



Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

38, 2/2019

Costruzione dell'identità e prospettive transnazionali

Esorcismo e possessione nell'Italia contemporanea: un'analisi storico-antropologica

Tiago PIRES

Per citare questo articolo:

PIRES, Tiago, «Esorcismo e possessione nell'Italia contemporanea: un'analisi storico-antropologica», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Costruzione dell'identità e prospettive transnazionali*, 38, 2/2019, 19/07/2019,

URL: < http://www.studistorici.com/2019/07/19/fotia_numero_38/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea → <http://www.diacronie.it>

Rivista storica online. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di direzione: Naor Ben-Yehoyada – João Fábio Bertonha – Christopher Denis-Delacour – Maximiliano Fuentes Codera – Tiago Luís Gil – Anders Granås Kjøstvedt – Deborah Paci – Mateus Henrique de Faria Pereira – Spyridon Ploumidis – Wilko Graf Von Hardenberg

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Gianluca Canè – Luca G. Manenti – Fausto Pietrancosta – Elisa Tizzoni – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.

5/ Esorcismo e possessione nell'Italia contemporanea: un'analisi storico-antropologica

Tiago PIRES

L'obiettivo di questo saggio è quello di presentare un'analisi storico-antropologica dell'esorcismo e della "possessione demoniaca" nell'ambito cattolico italiano a partire dagli anni Ottanta. Verranno impiegate come fonti per l'analisi i rapporti scritti dagli esorcisti, le interviste rilasciate ai periodici italiani e gli appunti raccolti sul campo durante il Corso di "Esorcismo e Preghiera di Liberazione" svoltosi a Roma nel maggio 2017, presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. In un'Italia pluri-religiosa ma culturalmente cattolica, l'esorcismo e la possessione si configurano ancora come alternative ai disagi esistenziali tra quanti condividono, in qualche forma, l'esperienza della fede. Nella prospettiva teorica in cui lavoriamo, basata sugli studi di Ernesto De Martino, la costruzione del posseduto e dell'esorcismo si compie all'interno di un processo storico-culturale. È per questa ragione che diventa imprescindibile un'analisi che oltrepassi il campo psicologico.

1. Introduzione

Questo articolo rappresenta il risultato parziale della nostra ricerca di dottorato che aveva come obiettivo quello di comprendere e individuare un senso storico-culturale alla base della ricomparsa dell'esorcismo nell'Italia contemporanea. L'idea, inizialmente, era quella di studiare i casi di esorcismo e possessione nel Brasile contemporaneo. Tuttavia, quando nel 2014 iniziammo la nostra ricerca in Italia – fase conclusiva della nostro percorso di specializzazione – ci imbattemmo in un entusiasmante arsenale documentario che ci portò a modificare il nostro futuro percorso di ricerca dottorale. La ricomparsa dell'esorcismo e della possessione era infatti al centro delle attenzioni di un gruppo di esorcisti che iniziò a riunirsi condividendo un identico scopo: rafforzare, unire e formare nuovi esorcisti per soddisfare la richiesta di "liberazione" che era in crescita in Italia (e nel mondo) sin dagli anni Ottanta. L'intento principale di questo articolo è, tuttavia, quello di evidenziare possibili percorsi interpretativi per la costruzione culturale della ritualità esorcistica e delle manifestazioni considerate dal cattolicesimo come "possessioni diaboliche", utilizzando una nostra rilettura dell'approccio demartiniano. Come obiettivo secondario ma non meno importante, opereremo una prima mappatura di questo ritorno

dell'esorcismo in Italia, questione che è legata ad alcune questioni socioculturali e soggettive, come il pluralismo religioso, le paure e le ansie sociali e la ricerca di orizzonti simbolici che forniscono una forma espressiva al dolore esistenziale o fisico di coloro che cercano aiuto nell'esorcismo.

Esorcismo e possessione sono temi delicati per la Chiesa Cattolica, come pure per i ricercatori, giacché i sacerdoti non ne parlano in modo aperto e non è possibile effettuare alcun tipo di registrazione. Le interviste possono essere svolte solo dopo aver conquistato la fiducia del sacerdote benché nella maggior parte dei casi permanga una certa diffidenza. L'uscita, nel 2016, del film-documentario *Liberami* della regista Federica Di Giacomo, ha provocato una reazione negativa tra i membri dell'Associazione Internazionale Esorcisti (AIE). Prima di questo documentario, era stato distribuito il film statunitense *The Rite*¹ (2011), di Mikael Håfström, il quale si era ispirato al libro di Matt Baglio, che aveva preso parte al Corso sull'esorcismo dell'Ateneo Pontificio in una delle edizioni precedenti a quella che ha visto la nostra presenza come osservatori: questo solo per fare riferimento ai casi recenti. L'atteggiamento di chiusura dell'AIE si spiega anche con la grande risonanza che il tema ha ottenuto sui mass media, soprattutto nell'ultimo decennio. Il nostro accesso alle fonti è sempre limitato, ma dopo qualche anno d'indagine² siamo in grado di elaborare una "storia antropologica" più profonda, sebbene si tratti ancora di una ricerca aperta ad ulteriori sviluppi.

La questione della possessione è da considerare in maniera pluralistica e complessa: in primo luogo perché non è un fenomeno esclusivo del mondo cristiano; in secondo luogo, perché viene analizzata secondo diverse prospettive: teologica, storico-antropologica, psicoanalitica e medico-psichiatrica. Se la teologia la vede come un reale caso di "possessione diabolica", la psicoanalisi tende a interpretarla come una manifestazione dell'isteria oppure come un altro tipo di disagio psicologico. Il primo pericolo dell'analisi accademica dell'esorcismo e della possessione è quello di accettare l'ipotesi religiosa di una presenza metafisica (i demoni) che può causare danni fisici e psicologici alle vittime³. Il secondo è quello di «medicalizzare il linguaggio»⁴, incanalando tutte le forme di "possessione" nella terminologia medico-psichiatrica dei disturbi mentali e comportamentali. Secondo De Martino:

¹ HÅFSTRÖM, Mikael, *Il rito*, Contrafilm – Fletcher & Company – New Line Cinema, Stati Uniti – Italia, 2011, 124'.

² La ricerca dottorale alla base di questo articolo è stata avviata nel 2015 ed è stata finanziata dalla FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, n° 2015/02226-1, modalità: borsa di dottorato di ricerca).

³ AMORTH, Gabriele, *Novos relatos de um exorcista*, São Paulo, Palavra & Prece, 2012; AMORTH, Gabriele, *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*, Campinas, Ecclesiae, 2012; AMORTH, Gabriele, RODARI, Paolo, *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*, Campinas, Ecclesiae, 2013; AMORTH, Gabriele, *Memorie di un esorcista. La mia vita in lotta contro satana*, Milano, Pickwick, 2013; BALDUCCI, Corrado, *Il diavolo*, Milano, Mondadori, 1994; BAMONTE, Francesco, *Possessioni diaboliche ed esorcismo*, Milano, Paoline, 2011.

⁴ ROMANO, Franca, «Corpi in disordine: possessioni e identità femminili», in *La Ricerca Folklorica : Antropologia della salute: Temi, problemi, ricerche*, 50, 2004, pp. 75-83, p. 76.

L'errore di una psicopatologia non consapevole dei suoi limiti sta proprio nel fatto che essa tende a fare astrazione proprio da questa storicità, e a tutto agguagliare nella indifferenza storiografica dei concetti di 'sintomo', 'sindrome', 'delirio', 'fobia', ecc. Una determinata situazione psichica non è vista nel rapporto storico-culturale in cui si trova, e in cui riceve senso e valore, ma viene astratta da quel rapporto e artificialmente paragonata e agguagliata a una situazione psichica che, ricevendo senso e valore in un rapporto storico sostanzialmente diverso, solo apparentemente è analoga⁵.

Crediamo che la cosiddetta “possessione diabolica” debba essere studiata nella sua complessità a partire da un approccio interdisciplinare, senza escludere il potere dei processi rituali di creare e modificare sia l'aspetto psicologico che quello fisico (*natura culturalmente condizionata*, come affermava De Martino⁶). Esistono diverse forme di possessione, presenti nelle religioni africane, orientali, sciamanistiche, indigene⁷. In questo saggio l'oggetto di studio è la possessione nell'ambito cattolico contemporaneo, specificamente nei casi verificatisi in Italia a partire dagli anni Ottanta. Per analizzarli, partiamo dalla prospettiva storico-antropologica di Ernesto De Martino, tenendo però presente che l'autore ha studiato fenomeni peculiari per le loro dimensioni storiche e geografiche (ad es.: il tarantismo pugliese) e non si è occupato specificamente della possessione diabolica nel mondo cattolico.

Negli ultimi anni, in Italia si è rilevato uno sviluppo dell'immaginario sociale riguardo alla possessione e all'esorcismo nel mondo cattolico. Questo, secondo Giuseppe Giordan e Adam Possamai⁸, ha prodotto un aumento nel numero delle persone che si rivolgono ad un esorcista per risolvere problemi personali, sia in ambito fisico sia psicologico, ma anche spirituale. Abbiamo scelto l'anno 1980 perché è a partire da quella data che l'esorcismo viene maggiormente pubblicizzato e diviene oggetto di interesse mediatico in Italia, soprattutto per effetto dell'aumento delle pubblicazioni sull'argomento. Corrado Balducci (1923-2008) – con un approccio demonologico –, Gabriele Amorth (1925-2016) e Raul Salvucci (1926-2012), per citare due esorcisti romani, sono alcuni esempi di autori che hanno pubblicato libri e hanno praticato l'esorcismo nel contesto italiano.

