Segnare la guarigione : etnosemiotica di un atto magico : lettura semiotica della pratica delle ”segnature” nella prospettiva tranculturale relativa alla zona degli Appennini della regione italiana dell'Emilia Romagna

Maddalena de Bernardi

▶ **To cite this version:**

Maddalena de Bernardi. Segnare la guarigione : etnosemiotica di un atto magico : lettura semiotica della pratica delle ”segnature” nella prospettiva tranculturale relativa alla zona degli Appennini della regione italiana dell'Emilia Romagna. Social Anthropology and ethnology. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Università degli studi (Bologne, Italie), 2015. Italian. NNT : 2015TOU20039 . tel-01326386

HAL Id: tel-01326386

https://theses.hal.science/tel-01326386

Submitted on 3 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Fédérale
Toulouse Midi-Pyrénées

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Cotutelle internationale avec Alma Mater Studiorum Università di Bologna

---

Présentée et soutenue par :
Maddalena De Bernardi
le jeudi 24 septembre 2015

Titre :

Segnare la guarigione: etnosemiotica di un atto magico
Lettura semiotica della pratica popolare delle 'segnature' nella prospettiva transculturale relativa alla zona degli Appennini della regione italiana dell'Emilia Romagna

---

École doctorale et discipline ou spécialité :
ED ALLPH@ : Sciences de l'information et de la communication

Unité de recherche :
LERASS

Directeur/trice(s) de Thèse :

Alessandro Zinna, Professeur Université Toulouse Jean Jaurès
Francesco Marsciani, Professeur Université de Bologne

Jury :

Federica Giardini, Professeur Université de Rome 3
Francesco Marsciani, Professeur Université de Bologne
Nanta Novello Paglianti, Maître de Conférences, Université de Bourgogne
Alessandro Zinna, Professeur Université Toulouse Jean Jaurès

Indice

Introduzione 1

Capitolo 1

Sui riti magici di guarigione 5

1.1 Medicina popolare e approccio alla guarigione 5

1.2 Magia, *religio*, *superstitio*: indagine etimologica 13

1.3 Azione magica e rito della segnatura 29

1.4 Emilia Romagna e tradizioni popolari di cura 51

Capitolo 2

Lettura semiotica della pratica popolare della segnatura 71

2.1 Avvicinarsi alla morte 71

2.2 Le *parole* e la presenza della malattia 77

2.3 Come avviene la segnatura? 89

2.4 Sintomo e dolore 97

2.5 Preghiera e cura 114

2.6 Il segno del fuoco e le malattie della pelle 126

2.7 Confini epidermici, luogo dell'incontro 132

2.8 Generazioni a confronto: un'anziana segnatrice 139

2.9 Malocchio e segno 149

2.10 La questione della fiducia 153

2.11 Gratuità e scambio 161

2.12 Croce sul pane e antichi riti 167

2.13 L'azione di chi segna: dal gesto alla parola 172

2.14 Parola creatrice: dalla formula al silenzio 179

2.15 Luoghi e tempi della segnatura: il sacro nel quotidiano 189

2.16 L'apprendimento al segnare 203

2.17 La *femina accabadora* in Sardegna 207

2.18 Segnare uno spazio: il circuito mistico di Bologna 215

2.19 Riti perduti: segnare la paura 219

Capitolo 3

Domanda di guarigione e mondo contemporaneo 223

3.1 L'eredità dei riti di guarigione 223

3.2 Il corpo tra malattia e salute 236

3.3 L'azione di guarigione 246

Conclusioni 264

ALLEGATI

Le segnature in Emilia Romagna: indagini sul campo 268

Allegato 1

Intervista ai segnatori 268

Caso 1. Nicola, 23 anni, studente universitario, Porretta Terme 268

Caso 2. Delia, 86 anni, contadina, Molino del Pallone (Porretta Terme) 281

Caso 3. Federica, 36 anni, pranoterapeuta, Budrio (Bologna) 302

Caso 4. Amelia, ex infermiera, 73 anni, Castenaso (Bologna) 316

Caso 5. Anna, 56 anni, erborista, Sardegna 318

Caso 6. Maria, 50 anni, assistente per anziani, Camugnano (Bologna) 333

Caso 7. Paola, 60 anni, operaia, Sant'Ilario d'Enza 338

Caso 8. Barbara, 31 anni, fotografa, San Pietro in Casale (Bologna) 341

Caso 9. Elisa, 38 anni, erborista, Modena 352

Allegato 2

Interviste a chi è stato segnato 354

Caso 1. Simona, 45 anni, impiegata, Medicina (Bologna) 354

Caso 2. Federica, 31 anni, impiegata, Fossalto (Campobasso) 356

Caso 3. C., 24 anni, aiuto cuoco, Viterbo 357

Caso 4. Ilenia, 25 anni, psicologa, Porretta Terme (Bologna) 360

Caso 5. Morena, 30 anni, grafico, Sassuolo (Modena) 363

Caso 6. Rosalba, 60 anni, infermiera, Cento (Bologna) 365

Riassunti in lingua francese 368

Bibliografia 409

Ringraziamenti 424

Introduzione

A conti fatti, può questo velo di fumo strapparsi un po'
e dischiudersi sulla vita o sulla morte: che importa?
Algirdas Julien Greimas[1]

Questo progetto di ricerca nasce dall'osservazione di un antico rito di cura: la segnatura. Essa nasce nel contesto di una civiltà contadina ormai definitivamente tramontata, di cui rimane esile testimonianza votata a un oblio della memoria silenzioso, ma implacabile.

Se un tempo il rito veniva utilizzato nei molti casi della vita quotidiana in cui era richiesto un intervento terapeutico in seguito a cadute, *Herpes zoster*, bruciature, storte, oggi appare conosciuto e praticato in forme isolate. Alcuni ambiti di applicazione, quali la segnatura per ritrovare le cose perdute o per scacciare la paura, sono quasi del tutto scomparsi e nel corso della ricerca non vi si farà che un breve accenno. Ciò che resta del rito, tuttavia, non è solo una stimolante nicchia antropologica, bensì una riflessione, viva e attuale, sulla sua efficacia simbolica e sulla possibilità di mettere in discorso dinamiche di gestione della sofferenza in grado di contribuire al potere trasformativo della malattia.

È necessario sottolineare che, dal punto di vista metodologico, il lavoro è stato affrontato in un'ottica trasversale, che intende fare dell'osservazione delle pratiche il punto di accesso per uno sguardo etnosemiotico tale da aiutare una profondità della visione. Al fine di comprendere la pratica e le sue modalità d'azione attraverso la voce degli operatori rituali, l'indagine ha comportato un

[1] GREIMAS, Algirdas Julien, 2004. *Dell'imperfezione*. Palermo, Sellerio Editore, p. 25.

lavoro di ricerca sul campo, durante il quale sono state raccolte una serie interviste, spesso rese difficili dall'età avanzata dei soggetti e dal senso di reticenza che avvolge nel segreto questo rito.

L'atto di segnatura prevede la recitazione di alcune formule specifiche, a cui si unisce una gestualità simbolica che rimanda alla tradizione cristiana, seppur con importanti correlazioni con un passato di matrice pagana. Diffusa in molte aree italiane, in forme diverse essa mostra la sua presenza anche nel territorio europeo e in America del Sud. Nella necessità di dover delimitare il campo, la ricerca si è concentrata nell'Italia settentrionale focalizzandosi sulla provincia di Bologna.

Chi segna quasi sempre è donna. La presenza femminile certamente non è disgiunta dal ruolo delle donne in senso sociale e culturale, ma è la vicinanza ai misteri del corpo, proprio e altrui, ciò che consente un punto di accesso privilegiato. Le donne incontrate, spesso anziane e molto reticenti a raccontare, hanno reso possibile addentrarsi, almeno in parte, nei meccanismi di funzionamento dell'azione rituale. Il rito è testimonianza di un incontro. Esso riguarda una presa di consapevolezza rispetto alla condizione di dolore e, al tempo stesso, la possibilità di affrontare la sofferenza attraverso una presenza condivisa. In questo senso emerge all'attenzione un rapporto di fiducia insieme alla capacità di interrelazione fra curante e curato.

Alla guarigione in quanto risultato della scomparsa o attenuazione del sintomo, si sotituisce il prendersi cura come atto di attenzione e presa in carico del malato. Un malato che è non solo paziente, bensì soggetto al centro di un processo di trasformazione. La cura diviene, dunque, accompagnamento al dolore e il rito interruzione momentanea del quotidiano per la creazione di una scena entro cui dare forma al dolore, qui e ora, in un tempo e spazio ritagliati. Attraverso l'atto rituale emerge l'espressione non censurata di un territorio oscuro e inconscio rappresentato dalla malattia, in quanto fattore di crisi e al

tempo stesso apertura alle possibilità della trasformazione. La rappresentazione simbolica della malattia, resa possibile dal rito, porta alla costruzione di un equilibrio nuovo e all'emergere di un senso differente rispetto al proprio stare nella malattia.

Nel lavoro è stata data grande rilevanza all'indagine sulle radici etimologiche di molti termini, che spesso vengono utilizzati nel linguaggio quotidiano senza coscienza del senso che, a un livello profondo, esse nascondono. Le parole possiedono un corpo: esso si trasforma, continuamente, nascondendo stratificazioni prodotte nell'arco dei secoli, e incroci linguistici capaci di gli incontri con altre culture.

Credo che, nell'autentico spirito di uno sguardo semiotico, oggi si possa tentare di svelare il senso senza temere il confronto con altri settori disciplinari. Al contrario, toccare aree differenti del sapere costituisce la possibilità di espandere la visione cercando di cogliere il fenomeno attraverso quante più sfumature possibili. Ecco spiegato il motivo per cui, a un'analisi attenta, emergono tre diverse fasi, e altrettante prospettive di studio, che contraddistinguono questa ricerca nel suo divenire. Prima di tutto, si è cercato di indagare il fenomeno delle segnature attraverso la sua storia nell'arco dei secoli, approfondendo il senso di questa pratica attraverso uno sguardo storico-antropologico, in modo da poterne dare una collocazione a livello sociale.

La parte centrale della presente tesi è occupata dall'osservazione della pratica, avvenuta in loco oltre che attraverso i materiali di studio e le interviste. L'analisi semiotica dell'azione, sostenuta da un approfondimento delle etimologie, ha tentato di ricostruire la segnatura puntando l'attenzione sugli elementi alla base del funzionamento del rito. Il recupero del senso correlato all'efficacia dell'atto rituale in vista di nuove applicazioni nel futuro è ciò che si propone la terza sezione del lavoro, a cui corrisponde la fase finale delle indagini condotte.

La presenza di un guaritore funge da contatto con il dolore di un corpo che si mostra fuori controllo e rende possibile un avvicinamento del soggetto sofferente rispetto alla sofferenza: ciò che accade nel rito è la realizzazione di una modalità relazionale fondata sull'incontro. La malattia, che di frequente viene vissuta come dramma, costituisce, infatti, un punto di contatto con i limiti del corpo: nella sua presa di coscienza si situa la possibilità di una trasformazione radicale in cui ridiscutere la gestione del dolore insieme alle modalità con cui affrontare un processo di guarigione che è, prima di tutto, nel suo significato etimologico, difesa dello stato di salute in quanto integrità fisica e psichica. Uscire dal quotidiano costituisce una soglia da cui osservare e reinvestire di senso la nostra identità affrontando un processo di guarigione che è prima di tutto capacità di narrare la malattia dando senso alla sofferenza in quanto istanza di trasformazione.

Se in senso terapeutico, come sottolineato dalle ultime disposizioni dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, l'auspicio per il futuro è un'integrazione dei saperi e delle pratiche, appare altrettanto importante ricondursi all'autenticità di un senso che si svela al di là dell'appartenenza a una categorizzazione rigida, cogliendo la ricchezza di approcci interdisciplinari in grado di apportare elasticità e, forza e apertura al quadro di ricerca.

Accostarsi alle dinamiche di interazione umana significa porsi come interrogativo il senso del nostro agire e tentare di darne risposta attraverso un orizzonte metodologico e concettuale aperto al dialogo fra campi di competenza differenti. È in questo senso che ho tratto dal linguaggio e dalla metologia dell'etnosemiotica ciò che ritengo essere la sua essenza alla base: la capacità di restare in ascolto, cercando di captare ogni voce possibile nel tentativo di disegnare, seppur in maniera sempre incompleta, una rappresentazione in grado di rimandare un'immagine del fenomeno il più possibile ricca e completa.

Capitolo 1

Sui riti magici di guarigione

La malattia svela
l'ombra e l'ombra
viene rifiutata.
Rüdiger Dahlke[2]

1.1 Medicina popolare e approccio alla guarigione

Costretto a confrontarsi con un corpo limitato e destinato a degradarsi, l'essere umano fin dall'istante della nascita vive il sottile equilibrio di un confronto costante con la morte. Rispetto al concetto di fine in quanto termine ultimo e spazio di confine, il dibattersi inquieto fra salute e malattia emerge come epicentro di un rapporto dolorosamente complesso e mutevole, entro il quale si situa e prende forma l'esistenza umana.

> *La sofferenza, il male, la malattia incombono sull'uomo. Sono parte dell'esistenza, sono una delle condizioni possibili di essere-nel-mondo e possono gravare seriamente sul nostro tempo vitale. É la irrisolta presenza del male, del negativo che suggerisce all'uomo sensazioni profondamente dolorose e misteriose, che lo sospingono nella sua affannosa ricerca di una spiegazione del dolore, verso proposte di vario ordine e efficacia*[3].

All'interno della società occidentale la malattia è di frequente vissuta come dramma[4] privo di senso, a livello personale e sociale. Ciò nonostante, a un

---

[2] DAHLKE, Rüdiger, 2006. *Malattia Come Simbolo. Dizionario delle malattie sintomi, significato, interpretazione*. Roma, Mediterranee, p. 19

[3] BARTOLUCCI, Antonella, 1997, p. 38.

[4] L'approccio alla morte da parte dell'essere umano attraversa una trasformazione radicale nel corso dei secoli, che nondimeno coinvolge l'atteggiamento dell'uomo di fronte al dolore. Fino al XX secolo la morte è assorbita in quanto evento della quotidianità di cui si è pienamente coscienti in ogni momento, consapevolezza accentuata dalle conseguenze spesso drammatiche a

livello più profondo, essa rappresenta un fattore decisivo di potenziale trasformazione. Nello spazio occupato dall'esistenza umana la malattia configura una modificazione rispetto a ciò che viene percepito come la normalità abituale. L'ammalarsi segna l'ingresso in una condizione *extra-ordinaria*, una fuga eccezionale al di fuori di ciò che si ritengono essere le regole di funzionamento del corpo.

Tuttavia la malattia ha in sé molto altro. La sua azione rappresenta un fattore di cambiamento: tramite il confronto con una condizione di non-salute l'attore umano si scontra necessariamente con i limiti dati dall'esperienza corporea. Tali confini contraddistinguono in maniera inderogabile la condizione umana e, nel delineare il limite tra ciò che è umano e tutto ciò che umano non è, rendono possibile affrontare il concetto di separazione[5], questione che appare fondamentale ai fini dell'analisi di ciò che intercorre nel rapporto tra uomo, guarigione e malattia, così come nella relazione fra essere umano e la sfera del sacro.

