiansen alle *migratory legends* norvegesi catalogate nel suo classico CHRISTIANSEN 1958, pp. 57-58. AaTh/ATU 1645A: il numero è quello elaborato a partire dallo storico catalogo del folklore narrativo Aarne-Thompson, cfr. UTHER 2011, pp. 351-352.

⁵⁹ Cfr. LIXFELD 1972, pp. 74-77; VOORBIJ 1984, p. 265; UTHER 1989, p. 308; CHESNUTT 1991, p. 155.

⁶⁰ Cfr. PIZZA 2012, p. 215: cita tra gli altri, a grandi linee, Lixfeld e Voorbij.

⁶¹ Cfr. PIZZA 2012, p. 200: a questo proposito, si può accostare anche l'osservazione, purtroppo non motivata, del folklorista ungherese VOIGT 1993, p. 78. P. infatti prende le mosse dalle pagine che GINZBURG 1998, pp. 117-118, 129 (110), ha dedicato alla *Guntram legend* in chiave squisitamente sciamanica, e su cui è molto critico. L'interpretazione sciamanica/siberiana è stata consolidata come *tópos* degli studi da LIXFELD 1972 (espansione di un saggio pubblicato nel 1970 in ungherese). Così anche GRAMBO 1975, pp. 40-41 (leggermente più cauto, anche se in un articolo di qualche anno precedente, cui questo riprende quasi per intero la parte sulla *Guntram legend*, Grambo non aveva avuto dubbi ad affermare in modo lapidario le «shamanistic basis of this legend type», cfr. GRAMBO 1973, p. 420); Ó HÓGÁIN 2000, p. 91 («A legend with definite shamanic traits»); KLANICZAY 2002, p. 69 («a legend whose shamanistic overtones»), etc.

⁶² Cfr. PIZZA 2012, pp. 88, 241.

⁶³ Con la sola eccezione di alcuni etnotesti estratti da opere appartenenti alla *Volkskunde* tedesca e alla folkloristica spagnola e francese (degli scongiuri e una *Baderedaktion* - cfr. *infra*), utilizzati da P. come confronti analogici in quelle che sono forse le pagine più genuinamente comparative del libro: cfr. PIZZA 2012, pp. 123-126, 135.

XII. A mio parere, invece, è possibile avanzare con la ricerca solo da un uso e una decisa rivisitazione fattuale di questa letteratura, certo diversamente sofisticata dal punto di vista euristico, primo passo di ogni nuova proposta scientifica e spinta in ulteriore profondità che possa dare ragione di moderni accostamenti multi-disciplinari, ancora fiduciosi in un contatto fecondo tra studi storico-filologici, antropologici e folklorici al fine di raggiungere specifici obiettivi di comprensione del fenomeno in armonia – all'occorrenza – con le metodologie storico-religiose⁶⁴. È sorprendente, infatti, che P. consideri quella tra gli antropologi e gli studiosi di folklore come «una separazione ormai puramente tecnica»⁶⁵, ma non faccia mai uso del metodo e dei modelli elaborati dalla folkloristica a proposito dei materiali tradizionali da lui studiati. In tal senso riflettendo, forse, il *trend* insieme fagocitante e reazionario dell'antropologia culturale e sociale contemporanea⁶⁶. Le numerose dichiarazioni di P.⁶⁷ a proposito del bisogno di una «rilettura» e di un «ripensamento» che passi attraverso una «disarticolazione» libera e critica dei repertori di medicina popolare tardo ottocenteschi e degli studi di etnografia e folkloristica comparata del '900 (rinchiusi in «gabbie concettuali e stilistiche»⁶⁸), non fanno altro che rivelare il grande distacco di interessi, intenti, e saperi che esiste fra queste opere e il cammino scelto e percorso da P.; per nulla interessato a portarsi, nella discussione, allo stesso livello dei dati contenuti in queste opere, anche solo per criticarli in modo costruttivo⁶⁹.

XIII. Un riesame odierno d'insieme simile a quello che P. abbozza e conduce a proposito della *Guntram legend* non può e non deve, difatti, esimersi dal prendere considerazione l'ampissimo e articolato *dossier* di ambito germanico condiviso con numerose etnie nord-eurasiatiche sull'arcaica credenza della *wandering soul* o *dream soul*⁷⁰ animale, cui la *Guntram legend* e in parte altri tipi novellistici comunque relati condividono paralleli contigui ed immediati⁷¹. Un

⁶⁴ Sull'intersezione tra folkloristica e «religious practice», una direzione di ricerca da sempre centrale per gli studi folklorici, cfr. in generale MAGLIOCCO 2012.

⁶⁵ Cfr. PIZZA 2012, p. 242.

⁶⁶ Si pensi, per es., al caso italiano e alle ormai crepuscolari cattedre di Storia delle Tradizioni Popolari, su cui cfr. ALLIEGRO 2011, pp. 119-120, 369-370, 502-510, 537-538.

⁶⁷ Cfr. PIZZA 2012, pp. 15-37, 217-227, 241-252.

⁶⁸ Cfr. PIZZA 2012, p. 219.

⁶⁹ Cfr. per es. PIZZA 2012, pp. 34, 85: «fare un passo oltre i materiali da essa [dalla categoria di «medicina popolare», N.d.A.] descritti, per comprendere, cioè, gli obiettivi di questi intellettuali, e aprire la strada a nuove ricerche in grado di cogliere le strategie politiche e governamentali oltre le tattiche narrative»; «Una etnografia orientata da questi sentimenti di "rispetto" mi sembrava offrire una maggiore opportunità di rivisitazione degli stessi "tradizionali" strumenti di analisi e interpretazione dell'antropologia, promettendo di svelare vecchi e nuovi riduzionismi [...] la complessità di tali implicazioni rende obsoleto il riduzionismo di approcci oggettivanti e tipologici che, rispetto a simili argomenti, ancora tendono a dissezionare l'esperienza culturale della corporeità inserendola in etichette istituzionali, o in quelle classiche del nostro bagaglio antropologico».

⁷⁰ Così la definisce ALVER 1989, pp. 124-125, riferito alla *Guntram legend* e, brevemente, alle credenze popolari relative - diffusissime in Eurasia settentrionale, come nel folklore europeo - facenti perno all'interdizione del non toccare o svegliare una persona dormiente per non compromettere il ritorno in sede dell'anima vagante (motivo novellistico internazionale E721.1 «Soul Wanders from Body in Sleep»).

⁷¹ L'interpretazione canonica dei cultori di antichità germaniche colloca la storia longobarda di Diacono all'interno delle pratiche di trasmigrazione psichica proprie delle antiche culture germaniche e scando-norrene, per cui da ultima cfr. FALLUOMINI 2010-2011, pp. 97-98. Altri filologi germanici, come MOTZ 2000, pp. 273-277, concordano nel riconoscere tratti sciamanici alla *Guntram legend*, o quantomeno «a parallel to Ódinn [...] changed into animals in myths such as the stealing of the mead of poetry, where he transformed himself into a snake and an eagle», cfr. TOLLEY 2009, p. 510 (da questo punto di vista, nulla di nuovo rispetto a GRIMM 1883, pp. 1083). Particolarmente esplicito LECOUTEUX 1988, p. 399 (sull'articolo, cfr. anche le *Notes de lectures* di FROMAGE 1992): «Si une telle tradition est restée bien vivante dans l'Occident médiéval, notamment dans les récits de vol nocturne, seule la littérature norroise permet de la comprendre et d'en retrouver les

insieme di tratti connessi alla tradizionale concezione di molteplicità delle anime corporali (parlare di mero dualismo anima/corpo è spesso inesatto), un aspetto che determina la costruzione non necessariamente terapeutica del sé e dell'esperienza corporea e che nel complesso sarebbe più corretto definire, per riprendere la terminologia del filologo germanico inglese Clive Tolley, «meta-shamanic»⁷². Un *dossier* che mostra chiaramente l'intreccio tradizionale di punti di vista indipendenti della realtà, strutturati su più livelli ontologici di percezione che si instaurano tra il sogno e la veglia (il sognatore, il testimone esterno, il legame con il mondo reale della veglia riprodotta in forme binarie insieme identiche e diverse) e che si possono rintracciare abbastanza agevolmente, funzionalmente simili, presso diverse tradizioni culturali distanti tra loro sul doppio piano sincronico e diacronico⁷³. Nel confine tra terapeutico e non terapeutico si rileva immediatamente, difatti, la profonda differenza fra la *Guntram legend* ed i complessi culturali pertinenti alla possessione «classica» in Europa, dove, a grandi linee, lo spirito o la dinamica bestia corporale sono sempre e comunque non-desiderati, e il timore di una contaminazione – nella stragrande maggioranza dei casi non voluta – permea le vite dei protagonisti che immediatamente la rigettano nella sofferenza o nel pensiero angosciante della sofferenza.

XIV. Nei rari casi in cui P. decide di confrontarsi con il genere di letteratura specialistica appena evocata le osservazioni sono sbrigative, poco curate, quando non stemperate retoricamente fra accenni di conflitto disciplinare⁷⁴, cosicché non vengono evitate delle vere e proprie forzature prevaricando il dettame dei rinvii bibliografici. Se ne può vedere un esempio. In riferimento al saggio di Lixfeld già ricordato, P. scrive più volte che nelle versioni della *Guntram legend* citate dall'autore del saggio in cui una componente della persona si presenta in forma di piccolo animale, assistiamo a una «prevalenza di versioni "a ragno" e "a rospo"», «una filiera di rappresentazioni dell'*alter-ego* in forma di rospo e in forma di ragno, cui Ginzburg [che tra l'altro

racines». A proposito di Ginzburg, in altra sede LECOUEUX 1992, pp. 204-206 (16), osserva, a mio avviso correttamente, che «[Ginzburg] n'est pas allé au fond des choses car il a laissé de côté les traditions populaires d'Europe du Nord» (per quanto riguarda la brevità e la conseguente superficialità della trattazione ginzburghiana della cultura scandinava, cfr. anche i rilievi critici mossi da MITCHELL 1997, p. 82, e fuggevolmente, da SERGENT 1992, p. 447). Dall'altra parte - ed è bene notarlo - spesso gli specialisti di materia nordica soffrono di un buon grado di miopia: rivolgendo lo sguardo in cerca di significazione al solo mondo nordico, antico o moderno, essi non tengono quasi mai da conto la diffusa presenza extra-germanica o extra-scandinava dei *patterns* culturali studiati.

⁷² Cfr. TOLLEY 2009, pp. 1, 167, 199: «whilst such soul multiplicity appears to be a prerequisite for shamanism [...] it does not determine the presence of shamanism (osservazioni molto simili in uno degli ultimi lavori di HULTRANTZ 2003, p. 388). La primeva divisione binaria tra una *free* o *shadow soul* (libera di vagare quando il corpo è incosciente o morto) e una o più *body soul(s)* si ritrova indipendente nel mondo classico arcaico (per es. greco omerico) come in svariate culture moderne di interesse etnologico: cfr. BREMMER 2002, p. 160; MUMM - RICHTER 2008, p. 38-39; STEFANELLI 2010, p. 186. Molto esplicita, per converso, una dei più noti studiosi di sciamanismo dell'Eurasia settentrionale, SHIKALA 2001, pp. 22-23, per cui questa concezione dualistica/pluralistica dell'anima appartiene allo strato arcaico alla base del cerimonialismo animale e dei riti sciamanici, a loro volta originatesi nel Paleolitico. Tra le etnografie e le sistemazioni antropologiche recenti in Asia settentrionale dedicate all'argomento, cfr. GOLUBKOVA 2007 sulla concezione dell'anima oltremondana zoomorfa in uccello, farfalla e cane presso i Komi-Zyryan della Repubblica dei Komi (RUS) (uno studio forse un po' troppo repertoriale, ma ricco di materiale comparativo nord-orientale, slavo e finno-ugrico), e LI 2013 (su gruppi etnici evenchi, iacuti, hezhen e manciù di Cina e Russia).

⁷³ Cfr. l'illuminante DORATI 2013, pp. 217-218, per il mondo antico e tardo-antico, ove l'esempio di Diacono è repertoriato come «interessante parallelo non incubatorio».

⁷⁴ Cfr. PIZZA 2012, pp. 214-215, sul «dialogo fra storici e antropologi» come un «dialogo fra sordi». Va da sé che è esattamente questo tipo di letteratura che, al contrario, si può definire come buon esempio, spesso precoce, di collaborazione tra antropologia e storia.

utilizza Lixfeld, N.d.A] non ritiene di dover fare riferimento»⁷⁵, e via dicendo. Un rimando di passaggio – dai toni francamente polemici – che deliberatamente porta acqua al mulino di P., impegnato a esplorare il simbolismo dei due animali sotto il segno della possessione femminile (per il rospo, cfr. il mio saggio cit. alla n. 1). Saggio di Lixfeld alla mano, il rospo compare solo a p. 75, in relazione al Tirolo, ove si parla anche del tema diffuso in area tedesca meridionale dell'utero a forma di rospo («verbreiteten Gebärmuttermotive in Krötenformen»), ripreso a p. 80 per essere definito, unitamente ad altri animali, come tema abbastanza non tipico («die aber relativ atypisch sind»), *alter ego* della madre o appunto dell'utero materno. Il ragno compare invece solo in una variante a pp. 73-74⁷⁶. Sempre a p. 80 Lixfeld osserva, a grandi linee, che gli insetti si trovano per lo più nel territorio corrispondente all'ex-Jugoslavia, e che in Germania diventano bombi, mosche e ragni. A p. 87 il ragno (*Spinne*) compare all'interno di un vocabolo («Spinnstubeversion») dall'area semantica complessa, che pare rimandare in primo luogo all'attività del tessere del ragno e alle sue valenze mitologiche, simboliche e cosmogoniche, la cui traduzione corretta è «la stanza della (o per la) filatura», donde le donne escono in sogno in forma di spirito a immagine per lo più di topo.