Padre Amorth è stato senza dubbio il più noto esorcista degli ultimi anni ed è divenuto un riferimento per “come fare” il rito in Italia e nel mondo, visto che i suoi libri sono stati tradotti in

⁵ DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 154.

⁶ DE MARTINO, Ernesto, *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, 2013.

⁷ SCAFOGLIO, Domenico, DE LUNA, Simona, *La possessione diabolica*, Roma, Avagliano Editore, 2003.

⁸ GIORDAN, Giuseppe, POSSAMAI, Adam, «Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist», *Current Sociology*, 66, 1/2017, pp. 74-91; GIORDAN, Giuseppe, POSSAMAI, Adam, «The over-policing of the devil: A sociology of exorcism», in *Social Compass*, 63, 4/2016, pp. 444-460.

diverse lingue. Amorth ha fondato insieme al sacerdote francese René Chenesseau l'Associazione Internazionale Esorcisti (AIE) nel 1991, ma ha dovuto attendere fino al 2014 per ricevere il riconoscimento da parte del Vaticano. Ha iniziato il suo ministero di “caccia al diavolo” nel 1986, dopo essere stato formato da Candido Amantini (1914-1992), un altro noto esorcista romano. I suoi propositi e i progetti di recupero dell'esorcismo furono resi noti anche sui periodici italiani, come viene sostenuto nei libri di Amorth sin dagli anni Novanta:

Come dimostrano le seicento telefonate al giorno, diligentemente smistate dal suo centralino, e un carnet di 70 “ossessi” liberati dal Maligno. Quasi una piccola industria, sia pure senza profitti. Padre Amorth è preoccupato. Preoccupato perché gli specialisti “anti-Satana” sono pochi. E la domanda molta. “Non riusciamo più a rispondere a tutte le richieste”, sospira. Così si è rivolto alla Conferenza Episcopale perché si istituisca un apposito ufficio-esorcismi presso la “Commissione infermi e malati” della Cei. Don Gabriele, che opera a Roma, vuol ridare lustro al ruolo in declino del “cacciadiavoli”, convinto che il proliferare di sette e messe nere renda indispensabile mettere in campo forze fresche di “liberatori” dal Maligno. [...] Per padre Candido Amantini, della chiesa della Scala Santa a Roma, “maestro” di don Amorth, ci sono troppo porporati divorati dal medesimo dubbio. “Errore. Satana esiste e si dà molto da fare – mormora con voce flebile il decano degli esorcisti – L'ho cacciato per trent'anni, e non ha mai cambiato aspetto. È qualcosa di disumano che travolge la mente”⁹.

Oltre a questo recupero del tema intrapreso dagli esorcisti italiani, vi è anche un aumento, non molto significativo in termini quantitativi, di altre pratiche religiose condannate dagli stessi sacerdoti. Queste riguardano le sette sataniche, i nuovi movimenti magici e occultisti, la New Age, ecc¹⁰. Questa pluralità di pratiche religiose non è vista in modo positivo da alcuni sacerdoti. È per questa ragione che nei discorsi degli esorcisti ha preso avvio una “lotta spirituale” contro queste forme di religiosità che ha contribuito a creare un immaginario sociale, una “cultura dell'occulto”, come modalità per risolvere i problemi esistenziali e personali da parte dei credenti. Tuttavia, il fatto di ricorrere ad un esorcista non implica un segno di aumento della “presenza diabolica”, quanto, piuttosto, un incremento della fiducia nelle possibilità storico-culturali di risolvere le sfide della vita quotidiana all'interno di un orizzonte simbolico disponibile e condiviso da parte di coloro che sono accumunati dallo stesso immaginario religioso.

⁹ GARBESI, Marina, «Cercansi specialisti anti satana e l'esorcista chiede aiuto al papa», in *la Repubblica*, 17 novembre 1991, URL: < <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1991/11/17/cercansi-specialisti-anti-satana-esorcista-chiede.html> > [consultato il 30 maggio 2019].

¹⁰ INTROVIGNE, Massimo, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano, Sugarco, 1990; GATTO TROCCHI, Cecilia, *Affare magia: ricerca su magia ed esoterismo in Italia*, Brescia, Queriniana, 2001; GARELLI, Franco, *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*, Bologna, il Mulino, 2012.

2. Il recupero dell'esorcismo: un progetto teologico-politico

Abbiamo scelto di approfondire il tema del ritorno in auge dell'esorcismo nel contesto italiano perché fu in questo paese che il *revival* ebbe inizio, sotto forma di progetto teologico-politico avviato da alcuni membri della Chiesa cattolica. Questa iniziativa poté inizialmente contare sull'impegno degli esorcisti della Scala Santa di Roma, rappresentati dal maestro di Gabriele Amorth (1925-2016), Candido Amantini (1914-1992). Tuttavia, fu negli anni Ottanta che questo progetto iniziò a guadagnare in termini di forza, adesioni e diffusione al punto da attirare l'attenzione dei media locali e internazionali e persino della Chiesa cattolica. Con la creazione dell'Associazione Internazionale degli Esorcisti (IEA) nel 1991, guidata da Amorth, Raul Salvucci e altri rinomati esorcisti dell'epoca, il progetto cominciò ad acquisire dimensioni internazionali e diffondendosi come modello per altre realtà, anche attraverso i libri e interviste di Amorth e di altri esorcisti:

Ho fatto molte interviste televisive, e le accettavo volentieri, per divulgare, far conoscere, diffondere quante più informazioni su questo tema... Ho fatto un sacco di rumore su questo argomento! Credo che il Signore mi abbia usato proprio per divulgare queste cose, perché si ritornasse alla pratica degli esorcismi¹¹.

La categoria “teologico-politica” viene impiegata nell'articolo per dimostrare che il *revival* dell'esorcismo inteso come un progetto per “far credere” – soprattutto nelle sue dimensioni narrative e discorsive – non è una mera questione dottrinale e teologica. Gli esorcisti sono infatti immersi in un progetto politico di recupero del rito e di alcuni elementi e concezioni appartenenti a un modello di chiesa tridentina, che contrasta le “religioni degli altri” e gli eccessi del pluralismo culturale contemporaneo, cercando anche di recuperare uno spazio culturale perso nel corso del XX secolo. La categoria teologico-politica viene perciò utilizzata per sottolineare il legame tra questi due intenti.

Oggi la Chiesa cattolica non è più nel suo stato di “cristianità”, in cui vi era un legame di contiguità tra lo Stato e la Chiesa, essendo quest'ultima una componente essenziale e un'autorità al cospetto delle decisioni politiche e sociali. Nel contesto successivo al Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica, anche sul territorio italiano, non poteva più inserirsi in un ambito istituzionale di potere e di controllo sociale egemonico. Il cattolicesimo, sebbene in termini quantitativi fosse ancora preponderante in Italia, aveva già perso la sua forza e aveva riconosciuto, che per perdurare, avrebbe dovuto modificare alcune delle sue strutture, come dimostrano i discorsi

¹¹ AMORTH, Gabriele, *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*, Milano, PickWick, 2013, p. 23.

formulati nel Concilio Vaticano II¹². In questa occasione vi era uno scopo nel dialogare con i cambiamenti culturali e sociali che si erano verificati nel corso del XX secolo ed era il tentativo di preservare una Chiesa che fosse in grado di agire ed essere presente nel mondo contemporaneo, enfatizzando così la partecipazione popolare e del laicato, il dialogo ecumenico e alcune questioni sociali di rilievo¹³.

L'ambito *teologico* del progetto degli esorcisti si connetteva perciò con una ricerca volta al recupero di alcuni elementi tridentini tralasciati dal Concilio Vaticano II, come l'esorcismo, dando la priorità a una lettura centralistica, meno ecumenica e meno sociale dell'azione ecclesiale nel mondo. La dimensione politica rappresentava un tentativo di recuperare spazio e potere dinanzi a una società in cui la Chiesa cattolica assumeva un posto sempre più marginale e meno influente rispetto al contesto della cristianità durante l'età moderna. Il progetto teologico-politico è ispirato alla perdita di un passato in cui la Chiesa cattolica è stata protagonista, diventando, soprattutto dal XX secolo, un'istituzione a rischio e una crisi di credibilità sociale. Il progetto teologico-politico era dunque ispirato dalla perdita di un passato in cui la Chiesa cattolica era stata protagonista, divenendo poi, soprattutto dal XX secolo, un'istituzione in pericolo e in crisi in termini di credibilità sociale.

Possiamo dunque affermare che questi sacerdoti che non si conformavano alle direttrici del Vaticano II e ai suoi indirizzi modernizzatori, erano allineati al profilo di una chiesa tridentina. La stragrande maggioranza degli esorcisti italiani si ascriveva dunque al versante tradizionalista, anche perché mirava a ripristinare una pratica messa da parte dalla Santa Sede a partire dalla metà del XIX secolo¹⁴ e ignorata dallo stesso Concilio Vaticano II. Questo tradizionalismo non si estendeva a tutte le aree e divenne complesso e contraddittorio: gli esorcisti, ad esempio, difficilmente condannavano i movimenti carismatici. Al contrario, erano loro sostenitori e sostenitori della presenza laica nel rito di esorcismo e nei gruppi di preghiera di liberazione. Il movimento di rinnovamento della Chiesa cattolica a partire dal Vaticano II ha generato una controcorrente in disaccordo, dimostrando così come la cosiddetta "ortodossia" sia in realtà divisa, in conflitto e plurale.