Ulteriore questione che prende corpo nell'indagare il rapporto dell'uomo nei confronti della morte è l'appartenenza della singola esistenza umana, di cui ogni uomo possiede un punto di vista specifico e personale, a un universo di senso più ampio, cui appartiene la vita stessa nella sua potenza e incomunicabilità e al quale l'attore umano è chiamato a partecipare in maniera

---

cui possono condurre malattie anche banali. In tale contesto la relazione con la morte, così come con il dolore, costituiscono un fatto accettato: essi appaiono dotati di un senso condiviso e come tali vengono celebrati, sia a livello individuale, sia in quanto discorso sociale. In epoca contemporanea lo spazio dedicato alla morte si restringe, insieme alla capacità di sostenere il dolore come carico ed elemento parte dell'esperienza umana: il dolore del lutto diventa fatto privato, sparisce il tempo per sentire l'avvicinarsi della morte così come la sua condivisione. Progressivamente tende a sparire il tentativo di penetrare il proprio dolore, così come il contatto costante con le possibilità del morire. Per maggiori approfondimenti si veda ARIÈS, Philippe, 2009, *Storia della morte in Occidente*. Bergamo, BUR Rizzoli.

[5] L'etimologia del termine *sacro* dal latino dotto, *sac-ru(m)* ipotizza un legame con la radice della lingua indoeuropea *sac-* o *sak-*, che rimanderebbe al concetto di *separazione* o *recinto*. A proposito dell'analisi del sacro attraverso l'osservazione della sua radice linguistica si veda l'interessante contributo video del semiologo Omar Calabrese <http://goo.gl/ZkgjEI> (Ultimo accesso 20-08-2013).

consapevole, senza, tuttavia, essere in grado di dare risposte definitive. In tale flusso si inserisce il discorso sulla malattia che, in quanto alterazione dell'organizzazione delle funzioni del corpo, diviene sintomatico indizio di un disordine in grado di trasformare l'organismo in un sistema entropico nel costante rischio di una degenerazione definitiva.

Tutt'altro che definitiva, «la condizione di "sanità" si definisce piuttosto come continuo movimento del farsi quotidianamente sano contro il rischio permanente dell'ammalarsi psichico»[6]. Tale situazione esistenziale configura un quadro di estrema precarietà e tocca il cuore della situazione umana, facendo sì che l'uomo attui una ricerca costante nel tentativo di ottenere risposte soddisfacenti sul suo situarsi in un universo della morte e della malattia al cui confronto in definitiva non appare possibile sottrarsi.

Nel corso della storia il discorso sulla guarigione[7] viene affrontato in modalità differenti a seconda del periodo, oltre che attraverso le credenze e competenze raggiunte dai gruppi umani di riferimento. In tempi recenti uno spartiacque fondamentale è segnato dal secolo Novecento: a partire da fenomeni quale la crescente industrializzazione fino a ferite irrimediabili per la storia dell'umanità come i due conflitti mondiali, si assiste a una trasformazione politica e sociale tale da travolgere e sconvolgere l'assetto sociale[8] per come lo si è conosciuto fino a questo momento.

Di pari passo, negli ultimi cento anni l'approccio alla malattia si è focalizzato su un concetto di conoscenza oggettiva e verificabile. La ricerca

---

[6] DI RENZO, Ernesto, 2004. *La malattia e la sua cura. Contributi di antropologia storica*. Roma, Bulzoni Editore, p. 108.

[7] Per ulteriori approfondimenti si veda CIPOLLA, Costantino, 2004. *Manuale di sociologia della salute*, Volume 2. Milano, FrancoAngeli <http://goo.gl/z60VvE> (Ultimo accesso 13-09-2013); COSMACINI, Giorgio, 2006. *L'arte lunga, storia della medicina dall'antichità a oggi*. Bari, Editori Laterza; VOLTAGGIO, Franco, 1992. *L'arte della guarigione nelle culture umane*. Torino, Bollati Boringhieri; PARODI, Alessandra, 2006. *Storie della medicina*. Milano, Edizioni di Comunità.

[8] È possibile esplorare le conseguenze dell'immane impatto del secolo Novecento sulle sorti della società attraverso la lettura di HOBSBAWM, Eric, 1994. *Age of extremes : the short twentieth century*, 1914-1991. New York, Pantheon Books.

medica attuale si fonda sul metodo scientifico[9] come sistema privilegiato di conoscenza e sperimentazione. Tuttavia, per molti secoli il concetto di scienza è sfumato in una categoria ben più complessa. Questo territorio limbico dai contorni nebulosi è imparentato in maniera articolata quanto inestricabile con altri due fondamentali sistemi di senso relativi all'esistenza umana: religione e magia.

Scienza, religione e magia[10] si intrecciano sullo sfondo di un territorio tentacolare e liminare, nel quale l'attore umano si muove alla ricerca di un senso che sfugge continuamente. Accanto all'universo valoriale collegato al mondo dell'esperienza, esiste la percezione di un territorio soprannaturale, immaginato o reale, non di competenza umana, bensì oggetto di desiderio: questo spazio virtuale per il soggetto costituisce lo stimolo verso un confronto spesso impossibile, a tratti capace di innestare la possibilità di un piano altro di trasformazione e discussione. Nell'elaborazione della cultura di matrice cristiana il rapporto con un corrispettivo ideale *oltre-umano* ha giocato un ruolo importante, forma senza limite dell'essere limitato che, invece, configura la condizione umana,.

Se l'attore umano ha sviluppato forme culturali differenti a partire dalle modalità di relazione rispetto a un determinato contesto esperienziale, bisogna dire che il diverso approccio esistenziale appare intimamente connesso anche allo sviluppo delle dinamiche della cura, la quale vede incrociarsi una pluralità di percorsi terapeutici talvolta molto distanti fra loro. In seno alla civiltà occidentale, nel corso del Novecento, emergono terapie che in seguito saranno definite come ufficiali dalla norma giuridico-sociale, ma al tempo stesso si assiste al persistere di una medicina tradizionale di matrice più antica, di frequente vissuta in opposizione e radicata soprattutto negli strati più popolari

[9] Al riguardo si veda l'opera di RONCHI, Claudio, 2010. *L'albero della conoscenza. Luci e ombre della scienza*. Milano, Jaca Book.

[10] Ulteriori approfondimenti sul tema con LANTERNARI, Vittorio, a cura di, 1994. *Medicina, magia, religione, valori*. Napoli, Liguori Editore.

della società.

> *Conviene partire da una definizione di massima dello stesso termine «medicina»: con il quale possiamo sostanzialmente intendere, in ogni dato contesto storico-sociale, l'assetto delle forme culturali, comportamentali e organizzative concernenti, grosso modo, la difesa della salute e dell'equilibrio psichico*[11].

Se «*espressioni quali «medicina popolare» o «medicina tradizionale» sono ambigue e sfuggenti*» (CARDINI, Franco, in SEPPILLI, Tullio, 1989), nella pratica appare evidente, invece, la coesistenza di modelli differenti di interpretazione della malattia, capaci di esprimere modalità di intervento del tutto diverse, così come operatori appartenenti a formazioni spesso distanti. La compresenza di una pluralità di sistemi terapeutici testimonia l'esistenza di un rapporto di lunga data fra guaritori tradizionali e medici.

Il processo di trasformazione che ha investito la professione medica[12] è andato di pari passo con l'evoluzione di un professionista la cui competenza è sancita da un sistema giuridico, oltre che da un complesso di conoscenze. Al contrario, i guaritori tradizionali si costituiscono come detentori di un *saper fare* legato soprattutto all'esperienza diretta, di solito ottenuto attraverso un passaggio di consegne grazie a un soggetto più anziano posto come tramite della comunicazione, oppure attraverso il possesso di doti magico-terapeutiche segnalate da particolari condizioni alla nascita[13] o emerse nel corso della vita.

La legittimazione dei saperi e delle pratiche nella modernità appare progressivamente convalidata dal titolo di studio, che ne fonda la legalità e validità dell'esercizio. Nel tempo inizia a concretizzarsi un processo di istituzionalizzazione di ciò che in origine costituiva un atto curativo spontaneo; lentamente si creano i presupposti per una professione dotata di applicazioni e

---

[11] SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p.7.

[12] SIMEONI, Monica, 2009. *Un medico condotto in Italia, il passato presente : un'analisi qualitativa*. Milano, Angeli.

[13] Essere il settimo figlio oppure nascere con il velo, ovvero il sacco amniotico, erano considerati chiari segni di una personalità in grado di guarire gli altri per natura. Fra i riferimenti, che sono numerosi e appaiono in più regioni dell'Italia di un tempo, si veda l'opera di GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee.

confini sempre più specifici. All'interno delle *sociétées différenciées [...] les actions de légitimation les plus efficientes sont laissées à des institutions comme le système scolaire*[14]: nel corso del Novecento sarà la medicina scientifica a porsi come limite in grado di leggittimare e circoscrivere l'azione degli operatori terapeutici istituzionali, i quali subiranno un processo di differenziazione sempre più marcato rispetto ai soggetti al di fuori del sistema.

Nel momento in cui la presenza di personale specializzato diviene sempre più capillare sul territorio, in parallelo si assiste alla diminuzione dei guaritori tradizionali e al motivo stesso della loro presenza, profondamente connessa a necessità di ordine pratico. Gradualmente si sgretola il sistema di credenze che fonda un patrimonio comune secolare, legato alla conoscenza della natura e a una visione profondamente simbolica dell'esistenza[15], minacciato dal rischio costante di un oblio silenzioso.

> [...] *con la diffusione del servizio sanitario fino a coprire l'intero territorio nazionale, i saperi e le pratiche tradizionali sul corpo, la salute e la malattia si confrontano, a livello di massa, con le categorie nosografiche e le procedure di intervento di una classe di professionisti della medicina che aveva ormai acquisito una totale legittimità e una piena autocoscienza del proprio ruolo scientifico e politico*[16].

All'interno delle società tradizionali la sostanziale coesistenza fra medico e operatore magico-terapeutico è frequente per numerosi motivi, fra cui una saggezza empirica legata al corpo e a conoscenze erboristiche, così come la scarsità di medici disponibili per il popolo. Il rapporto che intercorre fra medicina ufficiale e sistemi alternativi di cura sembra evolvere nel segno di un cambiamento culturale ulteriore: come sottolineato dall'Organizzazione

---

[14] P. Bourdieu, La domination masculine, «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 84, 1990, p. 5 in DI RENZO, Ernesto, 2004. *La malattia e la sua cura. Contributi di antropologia storica*. Roma, Bulzoni Editore, p. 73.

[15] DI VITO, Antonietta, *Malattie, cure e poteri. La declinazione etnografica di una contesa* in DI RENZO, Ernesto, 2004. *La malattia e la sua cura. Contributi di antropologia storica*. Roma, Bulzoni Editore.

[16] BARTOLI, Paolo, *La medicina popolare e la costruzione del sistema sanitario pubblico nello Stato unitario italiano* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie.* Milano, Electa, p.28.

Mondiale della Sanità oggi si ricorre alle terapie non convenzionali per diversi motivi, fra cui un approccio differente nei confronti del malato, oltre alla possibilità di una modalità di intervento diversa, spesso meno invasiva, così come in seguito a cure mediche risultate inefficaci[17].

> *Il mestiere di guaritore però non presuppone soltanto l'apprendimento di tecniche e conoscenze, ma è soprattutto uno stare nel mondo, un relazionarsi rispetto al contesto umano e naturale, ponendosi spesso in una posizione di mediazione tra il naturale e il soprannaturale e sempre in una posizione di mediazione tra l'individuo e la sua malattia o il rischio di una malattia*[18].

Fra guaritore tradizionale e malato si sviluppa una modalità relazionale di incontro e fiducia, fondata su una profonda empatia. Per diventare tale egli deve essere scelto o mostrare doti particolari, piuttosto che particolari segni fin dalla nascita: il rapporto con la conoscenza, pur essendo parte di un patrimonio condiviso che per secoli è stato trasmesso oralmente, acquista una specificità del tutto personale e si colloca nella consapevolezza di una vulnerabilità condivisa.

Un tempo l'operatore di guarigione aveva un ruolo non trascurabile anche a livello sociale[19]: oltre a attivare un livello di ricettività profondo sul piano del rapporto diretto con il malato, indirettamente era la collettività stessa a essere coinvolta grazie all'esistenza di una rete di supporto condivisa.

È necessario tenere in considerazione che le rappresentazioni legate alla malattia e alla guarigione variano enormemente a seconda dell'approccio di cura e del contesto culturale in cui esse si situano, tanto che nel corso della storia tali concetti mostrano modificazioni sostanziali: è la definizione stessa del rapporto *vita vs morte* a modificarsi, subendo una ridefinizione che

---

[17] Il tema di una medicina integrata che sappia fondere terapie non convenzionali e saperi tradizionali è stato preso in considerazione dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (Oms), che nel *World Health Organization Traditional Medicine Strategy 2014-2023* auspica l'inserimento delle medicine tradizionali e non convenzionali all'interno dei sistemi sanitari nazionali, nell'obiettivo di un benessere incentrato sulla persona capace di fondere approcci differenti. Per la lettura integrale del documento si veda <http://goo.gl/zLr6v6> (Ultimo accesso 24-06-2015).

[18] PAPA, Cristina, *I guaritori* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p.78.

[19] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna. Tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 9.

necessariamente coinvolge la questione di come vivere la condizione di *salute vs malattia*.

L'OMS, Organizzazione Mondiale della Sanità (agenzia appartenente all'ONU e istituita nel 1948) definisce *salute* lo *stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia*. Nella Carta di Ottawa del 21 novembre 1986 viene ulteriormente specificato che «*la salute è dunque percepita come risorsa della vita quotidiana e non come il fine della vita: è un concetto positivo che mette in valore le risorse sociali e individuali, come le capacità fisiche. Così, la promozione della salute non è legata soltanto al settore sanitario: supera gli stili di vita per mirare al benessere*»[20].

Come è possibile evincere attraverso la lettura del documento la sfida dell'epoca contemporanea è insita nella promessa di garantire a ogni cittadino del futuro gli strumenti necessari per investire sulle risorse fisiche e culturali della persona, nel contesto di una società capace di dialogare e mediare con strumenti diversi. L'orizzonte teorico appare di straordinaria lungimiranza e sembra poter gettare i semi per un potenziale dialogo fra le evoluzioni della ricerca scientifica e l'eredità di sistemi di pensiero quali le medicine tradizionali.

Questo futuro, prefigurato a Ottawa negli anni Ottanta di un Novecento ormai trascorso, viene ribadito all'interno del *World Health Organization Traditional Medicine Strategy 2014-2023*[21], che auspica la condivisione dei saperi, insieme al recupero dei saperi tradizionali e la possibilità di scelta di approcci differenti nell'ambito di una medicina integrata. Tale attitudine può dare un contributo importante e aiutare a vivere le dinamiche legate a salute, malattia, guarigione, morte con più consapevolezza e apertura, considerando il soggetto umano al centro di una scena che oggi sappiamo essere percorribile attraverso

[20] Carta di Ottawa <http://prevenzione.ulss20.verona.it/docs/Promozionesalute/Carta_Ottawa.pdf> (Ultimo accesso 20-02-2013).