Semplicemente troppo poco, quindi, per invocare una «prevalenza», e troppo poco per invocare in Europa una «filiera di rappresentazioni» speciali dell'anima in forma di rospo e di ragno.

XV. Un singolo confronto, serrato, tra la versione della *Guntram legend* con protagonista il ragno registrata in Campania da P. e la sotto-tipologia della *Baderedaktion* pone in luce che: a) nella versione di P., il motivema⁷⁷ specifico «del bagno acquatico» dell'*alter ego* uterino zoomorfo è assente, o quantomeno non esplicitato nel testo. In altre parole, non sappiamo dove va e, fino ad un certo punto, cosa fa l'*alter ego* in seguito all'uscita corporale. È invece ben presente nell'etnotesto tirolese, protagonista sempre l'utero mobile – ma non in forma animale –, che P. accosta comparativamente⁷⁸; b) il motivema «del bagno acquatico» (che potremmo anche chiamare, dal punto di vista funzionale a questi racconti che terminano sempre col recupero della pienezza vitale del protagonista, «di purificazione») nella versione di P. è sostituito dal micro-motivema «del bagno di profumo» (dal punto di vista funzionale sempre «di purificazione», e quindi analogo): «l'utero [...] prese l'odore della menta selvatica e tornò al suo posto,

⁷⁵ PIZZA 2012, pp. 135, 197, 215, 246.

⁷⁶ «Due uomini dormivano insieme; allorché uno si svegliò, notò che l'anima del compagno usciva dalla bocca in forma di piccolo ragno rosso» [trad. mia]. Il testo così continua: il ragno gironzola, poi rientra nel naso del dormiente. Quando questo si sveglia, il primo domanda che sogno avesse fatto. Il secondo dice di aver sognato un posto nel bosco dove c'era oro e argento, ma un cacciatore aveva gettato tutto in mare. I due vanno a bere. Nell'analisi del racconto Lixfeld intende evidenziare il legame col mare e più genericamente con l'elemento dell'acqua, presente in altri racconti e sogni. Il ragno compare ancora a p. 77 a proposito di donne di Svevia, Lusazia e Siebenbürger (Transilvania) che sognano una zanzara, una mosca e un ragno come *alter ego* corporei in racconti di streghe, ma in un contesto molto vago e senza citazione testuale.

⁷⁷ Mutuo il termine «motivema» dagli studi di fiabistica e narratologia di stampo formalista (DUNDES 1964, pp. 50-53; POP 1970, ripresi per es. da BURKERT 1979) per indicare l'unità di azione determinante nell'intreccio di una narrazione, vero e proprio elemento significativo simile alla funzione proppiana.

⁷⁸ Cfr. PIZZA 2012, p. 135: «Si era appena addormentata quando l'utero e i suoi legamenti sgusciarono fuori dalla sua bocca, e si diressero verso un ruscello, poi dopo aver nuotato rientrarono dentro di lei. Quando la giovane donna si svegliò era guarita». La stessa «bizzarra leggenda tirolese» anche in RONZITTI 2011, p. 27, presa da GULDER 1960-1962, p. 24, ove si suggerisce la possibile forma anfibia sulla base del «contatto con l'acqua»: proposta del tutto ipotetica alla luce delle altre *Baderedaktionen* in cui l'animale non è necessariamente connotato in senso acquatico.

e così la figlia guarì. Quelle, la nepeta e la lucente, hanno il profumo dell'uomo. [L'utero] odorò, si saziò e tornò al posto suo. Così la figlia stette bene. Non morì più...»⁷⁹.

Siamo, cioè, di fronte ad una perfetta omologia morfologica e semantica di motivemi. Questo tipo di varianti il germanista scozzese Michael Chesnutt si sente di escluderle, a differenza di Lixfeld e ricercatori successivi, da un'analisi storico-geografica omnicomprensiva della *Guntram legend*, non combinando queste redazioni «balneari» («Bathing») il motivo del sogno con «at least one other constituent motif of early medieval report»⁸⁰ (cioè con i motivi della scoperta del tesoro e/o della spada immaginata come ponte presenti nella prima versione scritta di Paolo Diacono).

XVI. Rimane da analizzare, nel racconto di P., l'elemento dell'utero/matrice. Nella sottotipologia della *Guntram legend* etichettata come *Baderedaktion* l'animale che esce da corpo del protagonista non è sempre identificato con l'utero. Rispetto a questo sottogruppo di versioni, la decisa specificità dell'etnotesto di P. risiede, appunto, nel particolare dell'utero mobile zoomorfo. In altre parole, l'*alter ego* corporale in forma di ragno è espressamente identificato con l'organo femminile in cui si sviluppa l'embrione. In realtà, si tratta di un elemento piuttosto noto nella letteratura etnologica, che investe le consuete migrazioni e contaminazioni strutturali dei motivi novellistici, «intrecci comparativi, veri e propri spostamenti designativi che rendono flessibili e spesso anzi fanno saltare i confini delle etichette terminologiche»⁸¹ ben conosciuti e familiari agli specialisti di folklore, attestando nello specifico una sovrapposizione o convergenza relativamente poco diffusa⁸² – e qui non si può che essere d'accordo con P. – con il sapere medico tradizionale sull'«isteria», cioè con i complessi mitopoietici elaborati storicamente sulla malattia del corpo femminile per i cui sintomi, come vedremo, l'utero è ritenuto responsabile essendo di norma concettualizzato a livello colto e popolare come un essere/animale interno capriccioso e mobile⁸³.

Ancora da Lixfeld apprendiamo che gli stessi meccanismi convergenti si riscontravano, del tutto identici, in un passo di un'opera circolante in Germania nel 1715 del medico tedesco Hans Christoph von Ettner und Eiteritz (1654-1724)⁸⁴ per il quale l'utero, quando è inquieto («reisset

⁷⁹ Cfr. PIZZA 2012, p. 271 (89).

⁸⁰ Cfr. CHESNUTT 1991, p. 155.

⁸¹ Cfr. PIZZA 2012, p. 208.

⁸² Così anche PLAUT 1959, pp. 401-402, che nota come le credenze lettoni e silesiane per cui l'utero può uscire dal corpo e passeggiare sono, nel complesso, rare.

⁸³ La *querelle* in Lixfeld è già vecchia. LIXFELD 1972, p. 75, scrive, in riferimento al classico studio sugli *ex voto* uterini a forma di rospo, pubblicazione della dissertazione dottorale del 1928 del folklorista austriaco KRISS 1929, p. 81 (studio che lo stesso P. richiama genericamente, più volte, nei suoi lavori): «Degna di nota [...] è la menzione dell'utero materno, rappresentato nella medicina popolare come un animale, spesso un rospo, là dove nello spazio della Germania Superiore il tema diffuso dell'utero ricorda la forma del rospo. Rudolf Kriss separa espressamente l'utero materno-rospo e l'Alter Ego a forma di rospo, che secondo la sua opinione non si toccano in nessun caso. Anche se Kriss avesse ragione, cioè che entrambe le credenze siano delle creazioni del tutto originarie e distinte, si può al contrario e in particolare dimostrare un accostamento e una visione d'insieme di entrambe le credenze popolari» [trad. mia]. Noto, *en passant*, la centralità dell'utero come sede dell'anima attestata presso gruppi etnici dell'Asia centrale e settentrionale: cfr. per es. MOTZ 2000, p. 273, la quale, dopo aver riportato un mito *saami* secondo cui la divinità di foresta *Leib-olmai* crea l'anima impiantandola nell'utero della donna, mentre la divinità del parto *Sarakka* permette alla carne di crescere intorno, rimanda al pionieristico studio di PETERSON 1957, pp. 20-23. Ma il mito mi sembra potersi piuttosto interpretare sulla base del noto modello biologico euroasiatico «ossa paterne/carne materna», su cui cfr. GINZBURG 1998, pp. 242-243, e BETTINI 2009.

⁸⁴ Rispetto a Lixfeld, ho corretto il cognome da «Literitz» a «Eiteritz»: qualche dato biografico nel vecchio FERGUSON 1906, p. 254.

und frisset», lett. «travolge e mangia») come un orso ed è causa di malanni, può prendere l'apparenza di un topo vagante e lasciare in questa forma il corpo mentre la donna rimane come morta fino al suo rientro⁸⁵. In altre versioni orali più recenti ancora di area tedesca, «ci si può imbattere in storie di «utero mobile» che, per entrare e uscire dal corpo della donna, assume la forma di una donnola»⁸⁶. Il folklore dialettale, infine, ci indica un'associazione tra il bruco e l'utero, anche se ciò traspare da una documentazione esile cui forse non si ha prestato sufficiente attenzione⁸⁷.

XVII. Per quanto riguarda la specie animale *alter ego* dell'utero, nella versione di P. siamo posti di fronte a un ragno, invece che a un topo, un rospo, una donnola e così via. Sorge spontanea la domanda: approcciando la *Guntram legend* folklorica ha davvero senso inseguire il simbolismo di un singolo animale, speculando sulle connessioni simboliche, etnoscientifiche e tassonomiche che il tipo animale possiede in piccola scala, cioè in un dato contesto locale/regionale in cui il singolo racconto è stato attestato (cfr. l'esempio di P. e del simbolismo del ragno, esplorato sotto il segno della «possessione» e ricondotto al tarantismo meridionale)? O si tratta, *mutatis mutandis*, di un dato tutto sommato secondario, che potrebbe essere soggetto ad un numero molto alto di variazioni sul tema⁸⁸?

Come è stato notato da molti studiosi, nel caso specifico non è, infatti, tanto importante la forma della piccola entità che esce dalla bocca del dormiente (disparati animaletti: serpenti, batraci, topi, uccelli, mustelidi⁸⁹, etc.; in alcune varianti nebbia, fumo, vapore, luce colorata⁹⁰,

⁸⁵ LIXFELD 1972, p. 75. L'episodio è riportato senza debiti intellettuali, ma chiaramente ripreso da Lixfeld - cfr. la storpiatura *supra* del cognome, anche in LECOUEUX 2003, p. 97, il quale tuttavia si limita a connetterlo confusamente al tema della nascita speciale avvolta dalla membrana amniotica. Potrebbe porsi sotto questo complesso folklorico anche il *fabliu* tedesco del 1477 (cfr. LECOUEUX - MARCQ 1991, pp. 39-43), che non sono riuscito a controllare, brevemente cit. da BERLIOZ 1999, p. 234: una donna e la sua vagina litigano e si separano, la vagina inizia ad errare ed è scambiata per un rospo, segue infine la riconciliazione.

⁸⁶ Cfr. BETTINI 1998, p. 159.

⁸⁷ Cfr. il rapido accenno di RIEGLER 1999, p. 203: «A Wildenreuth (Palatinato superiore settentrionale) i grossi bruchi pelosi vengono chiamati [...] *Bämouda* (cioè *Gebärmutter* 'utero')». Il passo è brevemente commentato, in relazione al motivo del rospo-utero, da CAPRINI 1999, p. 221.

⁸⁸ Cfr. la circostanza della sola Germania, ove per LECOUEUX 1988, p. 396, 1998, p. 110, il quale si basa sulla tesi di Vera Meyer-Matheis sostenuta all'Università di Friburgo nel 1974, «les formes les plus fréquentes sont la souris (Silésie, Wartheland, Berg et Marche, Mecklembourg, Saxe, Wendenland, Bohême), par fois rouge (Thuringe) selon M. J. Prätorius (1661), le scarabée (Oberharz, Baltikum), le bousier (ibid.), le bourdon (Suisse, Wartheland), le chat (Prusse), le crapaud (Sieg inférieure), un oiseau (Wurtemberg), une araignée (Souabe) et une mouche (Transsylvanie [...])».

⁸⁹ È il caso per l'appunto della donnola, un animale (da aggiungere, se vogliamo, alla lista di Lecouteux cit. *supra*) ben presente nel folklore tedesco, «ricco di storie che mostrano una donnola nell'atto di sgusciar fuori dalla bocca di qualcuno, a rappresentare l'anima che abbandona il corpo», cfr. BETTINI 1998, pp. 158, 186 (86) (nelle stesse pagine l'autore cita un episodio duecentesco contenuto in *Gesta romanorum*, 172, vera e propria variante letteraria della *Guntram legend* di Diacono con protagonista una donnola o un ermellino, e che deriva dal romanzo anglo-normanno *Gui de Warewic* scritto in francese nella prima metà del XII sec.: cfr. VOORBIL 1984, p. 266, e, in chiave allegorica, la lettura dell'episodio che offre VELMA BOURGEOIS 1996, p. 63). Vista la dimensione naturale della donnola, ciò può sorprendere: ma la sua straordinaria agilità e la sua capacità di insinuarsi/sgusciare in qualsiasi fenditura (addirittura «nella gola altrui attraverso la bocca», stante un proverbio greco citato da Bettini) sono cosa nota, nelle descrizioni più antiche (classiche e medievali, reali e favolose) come in quelle moderne etologiche (cfr. BETTINI 1998, pp. 158-162), rendendolo dunque un animale perfettamente *bon à penser*.