¹² CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*, São Paulo, Paulus, 2007; «Documenti del Concilio Vaticano II», in *Sito La Santa Sede*, URL: < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm > [consultato il 15 maggio 2019]

¹³ ALMEIDA, João Carlos, MANZINI, Rosana, MAÇANEIRO, Marcial (org.), *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*, Aparecida, Editora Santuário, 2013.

¹⁴ PIRES, Tiago, *Curas e exorcismos: o sobre-humano como estratégia de fortalecimento*, in *O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar*, Tesi di Master in Storia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014, URL: < http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279603/1/Pires_Tiago_M.pdf > [consultato il 9 giugno 2019].

La pluralità religiosa e culturale, in grado di generare una retorica della “perdita dell’identità cattolica”, si lega con una discorsività teologico-politica che percepisce l’“altro” come pericoloso, come elemento sospetto e portatore di minaccia per una fede tridentina centralistica, universalizzante e poco propensa al dialogo. Analizzeremo qui di seguito come questo tessuto sociale di pluralità religiosa sia stato importante per il recupero dell’esorcismo nell’Italia contemporanea a partire dagli anni Ottanta.

3. Esorcismo, società contemporanea e pluralità religiosa: i pericoli dell’alterità

In ambito religioso, la società contemporanea del dopoguerra porta con sé diverse modalità di secolarizzazione, elemento tipico della modernità ma che si sviluppa in modo particolare e secondo le congiunture storico-sociali proprie di ogni paese¹⁵. In generale, la secolarizzazione non può più essere intesa come uno smarrimento della fede, ma come una riconfigurazione dello spazio religioso e delle modi di vivere la religiosità: meno istituzionalizzata e più individualmente rielaborata, più autonoma e plurale.

Non è molto corretto parlare di un “ritorno del religioso”, giacché la religione non è mai scomparsa completamente dallo scenario sociale, ma è più corretto parlare di un cambiamento nello spazio delle credenze sia nell’ambito pubblico che privato. Pertanto, la ripresa del tema dell’esorcismo nella Chiesa Cattolica in Italia deve essere compresa anche a partire dall’analisi del rapporto tra società contemporanea e cattolicesimo, il quale crea un’atmosfera sociale capace di reintrodurre all’interno della società questa pratica decaduta dallo scenario religioso europeo nel secolo XIX¹⁶.

L’esorcismo cattolico è meno presente nei paesi africani, asiatici e sudamericani, perché lì sono i (neo)pentecostali a dominare l’arte di “cacciare il diavolo”. In Europa, soprattutto in Italia, il numero dei pentecostali è ancora ridotto, sebbene abbia delle possibilità di espansione con l’aumento dell’immigrazione africana, sudamericana e asiatica in Europa¹⁷. Sono i carismatici

¹⁵ PACE, Enzo, «La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo», in *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011; ROLDÁN, Verónica, «A religião no espaço público: o caso da Argentina entre laïcité e religious freedom», in *Debates do NER*, Porto Alegre, 16, 27, 2015, pp. 113-125; MARZANO, Marco, «The “sectarian” Church. Catholicism in Italy since John Paul II», in *Social Compass*, 60, 3/2013, pp. 302-314.

¹⁶ PIRES, Tiago, *op. cit.*

¹⁷ INTROVIGNE, Massimo, ZOCCATELLI, PierLuigi (a cura di), «Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno», in *Le religioni in Italia*, 2017. URL: < <http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/> > [consultato il 22 novembre 2017]; PACE, Enzo, «La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo», in *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011. URL: < <https://journals.openedition.org/qds/649> > [consultato il 22 novembre 2017].

cattolici¹⁸ quelli che gestiscono maggiormente l'universo e l'immaginario sovranaturale che apre il cammino per lo sviluppo della pratica esorcistica in Italia¹⁹.

Il movimento carismatico fu uno dei protagonisti, nel dopoguerra italiano, nell'elaborazione di una narrativa militante contro le sette e i nuovi movimenti religiosi. Tuttavia, i discorsi sul “male” non si riferivano solo alle religioni “estrane” al cattolicesimo, ma alla concezione del diavolo come presenza attiva e reale. Il linguaggio carismatico, che si è sviluppato di pari passo con la storia delle comunità italiane e delle loro pubblicazioni, era in linea con quello che sostenevano anche gli stessi esorcisti, come si può desumere dal racconto di Padre Fra Benigno qui riportato, pubblicato sulla rivista carismatica «Alleluja»:

La strategia di difesa

Ci si difende dal diavolo, onde evitare di essere colpiti da quei mali provenienti da una sua possessione o da una sua vessazione, evitando di aprire certe finestre che consentono a lui di entrare nella sfera della nostra vita. Tali finestre possono essere:

[1] l'adesione a sette sataniche; [2] la partecipazione a riti satanici, in particolare alle cosiddette “messe nere”; [3] una propria consacrazione a satana, un patto fatto con lui; [4] la partecipazione a sedute spiritiche; [5] il ricorso a maghi, chiromanti, fattucchieri, cartomanti etc.; [6] l'ascolto di CD di rock satanico²⁰.

Il movimento carismatico incoraggia una maggior informazione e formazione religiosa in merito all'azione “diabolica”, dal momento che le sue formulazioni e i suoi riti sono zeppi di riferimenti alla possibilità di intervento del diavolo e del verificarsi di possessioni, postulando la possibilità di una sorta di “guerra spirituale” contro “le forze del male”. Molti di questi elementi sono del resto retaggio del pentecostalismo nordamericano che funse da base per la formazione del Rinnovamento Carismatico²¹. Questa narrazione del male si basa anche su un pregiudizio

¹⁸ Secondo Verónica Roldán, «La storia del Rinnovamento Carismatico Cattolico italiano è collegata ad alcuni nomi quali padre Valeriano Gaudet, un sacerdote canadese che avrebbe portato questa corrente a Roma nel 1969. Anche la figlia dell'allora ambasciatrice del Canada, Jacqueline, insieme col marito italiano, Alfredo Ancilotti, è stata grande promotrice del movimento in Italia». Il movimento carismatico cattolico «propone un tipo di religiosità caratterizzata dal fervore e dall'intensità dell'esperienza [...]», basata sulla influenza dello Spirito Santo e dei suoi possibili “doni” (glossolalia, profezie, le guarigioni fisiche, la liberazione spirituale). Nei gruppi carismatici «si parla del Diavolo, del Demone o di Satana; del male; della guerra spirituale interna ed esterna e di azioni malefiche», approssimandosi, così, al discorso condiviso dagli esorcisti. ROLDÁN, Verónica, *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*, Milano, FrancoAngeli, Kindle edition, 2009, position 921, 1618, 2636.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ FRA BENIGNO, «Il mistero del combattimento spirituale», in *Alleluja*, 1, 2010, pp. 38-39.

²¹ ROLDÁN, Verónica, *op. cit.*, position 1621.

morale e psicologico, spesso associato al diavolo e alla possibilità di essere vittima di possessione se non si seguono certe regole comportamentali²².

Tutte queste narrazioni e linguaggi per descrivere il male, adottati e incentivati dalle comunità carismatiche a partire dagli anni Settanta, sono profondamente in linea con la posizione degli esorcisti italiani. Hanno aperto spazi per il recupero dell'esorcismo e, allo stesso tempo, hanno fornito sostegno per questo revival negli anni Ottanta, Novanta e nel XXI secolo²³. Benché le critiche del Rinnovamento Carismatico e degli esorcisti si rivolgano in particolare verso i nuovi movimenti religiosi – in particolare alla new age e al satanismo –, il pluralismo religioso in Italia ha finito per essere, indirettamente, una fonte di preoccupazione per quella parte del clero più “tridentina” e meno legata all'ecumenismo del Concilio Vaticano II.

La questione centrale che si pongono coloro che hanno nell'esorcismo il loro tema di ricerca – e che rappresentano un numero esiguo – è quella di trovare una spiegazione a questo “ritorno”. Lo stesso interrogativo se lo pongono gli intellettuali che affrontano il fenomeno del “risveglio religioso” nella società contemporanea.

L'Italia degli ultimi trent'anni sta cambiando il suo scenario socio-religioso, incorporando la pluralità del mondo attuale a partire dall'aumento dei credenti di altre religioni – anche se in un numero ancora non significativo – e della pluralità di movimenti ecclesiali insita nello stesso cattolicesimo, che è ancora la confessione religiosa in cui la maggior parte della popolazione si riconosce²⁴. Essa mantiene, inoltre, nella vita pubblica italiana, una forza particolare rispetto a quella che ha negli altri paesi europei²⁵. Ma la religiosità vissuta non corrisponde più alla pratica tradizionale: è tendenzialmente meno istituzionale, plurale nelle scelte etiche, numericamente rilevante, ma costituita da un'appartenenza debole e soprattutto culturalmente orientata. Tra quelli che si dichiarano cattolici, soltanto una parte – quelli «convinti e attivi», secondo la tipologia coniata di Garelli²⁶ – mantiene un alto grado di osservanza e adesione alla fede della Chiesa, intesa come quella istituzionale e in accordo con i dogmi ecclesiastici. Questo non vuol dire che le persone prima credessero di più, ma che avevano una *lived religion* maggiormente legata all'istituzione. Il cattolicesimo continua ad essere presente in Italia, ma è da ricercare, oltre che nelle parrocchie, soprattutto nei gruppi di preghiera, nelle forme di associazionismo e di appartenenza culturale e familiare.