[21] Si veda < http://www.who.int/medicines/publications/traditional/trm_strategy14_23/en/> (Ultimo accesso 24-06-2015).

punti di vista differenti, con un approccio dinamico e una modalità d'azione appartenenti a un campo multidisciplinare di grande ricchezza.

1.2 Magia, *religio*, *superstitio*: indagine etimologica

Nel mondo contadino salute e malattia acquistano un senso specifico, che si definisce in relazione al lavoro.

> *La forza e il benessere fisico hanno sempre rappresentato il cardine della società contadina tradizionale. (...) la salute viene così a identificarsi, in ultima analisi, con la capacità di lavorare; la malattia, per contro, porta con sé disgrazie, povertà, emarginazione*[22].

All'interno della società rurale le possibilità di sopravvivenza, spesso esigue, sono legate a doppio nodo alla capacità di riuscire a svolgere un mestiere, o quanto meno restare in vita grazie all'ingegno e l'arte di arrangiarsi, abilità spesso fondamentali per improvvisare soluzioni adeguate. È altrettanto possibile notare che in questo universo di senso, che appare dominato da una vicinanza costante rispetto al dolore, i momenti di sofferenza e il decesso vengono affrontati nel segno di una *morte addomesticata*[23]. Essa è fenomeno vissuto con piena consapevolezza rispetto al momento finale dell'esistenza, termine ultimo in grado di presentarsi in qualsiasi momento a causa delle precarie condizioni di vita, fra cui fame, povertà, epidemie.

Fatta eccezione di casi come la peste, in cui nome, infatti, diventa morbo impronunciabile, esistono una serie di segni naturali che vengono osservati con serenità e svolgono una funzione di avvicinamento al trapasso peiché permettono di far presagire *che l'ora era giunta* (ARIÈS, 2009). Nella società di un tempo la morte viene accettata come fatto naturale e appare sempre presente nella vita quotidiana: il suo senso si manifesta anche nella sfera sociale, tanto

---

[22] R. LIONETTI, *Religione e guarigione*, «La ricerca folklorica», n. 8, Brescia, Grafo, 1983, p. 137 in DI RENZO, Ernesto, 2004. *La malattia e la sua cura. Contributi di antropologia storica*. Roma, Bulzoni Editore.

[23] ARIÈS, Philippe, 2009. *Storia della morte in Occidente*. Milano, BUR Rizzoli, p. 18.

che l'incontro con il moribondo non è proibito ai bambini, che nel mondo presente vengono, invece, tenuti lontano dall'incontro diretto con il malato terminale, così come dal contatto con il dolore e l'addio definitivo. La continuità fra mondo della vita e rapporto con la morte viene meno con l'avvento della modernità e la crescente ospedalizzazione.

La relazione con il *male*[24] nel mondo contadino è parte dell'esistenza quotidiana e si definisce attraverso il rapporto con un universo naturale estremamente vicino e presente, legame con una Madre Terra generosa quanto talvolta crudele testimone di un destino misterioso. Il «*senso del 'magico' che coesiste insieme a una corretta farmacopea 'empirica'*» (COLTRO, 1983) esprime il profondo legame fra l'azione terapeutica in atto nel mondo contadino e un complesso di forze fondamentalmente oscure, al cui interno si muovono pulsioni di vita e morte.

I «*rituali magici cui da sempre il guaritore (stregone, sciamano o come altro sia stato chiamato) ricorre, sono appunto tesi a rendere operante sul piano concreto il contatto, o presunto tale, col «soprannaturale», in qualunque modo si voglia intendere questo termine*»[25]. Rapportarsi alla malattia attraverso la costruzione di un dialogo capace di svilupparsi su un piano situato al di là del dato concreto appartenente al quotidiano è ciò che configura l'azione del guaritore tradizionale, figura che di volta in volta assume un nome e specificazioni differenti a seconda del Paese e dell'area di provenienza, pur mantenendo costanti comuni[26] osservabili nella pratica. Se appare possibile fare riferimento a un concetto di *soprannaturale* in quanto *naturae modum excedit*, ovvero tutto ciò che supera i limiti della natura (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, p. 1709), bisogna dire che il sistema simbolico

[24] *Con il termine 'male', la gente indicava la malattia in se stessa e i malanni causati da un intervento malefico*, da COLTRO, Dino, 1983. *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*. Firenze, Sansoni Editore

[25] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 11.

[26] Per ulteriori approfondimenti è possibile confrontarsi con la lettura di KALWEIT, Holger, 1996. *Guaritori, sciamani e stregoni*. Roma, Ubaldini Editore.

in cui si situa un certo atto curativo occupa un ruolo fondamentale ai fini di un'azione efficace. Dino Coltro, esperto di tradizioni popolari e scrittore, spiega: «*L'uomo di un tempo, accettava con una forza a noi sconosciuta e improponibile, le vicende della vita e la morte stessa, come senso e misura della verità e del possibile. C'è in questo atteggiamento, un fondo di fatalità, di accettazione della sventura, miste alla speranza nelle forze risanatrici della natura stessa*»[27]. L'arte della salute, ieri come oggi, impone l'uomo il confronto con un ignoto impossibile da controllare o comprendere in ogni parte. Di fronte alla malattia la capacità di organizzazione dell'esistenza e il controllo del corpo implodono, ponendo l'attore umano nella condizione di doversi affidare a un soggetto esterno e iniziare un viaggio in un territorio sconosciuto.

La malattia segna l'ingresso in un territorio altro, differente rispetto il quotidiano. Paradossalmente questo confine è ciò che contraddistingue anche il rapporto con il sacro[28]. Guardando all'etimologia del termine, è possibile osservare che in origine esso presuppone una definizione tesa a organizzare uno spazio, ovvero ciò che è di competenza del tempio oppure esterno, relativo alle faccende della quotidiana esistenza, *profanus*, non sacro. Fra i significati di *profano* -trova *svelare*. Se, dunque, il *recinto sacro*[29] dedicato alla divinità si trova su un piano differente rispetto alla vita quotidiana anche in senso spaziale, quale, per esempio, il caso dell'Acropoli di Atene, appare degno di nota il verificarsi di una inaccessibilità visiva a cui corrisponde un senso proibito in termini morali. Ciò che è sacro è nascosto, infatti, e un eventuale processo di disvelamento, così di occultamento, contribuisce in maniera dinamica e sostanziale alla sua definizione.

---

[27] COLTRO, Dino, 1983. *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*. Firenze, Sansoni Editore, p. 43.

[28] Riguardo il concetto di purezza in riferimento allo spazio dedicato al santuario e il sacro in quanto separazione si veda RIES, Julien, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*. Milano, Jaca Book, p. 116 <http://goo.gl/7YBZXU> (Ultimo accesso 18-02-2013).

[29] Nell'antica Roma, piccolo recinto rotondo o quadrangolare a cielo aperto, con un altare consacrato a una divinità. Per estens., denominazione di altre forme di luogo di culto <http://www.treccani.it/vocabolario/sacello/> (Ultimo accesso 18-03-2014).

In un simile contesto di riferimento emerge con particolare evidenza la presenza di soggetti legittimati a detenere una forma di conoscenza e un potere d'azione superiori: essi si pongono come tramite di comunicazione fra il mondo terreno e la sfera del divino. L'esistenza dell'attore umano si sviluppa attorno a una capacità d'azione misurata sull'esperienza del mondo naturale: la ricerca di una connessione rispetto all'universo di senso in cui si colloca il piano divino non può che corrispondere allo sforzo e al tentativo di una presa di distanza, se non di una fuga, rispetto i limiti imposti dall'esperienza corporea, ineludibili e non derogabili.

> *Da un lato abbiamo l'uomo religioso, con la sua adorazione che si sottomette alla divinità; dall'altro il mago, che forza i poteri soprannaturali, cercando di raggiungere quanto desidera e abbattere quanto teme*[30].

Nel corso dell'ultimo secolo personalità centrali dell'antropologia, fra cui Claude Lévi-Strauss[31], Bronisław Malinowski[32] e James George Frazer[33], si sono espresse intorno al discorso della magia elaborando diverse teorie, nel tentativo di comprendere un fenomeno complesso, che si riaffaccia anche nel mondo attuale, seppur con forme differenti. In passato la magia, insieme al mito, è stata di frequente presentata come forma incompleta rispetto al pensiero scientifico[34]. Oggi la sua funzione, a cui corrisponde un ruolo socio-culturale, può essere rivalutata alla luce di una definizione in quanto istanza portatrice di bisogni appartenenti a un universo valoriale parallelo e alternativo rispetto al mondo della materia.

La configurazione messa in atto dall'azione magica denuncia una rete di

---

[30] CENTINI, Massimo, 1997. *Segni, parole, magia. Il linguaggio magico*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 17.
[31] Per maggiori approfondimenti è possibile consultare LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996. *Il pensiero selvaggio*. Milano, EST.
[32] Si veda MALINOWSKI, Bronislaw, 1973. *Argonauti del Pacifico occidentale: riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Roma, Newton Compton.
[33] Fra le pubblicazioni più celebri è possibile approfondire con la lettura di FRAZER, James George, 1964. *Il ramo d'oro*. Torino, P. Boringhieri.
[34] KILANI, Mondher, 1990. *Antropologia. Dal locale al globale*. Roma, Edizioni Dedalo, p. 129.

relazione fra soggetti diversi che si muovono all'interno di un'architettura simbolica: il senso di questa costruzione viene portato in scena attraverso una metafora tesa non tanto a spiegare, quanto più a vivere un atto significante.

> [...] *non cerca di analizzare o di spiegare le cose, ma drammatizza (mette in scena) l'universo; non cerca di sapere il come delle cose, al pari della scienza, ma ciò che è dietro le cose; non cerca di sapere in generale perché una certa cosa accada, ma perché accada proprio a me, al mio gruppo, in questo preciso momento e in questa maniera. La magia è un linguaggio simbolico, una modalità di comunicazione sociale, non un processo discorsivo sulla realtà*[35].

Il modello di conoscenza scientifico[36], fondato su ripetibilità e verificabilità, costituisce una delle molteplici possibilità che il soggetto umano può percorrere nell'intento di darsi una spiegazione circa il senso del viaggio esistenziale. Se si guarda alla storia umana, è possibile osservare come i criteri scientifici oggi comunemente accettati siano in uso a partire da un tempo relativamente breve. Ancestrale e altrettanto vivo appare il sentimento di inspiegabile meraviglia che da sempre ha pervaso l'animo umano di fronte al mistero *soprannaturale* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, p. 1713) in quanto fatto inspiegabile *al di sopra della natura*, tale *che ne trascende l'ordine*, *le leggi*, *i limiti*. Questo ordine di senso è tale da potersi situare ben oltre il campo d'azione umano, configurato da un solido confine rispetto al mondo naturale fenomenicamente esperibile.

Magia e religione concorrono al processo di esplorazione della realtà: portatrici di istanze differenti, entrambe sono tese alla configurazione di un senso che si sviluppa intorno al discorso sulla vita e la morte. Su queste due polarità si gioca la condizione dell'uomo, nell'opposizione fondamentale fra nuclei apparentemente del tutto contrastanti, ma al tempo stesso collegati in maniera inderogabile dal dato di finitezza che contrassegna l'esistenza umana.

---

[35] *ivi*, p. 130.

[36] Per approfondimenti sui modelli di conoscenza introdotti dalla rivoluzione scientifica si consulti Treccani.it < http://goo.gl/26thvf> (Ultimo accesso 20-04-2013).

Nell'antichità *medici e maghi agiscono in concordia, e si appoggiano entrambi alla struttura organizzativa del tempio* (FILORAMO, GIOVANNI, 1994).

La categoria relativa alla magia costituisce un oggetto di studio di incredibile ampiezza e complessità, che non verrà trattato in questa sede. Tuttavia, al fine di chiarire i limiti e la definizione dell'atto magico è sembrato opportuno seguire la traccia di un percorso che potesse approfondirne funzioni e ruolo, evidenziando il percorso di trasformazione che ha investito l'uso di questo termine nell'arco del tempo e del contesto sociale.

In questo senso i riferimenti presenti nel testo non vogliono essere esaustivi, bensì desiderano costituire un breve accenno alla magia in quanto modalità di conoscenza ed esplorazione del reale, il cui ruolo appare fortemente legato all'atto di guarigione tradizionale. All'interno dell'opera *De Occulta Philosophia* del 1533 troviamo una definizione di *magia* elaborata dal mago rinascimentale Cornelio Agrippa, il quale spiega:

> *La Magia è una scienza poderosa e misteriosa, che abbraccia la profondissima contemplazione delle cose più segrete, la loro natura, la potenza, la qualità, la sostanza, la virtù e la conoscenza di tutta la natura; e ci insegna in quale modo le cose differiscano e si accordino tra loro, producendo perciò i suoi mirabili effetti, unendo le virtù delle cose con la loro mutua applicazione e congiungendo e disponendo le cose inferiori passive e congruenti con le doti e virtù superiori*[37].

La funzione profilattica o curativa è tipica delle pratiche di magia in uso nell'antico Egitto, come riscontrato nel corso dei numerosi rinvenimenti archeologici, i quali indicano la presenza di formule magiche situate all'interno dei frammenti di testi medici e veterinari[38]. In epoca romana antichi supporti come le *defixionum tabellae*[39] indicavano l'abitudine dell'utilizzo di formule per recare danno, assicurare la passione, l'amore o persino la morte, se non

[37] COSMACINI, Giorgio, 1998, p. 57.
[38] FILORAMO, Giovanni, 1994. *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche.* Bari, Gius. Laterza & Figli, p. 86.
[39] DI NOLA, Alfonso M., 2006. *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*. Bari, Editori Laterza, p.42.

l'acquisizione di poteri eccezionali o guarigione dalle malattie. Degno di nota è l'inizio della definizione relativa al termine *magia* esposta all'interno del *Dizionario delle Religioni* curato dal cardinale Paul Poupard*:*

> *la magia (dal persiano mag, scienza, saggezza) è una pratica ancestrale. Lo storico delle religioni, per quanto lontano guardi, trova le tracce di un complesso elementare di sapere e di potenza. Ingranaggio delle società tradizionali, istituzione occulta, la magia esiste, sussiste, e si trasforma all'interno di qualsiasi cultura. Le sue strutture e le sue correlazioni, studiate da diverse discipline, permettono di precisare la sua natura*[40].

È possibile effettuare uno studio delle diverse tipologie di magia facendo riferimento al contesto storico-geografico[41] o esaminare le conseguenze del comportamento magico dal punto di vista sociale[42], tuttavia il ruolo della magia rimane un fenomeno più complesso rispetto una sua collocazione all'interno di una certa cultura. L'esistenza del rito magico non è disgiunta dalla percezione di una forza sotterranea capace di sopravvivere a contesti diversi, per mezzo di sottili e continue modificazioni in grado di realizzare innesti contaminanti e polimorfici con diverse epoche storiche e culturali.

Se il tempo *extra-quotidiano* è ciclico e circolare[43], è attraverso l'azione simbolica che il mondo ottiene la possibilità di riscatto e rinascita, se non altro dal punto di vista metaforico, tramite la promessa di un patto con la vita che si rinnova in occasione di ogni nuovo ciclo. In questo senso, la funzione svolta dalla festa, per riprendere Dumézil[44], attualizza ed enfatizza il momento creativo dell'attore umano, operando un'apertura sull'età primigenia[45] come serbatoio di forza, ancestrale e collettivo.