⁹⁰ Per es. sembra essere il caso della «blue light» (diversamente SIMPSON 2004, pp. 201-202, traduce «bluish vapour», a mio avviso più corretto dal punto di vista semantico; «vapeur bleuâtre» anche per BASSET 1898, pp. 667-668) nella bella variante islandese pubblicata la prima volta, aggiungo, in GRÍMSSON - ÁRNASON 1852, pp. 127-128, e richiamata in BRYAN 2010, §10 e (19) (ma l'autore, limitandosi al solo confronto con la versione medievale albigese di inizio '300 riferita da LE ROY LADURIE 1975, pp. 433-444, sembra ignorare l'appartenenza del testo alla più ampia costellazione della *Guntram legend*), ove si sottolinea il legame con la credenza antico norrena sulla *fylgja* (così anche SVEINSSON 2003, p. 190), lo spirito tutelare concettualizzato come una specie di anima individuale esterna teriomorfa, e con «the Old Norse belief that certain clairvoyant individuals

etc. – ma «les formes non animales sont rares»⁹¹), quanto il fatto che l'anima-animale esca dal corpo assopito e/o in catalessi (l'immobilità della falsa morte, il sonno letargico profondo)⁹² e vi rientri successivamente, rivificandolo; in questi termini, non è il corpo ad essere posseduto per opera di un essere o spirito zoomorfo desiderato/indesiderato, quanto la capacità del «doppio» astrale spirituale o fisico-materiale⁹³ dell'individuo di rendersi indipendente in una serie di complesse e sicuramente antiche – forse in un certo senso ancora attuali, se si tralascia la fondamentale componente animale⁹⁴ – rappresentazioni della corporeità zoomorfa del sonno, del sogno e della morte.

PIZZA E LA MATRAZZA

XVIII. Come visto fin qui, la *Baderedaktion* campana della *Guntram legend* che abbiamo esaminato da vicino fornisce a P. il pretesto per avanzare disparate considerazioni riunite sotto l'ombrello della «possessione europea»⁹⁵. Nella ricerca di confronti su base locale che possano dare senso della presenza dell'elemento del ragno mobile a rappresentare l'utero, P. cade nell'insidia forse più semplice legata ai processi di categorizzazione conseguenti a associazioni analogiche di caratteristiche o attributi, ovvero di processi formali di tipo «non funzionale». Essi si realizzano quando vengono assunte affinità imposte dall'uso di un singolo elemento basato sul nucleo del «personaggio» (in questo caso, il ragno), appiattendolo i fenomeni osservati in una griglia pre-ordinata, oggettivante, mossi dal gioco comparativo delle somiglianze. La prima di queste griglie riguarda, io credo, l'aracnide, e da lì il modello di analisi del tarantismo. Il motivo

can see the *fylgja* of another person». Ma sulla questione della *fylgja* animale, cfr. le osservazioni contrastanti di TOLLEY 2009, pp. 176-177 (6), 208, 242, 250 (33), il quale considera le *fylgjur* zoomorfe delle premonizioni simboliche (per es. di morte), piuttosto che degli spiriti-anima «mirror»: «The animal *fylgja* can scarcely be classed as a spirit; it is really a premonition in concrete (but still visionary) form, and is used solely for this purpose: there is no interaction with it» (p. 270). Si confronti questa posizione teorica con l'interpretazione canonica adottata, per es., da HEDEAGER 2011, pp. 81-85: fasciosa, ma all'oscuro dell'importante lavoro di Tolley. Per la *Guntram legend* e il caso germanico, cfr. *infra* nota 71.

⁹¹ Cfr. LECOUTEUX 1988, p. 396.

⁹² Cfr. STRÖMBÄCK 1975, pp. 21-22, riferito a materiale nordico molto simile a quello qui discusso: «This physical state of sleep or exhaustion or trance is fundamental to the changing of shape [...] of the soul as a highly mobile and powerful element in man». Contro la sola parola «trance» e la «trance theory» evocate negli studi sui viaggi folklorici dell'anima, cfr. brevemente HENNINGSEN 1991-1992, p. 302, 2009, pp. 69-70, che preferisce appunto parlare di «deep lethargic sleep with a strong, visual dream experience» o di «trance sleep, in which they had these particular cultural dreams».

⁹³ È possibile, infatti, che l'*alter ego* abbia una vera e propria realtà fisica corporale, che va ben al di là dei reami dell'estasi e del sogno: cfr. PÓCS 1999, p. 38, riferita a esempi che traspasano da processi ungheresi di stregoneria: «[...] not a soul but a second body; and while it was of a spiritual nature, it also had a physical reality and was an exact double of the owner's body, face, and cloche» (cfr. anche p. 31, dove viene esplicitamente accettata l'argomentazione - simile - di Lecouteux). La stessa concezione della corporeità folklorica delle anime «doppie» era presente nei Pirenei francesi al principio del '300: cfr. LE ROY LADURIE 1975, pp. 432, 519 (1022). Ma è solo una spia della vasta e remota presenza, nel folklore rurale europeo, di credenze di questo tipo.

⁹⁴ «An unending flight through the darkness, with a marvelous light in its end, as well as all kinds of visions, happiness, and meetings with kindly people - what could be closer to the paradigmatic near death experience?», cfr. USTINOVA 2011, pp. 61. La domanda, per la verità piuttosto generica, si riferisce a Plut., *Fr.* 178 Sandbach, ma è stata effettivamente posta anche per diversi ASC (*Altered States of Consciousness*) e/o OBE (*Out-of-Body Experiences*) antichi e moderni: cfr. SEAFORD 2009, p. 412, 2010. Tuttavia, essendo queste esperienze individuali sempre storicamente, culturalmente e socialmente determinate, è prioritario tenere conto anche delle numerosissime differenze, tra cui la più grande: la secolarizzazione tutta moderna. La migliore esplorazione comparata tra mondo antico e contemporaneo, sensibile a queste istanze, è BREMMER 2002, pp. 87-102, molto critico a riguardo. Il saggio di Bremmer, accusato di essere «rather hastily, sprinkled with a number of facile observations and suffering from insufficient preparatory reading», ha scatenato un dibattito molto acceso: cfr. VAN DER SLUIJS 2009.

⁹⁵ Cfr. PIZZA 2012, p. 132: «la metafora dell'utero-ragno [...] punto di contatto reale fra possessione agita e possessione narrata [consente] di andare cioè verso interpretazioni più aperte del concetto di possessione».

dell'animale-utero uscente dal corpo evidenziato dal singolo, unico racconto campano è infatti istantaneamente ricondotto da P. alla possessione, all'esempio demartiniano dell'aracnide che morde al pube, ritenuto «motivo sostanzialmente analogo», invertendo poi i comparandi e ritenendo il «motivo campano» mostrare il ragno che «penetra nel corpo femminile e "morde"» (va da sé che del morso, nel racconto campano, non c'è traccia) con «modalità narrative che sembrano riproporre la scena del morso al pube»⁹⁶.

XIX. A proposito del *corpus* dei dati etnografici da cui P. parte con l'*esquisse comparative* appena evocata, va precisato che gli etnotesti registrati e riportati da P. in cui è presente la mobilità spaziale dell'utero fuori dal corpo sono solo due, entrambi della stessa anziana donna che appare nelle vesti classiche dell'informatrice privilegiata (zi'Ntunetta, anni 78, ex «levatrice» non autorizzata), cui uno corrisponde esattamente alla *Baderedaktion* mentre l'altro, molto corto, è piuttosto ambiguo, meritando perciò di essere riportato per intero: «Gesù Cristo ha creato l'uomo e la femmina, l'uomo non ha questi problemi. L'uomo quando ha il fatto suo non vede, gli sale il sangue alla testa... così la donna ha questo fatto che in certe circostanze... l'utero si muove, cammina, esce fuori!»⁹⁷. L'ho definito «ambiguo» perché, a ben vedere, il racconto è portatore di senso solo se riferito al «corpo femminile [che] è aperto [...] nella reazione del corpo al desiderio sessuale», come introduce lo stesso P.⁹⁸, il cui desiderio muliebre a sua volta acquista senso ulteriore, raffrontato all'eccitazione «chiusa» dell'uomo (cioè al sangue che sale alla testa, invisibile), all'interno del sapere medico-tradizionale sull'«isteria», ove la donna diviene preda di ninfomania o «furore uterino» a causa dei disturbi e dei disordini attraversati dall'utero stesso⁹⁹. Il resto degli altri etnotesti riportati da P.¹⁰⁰ fanno solo riferimento, infatti, alla mobilità spaziale dell'utero tutta interna al corpo – per la quale l'utero è concettualizzato metaforicamente come essere mobile e «vivo», spesso dalla forma zoomorfa o fitomorfa –, cioè all'utero che «sale» e «scende» creando malesseri, squilibri e spostamenti degli organi interni, secondo fenomenologie di lunghissima attestazione cronologica tipiche dell'«isteria» europea e, come accade nel presente caso, anche delle declinazioni locali *mal di matre* (Campania) / *matrazza, matri sbarata* (Sicilia).

⁹⁶ Cfr. PIZZA 2012, pp. 127, 131, 137. In GINZBURG ET AL. 2008, p. 44, P. si chiede: «should these narratives be considered as narratives of the migration of the soul or should they be considered as narratives of spirit possession in the sense of the spider-bite of *tarantism*? [corsivo dell'A.]».

⁹⁷ Cfr. PIZZA 2012, pp. 106, 111. In PIZZA 1988, p. 29, è mancante la riga con il riferimento a Cristo. Nella trad. decontestualizzata dello stesso racconto in ingl. di PIZZA 1998b, p. 66, viene eliminato il riferimento del racconto all'eccitazione sessuale: «When a man has ... you can't see it, his blood goes to his head... the woman...in certain circumstances...the uterus moves, walks, goes out!».

⁹⁸ Cfr. PIZZA 2012, pp. 110. È abbastanza curioso che, qualche pagina prima, PIZZA 2012, p. 106, caldeggi invece una elaborata interpretazione, decisamente differente, dello stesso etnotesto (ma riportato mutilo), ritenendolo mostrare «una circolazione diversa del sangue, che tende a spiegare la presenza nelle une delle mestruazioni e l'assenza di queste negli uomini», connettendola poi alla licanropia maschile articolatesi «sulla funzione simbolica del mestruo». Della licanropia, del mestruo, e per converso del ruolo del sangue femminile, nel breve racconto non c'è alcuna traccia.

⁹⁹ Si accosti un altro racconto, sempre della stessa informatrice (zi'Ntunetta): «Quando una è signorina allora l'ovario vuole fruttare... si perché... alle volte perché se ne fuggono? Perché incominciano a infuocarsi e... o perché si sta lontano dall'uomo o che, allora l'utero si stizza e porta cento malattie. Come quando abbiamo sete. Quando uno ha sete deve bere!», cfr. PIZZA 2012, p. 117 (e vedi anche gli altri due etnotesti che seguono, omologhi nel sottolineare che «Il *mal di matre* colpisce colei che è troppo vorace di sesso», cfr. p. 118). La bellissima metafora finale è definitivamente chiarificatrice: l'utero si muove all'esterno spinto dall'eccitazione (sete) sessuale, così come quando si ha sete (eccitazione) si deve bere. Come scrive CHARUTY 1997, p. 61, nei racconti licenziosi europei «la métaphore alimentaire [è spesso utilizzata] pour évoquer la «voracité» de l'activité sexuelle féminine».

¹⁰⁰ PIZZA 2012, pp. 100-119.

XX. Sempre a proposito dell'utero-ragno, nel saggio in inglese¹⁰¹ P. discute la precisa metafora animale accostando in strettissima successione alcuni estratti di etnotesti, senza dotarli di riferimenti né di un apparato di commento: in una maniera, quindi, che vuole chiarirli vicendevolmente sulla base del solo accostamento. Li riporto qui di seguito, esattamente come assemblati da P., aggiungendo per ciascuno un numero di riferimento fra parentesi:

a' matre [*the uterus*] is like a spider [1] / 'A matre is like 'o rancio [*a crab*] [2] / *It turns and moves in all sorts of ways* [3] / *It has le grampe* [*chelae, 'tentacles'*] [4] / *the grampe are around the matre* [5] / *The uterus gets angry and moves inside* [6] / *A woman's uterus has a mouth like we have and has a hundred branches.* [7] / *It's always been said that the uterus has a hundred branches* [8]

L'impressione che si ricava, di primo acchito, è che si riferiscano tutti, o quasi tutti, alla metafora utero-ragno, rinforzata dalla prima breve, esplicita frase introduttiva [1]. Non è scritto, però, che queste righe sono state assemblate estrapolandole da o riprendendo brevi racconti pubblicati in un altro lavoro di P.¹⁰². In effetti, andando a controllare le fonti il panorama che si delinea è ben diverso: [1], così trasparente e letterale, è una novità, ovvero non esiste in tutti i lavori precedenti di P., né nella monografia del 2012, ugualmente impegnati ad esplorare la metafora utero-ragno. Naturalmente viene da notare che [1] è uguale a [2], fatta salva la sostituzione dell'animale; [2] [3] [4] fanno parte dello stesso, intero, etnotesto, che si compone delle tre parti insieme; [5] è indipendente; così [6] e [7]. Tuttavia, [7] e [8] dai «cento rami» si riferiscono con ogni probabilità alla diffusa metafora fitomorfa popolare delle «radici della pianta» che invadono tutto il corpo¹⁰³, del resto palese in un testo affiancato¹⁰⁴ che spiega, insieme agli altri, «la pervasività dell'utero nel corpo femminile» ove – per continuare a dirla con le parole di P. – «[l'utero] è continuamente descritto come un organo *dai cento rami* le cui innumerevoli ramificazioni, sottili *come capelli*, attraversano e pervadono ogni angolo del corpo femminile [corsivo dell'A.]»¹⁰⁵. Si vedano le analoghe deduzioni di Patrizia Ritarossi per il contesto etnografico italiano della Ciociaria (Lazio)¹⁰⁶.