²² «La via di satana», in *Rinnovamento nello Spirito Santo*, V, 4/1989, p. 9; «Come difendersi dalle sette», in *Rinnovamento nello Spirito Santo*, VII, 1/1991, p. 10.

²³ YOUNG, Francis, *A history of exorcism in Catholic Christianity*, London, Palgrave, 2016, pp. 228-229.

²⁴ GARELLI, Franco, *op. cit.*; PACE, Enzo, *Increasing religious diversity in a society monopolized by Catholicism*, in GIORDAN, Giuseppe, PACE, Enzo (eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Cham, Springer, 2014, pp. 93-114.

²⁵ PACE, Enzo. «La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo», in *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011, pp. 65-89.

²⁶ GARELLI, Franco, *op. cit.*

Al di là di questa diversità interna al cattolicesimo, possiamo anche riscontrare come la pluralità religiosa sia cresciuta, soprattutto con l'avvento dell'immigrazione, negli ultimi trent'anni. Tuttavia, l'aumento dei nuovi movimenti religiosi (NMR) in Italia – i principali bersagli degli esorcisti – è poco numeroso, sia tra i cittadini italiani, sia tra quelli stranieri, ed è legato a un immaginario costruito principalmente grazie ai mass media, film, libri e internet²⁷.

Tra i 60.665.551 di residenti in Italia, secondo il bilancio demografico ISTAT del 2016, 5.026.153 risultano essere cittadini stranieri (8,3%), ma soltanto il 3,2% del totale appartiene a minoranze religiose: 1.781.807 unità se consideriamo i cittadini italiani, e 5.672.807 unità se aggiungiamo gli immigrati che non hanno la cittadinanza italiana²⁸. All'interno di questo 3,2%, i NMR rappresentano una percentuale ancor più esigua (4,1%):

Tab. 1. Minoranze religiose fra i cittadini italiani (stima CESNUR 2016)²⁹

Ebrei	36.256	2,0%
Cattolici “di frangia” e dissidenti	25.500	1,4%
Ortodossi	212.318	11,9%
Protestanti	450.392	25,3%
Testimoni di Geova (e assimilati)	424.259	23,8%
Mormoni (e assimilati)	26.750	1,5%
Altri gruppi di origine cristiana	6.000	0,3%
Musulmani	302.090	17,0%
Bahá'í e altri gruppi di matrice islamica	4.250	0,3%
Induisti e neo-induisti	35.672	2,0%
Buddhisti	157.011	8,8%
Gruppi di Osho e derivati	4.100	0,3%
Sikh, radhasoami e derivazioni	14.693	0,8%
Altri gruppi di origine orientale	3.530	0,2%
Nuove religioni giapponesi	3.150	0,2%
Area esoterica e della “antica sapienza”	16.450	0,9%
Movimenti del potenziale umano	30.000	1,7%
Movimenti organizzati New Age e Next Age	20.000	1,1%
Altri	9.386	0,5%
Totale	1.781.807	100,0%

Le minoranze religiose più significative in termini quantitativi sono il risultato dell'immigrazione dall'Est Europa, dall'Africa e dall'Asia, giacché pochissimi italiani (culturalmente cattolici) cambiano la religione di famiglia³⁰. Qualche volta frequentano sessioni di

²⁷ D'AMATO, Marina, *Immaginario e satanismo: nuovi percorsi di identità giovanile*, Padova, Libreriauniversitaria.it, 2009; MUCHEMBLE, Robert, *Uma história do diabo. Século XII-XX*, Rio de Janeiro, Bom Texto, 2001.

²⁸ INTROVIGNE, Massimo, ZOCCATELLI, PierLuigi, *op. cit.*

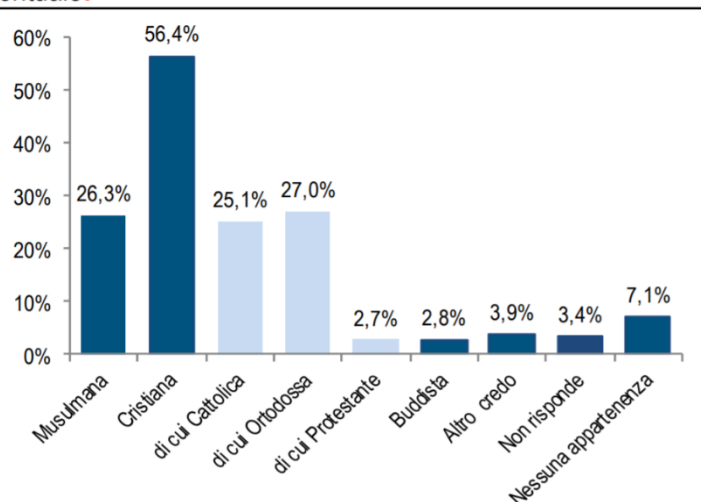
²⁹ *Ibidem.*

³⁰ GARELLI, Franco, *op. cit.*; INTROVIGNE, Massimo, ZOCCATELLI, PierLuigi, *op. cit.*

terapia olistica e altre pratiche new age, oppure leggono qualcosa di esoterico, ma senza dimostrare un'adesione costante e radicata.

Gli immigrati seguono maggiormente le religioni tradizionali (islamismo; cristianesimo ortodosso, cattolico o protestante; buddismo), mentre i nuovi movimenti religiosi trovano poco spazio (Figura 1³¹ e tabella 2³²).

FIGURA 1. CITTADINI STRANIERI (6 ANNI E PIÙ) PER APPARTENENZA RELIGIOSA. Anno 2011-2012, Composizione percentuale.



Tab. 2: Appartenenza religiosa degli immigrati (stima Dossier Statistico Immigrazione 2016).

Ortodossi	1.541.000	30,7%
Cattolici	908.000	18,1%
Protestanti e altri cristiani	255.000	5,0%
Musulmani	1.609.000	32,0%
Ebrei	7.000	0,1%
Induisti	149.000	3,0%
Buddhisti	111.000	2,2%
Altre religioni orientali	78.000	1,6%
Atei e agnostici	227.004	4,5%
Religioni tradizionali	56.000	1,1%
Altri	85.000	1,7%
Totale	5.026.004	100,0%

A partire da questi dati, possiamo affermare che il rapporto tra società contemporanea e cattolicesimo non trova spiegazione nel concetto di secolarizzazione, elaborato soprattutto dalla Chiesa Cattolica come una strategia linguistica di rafforzamento della fede cristiana e di contrasto

³¹ ISTAT, «Appartenenza e pratica religiosa, Anno 2011-2012», in *Istituto Nazionale di Statistica*, URL: < www.istat.it > [consultato il 22 novembre 2017].

³² INTROVIGNE, Massimo, ZOCCATELLI, PierLuigi, *op. cit.*

all'ateismo e alle altre religioni³³. Il discorso clericale sulla secolarizzazione – profondamente legato ai progetti teologici-politici della Chiesa novecentesca e dell'inizio del secolo XX, ancora molto tridentina e immersa nel pensiero del Concilio Vaticano I – rappresenta più una paura del cambiamento del contesto religioso (pluralistico, individualistico e meno istituzionalizzato), in quanto non si è verificato un serio decadimento della fede in Italia. Pur prendendo in considerazione l'esistenza di un “ritorno del religioso”, questo non può essere inteso come una rinascita nella sua forma tradizionale: è un ritorno molto particolare e storicamente diverso.

Alcuni settori della Chiesa cominciarono a porsi con grande sfiducia, a tratti con ostilità, di fronte a questo pluralismo interno ed esterno al mondo cattolico. Gran parte degli esorcisti fa parte di questa fazione, che si allinea ad un profilo ecclesiastico conservatore, che cerca di riscattare un passato tridentino (più gerarchico e istituzionalizzato) e meno aperto al pluralismo religioso. Proprio quest'ultimo, insieme alla perdita dell'identità cattolica tradizionale, ha favorito un orizzonte socioculturale propizio al ritorno ad una remota pratica di “scacciare il male” dalle persone e dalla società. Questo “ritorno al passato” e alla lotta “tra bene e male” rappresenterebbe, in realtà, un rifugio sicuro e un sostegno per un cattolicesimo che perde sempre più i suoi caratteri originari, sebbene rimanga ancora fortemente presente nella società italiana.

Durante la Guerra Fredda, la lotta tra i due sistemi economici e politici si svolgeva nel contesto di una metaforica lotta tra bene e male. Non a caso, in quel periodo uscirono un gran numero di film horror incentrati sul tema del diavolo e dell'esorcismo, traducendo così non soltanto le angosce per una guerra ideologica che si sviluppava tra le nazioni, ma anche uno stato di latente sfiducia: il miracolo economico non era infatti riuscito a risolvere tutte le questioni aperte. In Italia possiamo citare i film di registi come Mario Bava (1914-1980) e Dario Argento (1940), o, in ambito internazionale, il polacco Jerzy Kawalerowicz (1922-2007) con il film *Madre Giovanna degli Angeli* (1961)³⁴, o ancora il classico *L'esorcista* (1973)³⁵ di William Friedkin (1935-...). Si trattava di prodotti – tanto i registi quanto le pellicole – del dopoguerra e dello stato di tensione e sconforto per la guerra fredda, della paura costante di un passato terribile che sarebbe potuto ritornare in qualsiasi momento.