---

[40] POUPARD, Paul, 2007. *Dizionario delle Religioni*. Milano, Mondadori, p. 1075.
[41] Ulteriori approfondimenti in questo senso sono stati effettuati attraverso la lezione di Frazer con la celebre opera *Il ramo d'oro*, Tylor e Evans- Pritchard.
[42] Si vedano le opere di Durkheim, Lévi-Bruhl, Mauss, Lévy-Strauss.
[43] Per approfondimenti i veda ELIADE, Mircea, 1984. *Il sacro e il profano*. Torino, Bollati Boringhieri.
[44] Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare DUMÉZIL, Georges, 1996, a cura di. *Il libro degli eroi: leggende sui narti*. Milano, Adelphi.
[45] CAILLOIS, Roger, 2001. *L'uomo e il sacro*. Torino, Bollati Boringhieri, p. 99.

All'interno del *Dizionario delle religioni* a cura di Giovanni Filoramo a proposito del termine *magia* troviamo la seguente definizione riguardo il fatto magico.

> *Apuleio del De Magia, ricordando le parole di Platone nel Carmide - «gli incanti sono parole buone» - difende la nobiltà dell'arte magica: «voi che l'accusate a casaccio, avete sentito che la m è un'arte gradita agli dei immortali, la disciplina che sa venerarli e onorarli, pia e a conoscenza delle cose divine». Esiste dunque, oltre all'immagine più nota della m., e che nell'età contemporanea si è imposta in modo pressoché esclusivo, un'altra immagine, che la indica come modalità positiva e creativa dell'operare. Essa permane dall'antichità al Rinascimento, quando autori come Tommaso Campanella ritenevano che si dovesse distinguere l' «arte ignota», con cui gli scienziati imitano la natura, dall'«opera magica», nota alla «plebe bassa». Si tratta della distinzione tra m. naturale, intensa come operazione pratica che intende trasformare la natura inserendosi del gioco delle sue leggi - e perciò come attività destinata a dissolversi nella scienza una volta individuato il metodo - e m. cerimoniale, la più diffusa tra i ceti subalterni dell'Occidente e le società illetterate extraeuropee. Quest'ultima si fonda essenzialmente sulla potenza della parola e del gesto e sulla loro efficacia automatica, ed è finalizzata a raggiungere scopi, positivi o negativi, non ottenibili con mezzi razionalmente predisposti*[46].

L'antropologo, storico delle religioni e sociologo francese Marcel Mauss, nel tentativo di darne definizione, scrive che «la magia comprende agenti, atti e rappresentazioni: chiamiamo *mago* l'individuo che compie atti magici, anche quando non è un professionista; chiamiamo *rappresentazioni magiche* le idee e le credenze che corrispondono agli atti magici; quanto agli atti, rispetto ai quali definiamo gli altri elementi della magia, li chiamiamo riti magici»[47].

La questione legata all'atto magico presuppone la possibilità di un potere fuori dall'ordinario, in grado di interagire con la natura sovvertendone i suoi misteriosi equilibri. Al tempo stesso, l'uso comune del termine indica il verificarsi di un incanto, direttamente correlato a una condizione di sospensione rispetto a ciò che appare normale e consentito.

> *I riti magici e l'intera magia sono, in primo luogo, fatti di tradizione. Atti che non si ripetono, non sono magici. Atti alla cui efficacia non crede un intero gruppo non*

[46] FILORAMO, Giovanni, 1993, a cura di. *Dizionario delle religioni.* Torino.
[47] MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore, pp. 12-13.

sono magici. La forma dei riti è trasmissibile in sommo grado ed è sanzionata dall'opinione. (...) Gli atti rituali sono, per loro natura, capaci di produrre qualcosa di diverso dalle convenzioni; sono efficaci, in sommo grado; creano; fanno. I riti magici sono inoltre più particolarmente concepiti come tali; a tal punto che hanno spesso tratto il proprio nome da questo carattere effettivo: in India, l'espressione che corrisponde meglio alla parola rito è "karman", atto; il maleficio è anche il "factum", "krtyâ", per eccellenza, la parola tedesca "Zauber" ha lo stesso significato etimologico; altre lingue ancora usano, per designare la magia, parole la cui radice significa "fare"[48].

È possibile pensare alla magia in quanto modalità d'azione tale da prevedere un soggetto capace di manipolare forze della natura percepite come vicine e al tempo stesso separate rispetto alle possibilità umane: al di fuori della sua portata. D'altro canto seguendo le tracce del vocabolo *religio* attraverso la sua origine etimologica emerge una forte correlazione rispetto a un sistema di regole. Questa categoria si manifesta in quanto istanza ordinatrice: essa organizza il sentimento del sacro in un sistema coerente di proibizioni, vincoli e regole che contribuiscono in maniera attiva e non casuale alla definizione del culto. Inoltre, il fatto religioso rimanda al rispetto e la venerazione verso ciò che è stato investito di potere. In lingua latina, infatti, il termine *rĕlĭgĭo, religionis* indica un dato di scrupolo coscienzioso riguardante la forma del comportamento di fronte al divino, teso a definire la modalità d'agire propria dell'uomo pio. L'intento di perfezionamento[49] costante in alcuni casi produce uno slittamento tale per cui l'aderenza alla forma diviene timore superstizioso. La devozione a causa di un tentativo di esattezza costantemente ridefinito, rischia, così, di diventare, nelle sue appendici estreme, azione sacrilega destinata alla condanna. Nell'antichità l'ambito della *superstitio*[50] è pienamente parte del rito religioso. Il termine nel suo uso originario descrive e testimonia

[48] MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore, p. 13.

[49] Per ulteriori approfondimenti si veda DOUGLAS, Mary, 2006. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna, il Mulino.

[50] *Ivi*, p. 1030. *Superstitio, onis*, f. 1. superstizione; culto superstizioso, usanze religiose, credenza; 2. fig. osservanza scrupolosa; 3. oggetto di timore religioso; 4. culto religioso, santità, venerazione.

una pratica che vive nel pericolo costante di una forma che si svuota della sostanza: a prevalere è lo scrupolo, insieme a un eccesso di attenzione verso i gesti e nei confronti dell'involucro esterno relativo alle pratiche. L'oggetto di questo timore religioso diviene attenzione esclusiva verso la veste formale e dunque, proprio per questo, esecrabile.

La questione legata alla superstizione[51], termine generalmente connotato da una valenza negativa nella lingua comune, dipende soprattutto dalla prospettiva con cui ci si confronta reativamente a tale concetto. Nel corso del Quattrocento attraverso figure come Fra' Girolamo Savonarola emergeranno forti critiche verso la «vacuità della pietà rituale»[52]: fenomeno che è possibile osservabile nella sorte del termine inglese *ceremony* che, fra le sue accezioni, comprende «un rito o un'osservanza considerati meramente formali o esteriori; una formalità vuota»[53].

Se in epoca romana *superstitio* definisce semplicemente tutto ciò che appartiene allo scrupolo religioso tanto da cadere nel rischio di conservare la mera esteriorità di una forza che perde di sostanza, durante il Medioevo un atto superstizioso non necessariamente indicherà qualcosa di non-efficace. Tuttavia, essa viene riferita a un potere connesso alla sfera del demoniaco, che si credeva avesse comunque un reale influsso, a differenza dello slittamento di senso assunto dal termine in età contemporanea.

Oggi, infatti, superstizione è l'«atteggiamento di cieco terrore nei confronti delle forze naturali, da cui si presume di difendersi con pratiche irrazionali»[54]: il gesto superstizioso la cui ripetizione si lega più a un sentimento di paura e ansia che all'efficacia dell'azione o a una sua valenza simbolica.

---

[51] Riguardo alla connessione fra il termine e il latino *superstitio*, da *superstare*, "ciò che sta sopra", ovvero ciò che sovrasta e influenza l'uomo, e relative pratiche antiche si veda BOCCHI, Silvana, 2004. *La superstizione. Credenze e riti nelle valli del Dolo e del Dragone*. Castelsangiovanni (PC), Edizioni Pontegobbo.

[52] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 206.

[53] *ibid*.

[54] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 1800.

A partire dall'epoca cristiana magia e superstizione sono accumunate da una connotazione negativa poiché entrambe vengono definite pratiche contrarie all'ortodossia[55], alle credenze e i riti considerati legittimi e approvati ufficialmente. Nel mondo greco a partire dal V sec. a.C. la magia aveva indicato l'insieme di credenze e rituali propri dei sacerdoti zoroastriani della Persia[56], in seguito diffusi anche nel mondo romano. Pur suscitando sospetto e diffidenza, tanto da attirare prese di distanza e condanne, essa finirà per inserirsi in profondità nel tessuto sociale, tanto da divenire una categoria in costante evoluzione, sino ai giorni nostri.

> *I riti magici e i riti religiosi hanno spesso agenti diversi; essi non sono compiuti dagli stessi individui. (...) Ma ci sono molti altri elementi distintivi che occorre raggruppare. Innanzitutto la scelta dei luoghi dove devi svolgersi la cerimonia magica. Quest'ultima non si attua comunemente nel tempio o sull'altare domestico; ordinariamente si svolge nei boschi, lontano dalle abitazioni, nella notte o nell'ombra, o nei recessi della abitazione, cioè in disparte. Mentre il rito religioso cerca generalmente il giorno pieno e il pubblico, il rito magico li sfugge. Anche se è lecito, esso si nasconde, come il maleficio. (...) L'isolamento, come il segreto, è un segno quasi perfetto della natura intima del rito magico, il quale è sempre il fatto di un individuo o di individui che agiscono a titolo privato; l'atto e l'autore dell'atto sono avvolti dal mistero*[57].

Marcel Mauss conclude spiegando: «Chiamiamo rito magico *ogni rito che non faccia parte di un culto organizzato*, rito privato, segreto, misterioso e che tende, al limite, verso il rito proibito». Ciò che fa la differenza, come ribadisce l'autore, non è tanto la forma di un certo rito, quando più le condizioni in cui

---

[55] Per approfondimenti si veda BAILEY Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau.

[56] Religione ufficiale ben prima dell'avvento dell'Islam, lo Zoroastrismo (o Mazdaismo dal dio Mazda, o anche Magismo dai "magi", i sacerdoti sacri) è stata per secoli la principale confessione di fede in Iran, quando ancora si chiamava Persia. Gli zoroastriani sono dunque i seguaci di Zoroastro (Zartosht, Zarathustra) profeta e mistico iranico. IRAN.IT, <www.iran.it/it/informazioni-sull-iran/religioni/Zoroastrismo.shtml>, (Ultimo accesso 13-05-2013).

[57] MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore, pp. 18-19.

esso si produce, tali da indicare il suo posto e ruolo all'interno della vita sociale.

Durante i primi secoli dell'età cristiana la sopravvivenza di antiche forme di divinazione, pratiche di guarigione e riti propiziatori, oltre alle formule e gli incantesimi, che pure costituiscono una presenza costante nella vita quotidiana, sarà duramente condannata, tanto da arrivare a identificare come demoniache le divinità pagane a cui tali atti si riferiscono[58]. Le ripetute condanne ecclesiastiche, in ogni caso, non riusciranno a sradicare credenze così arcaiche da far parte di un'eredità ancestrale: nel corso del tempo i rituali magici si conserveranno come pratiche comunemente diffuse presso il popolo, destinati a trasformarsi, secolo dopo secolo, e fondersi, parallelamente agli sviluppi di una storia che ancora oggi continua a evolversi senza cancellare del tutto ciò che è parte delle radici legate al passato.

Fenomeni quale il processo di cristallizzazione di una o una serie di formule da utilizzare in occasioni e contesti territoriali differenti appaiono fortemente connessi al potere evocatore di una parola che si ripete come costante. L'utilizzo di formule fisse all'interno dei riti di guarigione viene costantemente rimaneggiato e destinato a trasformarsi nel corso dei secoli. Queste potenzialità insite nella parola costituiscono una dinamica viva e costantemente in atto e anche le modalità con cui la formula viene tramandata partecipano a questo dinamismo.

Nel momento di trasmissione della forma, infatti, sia in forma orale, sia attraverso situazioni empiriche o testimonianze scritte, emergono modificazioni capaci di influire in maniera determinante su un linguaggio che appare costantemente fluido, riscritto, riformulato; al tempo stesso la funzione su cui si regge l'esistenza della formula non cambia: essa trae la sua forza, come vedremo, da un senso che si situa al di là della mera ripetizione dei termini linguistici. Analizzando i diversi ambiti della medicina popolare in Italia, lo

[58] Per approfondimenti si veda BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau.

storico e saggista italiano Franco Cardini[59] scopre all'interno della categoria relativa al folklore, caratterizzata da un'estrema fluidità e complessità multiforme, momenti diversi di un'unica cultura, la quale tende a organizzare un sapere dislocato su più piani e livelli diversi.

Considerando le matrici pagane alla base della pratica magica è interessante notare il contesto di applicazione anche attraverso un punto di vista linguistico: *paganus*, in quanto seguace di antichi screditati culti religiosi, nell'etimologia originaria si riferisce a *paganus*[60] come abitante del *pagus*, distretto rurale. Ruralità e culti popolari ancora una volta sembrano mescolarsi inestricabilmente. Nel I secolo d.C all'interno dell'opera, composta da dodici libri, *De re rustica*, lo scrittore latino Lucio Giunio Moderato Columella[61] raccoglie una lunga serie di usi e credenze dei rustici, identificando un sapere da cui sentiva di differire: a suo avviso il *rusticus* è permeabile a molti tipi di *superstitio*.

Chi lavora la terra da sempre conosce i ritmi millenari della luna così come i momenti decisivi per la raccolta della frutta o la lavorazione del vino, aspetti che nel contesto urbano odierno si dissolvono in una lontananza sempre più definitiva dal territorio, che è, invece, legato alla vita nella forza della sua matrice originaria: un'energia vitale magmatica e debordante. Questo allontanamento coincide con la progressiva scomparsa di un calendario disegnato dagli eventi del mondo naturale, sostituito dalla ripartizione

---

[59] CARDINI, Franco. *I processi di formazione della medicina popolare in Italia dalla tarda antichità al XIX secolo* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, pp. 45-54.

[60] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 734.

[61] Lucio Giunio Moderato Columella (Cadice, 4 – 70 d.C.) è stato uno scrittore latino di agronomia. Dopo la carriera nell'esercito (in cui arrivò al grado di tribuno in Siria nel 34 d.C.), ha incominciato l'attività di fattore. Il suo trattato *De re rustica*, in 4 libri, è rimasto solo un libro: *De arboribus*; mentre ce ne è pervenuto integro il rifacimento e ampliamento in 10 libri, con l'aggiunta di due libri supplementari. e rappresenta la maggiore fonte di conoscenza circa l'agricoltura romana, insieme ai lavori di *Catone il Vecchio* e *Varrone*, che cita entrambi occasionalmente. Il libro X, è in onore di *Virgilio*. TRECCANI.IT, <www.treccani.it/enciclopedia/lucio-giunio-moderato-columella/>, (Ultimo accesso: 12-05-2013).

dell'anno secondo mensilità e giornate che ben poco hanno a che vedere con la natura. A tal proposito sarebbe certamente stimolante interrogarsi su quanto via sia di superstizioso o, al contrario, autenticamente efficace in molte prescrizioni apparentemente solo simboliche (per esempio, il ruolo della luna per i tempi di raccolta o di semina), che attualmente trovano in parte conferme anche sul piano scientifico.