Siamo lontani, dunque, sia dalla tipica, generica, metafora-animale¹⁰⁷, sia soprattutto, se proprio si vuole seguire il simbolismo di un singolo animale, dalla metafora utero-ragno, la quale, lo ripeto per l'ultima volta, nei materiali proposti dal libro di P. si riscontra solo nella *Baderedaktion* della *Guntram legend* discussa *supra*. È, quindi, semplicemente esagerato affermare che

¹⁰¹ PIZZA 1998b, pp. 66-67.

¹⁰² PIZZA 1998a, p. 82.

¹⁰³ Cfr. per es. CHARUTY 1997, p. 48, riferita alla mobilità interna dell'utero e a uno scongiuro della Catalogna: «Ces multiples déplacements sont alors pensés comme la prolifération d'un être végétal à la croissance désordonnée, la «mère» envahit tout le corps de ses branches ou de ses racines».

¹⁰⁴ Cfr. PIZZA 2012, p. 108: «Specialmente perché quello l'utero è una pianta, una pianta nella terra. Una pianta nella terra tiene le radici, la radice comporta tutta la pianta: *acussi simme nuie cumpòste* [così siamo composte noi (donne)]. L'utero è la pianta nostra. La pianta della femmina è l'utero» [zi'Ntunetta].

¹⁰⁵ Cfr. PIZZA 2012, pp. 109-110.

¹⁰⁶ RITAROSSO 1987, pp. 181-182, 1992, pp. 61, 63, 69 (8) e (9).

¹⁰⁷ Cfr. in generale i saggi di Ritarossi cit. *supra* (Lazio) e GUGGINO 1978, p. 119, 1986, p. 80 (Sicilia), come confronto delle altre metafore zoomorfe folkloriche dell'utero percepito come organismo interno pluriramificato e «tentacolare» (per es. come granchio o piovra). Su questo argomento torneremo altrove.

«in Campania, in the places where I have done contemporary field work, the uterus is seen as a spider»¹⁰⁸ / «nell'aria indagata l'utero è visto come animale e in particolare come un ragno» / «alcuni racconti raccolti in Campania mettono in scena il motivo demartiniano del ragno che morde al pube» / «ho analizzato alcuni racconti in cui l'utero viene identificato con il ragno»¹⁰⁹

PIZZA, CHARUTY E LE «SIGNORE»

XXI. La stessa nozione nosologica di *matrazza* evocata da P. è altamente problematica, in alcune delle sue parti costitutive che ne riguardano l'eziologia. Nel corso dell'esposizione P. accosta decontestualizzata una citazione di Ginzburg¹¹⁰ al caso dei *donni di fuori*, particolari ed ambigui esseri sovraumani dell'universo animico siciliano cognitivamente, ma non sempre, rappresentati come entità femminili¹¹¹, e scrive in varie occasioni (rimandando tra parentesi, ogni volta, a generici riferimenti bibliografici):

«la *matrazza* siciliana, malessere femminile che presenta in Sicilia tutti i caratteri della possessione i cui agenti sono proprio le *Donni di fuori* descritte dal Pitirè»; «la *matrazza* siciliana è, come ho già ricordato, un malessere femminile che presenta tutti i tratti della possessione, i cui agenti sono le *Donni di fuori*, figure di streghe descritte dal Pitirè»; «[la] *matrazza* [è] determinata dalla penetrazione nel corpo femminile di spiriti denominati "donni di fuori"»; «la *matrazza*, il malessere femminile i cui agenti sono le *Donne di fuori*, figure di streghe che, trasformandosi in rospi, invadono il corpo delle donne collegandosi a fenomeni di possessione»¹¹²; «la *matrazza* è connessa agli spiriti femminili denominati *donni di fora* ("donne di fuori"), quindi alle figure mitologiche della "stregoneria" e della "possessione" in Sicilia»¹¹³; «is the same illness which is related to the *donne di fuori* in Sicily. In Sicily, *donne di fuori*, "women from the outside", are spirits who are responsible for spirit possession and are called *matrazza*»¹¹⁴; «the *matrazza*, the female malady that presented all the traits of possession and witchlike aggression, whose agents were the *donni di fuori* (women from outside), witch figures who, by transforming themselves into toads, invaded women's bodies»¹¹⁵

¹⁰⁸ Cfr. GINZBURG ET AL. 2008, p. 44.

¹⁰⁹ Cfr. PIZZA 2012, pp. 104, 196, 247, 273 (104).

¹¹⁰ PIZZA 2012, p. 199: in realtà, Ginzburg si riferisce all'ipotesi storica di un sostrato celtico alla base della credenza dei *donni di fuori*, sostrato non rintracciabile in Sicilia.

¹¹¹ Cfr. per es. CHARUTY 1997, p. 80: «Des hésitations, cependant, apparaissent quant à l'identité sexuelle de ces «femmes du de hors» puisque, si le terme générique qui les désigne les féminise, lorsque les guérisseuses évoquent concrètement leurs rencontres, les unes apparaissent «habillées comme des hommes, les autres comme des femmes»»; BORGHINI 2008, p. 114 (3) (con rimandi alla letteratura prec.): «Sembrebbero essere sia femmine che maschi».

¹¹² Cfr. PIZZA 2012, pp. 139, 199, 233, 250 (cfr. anche p. 25).

¹¹³ Cfr. PIZZA 2005, p. 165.

¹¹⁴ Cfr. GINZBURG ET AL. 2008, p. 44. Non sono riuscito a capire se, come di primo acchito mi risultava evidente, la parte finale della frase («are called *matrazza*») sia una probabile confusione in fase di pubblicazione, essendo la detta frase un *hapax* di P., oppure corrisponda ad un vero e proprio dato demologico (da me nient'affatto riscontrato nella letteratura, con l'eccezione ambigua della testimonianza di Pitirè che discuteremo). Una frase molto simile non riferita esplicitamente ai *donni di fuori*, ugualmente senza riferimenti, si trova in CHARUTY 1987, p. 66 (14): «la *matrazza*, esprit féminin qui pénètre par la bouche et séjourne dans l'estomac, nous ferait sortir du cadre de cette étude en rattachant l'hystérie à des phénomènes de possession qui doivent être considérés pour eux-mêmes». Ma sull'intera questione, cfr. *infra*.

¹¹⁵ Cfr. PIZZA 2006, pp. 1124-1125.

Affermazioni in realtà da rigettare *in toto*, allo stato attuale delle conoscenze: in nessuna circostanza – tranne una sopra cui si è costruito molto, ma che esigerebbe all'opposto cautela e su cui mi soffermo tra poco – gli esiti della letteratura storico-archivistica, etnografica e antropologica ad oggi disponibile¹¹⁶ permettono di affermare che l'agentività dei *donni di fori* proceda secondo fenomenologie aggressive specifiche della possessione, femminile o maschile (men che meno in attacchi sottoforma di rospo, una delle loro tipiche metamorfosi animalesche)¹¹⁷, o, addirittura, che siano legati in qualche modo al malessere *matrazza/matri sbarata* siciliana¹¹⁸, la quale invece è provocata dalla mobilità inquieta dell'utero, da uno *scantu* oppure, in determinate occasioni, dalla classe tipologica degli *esseri*¹¹⁹ (cfr. *infra* n. 39).

Come scrive la più competente studiosa di magia siciliana, Elsa Guggino, «gli esseri umani che in Sicilia fanno esperienza di *donni* o fate, non sono mai da loro posseduti»¹²⁰. Qui l'antropologa è in polemica con Henningsen, il quale nel celebre saggio del 1990 ha proposto un parallelismo con i *jinn* islamici e le rispettive modalità di possessione¹²¹. Nella pagina successiva, in riferimento alle *iele* rumene (analogia proposta, ancora una volta, da Henningsen), Guggino rincara la dose: «il tipo di rapporto istituito con gli esseri umani è diverso: le *iele* "prendono" gli

¹¹⁶ HENNINGSEN 1990, 1991-1992, 2009; RENDA 1997, pp. 420-449; GUGGINO 2004a, 2004b, 2006; FAETA 2005; MESSANA 2007, pp. 520-573; BORGHINI 2008; MAFFEI 2008, pp. 48-53; KNUTSEN 2013, pp. 181-183; LEONARDI 2013. Per gli studi che esplorano la presenza dei *donni di fori* nella letteratura siciliana, spec. in Pirandello, e che fanno uso di letteratura e suggestioni antropologiche, cfr. BUTTITTA 2002-2004, 2006; PILATO 2007.

¹¹⁷ Cfr. per es. CHARUTY 1997, pp. 73-77; GUGGINO 2006, p. 73. In generale, è preferito dai *donni* il soma ofidico o anfibio specifico degli esseri sovraumani femminili fatati, il che per l'altro si adegua ai tipici *taxa* etnoscientifici popolari operanti a livello locale che non distinguono troppo sottilmente la classe degli anfibi da quella dei rettili (dal punto di vista linguistico, una casistica generica esemplificativa dei nomi dialettali del rospo e della lucertola oscillanti tra diversi tipi di anfibi, insetti, pesci etc. in BRACCHI 1995-1996, pp. 678-679; NESI 1999, pp. 37-39; RONZITTI 2011, p. 19). Per l'Antichità, si consideri anche il caso del lessema greco *sèps-seps* (σίψ), usato per nominare diversi serpenti, specialmente viperidi, uno o più tipi di sauri scincidi, bruchi e millepiedi, tutti creduti velenosi come ha dimostrato BODSON 2009.

¹¹⁸ Il riferimento contestuale più attenuato di P. alla *matrazza* e ai *donni di fori*, nel senso che l'Autore evita accostamenti e rimandi più o meno tautologici a rospi e meccanismi di «possessione» (i quali tuttavia compaiono poche pagine dopo), è contenuto in PIZZA 2012, p. 104, ove in riferimento al *matruni*, male simile alla *matrazza* che in Sicilia colpisce gli uomini, P. scrive citando PITRÈ 1896, p. 361: «Nel caso siciliano sono le *Donne di fuori*, esseri fantastici assimilati alle streghe, a provocare il rigonfiamento dello stomaco della persona colpita: come «il caso di Don Agostino» che, colpito dalle *Signore*, gonfia lo stomaco ed è preso da un forte dolore «pel quale si avvoltolerebbe come un lupo mannaro nel letto». Premesso che in questo dato isolato ci troviamo forse di fronte (in una probabile convergenza? Perlomeno così sembra intendere P., e così intende anche l'autore di queste righe escludendo una tutto sommato possibile espressione tipica paremiologica) al Mal di luna/fenomeno della licanthropia, come riconosce nelle righe successive lo stesso P. citando ZANETTI 1892, p. 82 (cfr. anche GUGGINO 1986, p. 78) sulla sofferenza causata in area perugina dall'isteria maschile che fa urlare l'uomo «come un *lupo mannaro* [corsivo dell'A.]», il rimando a Pitrè non è corretto (l'ho controllato: cfr. dunque PITRÈ 1889, pp. 176-178), né siamo nel campo di malesseri come la *matrazza/il matruni*, non esplicitamente evocati dal medico-etnografo siciliano. L'episodio di Don Agostino è ripreso, più estesamente e comunque in forma diversa, nonché come solo esempio di punizione se le «leurs [dei *donni di fuori*] exigences amoureuses se trouvent contrariées», da CHARUTY 1997, pp. 75-76.

¹¹⁹ Sull'argomento aggiungo solo un piccola precisazione problematica, forse non sottolineata a sufficienza: l'appellativo *esseri* è assolutamente neutro. Si tratta, cioè, di una denominazione utilizzata in evidente funzione sostitutiva di entità temute, sempre e comunque di tipo spiritico o, se si vuole, animico. Proprio per questi motivi una convergenza o «confusione» esperienziale e cognitiva tra esseri spiritici sul tipo *donni di fori* (specialmente nel loro ruolo di *genii* domestici) ed *esseri* spiritici discussi nelle righe sopra è inevitabile, e ciò talvolta traspare - indiscutibilmente - dalla documentazione etnografica contemporanea: lo si nota bene in GUGGINO 1993, pp. 25-29, 41-45. E si confronti con le descrizioni contemporanee degli *esseri* anche la descrizione pienamente omologa (parafrasata dallo stesso RENDA 1997, p. 435) dei *donni di fori* che l'inquisita suor Catarina Calandrino dà in un periodo abbastanza antico, compreso fra il 1624 e il 1628: «si accende anche una discussione su cosa siano propriamente le donne di fora. Qualcuno affaccia il dubbio che siano demoni. Ma lei chiarisce che non sono demoni, bensì *spiriti* o *meglio anime di defunti che vagano negli spazi aerei in attesa e col desiderio che venga il giudizio universale per entrare in paradiso e trovare finalmente la quiete, il riposo e la pace* [corsivo mio]».