Tuttavia, l'esorcismo e la possessione come pratiche rituali, soprattutto in Italia, hanno ricevuto maggior attenzione successivamente alla caduta del muro di Berlino. Da allora il tema iniziò a essere discusso intensamente, soprattutto attraverso i libri e le apparizioni mediatiche di Gabriele Amorth. La lotta metaforica tra il “bene” e il “male” e la tensione post-guerra erano già dietro le spalle, sebbene non fossero totalmente risolte. L'esorcismo è diventato l'orizzonte

³³ FORMIGONI, Guido, «L'Italia cattolica e la secolarizzazione», in *il Mulino*, 60, 5/2011, pp. 769-778.

³⁴ KAWALEROWICZ, Jerzy, *Madre Giovanna degli Angeli*, Zespół Filmowy Kadr, Polonia, 1961, 105'.

³⁵ FRIEDKIN, William, *L'esorcista*, Warner Bros, Stati Uniti, 1973, 132'.

rappresentativo di un'angoscia sociale che non è più quella del dopoguerra e della Guerra fredda, ma di altri disagi esistenziali e ampiamente legati alla storia dell'Italia e dell'Europa contemporanea.

4. Una tipologia degli esorcisti italiani: tra ortodossia e flessibilità

Il rito dell'esorcismo deve essere considerato anzitutto come una pratica ufficiale, prevista dalla Chiesa Cattolica nel Rituale Romano, in cui la parte che tratta specificamente il rito è stata riformulata nel 1998. Tuttavia, quando parliamo di ortodossia della liturgia o dell'attività ecclesiastica, facciamo sempre riferimento a una realtà unificata, coerente, priva di contraddizioni. Tutto ciò, in realtà, non si verifica nelle analisi dei casi di "possessione" e nelle diverse forme del rituale. Anche all'interno della stessa "ortodossia cattolica" si percepisce la complessità e la tensione nei discorsi e nei "modi di fare" il rito, soprattutto perché non esiste un'unica posizione teologica e politica.

Il Rituale Romano fu creato nel 1614 da papa Paolo V a partire dalle documentazioni precedenti già utilizzate dai sacerdoti nel medioevo, ma che non erano state raccolte in un unico manuale³⁶. L'esorcismo veniva praticato ispirandosi a questi differenti testi: per la prima volta nella storia della liturgia cattolica fu compilato un libro ritualistico che sanciva l'ufficialità della pratica esorcistica. Nel periodo della Controriforma, la Chiesa Cattolica si organizzò in modo da proporre un atteggiamento teologico-politico più unificante e universalizzante, allo scopo di combattere e non lasciare spazio alle nuove forme di vita cristiana.

Dopo molto tempo, una piccola modifica venne introdotta da papa Pio XII nel *Rituale Romanum* del 1952. Il titolo XII, quello che tratta del rito dell'esorcismo, venne diviso in tre parti: 1) Norme da osservare con chi viene esorcizzato dal demonio; 2) rito per esorcizzare i posseduti dal demonio; 3) esorcismo contro satana e gli angeli apostati, scritto personalmente da Leone XIII e reso operante nel rituale nel 1890.

Un'altra modifica è avvenuta nel 1998, quando papa Giovanni Paolo II ha approvato il nuovo rito dell'esorcismo, il *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam* (DESQ)³⁷, pubblicato nel 1999. La prima versione in italiano ha ricevuto il nome di "Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze

³⁶ *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (V-VI), *Missale Gallicanum Vetus* (VII-VIII), *Missale Gallicanum Vetus* (VII-VIII), *Sacramentarium Gregorianum* (IX-XI), *Pontificale romano-germanicum* (950), *Malleus Maleficarum* (1494), *Liber Sacerdotalis* (1523). BOGETTI, Maurizio, *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel canone 1172 del codice di Diritto Canonico*, Torino, U.S.E.D.E.I., 2011.

³⁷ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, *Ritual de exorcismos e outras súpticas*, São Paulo, Paulus, 2015; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, «Presentazione Rito Esorcismi», in *La Santa Sede*, 26 gennaio 1999, URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_1999-01-26_il-rito-degli-esorcismi_it.html> [consultato il 11 maggio 2019].

particolari”, divenuta obbligatoria nel 2002³⁸. Questo nuovo documento rafforzava una posizione di cautela e di grande prudenza riguardo l'esorcismo, chiedendo un'analisi più accurata dei supposti casi di possessione.

Gabriele Amorth, esorcista a Roma dal 1986, mosse critiche severe al nuovo rituale del 1999. In primo luogo perché era stato elaborato da un gruppo di sacerdoti senza un'esperienza pratica come esorcisti, inoltre perché incorporava elementi che ostacolavano il lavoro dell'esorcista. Amorth non si trovava d'accordo con l'esclusione dell'esorcismo nei casi di malefici, dal momento che la maggior parte delle possessioni sarebbero state causate da queste “fatture”. Criticò anche il fatto che l'esorcismo non potesse essere utilizzato come metodo diagnostico della possessione, secondo quanto veniva proibito dal *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*³⁹. Secondo Amorth,

“Il nuovo rito è pessimo – aggiunge don Amorth – e sembra fatto apposta per impedire gli esorcismi. Fortuna che, al fondo, contiene una scialuppa di salvataggio: una *notificatio* che ci consente, a richiesta, di continuare a usare il vecchio testo”. Ma che cos'è che non va, nel nuovo? “Anzitutto, il divieto di esorcizzare a scopo diagnostico, preventivo: cioè per capire se c'è o non c'è il demonio. Il testo lo consente solo quando c'è già la certezza della presenza demoniaca. Ma questa si può accertarla solo con l'esorcismo, non prima e non senza”⁴⁰.

La riformulazione del rito esorcistico del 1999 manifestava un atteggiamento della Chiesa già presente tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX⁴¹, che dimostrava una certa cautela nel considerare come veri i casi di possessione. Il linguaggio psichiatrico e psicoanalitico dell'epoca venne introdotto anche nel discorso ecclesiastico affinché i preti potessero verificare con più precisione e prudenza quella che consideravano come “possessione diabolica”.

L'Italia è il paese in cui si conta il maggior numero di preti esorcisti, secondo i dati dell'Associazione Internazionale Esorcisti. È da chiarire che l'AIE considera soltanto quelli che sono collegati a questa organizzazione. Nel mondo i sacerdoti esorcisti sono più numerosi, sia autorizzati dal vescovo sia senza il suo consenso, oppure sono gli stessi laici, normalmente appartenenti al Movimento Carismatico, a praticare il rito (nella forma di preghiera di liberazione o anche con l'esorcismo solenne). L'Italia espone un numero di esorcisti più alto rispetto alle altre nazioni, con il 58% del totale di quelli collegati all'AIE, seguito dal Regno Unito con 6%, USA con 5%, e Messico, Francia e Spagna ognuno con una rappresentanza del 3% sul totale.

³⁸ BOGETTI, Maurizio, *op. cit.*; OMARA, Francis, *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*, Tesi di Dottorato in Diritto Canonico, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2008.

³⁹ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, *op. cit.*; OMARA, Francis, *op. cit.*

⁴⁰ TRAVAGLIO, Marco, «I vescovi studiano il Diavolo», in *la Repubblica*, 18 settembre 2000, URL: < <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/09/18/vescovi-studiano-il-diavolo.html>? > [consultato il 9 giugno 2018].

⁴¹ PIRES, Tiago, *op. cit.*

Tab. 3: Esorcisti iscritti all'Associazione Internazionale Esorcisti⁴²

Italia	240	Slovenia	2
Regno Unito	28	Svizzera	2
USA	21	Filippine	2
Messico	15	Zimbabwe	2
Francia	15	Giappone	1
Spagna	15	Corea	1
Repubblica Ceca	9	Cina	1
Slovacchia	9	Finlandia	1
Lituania	8	Danimarca	1
Portogallo	5	Congo	1
Brasile	5	Camerun	1
Belgio	4	Togo	1
Irlanda	4	Benin	1
Germania	3	Canada	1
Colombia	3	Bolivia	1
Argentina	3	Cile	1
Austria	3	Paraguay	1
Totale	411		

Questi dati sono importanti per capire il “recupero” dell'esorcismo nella contemporaneità, ma non riescono a spiegare il gran numero di persone che sono coinvolte, in qualche modo, nell'elaborazione dell'immaginario e della pratica esorcistica. A partire dalla nostra presenza come uditore nel corso sull'esorcismo presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (nel 2017)⁴³, dalle interviste e dall'analisi del contenuto dei libri scritti dagli esorcisti italiani, abbiamo creato una classificazione tipologica che può aiutare a categorizzare secondo diverse modalità coloro che eseguono o sono legati direttamente al rito:

Tab. 4: Tipologia degli esorcisti e laici coinvolti nel rito esorcistico in Italia.

Prete esorcista	Laici
Esorcisti collegati all'AIE	Laici che fanno la preghiera di liberazione e che sono autorizzati dall'esorcista
Esorcisti autorizzati dal vescovo ma non collegati all'AIE	Laici che eseguono la preghiera diretta per “scacciare il diavolo”, autorizzati dall'esorcista (probabilmente non collegato all'AIE)
Esorcisti non autorizzati dal vescovo	Laici che realizzano il rito solenne e non sono autorizzati dall'esorcista

⁴² BENOTTI, Riccardo, «Esorcisti in Italia e nel mondo. Ecco i sacerdoti impegnati nella lotta (difficilissima) contro il diavolo», in *Servizio Informazione Religiosa*, 2016, URL:

< <https://agensir.it/chiesa/2016/12/03/esorcisti-in-italia-e-nel-mondo-ecco-i-sacerdoti-impegnati-nella-lotta-difficilissima-contro-il-diavolo/> > [consultato il 18 settembre 2017].