> *Per questo la civiltà contadina sa ricavare dalla Natura i suoi rimedi (...) ricorrendo ad una magia bonaria, ovvero ad una medicina empirica magicamente unita alla liturgia del rito di gesti semplici, segni anche questi non di estraniamento, ma di più profondo legame con la vita naturale*[62].

All'interno della prefazione al volume di Dino Coltro, lo studioso Francesco Butturini utilizzerà queste parole per descrivere gli ultimi afflati della civiltà contadina del secolo Novecento, aggiungendo: «c*oralità di intenti e di sforzi di questo mondo contadino: epica compagnia di grandi lottatori pazienti, affratellati dal coraggio modesto e reale e dalla naturalezza di una volontà di vivere fino in fondo il loro ruolo nella loro vita con un senso eroico e misterioso della stessa. Anche questa seria volontà di vivere e lottare (...) nasce dal contatto senza mediazioni con la Natura di cui il mondo contadino si sente parte viva e operante*» (COLTRO, 1983, 8).

In riferimento al tempo antico, bisogna dire che, riguardo la questione territoriale-spaziale, il caso della penisola italiana configura una condizione del tutto particolare. Fin dall'epoca preromana sul territorio è presente una fitta rete di subculture regionali e subregionali, che contribuiscono a disegnare un tessuto fortemente localizzato e dipendente da substrati protostorici in cui appare realmente difficile l'identificazione di una *facies* culturale univoca.

Nella Roma antica l'impatto con le popolazioni germaniche[63], senza contare la circolazione di un'imponente massa di persone, oltre alla geografia di

---

[62] Prefazione di Francesco Butturini in COLTRO, Dino, 1983. *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*. Firenze, Sansoni Editore, p. 8.

[63] Per ulteriori approfondimenti sulle popolazioni germaniche si veda Treccani.it <http://goo.gl/frs4db> /> (Ultimo accesso: 12-05-2013).

una penisola circondata dal mare costituiscono elementi eterogenei in grado di contribuire, in misura diversa, alla creazione di un serbatoio comune di miti e leggende. Nell'arco dei secoli schiavi, mercanti e principi, ambasciatori, bucanieri, saltimbanco, pellegrini e viaggiatori, maghi, incantatori e artigiani si fanno portatori di una Storia fatta di piccole storie: attraverso il flusso dei loro spostamenti essi disegnano l'ordito di una trama sociale stratificata che si intreccia a culture diverse. Il sapere, dunque, viene convogliato attraverso una strada multiforme, aperta alle deviazioni di un senso che talvolta finisce per perdersi, così come a orizzonti capaci di intrecciare provenienze e sistemi di pensiero differenti.

Tra il XII ed il XIII secolo gli Ordini Mendicanti vedono un flusso costante di frati in cammino lungo le rotte conosciute allo scopo di evangelizzare porzioni sempre più significative del mondo conosciuto. Essi si faranno portatori di un'ulteriore differenza rispetto le forme culturali e i sistemi di pensiero appartenenti al mondo antico. Un fattore decisivo, infatti, prende forma a partire dalla trasformazione nell'inquadramento del cristianesimo all'interno del contesto sociale. L'influsso esercitato dalla religione cristiana diviene sempre più potente con l'editto di Milano del 313 d.C., sottoscritto dall'imperatore Costantino per l'Occidente e Valerio Liciniano Licinio per l'Oriente, grazie al quale essa ottiene la libertà di culto, e ancora più con l'editto di Tessalonica del il 27 febbraio 380, quando gli imperatori Graziano, Teodosio I e Valentiniano II dichiareranno il credo niceno religione ufficiale dell'impero abolendo i culti pagani.

Il cristianesimo diventa, così, religione unica e obbligatoria dello stato: a partire da questo momento la sua influenza sarà irreversibile e attuerà una profonda azione sul tessuto mentale, quanto sulla coscienza sociale. Eppure, la materia densaa e magmatica che ha caratterizzato i numerosi culti del mondo antico, tutt'altro che sparire, è destinata a confluire in un flusso vitale e sotterraneo, fortemente contaminato. L'impianto organizzato dalla religione

cristiana si configura, infatti, in quanto universo simbolico fortemente caratterizzato da un principio di commistione e contaminazione[64]. Prima dell'arrivo del cristianesimo la *religio* latina aveva assorbito i culti etruschi che in epoca antica proliferavano nella penisola italica, in seguito confluiti nei riti previsti dalle cerimonie pubbliche del mondo latino. Il territorio, inoltre, vedeva la presenza di una serie di culti misterici di matrice orientale, quali il culto di Iside e Mitra, celebri nell'antica Roma.

Con il sopraggiungere del cristianesimo si attua un processo di selezione di quanto può essere tradotto alla luce di un nuovo sistema di pensiero: il nucleo più vitale e ancestrale di numerose pratiche, tutt'altro che scomparire, viene reinvestito di senso e in esso rimangono i sedimenti di ritualità precedenti che continuano a scorrere come un fluido sotterraneo mai del tutto interrotto. Questo processo di manipolazione di frequente vedrà la sostituzione delle originarie denominazioni con nomi e forme nuove, tuttavia la progressiva azione di oblio non cancellerà del tutto la memoria di un orizzonte concettuale che, seppur tradotto in termini differenti, a uno sguardo più approfondito non esita a mostrare le radici in comune con la tradizione precente.

Se alcuni santuari, culti e pratiche terapeutiche vengono cristianizzati, anche le personalità dei santi presentano spesso una forma di commistione con divinità antiche preesistenti[65]. Nel corso dei secoli la cultura cristiana tenderà a assorbire elementi eterogenei per convogliare la diversità in un flusso culturale apparentemente unificato e omogeneo, ma in realtà composito, sotto la cui superficie giace lo scheletro millenario di linguaggi avvolti nell'ombra. Il processo di riscrittura occuperà lunghi secoli in cui si verranno a perdere rituali la cui ciclità aveva scandito i momenti principali del tempo e

[64] Per ulteriori approfondimenti è possibile fare riferimento a BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau.

[65] Emblematico il caso di luoghi di culto quale la basilica di Santo Stefano a Bologna, edificata sopra un preesistente tempio dedicato al culto di Iside <http://www.aelialaeliacrispis.com/la-gerusalemme-di-bologna.html> (Ultimo accesso: 15-05-2013).

dell'organizzazione sociale. Al tempo stesso, è possibile vedere come la memoria di una cultura antica, di matrice pagana, in parte intrecciata a filosofie orientali, sia situata a una tale profondità da costituire un nodo difficile da sciogliere, poiché avvolto in un'oscurità che confonde e nella quale cogliere le sagome originarie è impresa quasi impossibile.

1.3 Azione magica e rito della segnatura

Lo storico americano Michael D. Bailey nel suo saggio *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri* (2008) si interroga sulla magia seguendo la sua eredità attraverso il mutare del tempo nelle società di riferimento: di estremo interesse appare il nucleo discorsivo in relazione all'origine magica delle malattie. Come si è detto, in passato il contatto fra scienza e religione è stato contrassegnato per millenni da una linea di confine estremamente fragile tra soprannaturale e mondo naturale, concepito come diretta emanazione dell'ordine soprannaturale. Nel mondo antico nuclei tematici quali magia, *scientia, religio, fides* e *superstitio* ruotano intorno a una cosmologia complessa, saldamente intrecciate una all'altra.

Seguendo la storia dell'Europa, di pari passo con il diffondersi del Cristianesimo, ciò che viene definito dalla società occidentale come *atto magico* servirà a circoscrivere i limiti relativi alle credenze e alle azioni considerate accettabili: una demarcazione di frequente problematica a causa del territorio di appartenenza comune che unisce le pratiche. Secondo Michael D. Bailey è possibile definire *magia* «*ogni tentativo di controllare o di influenzare il mondo fisico o la psiche umana che non si conformi ai moderni principi scientifici o che non operi attraverso i rapporti di causa ed effetto definiti dalla scienza*»[66]. Pericolosi saranno considerati coloro che si muovono su un territorio di confine, a pochi passi di

[66] BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau, p. 11.

distanza fra il lecito e ciò che cade nel rischioso, poco controllabile, territorio dell'illecito. Ciò che devia dall'ordine dettato dalla norma in questo caso diventa testimone di un disordine potenzialmente pericoloso. L'azione di differenziazione e il tentativo di distinzione di se stessi rispetto alla norma, intellettuale e culturale, in atto nella società, implica una diversità capace di contenere una nota di inevitabile pericolo, poiché conduce alla possibilità di un confine sempre più fragile: una linea possibile da valicare solo per i più coraggiosi, tale da rendere permeabili due territori contigui eppure irrevocabilmente distanti.

> *Ciononostante, bisogna ricordarlo ancora una volta, il controllo dell'ordine è sempre incompleto: lo scorrere del tempo e lo stesso movimento delle forze sociali tracciano senza sosta i percorsi del disordine*[67].

Con l'avvento del Cristianesimo, la sfera dell'ultraterreno incontra una rigida scissione: divino e demoniaco indosseranno l'agghiacciante maschera di due volti contrapposti e antitetici, in grado di influire sull'aldilà, così come nella vita terrena. Durante il Medioevo la battaglia contro una concezione manichea[68] del fatto religioso segna una distinzione definitiva nella questione: all'interno della teologia cristiana il *bene* non sarà più diretto rivale del *male*. La forza benefica diviene, infatti, contenitore più ampio, capace di comprendere al suo interno le lotte fra due fazioni avverse, accanite, ma sulle quali, ha, infine, predominio assoluto il Bene.

> *Quello che è interessante è che, via via che il paganesimo tende a scomparire dalla coscienza dei fedeli, che sempre più aderiscono al mondo e al complesso della fede cristiana, i diavoli della teologia cristiana perdono l'antico rango di forze operatrici*

---

[67] BALANDIER, Georges, 1991. *Il disordine. Elogio del movimento*. Bari, Edizioni Dedalo, p.152.

[68] Il termine *Manicheo*, da distinguere rispetto alla religione fondata dal predicatore e teologo Mānī (215-277), è collegato alle dottrine cristologiche tardo antiche e medioevali dei primi secoli dell'era cristiana. Esso vede contrapporsi Luce e Tenebre, Bene e Male, Spirito e Materia come principi opposti, coeterni e in perenne lotta: accusati di dualismo, i manichei medievali verranno considerati eretici dagli inquisitori ortodossi e cattolici.

di magia, per diventare, di nuovo, i tentatori, i nemici di Dio[69].

Tale orientamento, in maniera talvolta impercettibile, avrà ripercussioni fondamentali sulla concezione della vita e della morte, così come un'influenza sostanziale sull'elaborazione dell'immagine con cui pensiamo la malattia. All'improvviso, infatti, *riconoscere il male* diventa impresa più difficile, poiché esso si annida direttamente nel bene divino.

Questo aspetto sarà cruciale in fenomeni quale la violenta caccia alle streghe, in Europa ricollegabile al periodo storico dei cinquant'anni dal 1580 al 1630: in casi come questo la modalità del sospetto e la virulenza delle persecuzioni su soggetti spesso totalmente estranei a pratiche magiche mostra la problematicità di scindere fra devozione religiosa e un legame col demoniaco, in grado di tendere insidie sotto apparenze innocue.

> *L'ostilità cristiana verso quelli che si pensava fossero rituali magici si intensificò durante il tardo Medioevo e il periodo della Riforma. Questa ostilità, per molti versi, derivava dai tentativi di differenziare tra pratiche magiche e rituali religiosi veri e propri: compito non facile, dal momento che raramente bastava osservare le forme del rito per cogliere la distinzione. [...] La parola «magia» venne spesso usata come termine ingiurioso, un marchio di disprezzo, contro ebrei, musulmani, pagani, eretici, coloro che erano ignoranti in teologia, e i cristiani che celebravano una forma diversa di liturgia*[70].

La separazione tra contadine guaritrici e fattucchiere capaci di ammaliare il maligno sarà passibile di un confine incredibilmente labile, quanto pericolosamente scivoloso. A partire da questo aspetto si sviluppa una riflessione per ciò che riguarda la relazione fra il corpo e l'immagine della malattia. Nelle medicine tradizionali l'uomo appare come parte attiva all'interno di un sistema ecologico.

Nel *continuum* di questo sistema fluido e naturale per varie cause può subentrare una frattura: la malattia viene collegata a tale condizione di

---

[69] MANSELLI, Raoul, 1993. *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*. Roma, Edizioni Studium, pp. 44-45.
[70] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 266.

disequilibrio. L'operatore terapeutico sciamanico[71] interviene al fine di porre rimedio alla malattia ristabilendo un equilibrio nuovo. In numerosi sistemi medici tradizionali è possibile riscontrare un Programma Narrativo basato sul recupero di un equilibrio rinnovato attraverso le diverse modalità previste dall'azione sciamanica. In questa sede non è possibile approfondire il tema, che appare estremamente stimolante ai fini di una maggior consapevolezza del processo di guarigione da parte del soggetto malato, oltre che di interesse per quanto riguarda il livello simbolico.

Così concepito, il corpo è campo di battaglia fra forze avverse che si oppongono in una lotta strenua fra la vita e la morte: emblematico è l'esempio del canto cuna, *Muu igala*, utilizzato dal sapere medico sciamanico per le terapie del parto e preso in esame dall'antropologo Claude Lévi-Strauss[72] come esempio di efficacia simbolica. Bene contro il male, principio di vita e di morte, luce contro oscurità, che attendono l'uomo prima dell'inizio e dopo la fine, sembrano contendersi il suo corpo in quanto territorio dell'esperienza, spazio al centro della percezione: unità all'improvvisamente lacerata da una lotta che pulsa con la violenza di un dolore sempre più acuto.

A livello immanente con l'impianto cristiano si assiste, invece, a una trasformazione a tratti impercettibile, ma al tempo stesso essenziale. Il dissidio e la lotta nell'ottica cristiana non sono più parte di un mondo esterno che influisce sul nostro equilibrio nel gioco fra due poli opposti. Nel momento in cui Bene e Male confluiscono in un'unica corrente vitale e una sola provenienza, su cui, almeno teologicamente, prevale la forza positiva (anche se in modalità spesso difficili da comprendere sul versante pratico quotidiano), il principio negativo rimane attivo nella lotta, ma insito nel Bene stesso. Nascendo all'interno del

[71] Per maggiori approfondimenti è possibile consultare IANNUZZO, Giovanni, 1994. Popoli e medicine. Palermo, Gianfranco Polizzi Editore.

[72] È possibile approfondire attraverso l'opera di LÉVI-STRAUSS, Claude, 1990. *Antropologia strutturale*. Milano, Il saggiatore; un interessante confronto in riferimento alla funzione del canto con il testo di Massimo Squillacciotti <http://arlian.media.unisi.it/DOCUMENTI/squillacciotti-anuac.pdf> (Ultimo accesso: 27-05-2013).

principio luminoso e positivo diventa più problematico separare e definire ciò che è male, seguendone i confini in modo esatto.