¹²⁰ Cfr. GUGGINO 2006, p. 119.

¹²¹ HENNINGSEN 1990.

uomini che divengono così da loro posseduti e agiti, perdendo ogni autonomia decisionale; le fate e le "donne", mai»¹²² (brevemente sulla questione delle comparazioni, cfr. *infra* par. VII).

XXII. Per quanto riguarda la testimonianza cui accennavo sopra, il solo riferimento esistente, che non è esplicitamente inerente ai *donni di fori* ma che ha spinto P. (e, come vedremo, Charuty) a scrivere le frasi riportate al punto precedente, è l'antropomorfizzazione metaforica della malattia (la *matrazza* è infatti solitamente concepita in Sicilia come una sorta di madre-bocca divoratrice che ha sede nell'epigastrio¹²³) contenuta in Pitrè, ove il grande studioso siciliano scrive: «Per alcuni la *matrazza* è una signora [n.b.: nome comune, articolo indeterminativo: ci torneremo sopra tra poco], la quale entra per la bocca e va a fermarsi nello stomaco, e vi rimane ospite molesta. Perciò bisogna ricacciarla fuori con una orazione, che ripete strofinando il ventre con olio una donna che abbia le virtù di farlo: *Vi salutu, Donna Franca! Aviti centu mancu 'na granfa; E si fussi centu ed una, Murirria la criatura; Pi lamuri d' 'u Signuri, litivinni â vostra 'gnuni* ([in n. la traduzione:] Io vi saluto, Donna Franca! – Avete cento meno una branca; e se fossero cento ed una, – morrebbe la creatura (= la povera sofferente); – per l'amore che portate a Dio, – andatevene al vostro posto)»¹²⁴.

Nella sua interezza questo episodio, vero e proprio *unicum* della letteratura demologica siciliana (ma esiste un parallelo dell'orazione, all'interno dei sistemi di cura perpetuati dalla terapeuta popolare *ciarmavermi*, raccolto sul campo molti decenni dopo)¹²⁵ elevato già una trentina di anni fa – a torto – da di Nola a causa scatenante/fondatrice tipologica della *matrazza* come mero «invasamento da parte di un personaggio malefico soprannaturale»¹²⁶, è assolutamente centrale sia per P. (vale a dire: è l'episodio pitreano a condurlo alle lapidarie affermazioni di cui sopra) che per la Charuty impegnata nell'«exploration des désordres de la féminité»¹²⁷. Tra i due studiosi, è quest'ultima che fa evidentemente riferimento nel 1987, per prima, al dato demologico descritto dal Pitre, pur non esplicitamente evocato, in una nota preliminare molto simile alle tesi successive di P. (cfr. *infra* par. VIII).

XXIII. Si può osservare, anzi, che entrambi gli studiosi in questione si appoggiano esclusivamente sul passo del Pitre, come atto fondatore per costruire la fenomenologia demologica siciliana di possessione corporale con protagonisti invasori i *donni di fori*, metamorfizzati come rospi. Tuttavia, è in particolare la Charuty ad esaltare esplicitamente, da subito, il medico-etnografo siciliano a perno della sua tesi, sviluppandoci sopra un discorso

¹²² Cfr. GUGGINO 2006, p. 120.

¹²³ GUGGINO 2006, pp. 28-29.

¹²⁴ Cfr. PITRÈ 1896, p. 359 (cfr. anche RITAROSSO 1987, p. 181, 1992, p. 62).

¹²⁵ Cfr. GUGGINO 1978, p. 119: «Dopo essersi segnati con la croce, si recita: *La signura di Donna Diana havi centu ranfi menu una e si l'atri ranfi avissi sta criatura si la manciassi*. Noto, *en passant*: 1) la possibile questione etnolinguistica adombrata dietro il nome «Diana»: uno degli innumerevoli richiami folklorici alla lunga tradizione su questa figura divina, vista come stregonesca?; 2) la concettualizzazione metaforica, condivisa con lo scongiuro del Pitre, della *matrazza* (e/o dell'utero) come essere interno dotato di innumerevoli e pervasivi rami/tentacoli (cfr. *supra*).

¹²⁶ Cfr. DI NOLA 1983, p. 11, 1990, p. 238: «In Sicilia in sede di diagnosi, il fattore scatenante la *matrazza* è uno spiritello che, in forma di signora, entra per la bocca e si insinua nello stomaco, determinando i disturbi. La conseguente terapia è di tipo magico, perché la guaritrice tradizionale strofina il ventre della disturbata o del disturbato con un olio appositamente preparato, mentre recita una formula o orazione». BORGHINI 1983, p. 214, 1989, pp. 108-109, preferisce sottolineare, a proposito del passaggio del Pitre, il nesso fra meteorismo, «isteria» e le loro rappresentazioni folkloriche.

¹²⁷ Cfr. CHARUTY 1997, p. 79.

lungo comparazioni ed allargamenti progressivi. Alla base riposa la pacifica, immediata constatazione che «*Signore et [...] Donne siciliennes [...] occupent abusivement les corps féminins*». «*Signore*», nome proprio (il che, innanzitutto, da un punto di vista filologico – e non è pedanteria – significa forzare le fonti: una cosa differente dalla generica «signora» del Pitre)¹²⁸, identificata simultaneamente da Charuty con la famiglia dei *donni di forì*¹²⁹ e con uno zoonimo siciliano del rospo¹³⁰, a confermare quella che sembra una palese identità rappresentata dalla caratteristica trasformazione mitologica dei *donni di forì* in batraci: insieme, «*transposent dans le domaine mythologique la figure sociale de la mauvaise féminité*»¹³¹.

XXIV. Giunti a questo punto, per cercare di non restare alla superficie delle cose e per tentare di districare il groviglio, tenendo a mente che non si possono rinvenire troppe coerenze e uniformità all'interno di un sistema di rappresentazioni magico-religiose, notoriamente più fluido di altri sistemi di rappresentazioni laicamente connotate, ci si può chiedere, propriamente, che significato adombri l'appellativo di «signora» condiviso fra rospi e *donni di forì*, una riflessione che Charuty e P. purtroppo non compiono¹³². È evidente, infatti, che l'intero sistema logico costruito dalla studiosa francese per la Sicilia (in breve: lo spirito indesiderato che provoca la *matrazza* del Pitre è chiamato «signora» → i *donni di forì* si possono chiamare «signori» → i *donni di forì* possono tramutarsi in rospi → i rospi possono chiamarsi «signori» → lo spirito indesiderato che provoca la *matrazza* del Pitre è un rospo) cerca e vede innanzitutto una medesima coerenza «ombrello» dal punto di vista etnolinguistico: è dunque la linguistica comparata che dev'essere evocata.

Una vastissima letteratura ci dice innanzitutto due cose: 1) tra gli zoonimi popolari europei grandissima diffusione ha proprio il tipo motivazionale «signora»¹³³, attribuito a diversi animali

¹²⁸ Si compari l'episodio di PITRÈ 1896, p. 359, con la cit. in traduzione di CHARUTY 1997, p. 72: «Per alcuni la *matrazza* è una signora, la quale entra per la bocca e va a fermarsi nello stomaco [...]» / «Pour quelques-uns, la *matrazza* est une *Signora* qui entre par la bouche et va se fixer dans l'estomac [corsivo dell'A.]».

¹²⁹ Cfr. CHARUTY 1997, p. 72: «Mais qu'est-ce donc qu'une *Signora*? Ce nom désigne, tout d'abord, un être féminin qui prend place parmi les puissances surnaturelles féminines rassemblées sous le nom de *donni di fuora*, les «femmes du dehors»». Aggiungo, infatti, che i *donni di forì* sono chiamati anche *Signuri*, *Patruneddi di casa*, *Beddi signuri*, etc., tutti nomi onorifici (le denominazioni popolari sono moltissime) utilizzati a indicare esseri sovraumani isomorfi.

¹³⁰ L'identificazione della Charuty è per l'appunto rafforzata dall'appellativo «signora» che può designare in Sicilia il rospo e la rana, più comunemente detti *buffe*: cfr. CHARUTY 1997, pp. 73-75, 77; RONZITTI 2011, pp. 21-23 (ma sui nomi dei batraci cfr. in part. PLOMTEUX 1982, il quale però, nel complesso, non segnala mai il tipo «signora»).

¹³¹ Cfr. CHARUTY 1997, p. 81. Riprende per intero le tesi dell'etnologa sui *donni di forì* come «spiriti responsabili della malattia [la *matrazza*] sotto le sembianze di un rospo» PEDRUCCI 2013, p. 28 (12).

¹³² Una chiara identità tra *donni di forì* e altri animaletti si riscontra in Sicilia, dal punto di vista linguistico, anche nelle denominazioni popolari della mantide religiosa, chiamata col composto *ronna ntrizzatura* «donna che intreccia» o «donna che fa la treccia», *ntrizzacapiddi* «intreccia capelli», etc. su cui possiamo probabilmente vedere la rappresentazione dei *donni di forì* che per LANAIA 2003, pp. 47-48, 2013, p. 172, «visitano i bambini in fasce mentre dormono e li fanno divertire e sorridere; li accarezzano, toccano loro i capelli e glieli intrecciano. Al loro risveglio le madri si accorgono che i bambini hanno la *trizza di donna* "treccia della donna" o *trizza dâ fata* "treccia della fata", un groviglio di capelli determinato dalla sporizia, secrezioni eczematose o parassiti, in termini medici, plica polonica o tricoma. Secondo la credenza popolare, questa "treccia" è il segno della protezione che le "donne di fuori" offrono al neonato, perciò non viene mai tagliata, perché i reciderla farebbe incorrere il bambino nella vendetta di questi esseri: all'istante diventerebbe strabico, avrebbe il torcicollo, "il rammollimento spinale" e infine morirebbe» (il rinvio in nota è al solito Pitre; per alcuni riscontri contemporanei, cfr. GUGGINO 1993, pp. 25-27).

¹³³ Cfr. BECCARIA 1995, *ad indicem* («signore», «signora», «signorino», «signorina», «signore»). Per non citare che due es.: «Come la mantide o la cavalletta, anche il rospo in varie parti d'Europa ha nome *signora*, *signorina*, sostitutivi di una entità negativa», cfr. p. 82; «Alla cavalletta, come alla donnola, alla libellula o alla mantide, sono attribuiti nei dialetti d'Italia i soliti nomi di *signora*, *bella signora*, *signorina*, *signora o sposa delle stoppie* [corsivo dell'A.]», cfr. p. 86. Naturalmente uso

nelle sue diverse declinazioni linguistiche nazionali/regionali¹³⁴; 2) il tipo motivazionale «signora» ha una valenza propiziatoria o affettuosa, vestendo il significato di una titolazione onorifica e di cortesia¹³⁵, potendo talvolta ritenersi anche un nome «noa» eufemistico, sostitutivo di un referente tabuizzato¹³⁶.

L'intera questione, con un occhio particolare alla Sicilia, è trattata dal linguista Alfio Lanaia in una lunga ed esaustiva monografia sui nomi italiani della mantide religiosa, cui «un folto gruppo di denominazioni [...] è costituito dal tipo motivazionale “signora”»¹³⁷. Vediamo più da vicino la parte che ci interessa:

A seconda delle aree culturali, possiamo effettivamente trovare il tipo “signora” come sostitutivo di altri nomi, ad es. la morte o la strega. In una ninna nanna della Sicilia sud-orientale, che citiamo da Pitre (1887-1888, IV, p. 171), si allude alle “donne di fuori” – fate benefiche o streghe malefiche – [...] che non si possono nominare e perché vengono dette *certi signuri* “certe signore”: *Quannu ha' durmutu, ti vouju ciù beni, / Stu sonnu a la me figghja cci va e veni; / E 'nta lu sonnu la fannu arriri / Certi Signuri, ca 'un pozzu diri* “Quando hai dormito, ti voglio più bene, / Questo sonno alla mia figlia va e viene; / E nel sonno la fanno ridere / certe Signore che [= il cui nome] non posso dire”. Almeno in questo caso, dunque, “signora” appare come un nome noa. Se così stanno le cose, il tipo motivazionale “signora”, di volta in volta e a seconda delle località, può sostituire il nome di un essere magico-religioso che può avere le caratteristiche della strega o di un altro essere magico-religioso. Ma una volta concluso il processo di tabuizzazione mediante la sostituzione del nome impronunciabile con un altro nome, questo diventa a tutti gli effetti il nuovo nome del referente e può subire a sua volta una ritabuizzazione [...] Il nome noa delle “donne di fuori”, sentito a sua volta come vero nome dell'essere magico, viene reso propiziatorio con *belli signuri, signureddi, dunnelli*, oppure con *Diu l'accrisci* “Dio le accresca”.¹³⁸

La «signora» del Pitre è, allora, una precisa designazione lessicale tabuistica che unisce e identifica sotto un termine ombrello (e perciò, in realtà, denominazione generica di forma e di significato) magico-religioso rospi, *donni di fori* ed altre entità? Oppure una tutto sommato indefinita metafora femminile del senso di malessere provocato dalla *matrazza* percepita – secondo *patterns* folklorici di spiegazione della sventura ampiamente noti (la cosiddetta «tecnica della deresponsabilizzazione»¹³⁹) – come agente esterno antropomorfo turbatore di un originario stato di salute, il quale, di conseguenza, deve essere ricacciato/esorcizzato? O entrambe le cose assieme?

per comodità il libro di Beccaria, costruito dalla prima all'ultima parola su materiale di altri: cfr. a proposito la pungente «recensione» di CAPRINI - ALINEI 1996.