⁴³ *Note etnografiche*, maggio 2017. Trattasi di appunti presi a partire dalla nostra partecipazione come osservatore al corso di Esorcismo e Preghiera di Liberazione presso l'Ateneo *Regina Apostolorum*, svoltosi a Roma nel maggio 2017.

Il primo gruppo di esorcisti (legati all'AIE) sono quelli che seguono, in forma più osservante, le indicazioni del *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam* (DESQ, 1999) riguardo il modo di fare il rito e di riconoscere la “vera possessione”. Più rigorosi ancora sono quelli che coordinano l'Associazione, giacché non tutti gli iscritti seguono pienamente le direttive dell'AIE e del DESQ.

Da quando l'esorcismo venne inserito nel Rituale Romano (1614), non fu più possibile compiere il rito senza un'autorizzazione del superiore, normalmente il vescovo. Questa regola non è cambiata, e tutti gli esorcisti devono essere autorizzati a eseguire il rito solenne, ossia, quello in cui si fa una preghiera diretta per scacciare il presunto “demonio”, utilizzando l'acqua benedetta, l'olio, il crocifisso, la forma imperativa (“vattene via”), ecc. Pur appartenendo all'AIE, gli esorcisti hanno una certa libertà per realizzare l'esorcismo, dal momento che, quando viene posto in atto, non vi è un controllo istituzionale e neppure una riposta unica alla manifestazione del posseduto.

Gabriele Amorth è stato il promotore di una certa indipendenza nel compiere il rito esorcistico, visto che soltanto il sacerdote, in quel luogo e in quel momento, e a partire dalla sua esperienza individuale, può decidere la maniera più efficace per fare ciò che deve essere fatto. L'Associazione, tuttavia, non concorda con questa prospettiva. Nel convegno del maggio 2017, sono sorte numerose discussioni rispetto a questa “libertà” tra i preti che non seguono fedelmente il DESQ e le indicazioni dell'AIE. Gli sguardi di disapprovazione erano ricorrenti, soprattutto quando qualche partecipante (prete o laico) metteva in discussione o sosteneva qualcosa di contrario all'ortodossia dell'Associazione. I capi dell'AIE coltivano la tendenza a mantenere un controllo più “diretto” dell'esorcismo, provando a sfrondare le “esagerazioni” e a creare un'unificazione e universalizzazione nel modo di svolgere il rito: il loro progetto teologico-politico è più circoscritto e centralista, dettato da un'ispirazione più tridentina che post-vaticanista.

Gli iscritti all'AIE ricevono costantemente testi e materiali formativi, mantenendo il contatto con la prospettiva più rigorosa dei dirigenti dell'Associazione. Ma questo non vuol dire che essi conservino lo stesso “modo di fare” dei loro coordinatori. L'ortodossia prova sempre a trasmettere un discorso unificato, mascherando la complessità e le contraddizioni portate dai preti sia in Italia che nel mondo.

Gli esorcisti autorizzati dal vescovo ma non legati all'AIE e coloro che praticano l'esorcismo senza alcun tipo di autorizzazione tendono a essere più “liberi” rispetto alle regole ecclesiastiche e dell'AIE. Non è detto che non seguano le regole del DESQ, ma godono di una maggior libertà, dato che di solito non vengono supervisionati dai loro superiori. In Italia gli esorcisti sono praticamente quasi tutti autorizzati (dall'AIE come non), questo per via del fatto che non trovano problemi a ottenere tale licenza dal vescovo e anche perché esiste in questo paese un controllo più serrato operato dalla Chiesa e dalla stessa AIE.

I sacerdoti che non hanno il permesso del vescovo per praticare l'esorcismo sono severamente condannati dai capi dell'Associazione Internazionale Esorcisti. Se la proposta dell'AIE è quella di coordinare e unificare la pratica esorcistica, coloro che se ne allontanano non sono visti positivamente. Lo stesso possiamo dire dei gruppi carismatici e dei laici (autorizzati o meno dall'esorcista) che fanno le preghiere di liberazione in modo imperativo e che, in alcuni casi, eseguono il rito solenne. Secondo l'AIE e il DESQ, è vietato ai laici e agli esorcisti non autorizzati la pratica dell'esorcismo e della preghiera imperativa per "cacciare il diavolo". Questi possono soltanto fare le preghiere indirette, ossia senza alcun elemento presente nel rito ufficiale e solamente chiedendo aiuto a Dio per guarire la vittima.

Parte dei laici (carismatici o no) rivendicano la loro importanza e la partecipazione ai riti esorcistici, benché la posizione dell'AIE sia quella di lasciare la responsabilità ai preti preparati e a coloro che sono autorizzati, sottraendo questo spazio al laicato. Durante il corso di "Esorcismo e Preghiera di Liberazione" presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, si è sviluppato un dibattito ricorrente tra la posizione più ortodossa dei dirigenti dell'Associazione e i laici e preti che richiedevano una certa autonomia e una maggior partecipazione in questa procedura di *liberazione dal male*. I laici chiedevano una presenza più marcata nel rito affinché potessero aiutare i preti a sopperire alle richieste dei fedeli di ausilio spirituale. Alcuni sacerdoti (legati o meno all'AIE), oltre a richiedere quest'aiuto da parte del laicato, a volte non concordavano sul modo di eseguire e gestire l'esorcismo.

Questo dibattito va al di là della semplice tematica dell'esorcismo e delle prospettive dei singoli gruppi di sacerdoti e laici. Alla base della discussione risiede un conflitto di natura teologico-politica, in cui sono in gioco due modelli di Chiesa e di atteggiamento nei confronti della società contemporanea: una più tridentina e centralistica, l'altra maggiormente legata ad alcuni elementi del Concilio Vaticano II e più aperta al laicato. Abbiamo analizzato la costituzione dell'esorcismo e le tipologie degli esorcisti in Italia; esamineremo ora come, a partire da un approccio storico-antropologico, si costruisca il rito e il fenomeno della possessione "demoniaca" nel mondo cattolico contemporaneo.

5. La costruzione culturale della possessione: possibilità interpretative a partire dall'approccio demartiniano

5.1. La debolezza dell'esistenza e l'orizzonte rappresentativo della possessione

Non proponiamo qui di formulare una teoria esplicativa per la possessione, ma di presentare la nostra interpretazione dei possibili percorsi storico-culturali in grado di comprendere, nel taglio e nel contesto della nostra ricerca, i significati culturali e soggettivi di questo fenomeno nel

cattolicesimo italiano contemporaneo. Esiste quindi un sguardo critico e che dona un nuovo significato per mezzo delle nostre valutazioni ciò che è stato formulato principalmente da Ernesto de Martino. Non è semplicemente un'estensione o un'applicazione delle sue formulazioni teoriche di possessione ed esorcismo, ma di una nostra appropriazione e rilettura. Sebbene abbiamo scelto alcuni percorsi teorici, siamo consapevoli del fatto che queste letture non siano definitive e non possano di spiegare ogni fenomeno di possessione, dal momento che non si tratta di una ritualità esclusiva del cattolicesimo e della cultura italiana ed europea.

In base alla nostra partecipazione come osservatori al corso di Esorcismo e Preghiera di Liberazione presso l'Ateneo *Regina Apostolorum*, ai libri scritti dagli esorcisti (con le descrizioni di diversi casi di possessioni) e alla ricerca realizzata da Giordan e Possamai in Italia⁴⁴, siamo in grado di analizzare come i casi di possessione che si configurano a partire da elementi culturalmente riconoscibili, siano trattati in maniera simile, ma non sempre uguale. Malgrado ciò, è possibile classificarli e comprenderli in una prospettiva storico-antropologica, giacché seguono un percorso religioso e culturale elaborato a partire da elementi sociali ed esistenziali condivisi.

Ernesto De Martino vedeva la storia umana come uno spazio di precarietà e contingenza, dove è possibile vivere soltanto con il sostegno della fede in una metastoria. Egli indicò non soltanto un modo di analizzare le religioni (i riti *destoricizzanti*), ma elaborò una chiave di lettura dell'esistenza, un approccio filosofico che era parte del suo percorso e gusto intellettuale. I concetti di "crisi della presenza" e di "destorificazione del divenire" sono centrali nella sua elaborazione teorica. La presenza non è una cosa garantita nella vita umana, è una costruzione culturale ed esistenziale e, per questo, esiste il rischio di perderla (perdere sé stesso, perdere la capacità di agire nella storia umana all'interno di uno schema valoriale). Detto questo, De Martino riteneva che i riti religiosi fossero capaci di produrre la destorificazione, ossia, la capacità di "fare uscire dalla storia umana", luogo del dolore e del problema, creando così una "realtà" protettiva in cui questi disagi vengono banditi.

Innanzitutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturale. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di "destorificazione" del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile⁴⁵.

⁴⁴ GIORNAN, Giuseppe, POSSAMAI, Adam, «Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist», cit.

⁴⁵ DE MARTINO, Ernesto, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 96.