Il discorso sul concetto di Male presente nella Bibbia sarebbe ben più complesso e tortuoso, ma non sarà trattato in questa sede. Accennando solo per un attimo a questo affascinante tema, è possibile fare riferimento al Programma Narrativo che la Bibbia organizza attraverso metafore espresse da figure come Satana, il cui significato in lingua ebraica e aramaica è vicino a *opponente*, *avversario*: l'angelo caduto[73] è la rappresentazione di un male che, per quanto ottenebrante e potente all'apparenza, in realtà lega la sua nascita al principio positivo e vede la trasformazione in negativo a causa di una ribellione, infine arbitraria e libera, verso ciò che è giusto, vitale, imperante.

Lucifero , portatore di luce, è il nome storicamente attribuito al pianeta Venere[74]: sovrapposta all'entità ferina e malefica del ribelle *Lucifer*[75], questa denominazione mescola implacabilmente oscurità e candore, nascondendo al di sotto di una forma articolata intorno al senso del male una struttura saldamente connessa al principio positivo. Il male è dentro di noi, insito nelle potenzialità di ciò che è vitale, cellula impazzita di un bene che deflagra implodendo su se stesso, scheggia fuori controllo e mal funzionante di una pulsione positiva e luminosa, lato d'ombra. Se in un universo di senso quale il mondo sciamanico la malattia è principio esterno che pone l'uomo nel pericolo costante di un'invasione da cui proteggersi con mezzi adeguati, in una visione di questo tipo essa diviene subdolo nemico, interno e invisibile, dunque tanto più infido e difficile da sradicare.

Tornando alla questione dei riti di guarigione, bisogna dire che

---

[73] Per ulteriori approfondimenti sul tema degli *angeli caduti* è possibile fare riferimento a TRETTI, Cristiana, 2007. *Enoch e la sapienza celeste: alle origini della mistica ebraica*. Firenze, Giuntina.

[74] Si veda Dizionario delle origini, invenzioni e scoperte nelle arti, nelle scienze, nella geografia, nel commercio, nell'agricoltura. Milano, Bonfanti, 1831, p. 1460 <http://goo.gl/U6BybV> (Ultimo accesso: 29-04-2014).

[75] BAMONTE, Francesco, 2008. *Gli angeli ribelli. Il mistero del male nell'esperienza di un esorcista*. Milano, Paoline, p. 13 <http://goo.gl/zq5mns> (Ultimo accesso: 27-03-2014).

nonostante i crescenti sospetti delle autorità ufficiali e il tentativo costante di cancellare tutto ciò che potesse risultare incline ad addentrarsi eccessivamente nei misteri del corpo umano, nella pratica i riti tradizionali di cura e protezione continueranno a sopravvivere, intrecciando i saperi tradizionali, fra cui un ampio ventaglio di conoscenze erboristiche, con un potere spesso malvisto, poiché sospetto di una contaminazione fra divino e demoniaco. Tali aspetti, in realtà, verranno percepiti dalla popolazione in maniera differente e meno problematica rispetto al loro situarsi nei confronti dell'autorità, in quanto elementi presenti nella sfera del quotidiano.

La derivazione eterogenea e composita dei rituali cristiani, a cui si sovrappone una riscrittura mitica, mostra la presenza di una cultura dominante che non può arrestare un flusso sotterraneo di informazioni provenienti da matrici differenti. Questa corrente appare così radicata nella tradizione popolare da scomparire nelle trame della storia, ma, pur perdendo nomi e definizioni, è in grado di conservare intatto un patrimonio comune situato a un livello più profondo, spesso difficilmente accessibile.

> *Anche il ruolo svolto da Isidoro di Siviglia, nella Spagna del secolo VII, illustra a suo modo l'attività di una delle chiese che, a partire da Clemente Alessandrino, non perde di vista i valori delle culture in mezzo alle quali si deve vivere la fede in Cristo e il messaggio evangelico. Il sacro cristiano non distrugge il sacro pagano ma lo assume, portandolo a superarsi in un cambiamento profondo*[76].

In quanto tentativo di spiegazione e intervento sul mondo, la magia assume i connotati di una categoria fluida. Inoltre, essa si carica di un ulteriore ruolo sociale, piché organizza un'opposizione fondamentale tesa a definire tutto ciò che non si mostra in linea con il sapere ufficiale. Come detto, il confine entro cui si situano una serie di pratiche definite magiche descrive anche, attraverso l'alterità, il limite di esistenza delle credenze ritenute accettabili dal sistema di sapere imperante. Nella vita di ogni giorno il tentativo di contatto con il

[76] RIES, Julien, 2006. *I cristiani e le religioni*. Milano, Jaca Book, p. 224 <http://goo.gl/SwCFfw> (Ultimo accesso: 27-04-2014).

soprannaturale attraverso i termini di un dialogo demandato a intermediari non mostrerà segni di abbandono: le normali necessità quotidiane[77], fra cui una serie di motivazioni legate con estrema concretezza alla soddisfazione di bisogni primari, nonché esigenze secondarie, saranno fra i principali motivi alla base di pratiche magiche di vario genere.

Fra le motivazioni per cui si ricorre a un atto magico si trovano la cura di una malattia e il tentativo di ottenere protezione al fine di evitare situazioni negative (perdite economiche, problemi d'amore o di salute), insieme al sostegno necessario in agricoltura, fonte principale di guadagno e sopravvivenza del popolo, oltre a un tentativo di divinazione del futuro, solitamente orientato alla conoscenza di potenziali ostacoli da evitare. La teologia cristiana cerca di definire con forza i confini tra potere divino e forza demoniaca, eppure nella pratica la linea di separazione è molto labile.

> *Sembra tuttavia vero che mentre la preoccupazione fondamentale delle autorità intellettuali e legali fossero i mezzi attraverso cui la magia agiva, gran parte di chi ricorreva a partiche magiche di tipo comune si preoccupava principalmente dei fini da raggiungere attraverso questi riti. Ecco perché gli scopi della tradizione comune della magia sembrano essere rimasti costanti nel corso dei secoli, nonostante i metodi particolari di impiego della magia si siano sviluppati o siano cambiati*[78].

I riti tradizionali mescolano istanze nate in epoche e contesti differenti senza che esse si eliminino reciprocamente, bensì sommando e fondendo le pratiche. Il fatto magico diventa l'aspetto vitale di una società che continua a interrogare il soprannaturale in cerca di risposte e soluzioni, categoria in trasformazione e spesso sottovalutata, capace di sottolineare un rapporto inestinguibile tra universo fisico e mondo spirituale. Già nel V secolo a.C. i soggetti detentori della conoscenza magica e del *saper fare* ad essa legato si pongono come diretti intermediari tra universi differenti di senso e offrono i

---

[77] BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau, p. 129.
[78] *ivi*, p. 128.

loro servizi ai cittadini (BAILEY, 2008). La cattiva reputazione e il clima di sospetto che circondano queste figure inizialmente si riferisce all'origine straniera del *magos*[79], mentre già nel periodo immediatamente successivo si mostrano intimamente connesse al fatto che le azioni di tali soggetti avvengano in forma privata e siano definite da un vincolo di segretezza.

Il mantenimento dell'equilibrio della *res publica* nell'antica Roma, così come i culti delle città-stato greche, costituisce una delle funzioni alla base dell'esistenza dei rituali pubblici. Essi non si rivolgono al benessere del singolo, bensì hanno come scopo il tentativo di preservare l'armonia generale. Inoltre, le pratiche della *religio* latina possiedono un carattere aperto e pubblico, che in questo senso si contrappone fortemente alla magia, la quale realizza un rapporto con la divinità da gestire *ad personam* ed è basata sulla spontaneità, anziché su una serie di rigide regole attuate per convenzione.

Cogliendo il senso principale del termine *superstitio*, visto in precedenza, è bene ricordare che in epoca antica viene definita superstiziosa ogni divinazione personalizzata che, a differenza del rito pubblico, viene richiesta dal singolo e rimane informazione privata. A questo punto è possibile aggiungere un ulteriore tassello utile per la comprensione della preoccupazione, sempre più capillare e serpeggiante fra i capi religiosi, verso pratiche rituali di frequente definite pericolose, poiché suscettibili di essere marchiate come antisociali.

> *Il problema della magia non era tanto che le sue pratiche fossero false o le sue visioni ingannevoli, quanto che le sue pratiche e le sue visioni erano potenti e pericolose. Il problema della magia non era che non funzionava, ma che funzionava fin troppo bene*[80].

Il fatto magico tende a risolvere una problematica a livello individuale ponendosi come interprete del bisogno del singolo, il quale giunge a ottenere la

[79] I *Magoi* (*dal greco Μάγος-ου*) costituiscono una casta sacerdotale dell'Impero persiano. Essi erano sacerdoti e addetti all'interpretazione dei sogni.
[80] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 267.

possibilità di un contatto privilegiato con una sfera differente dalle normali consuetudini del quotidiano. Questo universo di senso segna una lontananza che, rispetto alla vita di competenza umana, apre l'abisso di una distanza incolmabile, eppure al tempo stesso in questo territorio prende avvio un'intenzionalità in grado di agire come forza di trasformazione nei confronti del reale stesso.

> *La protezione magica svolge una duplice funzione che consiste nell'inaugurare un orizzonte rappresentativo stabile in cui ogni cosa ha già trovato la sua soluzione, e nel destoricizzare il divenire storico la cui drammaticità insorge quando non c'è più una metastoria che contiene un senso ulteriore rispetto a quello che l'insorgenza del negativo fa apparire come senso ultimo. Come orizzonte della crisi, la magia contiene la negatività del negativo evitandole di espandersi; come luogo di destorificazione del divenire la relativizza consentendo di affrontare le prospettive incerte "come se" tutto fosse già deciso sul piano metastorico, secondo i modelli che esso esibisce*[81].

Se la Chiesa condannerà con forza l'ampio spettro definito da tali pratiche, in realtà fra il popolo, nel corso dei secoli, il potere esercitato dall'azione magica, concepita e realizzata tramite modalità differenti, sarà destinato a una continua a ridefinizione e una capacità di influsso costante.

Nonostante il tentativo di combattere la magia all'interno della società occidentale abbia spesso assunto i connotati di una guerra all'ultimo sangue contro l'irrazionale e *le nazioni moderne di cui si compone l'occidente* siano *"moderne" nella misura in cui hanno partecipato con impegno a questo vario processo nel quale siamo ancora coinvolti* (DE MARTINO, 2004, p. 7), la sfera mitico-rituale è presente ancora oggi, nel complesso tessuto della società contemporanea.

Espressione di tale istanza non sono solo i maghi televisi[82] o gli operatori che promettono benefici miracolosi attraverso la rete internet, bensì la riscoperta di un *paganesimo dello spirito* (MAFFESOLI, 2003, p. 10) in grado di

[81] Introduzione di Umberto Galiberti, p. X, DE MARTINO, Ernesto, 2004. *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli Editore.
[82] GALLINI, Clara, Maghi televisi e consultazioni telefoniche in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p. 111.

instillare nuove tensioni ed evoluzioni nel movimento sociale.

> *"Sinergia dell'arcaismo e dello sviluppo tecnologico". Questa è l'unica definizione che mi sono permesso di dare della postmodernità. Definizione provvisoria, certamente, ma che è in armonia con tutti quei fenomeni musicali, del linguaggio, corporali, del vestire, religiosi, medici, che ridanno alla natura, al primitivo, al barbaro, una opportunità di scelta*[83].

Fra il *modus operandi* della magia per come essa viene intesa e vissuta nell'antichità secondo le fonti note e ciò che ne rimane traccia nei riti di guarigione, presenti in forme diverse in numerose culture, è possibile gettare un ponte, intento auspicato in occasione del presente lavoro di ricerca.

In tale ambito è stata presa in esame la pratica delle segnature, diffuse all'interno della medicina contadina italiana fino al Novecento e di cui non sopravvivono se non casi isolati nel perenne rischio di cadere nell'oblio. Il rito di cui ci si è occupati in questa sede configura una pratica di guarigione del mondo contadino utilizzata in differenti varianti. Essa viene principalmente usata per risolvere *herpes*, bruciature, cadute, slogature e talvolta, soprattutto in passato, perdita di oggetti o cambiamenti climatici, quali il rischio di pioggia e grandine[84].

Tramandata oralmente attraverso un passaggio fra consanguinei o soggetti scelti in base a inclinazione o vicinanza, la pratica di segnatura consiste in una formula segreta, nota solo a coloro che attuano il rito, e una serie di gesti, in parte suscettibili di modifiche a seconda del modo in cui la pratica è stata tramandata o dei casi da trattare. Come si vedrà, la segnatura può comprendere una certa varianza nella forma, pur presentando un sistema di riferimento comune, oltre a una serie di costanti, solitamente presenti anche in soggetti di provenienza diversa.

---

[83] MAFFESOLI, Michel, 2003. *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*. Roma, Luca Sossella Editore, p. 11.

[84] Per ulteriori approfondimenti sui casi trattati all'interno delle pratiche terapeutiche dell'Italia contadina si veda GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee.

La trasmissione attraversa le generazioni realizzandosi nella maggior parte dei casi in forma orale tramite un passaggio di consegne che consiste in un ricoscimento di merito da parte di un soggetto più anziano nei confronti di un soggetto più giovane, il quale ottiene una sorta di elezione spirituale e un'introduzione alla pratica, con la promessa di adempiere alle regole di attuazione e mantenere il vincolo del segreto.

> *Ogni trasmissione «da guaritore a guaritore», è una fase, un momento di una storia culturale molto ampia. Il «lascito» (che spesso viene denominato dalle intervistate il dono, quasi a volerne sottolineare l'importanza) viene trasmesso ereditariamente, anche se non sempre in ambito familiare. Il «lascito» implica, così, un'idea di patrimonio, non semplicemente di apprendimento di conoscenze o di successione delle funzioni* [85].

In epoca antica l'incantesimo viene celebrato attraverso una formula[86], scritta o promunciata a voce: è possibile ritrovare queste parole magiche incise su supporti di vario tipo (lastre di pietra o metallo, gemme, o anche materiali di uso comune). Esse vengono investite di un *poter fare* capace di trasformare semplici supporti in oggetti di potere. La malìa un tempo prevedeva la scrittura del nome dell'interessato su un supporto, accompagnato da immagini e simboli.

Nel caso delle segnature chi attua la procedura di solito non utilizza la scrittura. Per completare il processo necessario a finalizzare l'azione di guarigione chi segna si affida alla memoria e al ricordo delle modalità trasmesse: la parola scritta è ammessa solo ai fini di un'eventuale memorizzazione difficile o più duratura nel tempo e non viene seguita da tutti i segnatori. Come nell'antichità è la parola a guidare l'azione: essa prende come riferimento una formula, che tuttavia, ammette un certo grado di modifica a livello formale. Emerge un potere legato alla parola: essa non è semplice veicolo

---

[85] Antonella Bartolucci, *Donne guaritrici nel reggiano. Tecniche tradizionali e trasmissioni generazionali*, p. 57 in DESTRO, Adriana, 1997. *Donne e microcosmi culturali*. Bologna, Patron Editore.

[86] BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau, p. 45.

del senso, bensì diviene tramite di realtà e strumento attraverso cui si realizza un contatto capace di muovere e far entrare in connessione tre elementi fondamentali presenti sulla scena. L'azione, infatti, è articolata sulla base di un movimento che si genera fra guaritore, malato e una terza forza, più sfuggente alle definizioni, a cui chi segna si appella e che, come si vedrà, gioca un ruolo nodale nella drammatizzazione che porta a affrontare la malattia sul piano simbolico.