¹³⁴ Solo un esempio estero, riferito alla Romania: cfr. MORCOV 2007, pp. 127-128 («signora» *et similia* traduzione di *cucoană/coconiță, domnu/domnișor* etc. nomi del grillotalpa, della coccinella, del rigogolo, dell'usignolo, e così via).

¹³⁵ LANAIA 2003, p. 50, 2013, pp. 177-178.

¹³⁶ I nomi noa sono «nomi sostitutivi che riflettono l'aspetto fisico dell'animale (per es. "pettirosso", "capinera"), o il suo comportamento (si veda "serpe", da *serpere*, strisciare), o che, diversamente, corrispondono ora a generalizzazioni (per es. "bestia") ora a comparazioni con altri animali (la "cavalletta" come piccolo cavallo): cfr. TONUTTI 2004, p. 142 (11).

¹³⁷ Cfr. LANAIA 2003, p. 50.

¹³⁸ Cfr. LANAIA 2003, p. 51.

¹³⁹ Cfr. GUGGINO 2006, pp. 44-48.

XXV. Con i dovuti distinguo, in tutto questo tentativo, della Charuty, di P. e di altri, di inseguire denominazioni ed appellativi ricorrenti nello sforzo di creare una serie più o meno morfologicamente compatta, vengono in mente le osservazioni sull'epiteto latino *bona* riferito a disseminate entità femminili sovraumane contenute in un'acuta recensione che Giovanni Filoramo ha dedicato appunto a *Storia notturna*:

è altresì evidente che, fin dalla prima serie morfologica, ci troviamo in un ambito metastorico, in cui tutto è possibile, in cui basta l'identità "formale" di un'aggettivazione per derivarne, in contesti storicamente eterogenei, identità di intenzione, di oggetto, di funzione [...] Una volta stabilito il criterio dell'isomorfismo [...] si assemblano tutti i documenti in cui questo elemento compare a prescindere dal problema di una loro effettiva contestualizzazione. Che cosa determina, di conseguenza, il significato dell'aggettivo [...], tenendo conto che non è il contesto?¹⁴⁰

E, non da ultimo, ammessa l'unicità del frammento del Pitрэ, tutti gli «spiriti» siciliani sono *donni di fori* (cfr. *infra*, il caso degli *esseri* studiato dalla Guggino)? Questione di posizionamento, si può rispondere, di indagini demologiche e antropologiche per definizione pregiudiziali, comprese le mie. A questo punto, per l'intera questione il passo del Pitрэ e il suo contesto culturale e ideologico preciso appaiono quantomeno cruciali, senza che – con ogni probabilità – la risolvano definitivamente. Che sia il caso di procedere con una maggiore cautela ermeneutica, considerata la qualità e la quantità delle fonti?

CONCLUSIONE

XXVI. Che cosa rimane, giunti alla fine di questo percorso, della «possessione europea» di P. (e della Charuty)? Non molto, io credo, nella misura in cui è stato sottolineato, più volte, il superficiale uso della letteratura dedicata, talvolta perfino forzata, condotto da P., decostruito il legame tra la *Baderedaktion* e il tarantismo, ridimensionato il nesso utero-ragno nel contesto etnografico campano da cui P. prende le mosse, «salvata» la *Guntram legend* dalla proposta di un'interpretazione omogeneizzante sotto il segno di una indefinita «possessione», sottoposta a critica la singolare testimonianza di Pitрэ sui *donni di fori*. I limiti dell'etnografia italiana sulla «possessione europea» come sperimentata da P. nel suo lavoro sul campo sul motivo dell'utero-ragno non costituiscono, dunque, una solida base per inserire gli elementi culturali in questione nella vasta fenomenologia della possessione. Vedremo altrove il caso specifico del rospo. Intanto è meglio, forse, tornare a Grottanelli.

¹⁴⁰ Cfr. FILORAMO 1991, pp. 286-287. Osservazioni estensibili anche a PIOMELLI - POLLIO 1994, pp. 268-270 (un saggio che prende l'avvio proprio da *Storia notturna*, e al cui metodo deve molto): partendo dall'erba Belladonna veneta (*Atropa Belladonna*, famiglia delle *Solanaceae*), gli autori costruiscono un sistema di comparazioni che «can hardly be a coincidence», sulla base del fatto che «series of analogous names were used to designate a family genii who dwelt in European woods and streams»: il folklore rumeno che chiama la Belladonna «'Doamna Buna' (Good Mistress) or else as 'Mistress of the Forest', 'Great Mistress', 'Herb of the Forest'», i nostri «Belli Signori, (Beautiful Ladies)», «the Irish fairy, 'Béfinn' (Beatiful Woman)», «the 'Beatiful Lady/great Lady', queen of the Neo-Greek Nymphs», e così via. Nè mancano interpretazioni differenti dello stesso fitonimo Belladonna: per DUBOIS 2009, p. 160, «[il nome] refer[s] to its frequent use as an eye dilator among wealthy Western women in the eighteenth and nineteenth centuries».

Davide Ermacora

Pordenone

e-mail: davide.ermacora@gmail.com

APPENDICE¹⁴¹

«Ce stéva 'na giovane, era signurina [vergine] giovane, sempe vutamiénte 'e stòmliche, sempe vutamiénte 'e stòmliche, 'a panza, 'o stòmliche, giramiente 'e cape, ricétte 'o miérece: “Chesta ha da sule muri”. 'A mamma 'nu juorne s'a purtaje rinta 'a terra, jètta a fà l'èvera, l'èvera lucente, chesta è comme 'a menta selvatica, 'a nèpeta. 'A mamma se purtaje 'a figlia rinta 'a terra, chella s'addurmette 'nterra, 'a lucente tene addóra ra menta sarvatica 'a lucente, è chelle ca danne 'e vvacche. Stéva chest'erba c'àggiu ritte mò ie... nunn'a sapevano carmà, era signurina o se vuléva spusà o che... pcché tanta risentimienti 'e chistu fatte ccà nisciùne ne capisce, sule 'e vvecchie antiche ne putévano capì. Piglia chesta, s'a purtaje rinta 'a terra, ricétte: “Iamme a fà 'nu poche r'èvera”. Mò 'a mamma metéva l'èvera e ce stéva ciérta nèpeta sarvatica. Una bbotta 'a figlia rurméva, verétte p' ncòppa all'èvera, 'a miézze e ccòsse ra figlia, verétte ca camminava 'o ragne, 'o ragne, aite viste ancora chille ca fa 'e fulinie int'e ccase? Accussi simme nùje cumpòste. Verétte chella cose pe' int'e ccosse ra figlia p'ncòppa all'èvera comme 'e file 'e cuttone, ricétte: “Marònna! Fósse còcche serpe che iésse sotto a figliema?” Ricétte: “Ma chelle tène 'e mutande!” In tutti i modi chelle era l'ùtere ra ggiovane, se ne puòzze ascì a fora! Se pigliàja addóra ra menta sarvatica e stétte bbone 'a figlia, nu' murétte cchiù. Chelle 'a menta e 'a lucente tènene addòre e l'ommo. S'adduràva, se saziàva e tumàva a posto, e cussi 'a figlia stétte bbone. 'E miérece l'avévane licenziata».

«C'era una giovane, era signorina (vergine), le girava sempre lo stomaco, dolori di pancia, di stomaco, le girava la testa. Il medico disse che doveva morire. La mamma un giorno se la portò in campagna, andò a cercare l'erba, la “lucente”, è una specie della menta selvatica, la nepeta... la lucente è quella che si dà alle vacche. Comunque questa madre si portò la figlia in campagna. Le disse “Andiamo a fare un po' d'erba...” non la sapevano curare... era signorina... Forse si voleva sposare o che, perché tanti risentimenti di questo fatto nessuno ne può capire, solo le vecchie antiche ne potevano capire... se la porta in campagna. Ora la madre mieteva l'erba e la figlia si sdraiò per terra e dormiva, dormiva per terra e c'era della nepeta selvatica proprio dove quella dormiva. Allora all'improvviso, mentre la figlia dormiva a un tratto la madre vide sopra l'erba qualcosa che camminava, un ragno, sì proprio un ragno: l'avete visto mai? Quello che fa le ragnatele nelle case? Così siamo composte noi [donne]. Vide quella cosa tra le gambe della figlia camminare sull'erba come tanti fili di cotone e disse: “Madonna! E se fosse qualche serpe che va sotto a mia figlia” disse “ma quella ha le mutande!”. Insomma quello era... l'utero della giovane! Era uscito fuori! Prese l'odore della menta selvatica e tornò al suo posto, e così la figlia guarì. Quelle, la nepeta e la lucente, hanno il profumo dell'uomo. [L'utero] odorò, si saziò e tornò al posto suo. Così la figlia stette bene. Non morì più... I medici, invece, l'avevano licenziata».

¹⁴¹ Da PIZZA 2012, pp. 92-93, 270-271 (89).

BIBLIOGRAFIA

- ALLIEGRO 2011: E. V. Alliegro, *Antropologia italiana: storia e storiografia 1869-1975*, Firenze 2011.
- ALVER 1989: B. G. Alver, *Concepts of the soul in Norwegian tradition*, in R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf (eds), *Nordic folklore: recent studies*, Bloomington 1989, pp. 124-125 (prec. come *Conceptions of the living human soul in the Norwegian tradition*, «Temenos» 7 (1971), pp. 7-33).
- AMBASCIANO 2010: L. Ambasciano, *Lo sciamanesimo e l'estasi nel sistema religioso di Mircea Eliade*, in SAGGIORO 2010, pp. 29-57.
- APPS - GOW 2003: L. Apps, A. Gow, *Male witches in early modern Europe*, Manchester 2003.
- BECCARIA 1995: L. Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino 1995.
- BENGA - NEAGOTA 2010: I. Benga, B. Neagota, *Căluș and Călușari. Ceremonial syntax and narrative morphology in the grammar of the Romanian Căluș*, «Archævs» 14 (2010), pp. 197-227.
- BERLIOZ 1999: J. Berlioz, *Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIe-XIVe siècles)*, «Micrologus» 7 (1999), pp. 231-246.
- BERTOLOTTI 1979: M. Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni Storici» 21 (1979), pp. 470-499, poi in inglese come *The ox's bones and the ox's hide: a popular myth, part hagiography and part witchcraft*, in E. Muir, G. Ruggiero (eds), *Microhistory and the lost peoples of Europe*, Baltimore 1991, pp. 42-70.
- BERTOLOTTI 1991: M. Bertolotti, *Carnevale di massa 1950*, Torino 1991.
- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BETTINI 2009: M. Bettini, *Le ossa dal padre, la carne dalla madre. Una «teoria biologica locale» dal Tibet all'Egitto, alla Grecia e a Roma*, in Id., *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, pp. 139-150.
- BODSON 2009: L. Bodson, *L'interprétation des noms grecs et latins d'animaux illustrée par le cas du zoonyme seps-sêps*, Brussels 2009.
- BORGHINI 1983: A. Borghini, *Animam ebullire: alcune ipotesi sul contesto folklorico e su una cura magica*, in «Studi Classici e Orientali» 33 (1983), pp. 205-259.
- BORGHINI 1989: A. Borghini, *I consigli del ventre: Metis, Pollicino e le sorelle-escrementi*, in *Crisi e costruzione delle conoscenze*, II, Massa Carrara 1989, pp. 93-115.
- BORGHINI 2008: A. Borghini, *Le "Donne di fuori"/"Padroni del luogo": un presumibile corrispondente antico e una proposta etimologica*, «Le Apuane» 55 (2008), pp. 113-145.
- BOTTA 2010: S. Botta, *La via storicista allo sciamanesimo: prospettive archeologiche e storia delle religioni*, in Saggioro 2010, pp. 59-86.
- BRACCHI 1995-1996: R. Bracchi, *Nuvole come rane*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti» 104 (1995-1996), pp. 673-716.
- BREMMER 2002: J. Bremmer, *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, London, New York 2002.
- BRYAN 2010: E. S. Bryan, *Fylgjur tales and a possible Old Norse context: a translation and discussion of several Icelandic folktales*, «Heroic Age» 13 (2010), /www.mun.ca/mst/heroicage/issues/13/bryan.php/
- BURKERT 1979: W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia* (ed. or. *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley 1979), trad. it. Roma-Bari 1987.
- BUTTITTA 2002-2004: E. Buttitta, *Gli scrittori siciliani e le «donne»*, «Archivio Antropologico Mediterraneo» 5-7 (2002-2004), pp. 191-220.
- BUTTITTA 2006: E. Buttitta, *Luigi Pirandello e le «donne»*, in E. Guggino, *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo 2006, pp. 165-210.