Quella che chiamiamo “possessione diabolica” si presenta in una forma complessa nella teoria demartiniana perché il rito dell'esorcismo non crea una realtà protettiva, ma di combattimento tra bene e male, dando avvio a un processo di riconfigurazione simbolica e a una possibile guarigione alla fine del percorso rituale. Ma durante il rituale l'individuo non è sé stesso, è «un altro che parla in lui»⁴⁶. Nella teoria di De Martino c'è sempre un rischio di crisi e di perdita di sé, un processo di destorificazione (realtà protettiva) e poi un ritorno alla storia, una reintegrazione culturale (perché uscire dalla storia in un modo definitivo sarebbe un “non ritorno” al sociale, un «suicidio fisico o psichico»)⁴⁷.

Il rito dell'esorcismo induce una sorta di *destorificazione istituzionale* (religiosa)⁴⁸, giacché la persona perde sé stessa e parla un altro in vece sua: questo avviene quando il sacerdote inizia il rituale o quando c'è qualche elemento che rimanda alla simbologia sacra (messa, crocifisso, santi, reliquie, preghiere). Il posseduto è inserito in una realtà di guerra spirituale tra Dio e il diavolo, tra il bene e il male, ritornando infine al suo stato normale (alla storia umana e sociale). L'esorcismo è particolare perché la perdita di sé corrisponde alla sostituzione con un altro (un “demonio”) che inizia a parlare a partire da un repertorio linguistico-culturale specifico e condiviso tra quelli che hanno vissuto la stessa situazione e che fanno parte della stessa esperienza di fede⁴⁹.

Come abbiamo osservato nelle nostre ricerche, i sintomi della possessione sono molto simili a quelli dei disturbi mentali descritti da Sigmund Freud o Pierre Janet, i due autori con cui De Martino dialogava. Tuttavia, per De Martino, la “vera possessione” non poteva essere ridotta ad un caso di malattia mentale, pur non essendo un fenomeno metafisico. Secondo l'etnografo italiano, «La credenza nella possessione non è che la traduzione popolare di una verità psicologica»⁵⁰. Con questo vogliamo dire che il rito religioso può, secondo De Martino, alterare lo stato psicologico e fisico della persona (*natura culturalmente condizionata*), poiché è in grado di produrre un'altra realtà. La psicologia conferma, per l'etnografo italiano, una realtà prodotta dai processi mitico-rituali, dalla destorificazione alla reintegrazione culturale.

5.2. Il sacro si rovescia: ritualità, destorificazione e reintegrazione culturale

⁴⁶ DE CERTEAU, Michel, *The possession at Loudun*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

⁴⁷ DE MARTINO, Ernesto, «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», in *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25, p. 21.

⁴⁸ DE MARTINO, Ernesto, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* (1957), in ID., *Scritti minori su religioni, marxismo e psicoanalisi*, Roma, Nuove Edizioni Romane, 1993, p. 131.

⁴⁹ TALAMONTI, Adelina, «Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet», in *Antropologia: annuario*, 1, 1, 2001, pp. 55-76.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 57.

Le persone che si rivolgono agli esorcisti sono, in maggioranza, legate ad un immaginario cattolico, praticanti assidui e meno assidui⁵¹. Il livello di studio spazia dalla licenza elementare al diploma universitario e la stessa fluttuazione si verifica analizzando il reddito. Nella letteratura cattolica su questo tema in Italia⁵², osserviamo che i casi di possessione si verificano soprattutto tra le donne, sebbene la ricerca di Giordan e Possamai⁵³ ci abbia mostrato un ventaglio di *case study* predominato da uomini. L'unica cosa in comune tra coloro che fanno ricorso a un esorcista sono i problemi esistenziali, culturali e la condizione di debolezza e di angoscia che li circonda. La ricerca del sovrannaturale (sia esso una preghiera di liberazione o un esorcismo) è una richiesta di risposta o di guarigione per la situazione problematica in cui vivono.

Tra i problemi delle persone che contattano gli esorcisti, notiamo una presenza frequente e numerosa dei seguenti casi: difficoltà di socializzazione, senso di vuoto, solitudine e colpa, perdita di significato della vita (sintomi presenti anche nei casi di depressione); problemi matrimoniali (di ordine sessuale, crisi nel rapporto, tradimento e perdita dell'affettività) o familiari (conflitti con i parenti o con amici e persone prossime); persone lasciate dai loro compagni; problemi economici; partecipazione a riti magico-occultisti e satanici, testimonianza o percezione di fenomeni paranormali; sfortuna in qualche situazione della vita che non trova una spiegazione chiara⁵⁴.

Nella maggioranza dei casi le persone giungono dall'esorcista in uno stato di debolezza esistenziale, causato da un accadimento del passato che si ripete (anche sotto forma di pensiero ricorrente) nel presente e che paralizza la persona o la lascia in uno stato di grande fragilità. Non riescono più a seguire i ritmi della vita e ad agire conformemente ai propri valori culturali. Si trovano a vivere una "storia angosciante", in una ripetizione del trauma o della situazione di debolezza (come la chiama De Martino, una *presenza malata*⁵⁵). La presenza perde, come dice De Martino, la sua vitalità (la capacità di agire ed esserci nella storia). Ma l'esorcista non è mai la prima scelta. È, invece, l'ultima speranza, soprattutto perché questi casi vengono trattati prima dallo psicologo o dallo psichiatra.

L'esorcismo si configura come un orizzonte rappresentativo capace di comprendere e incorporare gli elementi del dolore umano, che è anche storico-culturale, trasformandolo e cambiandone il significato. Il rituale dell'esorcismo inizia con una conversazione con l'interessato: l'esorcista prova a capire se si tratta di un caso di "vera possessione od ossessione demoniaca", se

⁵¹ Seguendo la tipologia di Garelli: GARELLI, Franco, *op. cit.*

⁵² AMORTH, Gabriele, *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*, Campinas, Ecclesiae, 2012; AMORTH, Gabriele, RODARI, Paolo, *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*, Campinas, Ecclesiae, 2013; BALDUCCI, Corrado, *op. cit.*; BAMONTE, Francesco, *op. cit.*

⁵³ GIORDAN, Giuseppe, POSSAMAI, Adam, «Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist», cit.

⁵⁴ Dati forniti dalla ricerca di Giordan e Possamai. *Ibidem.*

⁵⁵ Dobbiamo chiarire che non sempre la persona presenta questi sintomi di "perdita della presenza" come vengono descritti da De Martino.

la vittima è stata colpita da un maleficio o da altre forme di attacco diabolico oppure se si tratta di un caso di disturbo psicologico⁵⁶. In questa “chiacchierata investigativa” l'apparato simbolico e linguistico del rito è condiviso e costruito in un dialogo tra l'esorcista e la vittima. Il dolore ed il problema personale si trasformano lentamente in un male definito che deve essere scacciato.

I sacerdoti che fanno parte dell'*Associazione Internazionale Esorcisti* tendono ad essere più ortodossi e in linea con gli insegnamenti della Chiesa per quanto riguarda il rito esorcistico. Seguono le direttive del *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam* (DESQ) con molta precisione ed evitano di influenzare la vittima in merito alla necessità dell'esorcismo, operando un'investigazione iniziale molto scrupolosa. Questo non significa che altri sacerdoti non facciano lo stesso, sebbene non siano così inflessibili nel “cacciare il diavolo”.

L'esorcista si rifà alle indicazioni del DESQ, anche se il sacerdote conserva una certa libertà nello svolgere il suo ministero. Secondo il DESQ, i segni più comuni della “vera possessione” sono: parlare altre lingue; possedere una forza superiore al normale; la chiaroveggenza (sapere cose sconosciute); l'avversione al sacro⁵⁷. Tuttavia, come afferma la maggioranza degli esorcisti, nonostante siano cresciuti negli ultimi anni, i casi di “vera” possessione sono pochi⁵⁸.

Se la persona è “posseduta dal diavolo” entra in uno stato di trance in cui assume caratteristiche opposte rispetto ai riti cattolici: il corpo composto e silenzioso della preghiera diventa animalesco e aggressivo; la voce dolce e dedita alla lode diventa gutturale e blasfema; il modo di comunicare cambia e chi parla rappresenta una personalità perversa; la santità del corpo ospita un'entità che nella liturgia cattolica rappresenta il male⁵⁹. Il rito costruisce un'altra realtà, nella quale la battaglia tra bene e male si palesa in modo diretto nel linguaggio e nel corpo del posseduto, invertendo la simbologia cristiana come atto di ribellione. Un teatro diabolico è posto in scena: una teatralità non come finzione o invenzione, ma come costruzione culturale, religiosa e ritualistica. Una realtà che non è trascendente, e neppure una malattia mentale o una crisi isterica, come sosteneva De Martino nei suoi saggi.

Il rito può durare trenta minuti, un'ora o ancor più. Ci sono casi in cui è necessario fare più di un esorcismo e il processo di “liberazione dal male” richiede mesi o anni. Amorth ne cita molti,

⁵⁶ Gli esorcisti, generalmente, lavorano insieme a psicologi e psichiatri credenti. TALAMONTI, Adelina, *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*, Napoli, Liguori, 2005.

⁵⁷ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, *Ritual de exorcismos e outras súpticas*, Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica, Paulus, São Paulo, 2015; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, «Presentazione Rito Esorcismi», in *Sito La Santa Sede*, 26 gennaio 1999,

URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_1999-01-26_il-rito-degli-esorcismi_it.html > [consultato l'11 maggio 2019].