> *Nelle parole, che vengono pronunciate mentalmente o sottovoce, in modo che non siano percepibili dal paziente o da chi assiste alla pratica, risiede la parte più specifica e ritualizzata dell'arte terapeutica del «guaritore». Come per tutte le cose tramandate in forma orale, anche in questo caso, assieme alla «trasmissione», si ha anche una «traslazione» delle parole, la cui consistenza dipende dalla fantasia, più o meno nutrita del ricevente*[87].

Fra gli scopi più comuni dell'evocazione magica si trova il tentativo di ottenere e assicurarsi una protezione (BAILEY, 2008, 129), in senso fisico o spirituale, a difesa della propria salute e contro l'azione negativa di eventuali nemici. Si ricorre all'azione magica per trovare la guarigione da una malattia, specialmente in momenti storici in cui la medicina non era alla portata dei più, oppure per rientrare in possesso di oggetti e beni perduti, e ancora, proteggere la casa o i membri familiari.

> *Lo scopo più comune per cui si ricorreva a riti, oggetti o incantesimi magici era quello di guarire, e la cosa non sorprende in un mondo carico di malattie in cui mancavano mezzi efficaci per curare questo tipo di problemi. (...) I servizi di tipo medico erano per lo più forniti da barbieri-chirurghi, levatrici e guaritori di paese*[88].

Il ruolo della magia in questo contesto serve a creare e ribadire una sorta di doppio confine intorno allo spazio occupato dal soggetto: finalità principale è

---

[87] Antonella Bartolucci, *Donne guaritrici nel reggiano. Tecniche tradizionali e trasmissioni generazionali*, in DESTRO, Adriana, 1997. *Donne e microcosmi culturali*. Bologna, Patron Editore, p. 56.

[88] BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau, p. 129.

la protezione del corpo, nonché della persona in senso più ampio, la quale occupa un luogo e dei confini ben più vasti rispetto la semplice macchina biologica. In tale dinamica, infatti, i beni e la famiglia sono considerati estensioni del soggetto: essi costituiscono una totalità che concorre a delineare l'insieme degli oggetti di valore attraverso cui il soggetto è in grado di affermare l'adesione a una condizione di salute, *salus*[89], ovvero *salute*, *conservazione*, *benessere*, incolumità e *salvezza* intesa come capacità di sopravvivere.

Si ha testimonianza di numerose formule appartenenti a riti curativi e di difesa utilizzati nel corso dei secoli. Esse, oltre che su supporti materiali, hanno continuato e continuano, seppur sempre meno frequentemente, a tramandarsi tramite il *racconto* orale: «*A segnare mi ha insegnato la nonna: avevo dodici anni. Era la vigilia di Natale e ricordo benissimo che tutti andarono alla messa di mezzanotte: a me però la nonna disse di non andare, di restare con lei perché mi avrebbe insegnato le "parole". (...) Mi raccomandò di non dimenticarle, di non dirle mai a nessuno perché altrimenti non sarebbero servite a niente, e io glielo promisi*»[90]. La notte di Natale, il 25 dicembre, insieme all'istante del trapasso, costituiscono i momenti indicati dalla tradizione per trasmettere il sapere, o meglio, come è uso dire nel gergo delle segnature, *passare il segno*. Questa usanza ha rivelato un fattore comune a tutti i soggetti intervistati. Oggi, così come in passato, le formule legate al segnare vengono utilizzate per guarire o proteggere una parte malata del corpo, ma anche per superare le paure, oppure ritrovare oggetti perduti, calmare le tempeste o gli incendi, questi ultimi usi quasi del tutto scomparsi.

Un tempo questo rito costituiva un legame vitale non solo rispetto alle possibilità interiori dell'individuo, bensì con le istanze in grado di agire come collante sociale e fattore di equilibrio per l'intera comunità, che nel caso della società rurale appare fortemente basata su un sistema di relazioni condivise.

---

[89] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*, Torino Loescher, p. 933.

[90] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna. Tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 47.

La malattia può essere letta come una vera e propria pratica culturale, in cui il corpo si esprime attraverso i repertori storici della sua costruzione culturale posizionando il soggetto in termini dissonanti rispetto al suo mondo sociale[91].

Guarire una zona del corpo, o effettuare la segnatura allo scopo di proteggere quella stessa parte, più fragile perché già colpita o dove capita in maniera ricorrente di farsi male, definisce la principale finalità per cui attualmente viene richiesto l'intervento di chi segna. Si è perso praticamente del tutto, invece, il ricorso alla segnatura legata a motivazioni di ordine quotidiano quale ritrovare le cose perdute, formula drammaticamente precipitata nell'oblio della memoria.

La pratica della segnatura avviene in un contesto domestico e privato. Essa mette in relazione due soggetti: un soggetto ricevente, che presenta una situazione da risolvere, e un soggetto che potremmo definire attivante. Fra i due si stabilisce un rapporto confidenziale organizzato sulla base della fiducia e sulla presenza, sebbene quest'ultima non sia un vincolo sempre necessario. Dal punto di vista dell'organizzazione spazio-temporale la segnatura mette in atto una separazione del tempo e dello spazio quotidiani rispetto al momento dell'accadimento, il quale prende posto in un presente decontestualizzato: un luogo virtuale avvolto dal segreto e da un silenzio sostanziale.

A causa del vincolo di segretezza, l'atto di chi segna è stato spesso mal visto, connotato da un potenziale in termini di pericolosità sociale già registrato fra le caratteristiche dell'azione magica del tempo antico, come analizzato in precedenza. Tuttavia, nonostante la presenza di personaggi equivoci, la sopravvvivenza di molti guaritori è stata garantita dall'efficacia di un'azione volta all'incontro con l'altro e al benessere della collettività.

Qui da noi di guaritori ce n'è di due tipi: c'è il guaritore che io definisco "furbo",

[91] QUARANTA, Ivo, 2006. *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Raffaello Cortina Editore, p. xx, introduzione.

el strigòn, che opera più che altro in città, sfrutta la sua situazione e bada soprattutto a far soldi. E poi c'è il guaritore umile, tipico delle campagne, disinteressato, che accetta al massimo un'offerta se gliela danno, ma non è certo per quello che si presta, e opera solo per far del bene: e in questo senso è profondamente religioso, in un atteggiamento di servizio[92].

Come è possibile evincere attraverso svariate fonti i guaritori di campagna fino agli anni Cinquanta del Novecento mostrano una presenza capillare sul territorio italiano, che in seguito diventerà sempre più rarefatta.

Essi si distinguono fra chi agisce per un obiettivo comune e coloro che mascherano il proprio tornaconto sotto l'apparenza, spesso difficile da smascherare, di un gesto gratuito. Successivamente medicina e scienza emergeranno come sistemi privilegiati di conoscenza, basate su un dato esperienziale osservabile e verificabile, tuttavia per lungo tempo tali pratiche di guarigione mostreranno un forte radicamento nel popolo e continueranno a proporre rimedi differenti rispetto la norma.

La malattia emerge come una particolare tecnica del corpo, come un linguaggio che richiede un'interpretazione capace di dipanare il fitto intrico di esperienze personali, processi culturali e forze sociopolitiche che vengono vissute nell'immediatezza dell'esperienza[93].

Nello spazio organizzato da queste modalità di cura vige una concezione differente dell'attore umano. Si tratta di un territorio aperto in cui si sviluppa un'azione simbolica volta a ricostituire un equilibrio perduto: come si vedrà, essa cosituisce il tentativo di ricucire una frattura, dare un senso al dolore. Talvolta l'azione può essere inquinata dal sospetto, anche a causa del vincolo di segretezza, ma, infine, viene riscattata da un dato che si ritrova costante in tutte le testimonianze. Attraverso la gratuità è, infatti, possibile rintracciare l'opera del segnatore che agisce nel pieno rispetto della tradizione.

---

[92] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna. Tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 48.

[93] QUARANTA, Ivo, 2006. *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Raffaello Cortina Editore, p. XIX.

«Io non chiedo mai niente, però mia madre diceva che loro qualche cosa dovrebbero darla, altrimenti il segno non serve. Basta una piccola cosa, una bottiglia di vino, un pezzo di pane, cento lire. Oppure qualcosa per la chiesa: una candela accesa, una messa. Sa, queste cose non si fanno mica per guadagnare, per farle bisogna solo aver voglia di far bene»[94].

Di norma i segnatori seguono altre attività che garantiscono loro la sopravvivenza e il reddito necessario per la quotidianità, mentre considerano la pratica di guarigione un servizio alla comunità da svolgere in modo sostanzialmente gratuito e al di là degli interessi personali, tanto che essi non rifiutano quasi in nessun caso di prestare aiuto quando questo viene richiesto.

Il soggetto che compie la segnatura può essere di sesso maschile o femminile: dato non trascurabile è la presenza femminile, che certamente mostra di avere una predominanza nelle interviste raccolte in questa sede, ma che possiede una corrispondenza anche rispetto a ulteriori studi nell'ambito. Apparentemente non esiste una ragione alla base di questo fenomeno, né il dato sembra poter essere collegato ad alcuna norma o precetto, eppure è possibile riscontrare come, anche nell'antichità, la donna abbia mostrato una presenza forte e viva rispetto ai riti magici di cura, resa possibile anche dalla vicinanza ai misteri del corpo femminile.

Per mille anni l'unico rimedio del popolo fu la strega (...) La massa di ogni stato, e si può dire il mondo, non domandava parere che alla Saga o alla Donna saggia. Se non riusciva a guarirli la ingiuriavano, le davano della strega. Ma in generale, per una riverenza mista al timore, la chiamavano Buona donna o Bella donna, con lo stesso nome che si dava alle fate[95].

Nella terminologia latina *strix*[96], *barbagianni* o *vampiro*, è l'uccello notturno che si credeva succhiasse il sangue ai bambini. Considerato simbolo di malaugurio dalla tradizione popolare, esso viene utilizzato come termine di

[94] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna. Tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 89.
[95] MICHELET, Jules, 1980. *La strega*. Torino, Einaudi, p. 4.
[96] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*, Torino Loescher, p. 1003.

riferimento per indicare le donne avvezze a praticare attività magico-stregonesche, che nell'antichità si definiscono alternativamente *sagae*, *striges*, *lamiae* o, a seconda dei casi, *maleficae*.

Queste donne, spesso guardate con sospetto, in realtà si trovano in un rapporto di vicinanza rispetto al sottile equilibrio fra vita e morte così come, nel parto, partecipano al mistero della nascita curando le puerpere. Tale conoscenza farà parte di un territorio proibito nello stesso modo in cui, per secoli, fortemente censurato sarà lo spazio occupato dal corpo insieme a tutto ciò che è connesso alla manifestazione delle emozioni e delle sensazioni fisiche.

In questo senso la magia opera un funzione fondamentale di contenimento rispetto il desiderio di conoscenza e di libera espressione dell'esperienza corporea: «*la paura della magia spesso costituiva un importante mezzo di controllo sociale, specialmente nelle società in cui erano assenti i meccanismi di controllo superordinato*»[97]. Se il termine *lamia*[98], oltre alla traduzione che lo assimila all'area di senso propria della *strega*, riconduce a significati legati alla zoologia (ovvero civetta, sciacallo e addirittura una specie di squalo), *sāga*[99] è la maga e indovina, ma anche la *mezzana*, ovvero colei che si pone come tramite di un legame d'amore: la donna, esperta delle faccende personali e familiari, che ricopre da tempo immemore un ruolo sociale diventando soggetto intermediario di una relazione.

> *Mentre la figura del barbiere-chirurgo è subalterna e al tempo stesso complementare a quella del medico, la comare, espressione della pratica terapeutica femminile, è guardata con sufficienza e distacco dal corpo medico che, in quanto maschile, riflette quei rapporti di forza sociale che tendono ad emarginare le*

---

[97] BOROFSKY, Robert, 2000, a cura di. L'antropologia culturale oggi. Roma, Meltemi, p. 110. L'autore cita l'antropologa americana Beatrice Whiting e il suo studio a proposito del rapporto fra magia e risoluzione delle controversie nelle società non occidentali, che in questo caso presenta punti di contatto con l'esperienza culturale nelle società occidentali del passato.

[98] *Lamia, ae* 1 lamia, strega che mangia i bambini; 2 tipo di pesce; 3 sciacallo; civetta, da CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*, Torino Loescher, p. 588.

[99] *Ivi*, p. 930.

donne[100].

La figura del guaritore si presenta come alternativa e, talvolta, parallela alla presenza del medico. Essi delineano due ambiti differenti ma di frequente in osmosi, e rappresentano, da una parte, il pensiero scientifico proprio della medicina ufficiale, dall'altra il pensiero magico alla base della medicina popolare (BORGHI-RODA, 1989, 149). Nel corso dei secoli in Occidente figure come il barbiere-chirurgo andranno sparendo contemporaneamente all'evolversi della scienza: grazie alla presenza sempre più capillare sul territorio di personale addetto alla cura dotato di una formazione specifica anche i guaritori tenderanno a sparire, tuttavia forme alternative di pensiero rispetto alla malattia e la cura continueranno a espandere la ricerca sul tema della guarigione in maniera intensa, fino ai nostri giorni.

La vicinanza delle donne rispetto a questi riti è motivata anche da una questione sociale, che le vede addette in grado di partecipare ai misteri del corpo femminile e, al tempo stesso, confina la loro azione all'ambito della casa. Infatti *la comare trova sopravvivenza nella propria emarginazione, nell'essere stata confinata nella sfera delle competenze relative al corpo femminile* (BORGHI-RODA, 1989, 149).

> «*La donna d'esperienza è la depositaria di un sapere e di un saper-fare diffuso, strettamente legato al suo ruolo dentro alla famiglia ma anche alla cerchia più vasta del vicinato e del paese*»[101].

Il ruolo occupato dalle donne a partire dalla famiglia ha una ricaduta sulle trame dei rapporti (matrimoni, amicizie, legami di parentela e sostegno) che rendono la collettività un organismo vivo. Soprattutto all'interno delle società tradizionali, la presenza femminile gioca un ruolo centrale in tutti gli ambiti relativi alla preparazione del cibo, la cura della casa e dei figli, oltre a

---

[100] BORGHI, Gian Paolo, RODA, Roberto, *La medicina popolare / Emilia Romagna* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p. 149.

[101] FALTERI, Paola, La medicina popolare / Umbria in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p. 163.

possedere una competenza specifica sul passaggio di informazioni, così come sulle relazioni fra familiari e membri esterni alla famiglia. *Costantemente presenti sulla scena della nascita, della malattia, della morte*[102], quasi sempre tenute lontano da ruoli esterni all'ambito familiare, le donne creano la radicata presenza di una piccola e serrata comunità, intima e chiusa, inserita all'interno dello spazio aperto corrispondente a ciò che appartiene alla sfera pubblica.

Le donne si pongono come tramite nelle relazioni con l'altro, sia internamente al sistema familiare, sia rispetto a un vicinato inteso in senso fisico quanto di prossimità pscologica. Il ruolo di intermediaria della donna, che fin da bambina è istruita sui doveri e gli oneri dell'*essere femmina*, attraversa la creazione di legami di aiuto e solidarietà. Per mezzo del gruppo si rinsaldano i legami presenti nella comunità: eventi come nuove nascite, matrimoni, commemorazioni funebri rendono possibile un'esperienza collettiva di avvenimenti che, al posto di rimanere circoscritti all'ambito dell'individuo, contribuiscono a creare una rete condivisa.