- CAPRINI 1994: R. Caprini, *A proposito di Bertolotti, Ginzburg e l'ipotesi siberiana*, «Quaderni di Semantica» 1 (1994), pp. 57-65.
- CAPRINI 1999: R. Caprini, *Nomi del bruco in area romanza: rileggendo il "bruco" di Richard Riegler*, «Quaderni di Semantica» 2 (1999), pp. 209-224.
- CAPRINI - ALINEI 1996: R. Caprini, M. Alinei, *Recensione a "I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute"*, «Quaderni di Semantica» XVII (1996), pp. 178-179.
- CHARUTY 1987: G. Charuty, *Le mal d'amour*, «L'Homme» 103 (1987), pp. 43-72.
- CHARUTY 1992: G. Charuty, *Ethnologie et psychanalyse: un dialogue inachevé*, in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (éds), *Vers une ethnologie du présent*, Paris 1992, pp. 75-112.
- CHARUTY 1996: G. Charuty, *Le cure della memoria*, in M. Bettini (cur.), *I Signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996, pp. 83-108.
- CHARUTY 1997: G. Charuty, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Paris 1997.
- CHELCEA 1986: I. Chelcea, *Putem să vorbim despre „șamanism” la români?*, «Revista de Filozofie» 33, 4 (1986), pp. 338-342.
- CHESNUTT 1991: M. Chesnutt, *Nordic variants of the Guntram Legend*, «Arv» 47 (1991), pp. 153-165.
- CHRISTIANSEN 1958: R. T. Christiansen, *The migratory legends: a proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants*, Helsinki 1958.
- CIAPPELLI 1997: G. Ciappelli, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma 1997.
- ČIČA 2002: Z. Čiča, *Vilenica and vilenjak: bearers of an extinct fairy cult*, «Narodna Umjetnost» 1 (2002), pp. 31-63.
- DE MARTINO 1961: E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, rist. Milano 2008.
- DE WESTPHALEN 1934: R. de Westphalen, *Petit dictionnaire des traditions populaires messines*, Metz 1934.
- DI NOLA 1974: A. M. di Nola, *Per la riscoperta dello sciamanesimo in Italia*, «Carte Segrete» 25 (1974), pp. 44-50.
- DI NOLA 1976: A. M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976.
- DI NOLA 1983: A. M. di Nola, *La medicina popolare: questioni di metodo*, «La Ricerca Folklorica» 8 (1983), pp. 7-12.
- DI NOLA 1990: A. M. di Nola, *Salute mentale e malattia nelle culture popolari: il problema metodologico*, in M. Di Rosa (cur.), *Salute e malattia nella cultura delle classi subalterne del Mezzogiorno*. Atti del Convegno (8-10 aprile 1987), Napoli 1990, pp. 229-245.
- DORATI 2013: M. Dorati, *Sogni doppi*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 11 (2013), pp. 201-250.
- DUBOIS 2009: T. A. Dubois, *An introduction to shamanism*, Cambridge 2009.
- DUNDES 1964: G. Dundes, *The morphology of North American Indian folktales*, Helsinki 1964.
- ELIADE 1970: M. Eliade, *'Sciamanesimo' presso i Romeni?*, in Id., *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* (ed. or. *De Zalmoxis à Gengis Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970), trad. it. Roma 1975, pp. 169-179.
- FAETA 2005: F. Faeta, *La madre di fuori. Lettura di un pellegrinaggio in Calabria*, in M. C. Ruta (cur.), *Le parole dei giorni. Scritti per Nino Buttitta*, II, Palermo 2005, pp. 1395-1431, poi con qualche integrazione bibliografica come *La madre di fuori. Un pellegrinaggio, l'antropologia e la storia*, in Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino 2005, pp. 171-208.

- FALLUOMINI 2010-2011: C. Falluomini, *Anima e corpo nella cultura norrena, tra paganesimo e cristianesimo*, «Romanobarbarica» 20 (2010-2011), pp. 83-107.
- FERGUSON 1906: J. Ferguson, *Bibliotheca chemica. A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris*, I, Glasgow 1906.
- FILORAMO 1991: G. Filoramo, *Una storia infinita: la "Storia Notturna" di Carlo Ginzburg*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 2 (1991), pp. 283-296.
- FROMAGE 1992: H. Fromage, *Notes de lectures*, «Bulletin de la Société de Mythologie Française» 165-166 (1992), pp. 97-98.
- GINZBURG 1963: C. Ginzburg, *Recensione a "La terra del rimorso"*, «Centro Sociale» 51-52 (1963), pp. 336-342.
- GINZBURG 1972: C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1972².
- GINZBURG 1998 = C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1998³.
- GINZBURG 2003 = C. Ginzburg, *On the eurasian roots of the witches' Sabbath stereotype*, in *Евразийское пространство: звук, слово, образ* [translit.: *Evrziskoe prostranstvo: zvuk, slovo, obraz*], Mosca 2003, pp. 54-63.
- GINZBURG ET AL. 2008: *Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza and Gábor Klaniczay*, in É. Pócs, G. Klaniczay (eds), *Witchcraft mythologies and persecutions*, Budapest 2008, pp. 42-45.
- GOLUBKOVA 2007: O. V. Golubkova, *Ornithomorphic perceptions of the soul in Komi-Zyryan belief*, «Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia» 31 (2007), pp. 125-134.
- GOODARE 2012: J. Goodare, *The cult of the seely wights in Scotland*, «Folklore» 123, 2 (2012), 198-219.
- GOODARE 2013: J. Goodare, *Flying Witches in Scotland*, in Ead. (ed.), *Scottish witches and witch-hunters*, Basingstoke 2013, pp. 159-176.
- GRAMBO 1973: R. Grambo, *Sleep as a means of ecstasy and divination*, «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae» 3-4 (1973), pp. 417-441.
- GRAMBO 1975: R. Grambo, *Traces of shamanism in Norwegian folktales and popular legends*, «Fabula» 1-2 (1975), pp. 20-46, poi leggermente modificato come *Shamanism in Norwegian popular legends*, in M. Hoppál (ed.), *Shamanism in Eurasia*, II, Göttingen 1984, pp. 391-403.
- GRIMM 1883: J. Grimm, *Teutonic mythology*, III, London 1883 [1875-1878⁴; prima ed. 1835].
- GRÍMSSON - ÁRNASON 1852: M. Grímsson, J. Árnason, *Íslenzk æfintyri*, Reykjavík 1852.
- GROTTANELLI ET AL. 1991: C. Grottanelli, P. Clemente, F. Dei, A. Simonicca, *Discussione su «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, «Quaderni di Storia» 34 (1991), pp. 103-116.
- GUGGINO 1978: E. Guggino, *La magia in Sicilia*, Palermo 1978.
- GUGGINO 1986: E. Guggino, *Un pezzo di terra in cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Palermo 1986.
- GUGGINO 1993: E. Guggino, *Il corpo è fatto di sillabe: figure di maghi in Sicilia*, Palermo 1993.
- GUGGINO 2004a: E. Guggino, *Magari e ciarmavermi*, in Ead., *I canti e la magia: percorsi di una ricerca*, Sellerio 2004, pp. 278-288.
- GUGGINO 2004b: E. Guggino, *Del mutevole essere delle «donne»*, in Ead., *I canti e la magia: percorsi di una ricerca*, Sellerio 2004, pp. 354-367, poi anche in M. C. Ruta (cur.), *Le parole dei giorni. Scritti per Nino Buttitta*, II, Palermo 2005, pp. 1380-1394.
- GUGGINO 2006: E. Guggino, *Fate, sibille e altre strane donne*, in Ead., *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo 2006, pp. 9-148.

- GULDER 1960-1962: A. Gulder, *Die urnenfelderzeitliche „Frauenkröte“ von Maissau in Niederösterreich und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Wien 1960-1962.
- HEDEAGER 2011: L. Hedeager, *Iron Age myth and materiality. An archaeology of Scandinavia AD 400-1000*, London 2011.
- HENNINGSSEN 1990: G. Henningsen, *Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabba* (ed. or. 'The ladies from outside': an archaic pattern of the witches' Sabbath, in B. Ankarloo, G. Henningsen (eds), *Early Modern European witchcraft: centres and peripheries*, Oxford 1990, pp. 191-215), trad. it., «Archivio Antropologico Mediterraneo» 1 (1998), pp. 35-60.
- HENNINGSSEN 1991/1992: G. Henningsen, *The white Sabbath and other archaic patterns of witchcraft*, «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae» 37, 1-4 (1991/1992), pp. 293-304.
- HENNINGSSEN 2009: G. Henningsen, *The witches flying and the Spanish inquisitors, or how to explain (away) the impossible*, «Folklore» 2 (2009), pp. 57-74.
- HULTKRANTZ 2003: Å. Hultkrantz, *The relation between medical states and soul belief among tribal peoples*, in H. Selin (ed.), *Medicine across cultures: history and practice of medicine in Non-Western cultures*, New York [etc.] 2003, pp. 385-395.
- KLANICZAY 2002: G. Klaniczay, *Holy rulers and blessed princesses: dynastic cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002 [2000].
- KNUTSEN 2013: G. W. Knutsen, *Topics of persecution: witchcraft historiography in the Iberian world*, in M. Nenonen, R. M. Toivo (ed.), *Writing witch-hunt histories: challenging the paradigm*, Leiden 2013, pp. 167-190.
- KRISS 1929: R. Kriss, *Das Gebärmuttervotiv. Ein Beitrag Zur Volkskunde nebst einer Einleitung über Arten und Bedeutung der Deutschen Opfergebräuche der Gegenwart*, Augsburg 1929.
- LANAIA 2003: A. Lanaia, *I nomi della mantide religiosa nel dominio linguistico italiano*, «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano» 27 (2003), pp. 1-151.
- LANAIA 2013: A. Lanaia, *Nomi siciliani di invertebrati e piccoli animali. Studio etimologico e iconimico*, Tesi di dottorato, Catania 2013.
- LE ROY LADURIE 1975: E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione (1294-1324)* (ed. or. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975), trad. it. Milano 1977.
- LECOUTEUX 1988: C. Lecouteux, *Le Double, le cauchemar, la sorcière*, «Études Germaniques» 43 (1988), pp. 395-405.
- LECOUTEUX 1992: C. Lecouteux, *Petits génies domestiques*, in *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)*, «Le Monde Alpin et Rhodanien» 1-4 (1992), pp. 204-206.
- LECOUTEUX 1998: C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen âge*, Paris 1998².
- LECOUTEUX 2003: C. Lecouteux, *Witches, werewolves and fairies: shapeshifters and astral doubles in the Middle Ages*, Rochester 2003 [2001³].
- LECOUTEUX - MARCQ 1991: C. Lecouteux, P. Marcq (éds), *L'étrille. Contes et nouvelles érotiques du Moyen-âge allemand*, Paris 1991.
- LEEK 2008: T. Leek, *Holda: between folklore and linguistics*, «Indogermanische Forschungen» 113 (2008), pp. 312-338.
- LEONARDI 2013: M. Leonardi, *Inquisizione, tesori, angeli e demoni in Sicilia tra etnografia e testimonianza storica*, «Bruniana & Campanelliana» 1 (2013), pp. 91-102.
- LI 2013: P.-T. Li, *Le concept d'«âme externe» chez les peuples de l'Asie du Nord*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, A. de Sales (éds), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, Paris 2013, pp. 339-358.