⁵⁸ AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2013; BAMONTE, Francesco, *op. cit.*

⁵⁹ TALAMONTI, Adelina, *op. cit.*, 2005; ROMANO, Franca, «Corpi in disordine: possessioni e identità femminili», in *La Ricerca Folklorica*, Antropologia della salute: Temi, problemi, ricerche, 50, 2004, pp. 75-83; DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*

sebbene la ricerca di Giordan e Possamai confermi che i casi di persone che si rivolgono agli esorcisti più di una volta siano pochi⁶⁰. Nei dialoghi con gli intervistati (sacerdoti e testimoni) si citano normalmente i casi più difficili, quelli che impiegano un notevole lasso di tempo per giungere a conclusione.

La *presenza malata* trova nell'orizzonte simbolico dell'esorcismo una spiegazione al suo male e uno spazio in cui la persona si può ribellare e liberarsi dai propri problemi. Durante il rito, il posseduto si ribella contro la carica socioculturale che lo opprime e che è causa del suo dolore. La perversione dell'ordine corporeo nell'esorcismo rappresenta non soltanto la guerra cristiana tra bene e male, ma anche il combattimento contro la cultura e la storia umana che possono essere luoghi di angoscia e sofferenza. Il rito è capace di trasferire il dolore esistenziale, il trauma o la situazione di debolezza e perdita di sé in un "male dell'aldilà", dando inizio ad una metastoria (un'uscita dalla realtà socioculturale e dal luogo del dolore, la *destorificazione*) che non risulta totalmente protettiva, come sosteneva De Martino, poiché in quel momento ha luogo un combattimento tra bene e male: lo è, in qualche misura, perché si tratta della lotta tra il bene e il male (che si trasferisce, insomma, in una altra modalità simbolica e linguistica), non quella quotidiana ed esistenziale dell'individuo nei confronti della società e della cultura. Scacciare il diavolo in quel momento, qualora l'esorcista riesca a farlo, è un modo per rimuovere la causa del disagio e del problema che ha portato la persona a contattare il sacerdote.

Appena si conclude il rito la persona esce dallo stato di trance, recuperando la sua "presenza nella storia", quella che De Martino chiama *reintegrazione culturale*. Nella maggior parte dei casi il soggetto non ricorda quello che è successo. L'esorcismo non è soltanto una tecnica di *destorificazione e reintegrazione* della presenza malata, ma di espulsione di una "presenza malefica" che agisce nella vittima e che procura mali.

6. Considerazioni finali

La teoria demartiniana mette al centro la prospettiva storico-culturale, poiché la presenza, la capacità di esserci, dipende dalla storia ed è imprescindibile da quest'ultima. L'*esserci* è, in realtà, la possibilità di agire nella storia umana ed essere consapevole di questa azione, muoversi a partire dai codici culturali e sociali, in modo individuale o collettivo. In questa prospettiva, il rito religioso diventa una tecnica di reintegrazione della presenza, un modo di reintrodurre la persona, che ha smarrito sé stessa, nel mondo culturale: un recupero della capacità di agire

⁶⁰ GIORDAN, Giuseppe, POSSAMAI, Adam, «Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist», cit.

secondo i valori sociali. Può avvenire, in qualche caso, una “guarigione” di questa *presenza malata*, sia momentanea che definitiva. Secondo De Martino,

I sentimenti di vuoto, così diligentemente analizzati dal Janet, consistono nella perdita di autenticità di sé e del mondo, onde il fluire della vita psichica è accompagnato da un senso di estraneità, di artificialità, di irrealtà e di lontananza, che colorisce sia il corso dei propri pensieri, sentimenti e azioni, sia la esperienza della realtà oggettiva (persone, eventi, cose, situazione)⁶¹

Per De Martino la cultura sarebbe la lotta contro la crisi radicale dell'umano, cioè, l'ammalarsi della mente⁶². Prima di andare dall'esorcista, molte di queste persone hanno cercato aiuto attraverso altre pratiche religiose o hanno trovato aiuto negli psicologi e negli psichiatri. L'esorcista non è l'unica scelta. È per questa ragione che si è chiarito in precedenza che vi è una differenza tra la nostra analisi e quella di De Martino, giacché molti casi da lui analizzati si erano verificati nell'Italia meridionale, in una situazione socioculturale molto particolare, caratterizzata dalla precarietà, in cui le persone non avevano un orizzonte di scelta molto ampio.

Si può osservare come la religione – con i suoi miti e riti – non sia mai stata superata nella società odierna, come invece si pensava sarebbe successo nella tarda modernità attraverso i processi di secolarizzazione⁶³. Sebbene la religione non sia l'unica alternativa, viene ancora considerata una strada valida per superare i mali contemporanei, anche se lo spazio concesso alle diverse forme religiose non è lo stesso del passato, si è riconfigurato ed è presente negli ambiti pubblici e privati in cui questi rappresentano una pluralità e una complessità storico-culturale. L'esorcismo, nello specifico, è ancora un percorso utilizzato, condiviso e vissuto nella società italiana, sebbene non sia una pratica usuale e diffusa tra tutti i cattolici. Si presenta oggi come una modalità per affrontare i drammi esistenziali (e spirituali) in una società che fornisce, una volta di più, una complessa identità plurale.

Benché non rappresenti un *revival* di grandi proporzioni, in Italia questo movimento di rinascita dell'esorcismo e della possessione ha assunto accenti significativi, sia per la diffusione e l'espansione del progetto teologico-politico portato avanti dagli esorcisti italiani, sia per la retorica già in uso nella società italiana e acquisita individualmente dai diversi soggetti sociali.

⁶¹ DE MARTINO, Ernesto, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 98-99.

⁶² DE MARTINO, Ernesto, «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», in *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, p. 39.

⁶³ PACE, Enzo, «La modernizzazione religiosa del cattolicesimo italiano», in *il Mulino*, 5, 2003, pp. 823-831; ID., *Increasing religious diversity in a society monopolized by Catholicism*, in GIORDAN, Giuseppe, PACE, Enzo (edited by), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Cham, Springer, 2014; ROLDÁN, Verónica, *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*, Milano, Franco Angeli, 2009; FORMIGONI, Guido, «L'Italia cattolica e la secolarizzazione», in *il Mulino*, 60, 5, 2011, pp. 769-778.

L'esorcismo non rappresentava un'imposizione sulla società da parte del clero, ma un linguaggio (e una narrativa) messo in circolazione e ri-significato in modi differenti dalla società italiana.

Il recupero dell'esorcismo rappresenta una costruzione narrativa e rituale che coinvolge diversi soggetti, che non si limitano all'ambito ecclesiastico. All'interno dell'istituzione, è stato il Movimento Cattolico Carismatico ad accogliere e incoraggiare gli esorcisti e le pratiche rituali di "liberazione dal male", lavorando in collaborazione con individui che mettono in pratica questa lettura "diabolica" e "soprannaturale" del male e dei problemi della vita personale. Questo ritorno presenta molteplici sfaccettature, poiché abbraccia diverse posizioni tra esorcisti e credenti. C'è un dibattito sui modi corretti per scacciare il diavolo, che si rivela nelle dispute teologico-politiche all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica.

Dal momento che si tratta di un tema della storia recente italiana, la ricerca non può giungere a conclusioni complessive. L'arco cronologico preso in esame nel nostro studio riguarda il periodo di consolidamento e di espansione del progetto teologico-politico di recupero dell'esorcismo in Italia, ma non riassume gli sviluppi di questo *revival* dopo il completamento di questa operazione. Si apre perciò un nuovo spazio di ricerca per analizzare ciò che ha fatto seguito a questo periodo di concretizzazione delle idee che erano state elaborate a partire dagli anni Settanta e Ottanta. Questo progetto di recupero ha visto come luogo privilegiato e di partenza il territorio italiano, tuttavia, non si è limitato a questo. Vi è un legame tra ciò che è stato sviluppato in Italia e quel che si è fatto negli altri paesi europei e anche in America.

Così, la rinascita dell'esorcismo in Italia va oltre il semplice mistero e la polemica clericale e mediatica, coinvolgendo ragioni di ordine politico, soggettivo e sociale in quanto il suo linguaggio culturale di espressione permea tutti i campi dell'esistenza umana. I significati e gli usi culturali della possessione e dell'esorcismo non si limitavano agli elementi di una ritualità marginale che cerca di espellere dal corpo delle sue vittime il "demone" che causa il male: sono un linguaggio per il dolore e il "male" causato dall'"altro" con cui il soggetto non può trattare ed elaborare simbolicamente in modo autonomo.

L'AUTORE

Tiago PIRES, è dottorando di Ricerca in Storia Culturale (2015-2019) presso l'Università di Campinas; ha svolto un periodo di ricerca presso l'Università degli Studi Roma Tre. Ha conseguito la Laurea specialistica in Storia (2012-2014) presso l'Università di Campinas, svolgendo un periodo di ricerca presso l'Università degli Studi di Udine. Ha conseguito un Master interuniversitario in Sociologia: teoria, metodologia, ricerca (2017-2018), organizzato dalle Università degli Studi Roma Tre, Tor Vergata e La Sapienza. Membro del Centro di Studi in Storia Culturale delle Religioni (CEHIR, Brasile), ha tra i suoi attuali interessi di ricerca le narrative e le discorsività religiose-culturali, la storia e l'antropologia delle religioni in epoca contemporanea.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#Pires> >