- LIXFELD 1972: H. Lixfeld, *Die Guntramsage (AT 1645 A). Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft*, «Fabula» 13 (1972), pp. 60-107.
- MAFFEI 2008: M. M. Maffei, *La danza delle streghe. Cunti e credenze dell'arcipelago eoliano*, Roma 2008.
- MAGLIOCCO 2004: S. Magliocco, *Witchcraft, healing and vernacular magic in Italy*, in W. Blécourt, O. Davies (eds), *Witchcraft continued. Popular magic in Modern Europe*, Manchester 2004, pp. 151-173.
- MAGLIOCCO 2012: S. Magliocco, *Religious practice*, in R. F. Bendix, G. Hasan-Rokem (eds), *A companion to Folklore*, Chichester 2012, pp. 136-153.
- MESNIL 1986: M. Mesnil, *Un vent de folie. Des herbes de la Saint-Georges à celles de la Saint-Jean*, «Civilisation» 1-2 (1986), pp. 325-348.
- MESSANA 2007: M. S. Messina, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Palermo 2007.
- MINELLI 2007: M. Minelli, *Memorie e possessione. Saggi etnografici*, Perugia 2007.
- MITCHELL 1997: S. Mitchell, *Blåkulla and its antecedents: transvection and conventicles in Nordic witchcraft*, «Alvíssmál» 7 (1997), pp. 81-100.
- MORCOV 2007: M.-M. Morcov, *Zoonimi totemici nel campo dialettale romeno. Denominazioni parentelari e propiziatriche di animali*, «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano» 31 (2007), pp. 121-131.
- MOTZ 2000: L. Motz, *The dwarf Littr and concepts of the soul*, in A. Grotans, H. Beck, A. Schwob (eds), *De consolatione philologiae. Studies in honour of Evelyn S. Firchow*, Göttingen 2000, pp. 269-280.
- MUMM - RICHTER 2008: P.-A. Mumm, S. Richter, *Die Etymologie von griechisch ψυχή*, «International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction» 5 (2008), pp. 33-108.
- NESE 1999: A. Nesi, *Salamandra tra realtà e mito*, «Quaderni di Semantica» 1 (1999), pp. 33-59.
- Ó HÓGÁIN 2000: D. Ó Hógáin, *The importance of folklore within the European heritage: some remarks*, «Béaloideas» 68 (2000), pp. 67-98.
- OIȘTEANU 2004: A. Oîșteanu, *Il drago e il solomonar. I termini di un'equazione mitica archetipica*, in Id., *Il diluvio, il drago e il labirinto. Studi di magia e mitologia europea comparata (ed. or. Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească, Iași 2004)*, trad. it. ridotta Verona 2008, pp. 75-192.
- PEDRUCCI 2013: G. Pedrucci, *L'isola delle 'madri'. Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*, Roma 2013.
- PENNACINI 2006: C. Pennacini, *Postfazione. L'etnologo innamorato*, in L. de Heusch, *Con gli spiriti in corpo. Trance, estasi, follia d'amore (ed. or. La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc. Bruxelles 2006)*, trad. it. Torino 2009, pp. 201-222.
- PETTERSON 1957: O. Petterson, *Jabmek and Jabmeaimo. A comparative study of the dead and the realm of the dead in Lappish religion*, Lund 1957.
- PILATO 2007: F. Pilato, *“Meraviglioso popolare” o “superstizioni del popolino”? Il caso delle “Donne” in Giuseppe Pitre e in Luigi Pirandello*, «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano» 31 (2007), pp. 177-183.
- PIOMELLI - POLLIO 1994: D. Piomelli, A. Pollio, *In upupa o strige. A study in Renaissance psychotropic plant ointments*, «History and Philosophy of the Life Sciences» 16 (1994), pp. 241-273.
- PITRÈ 1889: G. Pitre, *Usi o costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, IV, Palermo 1889.
- PITRÈ 1896: G. Pitre, *Medicina popolare siciliana*, Torino-Palermo 1896.
- PIZZA 1988: G. Pizza, *Il "mal di matre"*, «Summana» IV, 14 (1988), pp. 27-30.
- PIZZA 1990: G. Pizza, *Nuove analisi su alcuni casi di medicina popolare*, in DI ROSA 1990, pp. 265-283.
- PIZZA 1996: G. Pizza, *Sulla “possessione europea”*, «Am. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica» 1-2 (1996), pp. 261-286.

- PIZZA 1998a: G. Pizza, «Così siamo composte noi...». *Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania*, in Id. (cur.), *Figure della corporeità in Europa*, «Etnosistemi» 5 (1998), pp. 73-93.
- PIZZA 1998b: G. Pizza, *The virgin and the spider: revisiting spirit possession in Southern Europe*, in C. Papa, G. Pizza, F. M. Zerilli (curr.), *Incontri di etnologia europea/European ethnology meetings*, Napoli 1998, pp. 49-81.
- PIZZA 2000a: G. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, in A. De Spirito, I. Bellotta (curr.), *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. Di Nola*, Roma 2002, pp. 303-321.
- PIZZA 2000b: G. Pizza, *Benandanti fra storia e antropologia*, «AM. Rivista della società italiana di antropologia medica» 9-10 (2000), pp. 362-363.
- PIZZA 2003a: G. Pizza, *Sciamanismo, stregoneria, possessione. Una prospettiva comparativa a partire dal caso romeno*, in C. Papa, G. Pizza, F. M. Zerilli (curr.), *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, Napoli 2003, pp. 93-127.
- PIZZA 2003b: G. Pizza, *Demoni e streghe fra liturgia, politica e giurisdizione negli studi storico-antropologici ungheresi contemporanei sull'Europa centro-orientale (recensione di "Demonológia és boszorkányság Európában")*, «Am. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica» 15-16 (2003), pp. 561-565.
- PIZZA 2003c: G. Pizza, «Uscire dalla notte»: una monografia etnografica sullo sciamanismo nella Siberia settentrionale (recensione di "Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)"), «Am. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica» 15-16 (2003), pp. 566-569.
- PIZZA 2005: G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma 2005.
- PIZZA 2006: G. Pizza, *Toads*, in R. M. Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, IV, Santa Barbara 2006, pp. 1123-1125.
- PIZZA 2010: G. Pizza, *Il serpente in corpo. Una nota etnografica*, in L. Giancristofaro (cur.), *Il serpente nell'area del Mediterraneo. Culti riti miti. Atti del Convegno Internazionale (Cocullo 30 aprile 2008)*, Lanciano 2010, pp. 123-131.
- PIZZA 2012: G. Pizza, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Lanciano 2012.
- PLAUT 1959: A. Plaut, *Historical and cultural aspects of the uterus*, «Annals of the New York Academy of Sciences» 75 (1959), pp. 389-411.
- PLOMTEUX 1982: H. Plomteux, *Les dénominations des batraciens anoures en Italie: le crapaud*, «Quaderni di Semantica» 2 (1982), pp. 203-300.
- PÓCS 1999: É. Pócs, *Between the living and the dead. A perspective on witches and seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999 [1997].
- PÓCS 2005: É. Pócs, *Possession phenomena, possession-systems. Some East-Central European examples*, in G. Klaniczay, É. Pócs (eds), *Communicating with the Spirits*, Budapest 2005, pp. 84-151.
- PÓCS 2009: É. Pócs, *Tunderes and the Order of St Ilona or, did the Hungarians have fairy magicians?*, «Acta Ethnographica Hungarica» 54 (2009), pp. 379-396.
- POP 1970: M. Pop, *La poétique du conte populaire*, «Semiotica» 2 (1970), pp. 117-127.
- RENDA 1997: F. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo 1997.
- RIEGLER 1999: R. Riegler, *Il bruco nelle tradizioni popolari [1935-1936]*, «Quaderni di Semantica» 2 (1999), pp. 199-208.
- RITAROSSO 1987: P. Ritarossi, *Biologia e cultura: alcune questioni di antropologia medica*, «Il Cannocchiale» 1-2 (1987), pp. 169-190.
- RITAROSSO 1992: P. Ritarossi, *La natura della donna. La concezione dell'utero nella tradizione popolare*, «Medicina nei Secoli» 4 (1992), pp. 59-70.

- RONZITTI 2011: R. Ronzitti, *Quattro etimologie indoeuropee: lat. būfō, it. gufo, ingl. smog e drug*, Innsbruck 2011.
- ROSSI 1991: A. Rossi, *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, Vibo Valentia 1991.
- ROWLANDS 2009: A. Rowlands (ed.), *Witchcraft and masculinities in early modern Europe*, Basingstoke 2009.
- SAGGIORO 2010: A. Saggioro (cur.), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma 2010.
- SCHIRRIPIA 2010: P. Schirripa, *Il dibattito sulla possessione nelle antropologie africaniste*, in SAGGIORO 2010, pp. 113-132.
- SCHULTE 2009: R. Schulte, *Man as witch. Male witches in Central Europe*, Basingstoke, New York 2009.
- SEAFORD 2009: R. Seaford, *The fluttering soul*, in U. Dill, C. Walde (Hrsg), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin 2009, pp. 406-415.
- SEAFORD 2010: R. Seaford, *Mystic light and Near-Death Experience*, in M. Christopoulos, E. D. Karakantza, O. Levaniouk (eds), *Light and darkness in Ancient Greek myth and religion*, London, Boulder 2010, pp. 201-206.
- SERGENT 1992: B. Sergent, *Compte-rendu de "Entre Métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas"*, «L'Homme» 122/124 (1992), pp. 445-447.
- SEVERI 1999: C. Severi, *Les ratés de la costume. Folies chrétiennes et rituels de guérison*, «L'Homme» 150 (1999), pp. 235-242.
- SHISHMANIAN 2011: D. Shishmanian, *Chamanisme chez les roumains: pourquoi pas?*, «Les Cahiers "Psychanodia"» 1 (2011), pp. 167-181.
- SIKALA 2001: A.-L. Siikala, *What myths tell about past Finno-Ugric modes of thinking*, in Ead. (ed.), *Myth and mentality. Studies in folklore and popular thought*, Helsinki 2001, pp. 15-32 (prec. in A. Nurk et al. (eds), *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7.-13.8.2000. Pars I. Orationes plenariae & Orationes publicae*, Tartu 2000, pp. 127-140).
- SIMPSON 2004: J. Simpson, *Icelandic folktales and Legends*, Stroud 2004².
- SORDI 2003: I. Sordi, *La vipera, il veleno e la terra. Vicende di un farmaco dimenticato*, «SM. Annali di San Michele» 16 (2003), pp. 237-261.
- STEFANELLI 2010: R. Stefanelli, *La temperatura dell'anima. Parole omeriche per l'interiorità*, Padova 2010.
- STRÖMBÄCK 1975: D. Strömbäck, *The concept of the soul in Nordic tradition*, «Arv» 31 (1975), pp. 5-22, poi in G. Gidlund (cur.), *Sejd: och andra studier i nordisk själsuppfattning av Dag Stromback med bidrag av Bo Almqvist, Gertrud Gidlund, Hans Mebius*, Hedemora 2000, pp. 220-236.
- SVEINSSON 2003: E. Ó. Sveinsson, *The folk-stories of Iceland*, A. Faulkes (ed.), London 2003².
- TALAMONTI 2001: A. Talamonti, *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, «Antropologia» 1 (2001), pp. 55-76.
- TAMBLÉ 2000: M. R. Tamblé, *Tarantismo e stregoneria: un legame possibile*. in G. Di Mitri, G. Leonardo (curr.), *Quarant'anni dopo De Martino*. Atti del Convegno Internazionale di studi sul tarantismo (Galatina 24-25 ottobre 1998), I, Nardò 2000, pp. 101-117.
- TAUSIET 2009: M. Tausiet, *La Fiesta de la Tarántula: júbilo y congoja en el Alto Aragón*, «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares» 2 (2009), pp. 63-90.
- TESTA 2013: A. Testa, *Mascheramenti zoomorfi. Comparazioni e interpretazioni a partire da fonti tardo-antiche e alto-medievali*, «Studi Medievali» 1 (2013), pp. 63-130.
- TOLLEY 2009: C. Tolley, *Shamanism in Norse myth and magic*, I, Helsinki 2009.
- TONUTTI 2004: S. Tonutti, *I nomi degli animali*, «La Ricerca Folklorica» 50 (2004), pp. 139-144.

- TOSELLO 2009: S. Tosello, *Alcuni scritti minori sul tarantismo tra il 1945 e il 1970*, «Archivio di Etnografia» 1-2 (2009), pp. 95-104.
- USTINOVA 2011: Y. Ustinova, *Consciousness alteration practices in the West from Prehistory to Late Antiquity*, in E. Cardeña, M. Winkelman (eds), *Altering Consciousness. Multidisciplinary perspectives. Vol. I: history, culture, and the humanities*, Santa Barbara 2011, pp. 45-72.
- UTHER 1989: H.-J. Uther, *Guntram (AaTh 1645 A)*, in R. W. von Brednich (Hrsg), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, VI, 2-3, Berlin, New York 1989, pp. 305-311.
- UTHER 2011: H.-J. Uther, *The types of international folktales: a classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, II (*Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales*), Helsinki 2011².
- VAN DER SLUIJS 2009: M. van der Sluijs, *Three ancient reports of near-death experiences: Bremmer revisited*, «Journal of Near-Death Studies» 4 (2009), pp. 223-253.
- VELMA BOURGEOIS 1996: R. Velma Bourgeois, *The legend of Guy of Warwick*, New York 1996.
- VOIGT 1993: V. Voigt, *Folklore interpretations (recensione di "Kőznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra kőreből")*, «Budapest Review of Books» 2 (1993), pp. 77-79.
- VOORBIJ 1984: J. B. Voorbij, *The legend of Guntram in Helinand of Froidmont's Chronicon*, in M. Gosman, J. Van Os (eds), *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale, dédiés à Willem Noomen*, Groningen 1984, pp. 261-277.
- WHITNEY 1995: E. Whitney, *International trends: the witch "She"/the historian "He": gender and the historiography of the European witch-hunts*, «Journal of Women's History» 3 (1995), pp. 77-101.
- WILBY 2010a: E. Wilby, *Cunning folk and familiar spirits. Shamanism visionary traditions in early modern British witchcraft and magic*, Brighton 2010³.
- WILBY 2010b: E. Wilby, *The visions of Isobel Gowdie. Magic, witchcraft and dark shamanism in seventeenth-century Scotland*, Toronto 2010.
- WILBY 2013: E. Wilby, *'We mey shoot them dead at out pleasur': Isobel Gowdie, Elf Arrows, and dark shamanism*, in J. Goodare (ed.), *Scottish witches and witch-hunters*, Basingstoke 2013, pp. 140-158.
- ZANETTI 1892: Z. Zanetti, *La medicina delle nostre donne, studio del dottor Zeno Zanetti, con una lettera del senatore Paolo Mantegazza*, Città di Castello 1892.