> *Forte della solidarietà delle donne, la comare, all'interno, all'interno della famiglia in cui è chiamata ad operare, ridefinisce le proprie competenze ed abbandona la ristretta sfera del corpo femminile per intervenire nell'allevamento dei bambini e, sovente, nella cura di tutti i membri del nucleo familiare*[103].

Ancora nell'Ottocento la comare occupa un ruolo indiscusso e si pone come espressione radicata di una medicina contadina e familiare. I medici chiameranno *medichessa* (BORGHI-RODA, 1989, 149), con ironia, la figura della guaritrice di campagna, esperta nell'utilizzo delle erbe presenti in natura, spesso analfabeta, di sovente levatrice e depositaria di un sapere orale in cui rimedi pratici e pensiero magico si mescolano inestricabilmente. Il suo intervento, nonostante tutto, continuerà a essere richiesto come normale prassi

---

[102] Antonella Bartolucci, *Donne guaritrici nel reggiano. Tecniche tradizionali e trasmissioni generazionali*, in DESTRO, Adriana, 1997. *Donne e microcosmi culturali*. Bologna, Patron Editore, p. 62.

[103] BORGHI, Gian Paolo, RODA, Roberto, *La medicina popolare / Emilia Romagna* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p. 149.

di cura, tanto da sopravvivere, in forme diverse, fino ai nostri giorni e continuare a esistere, abitando, in parte, lo spazio vuoto lasciato dagli esiti fallimentari della medicina ufficiale.

Bisogna dire che la relazione che l'intermediaria stabilisce con l'azione magica, ai fini della sua realizzazione può prevedere scopi positivi, tesi a aumentare salute e benessere nei soggetti con cui la pratica verrà a contatto, così come finalità negative, a danno di qualcuno o qualcosa. È possibile comprendere come esista una connotazione dell'atto magico legata alla bontà, generosità e luminosità delle intenzioni (ciò che solitamente viene collegato alla sfera della magia bianca) e un territorio oscuro, intimamente connesso al malefico o al mero possesso, se non al danno verso gli altri, ambito in cui dominano gli obiettivi che si propone la magia nera. I termini stessi legati a magia bianca e nera manifestano una simbologia evidente, legata a una guerra cromatica a cui corrisponde una differenza sul piano morale. Il confine creato da questo territorio è labile, sia perché chi agisce può fallire, sia in quanto l'intenzione che guida l'atto rituale, o ciò che di essa si manifesta, si pone come unico discrimine volto a qualificare l'azione dell'operatore.

Chi conduce il rito di guarigione nel momento dell'azione vera e propria entra in un territorio del *poter fare* all'interno del quale conquista un *saper fare* che lo rende capace di attraversare uno spazio altro: il guaritore e la guaritrice si muovono in un ambito differente dal quotidiano. Questo universo di senso mostra apici di luce, così come profondità oscure, in senso sia fisico, sia simbolico: fra i due la separazione non è segnata, infatti, che dall'esile e fragilissimo confine espresso da un'intenzionalità.

Componente attiva del mondo interiore del soggetto, l'intenzione appartiene tanto a chi attua l'azione magica, quanto al soggetto che richiede un intervento, tuttavia in questa sede, a causa della vastità del compito e la necessità di circoscrivere un ambito d'azione limitato, non ci si è occupati del complesso ruolo giocato dalle credenze del malato e la sua fiducia nel processo

rituale terapeutico, intesa come capacità di credere nella propria possibilità di guarigione.

L'intenzione crea un ponte tra i soggetti che attuano il rito, così come coinvolge chi riceve l'azione curativa: i secondi possono entrare in questa relazione attraverso questa istanza senza, tuttavia, possedere le competenze necessarie per avere una capacità di controllo su tale flusso di informazioni, che rimane prerogativa e funzione propria dei guaritori, come sarà mostrato attraverso le testimonianze prese in considerazione ai fini del presente lavoro. Durante il processo di cura il soggetto che si trova nella condizione di malattia si vede costretto, dunque, ad affidare se stesso all'operatore di guarigione, il quale, una volta ultimato con successo il rito, attraverso il passaparola, sperimenterà nuovi incontri e relazioni, tessendo una rete sociale all'interno della comunità di appartenenza.

In definitiva possiamo osservare come nell'antichità la guarigione sia stata operata attraverso strumenti, conoscenze e riti differenti, riconducibili alla sfera magica o appartenti al contesto della medicina: due universi di senso i cui confini per secoli hanno continuato a mostrare il volto di una maschera opposta e al tempo stesso contigua, confondendosi, di frequente, nella zona grigia di un territorio scivoloso e sincretico. Fin dall'antichità la separazione fra l'ufficialità del rito pubblico e il carattere privato di forme parallele di ritualità, in uso nella società europea, hanno contribuito a un rapporto problematico rispetto al contatto con i misteri della natura e il senso del soprannaturale, talvolta al limite della stigmatizzazione.

Eppure, le numerose varianti con cui è stata immaginata e realizzata l'azione magica nel corso della storia testimoniano non solo la presenza di una forza capace di mettere potenzialmente a rischio l'ordine sociale, modalità che non è passata inosservata alle autorità, bensì lo strumento per un campo aperto alla possibilità di trasformazione dell'impianto sociale stesso. Se, in tempi odierni come in passato, il rito della segnatura appare avvolto dal più stretto

riserbo, bisogna dire che questa indagine si è mossa cercando uno strappo necessario nel solido tessuto di un silenzio che oggi rischia di mettere in pericolo la sopravvivenza stessa della pratica. La ricerca di uno spiraglio attraverso cui vedere e raccontare, al fine di rendere di nuovo viva la storia, costituisce il tentativo di dare forma a un percorso riflettendo sul senso della malattia in quanto evento al centro dell'esperienza esistenziale, luogo dove il senso appare, seppur nascosto dalle difficili dinamiche del dolore.

> *Non si possono ridurre gli esiti della trasformazione ad una alternativa binaria che contempli solo la presenza o l'assenza delle varie forme di medicina popolare poiché si vanno configurando livelli diversi di disgregazione, di continuità, di rifunzionalizzazione che solo un'indagine in profondità può articolare andando oltre la semplice registrazione della persistenza / scomparsa di credenze ed usi*[104].

Come un tempo, anche oggi il ricorso al rito di cura avviene nel tentativo di ottenere un nuovo equilibrio nello stato di salute. Al fine di ottenere la guarigione, o nel desiderio di proteggere una parte vulnerabile (in quanto esposta al rischio) del proprio essere, ci si affida a una relazione gestita nell'intimità, sulla base della fiducia.

L'empatia costituisce una chiave fondamentale, in grado di attivare la possibilità di un contatto a livello profondo fra due soggetti che nella maggior parte non si conoscono. Entrambi, operatore di guarigione e malato, saranno uniti dalla partecipazione a un percorso del senso che prevede un abbandonarsi reciproco: atto di resa che segna l'ingresso verso un territorio altro, ovvero lo spazio del rito, luogo in cui il corpo si apre a un campo di potenzialità al di fuori dell'ordine quotidiano delle cose.

---

[104] FALTERI, Paola, *La medicina popolare / Umbria* in SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa, p. 161.

1.4 Emilia Romagna e tradizioni popolari di cura

Il benessere costituisce un fatto connesso alla precarietà della sopravvivenza, intimamente collegato a una condizione di costante pericolo, soprattutto se si pensa alla società di un tempo. Per questo motivo ci si adopera affinché le minacce esterne possano essere limitate attraverso modalità tali da salvaguardare il mantenimento dell'equilibrio.

Proteggere se stessi, i propri cari e i figli, così come la proprietà, fonte di sopravvivenza, diventa necessità costante e definisce una delle finalità prioritarie dell'atto magico. Come precedentemente detto, infatti, si ricorre alla magia principalmente in riferimento alla guarigione[105], nello sforzo per salvaguardare se stessi, ma anche il proprio mondo. Lo scopo dell'azione magica si intreccia in profondità con il tentativo di eliminare ogni eventuale danno potenziale: minaccia tale da produrre uno squilibrio a cui si cerca di porre rimedio.

> *Quando un certo orizzonte sensibile entra in crisi, il rischio è infatti costituito dal franamento di ogni limite: tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza. Ma la magia, per un verso segnalatrice del rischio, interviene al tempo stesso ad arrestare il caos insorgente, a riscattarlo in un ordine*[106].

Insieme alla propria persona si intende proteggere la cerchia familiare, le proprietà e i beni, acquisiti a termine definitivo o temporaneo: essi, necessari in quanto fonte primaria di sopravvivenza, rappresentano oggetti di valore non solo in quanto risposta alle necessità della vita quotidiana, ma perché simbolo delle speranze per il futuro. Come ricorda una celebre novella dello scrittore e drammaturgo siciliano Giovanni Verga, *la roba* [107] si costituisce come estensione

---

[105] BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau, p. 129.
[106] DE MARTINO, Ernesto, 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Bollati Boringhieri, p. 123.
[107] VERGA, Giovanni, 1883. *La roba*.
<http://www.liberliber.it/mediateca/libri/v/verga/tutte_le_novelle/html/roba.htm> (Ultimo

del soggetto. Primi tra tutti, i campi manifestano una sorte facile a rovesciarsi a causa della violenza di una grandine o della siccità improvvisa: la terra emerge in una significanza legata all'universo di senso della vita stessa. Nella civiltà contadina la terra rappresenta la principale ricchezza e il mezzo di sostentamento più rilevante, dunque fonte di bene supremo, sistema in base a cui si regolano i rapporti di forza e le relazioni sociali.

> *Mi dica della segnatura del tempo: come facevate a farla? Vede, signora, io sono nata in una famiglia contadina e naturalmente vivevamo in campagna. Quando minacciava un temporale, la nonna usciva a segnarlo: io cominciai a andare con lei quando era ormai vecchia, aveva male a un braccio e non riusciva più a tenerlo alzato con la croce. (...) Segnava rivolgendosi a tutti e quattro i cantoni, ma specialmente verso quello più nero. Io le reggevo il braccio e lei faceva le croci e diceva queste parole (...) La mia famiglia è stata 70 anni in quel podere e grandine non è mai venuta: si alzava il vento, veniva un gran nero, ma poi tornava indietro*[108].

Un tempo esistevano formule con cui segnare il tempo: manipolare gli eventi atmosferici costituiva un rito di protezione, nello stesso modo in cui attraverso l'uso di una formula rituale si tentava di proteggere un arto, parte o estensione di sé. In questo senso i sistemi per divinare e conoscere il futuro, che nella storia molto hanno avuto in comune con i riti di guarigione, vengono considerati un mezzo per indagare e controllare lo spazio dell'ignoto: *poter sapere* da gestire nell'ambito di un *poter fare* in quanto tentativo di manipolazione della realtà al fine di arginare il potenziale danno.

All'interno del territorio della regione Emilia Romagna[109] è accentuata la presenza di una società di stampo contadino: situazione riscontrabile fino agli anni Cinquanta del Novecento. Abitata fin dal Paleolitico, di cui rimane testimonianza grazie al ritrovamento a Forlì di reperti datati a 8000 anni fa,

---

accesso 20-03-2013).

[108] GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee, p. 45.

[109] Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare MONTANARI, M., RIDOLFI, M., ZANGHERI R., 2004. *Storia dell'Emilia Romagna. Vol. 2: Dal Seicento a oggi*. Bari, Laterza.

questa zona è divisa dalla linea demarcata dalla via Emilia, fatta costruire dal console romano Marco Emilio Lepido. Essa comprende una parte settentrionale con predominanza di terreni pianeggianti e una fascia meridionale occupata da colline e montagne. Il Po, insieme ai fiumi appenninici a carattere torrentizio, forma la rete idrografica della regione: grazie alla presenza della pianura padana, l'Emilia Romagna, che unisce le due storiche regioni dell'Emilia e della Romagna, occupa una porzione di terra fertile e adatta alle coltivazioni di alberi da frutto, con un rapporto tra raccolto e seminato tra i più alti d'Italia.

Nei secoli i lavori di bonifica, insieme alla costruzione di una rete d'irrigazione e canalizzazione, hanno aiutato lo sviluppo delle colture cerealicole (soprattutto grano e mais), fruttifere e ortofrutticole, oltre che vinicole. Prodotti come la barbabietola da zucchero e, anni addietro, la canapa, hanno dato vita alla specificità della produzione emiliana, disegnando la mappa di una cultura contadina che oggi è quasi del tutto scomparsa.

Luoghi come il Museo della Civiltà Contadina di Bentivoglio[110], in provincia di Bologna, testimoniano le abitudini di vita delle comunità rurali del bolognese: un'esistenza cadenzata dal ritmo delle stagioni, con una popolazione di mezzadri suddivisa in piccoli agglomerati composti da famiglie allargate. Ogni casa colonica, struttura tipica di queste zone, un tempo costituiva un piccolo mondo, interconnesso con il vicinato attraverso rapporti di scambio, amicizia, commercio.

È possibile ritrovare una situazione simile in diverse aree del territorio italiano, dominate dalla solida presenza di una realtà di matrice contadina che fino alla seconda metà del Novecento, prima del subentro di un crescente processo di spopolamento delle campagne, mostra forti connessioni con una vita comunitaria legata alla realtà del villaggio. L'esistenza nel mondo contadino è profondamente connessa al mondo naturale: questo universo valoriale in seguito è andato sparendo, ma che all'interno della società

[110] <http://www.museociviltacontadina.provincia.bologna.it/> (Ultimo accesso 20-09-2013).

contemporanea inizia a riapparire in forme isolate e modalità diverse, anche in conseguenza dell'emergere di bisogni nuovi nati sulla scia di una vita in città più ricca di comodità, ma drammaticamente lontana dai ritmi ancestrali della terra.

Fino al Novecento, al di fuori dell'ambito cittadino il numero di professionisti istruiti legati all'esercizio della medicina è decisamente esiguo. All'indomani del secondo conflitto mondiale il nuovo assetto economico e sociale conduce verso ritmi sempre più veloci per quanto riguarda l'organizzazione della vita e del lavoro, oltre a una ricerca scientifica e tecnologica in forte evoluzione.

La presenza sempre più capillare sul territorio di strutture sanitarie specificamente dedicate alla salute del cittadino isituisce un cambiamento di portata radicale. Gli operatori di guarigione del mondo contadino possiedono competenze complesse in campo erboristico, approfondite grazie al lavoro sul campo e l'esperienza, sia del soggetto in questione, sia per quanto riguarda il complesso di conoscenze tramandate dalla collettività.

Fin dall'antichità si ritrova testimonianza dell'uso delle piante nelle tecniche di guarigione popolare. Leonardo Fioravanti, *cirurgo* nato a Bologna nel 1518, lascia la città natìa per la vita del vagabondo: osservatore attento delle opinioni del tempo in fatto di medicina, racconterà la sua esperienza nei *Capricci medicinali*, fra le cui pagine si incontra la figura di un'esperta *vetula* spagnola conosciuta a Napoli, la quale: «*dette una dramma in circa di una certa polvere di erba stemperata con un brodo all'ammalato /di stranguria/ in presenza di tutti noi altri medici; /l'effetto fu/ tale che il vecchio orinò senza dolore e in gran quantità (..). Ma nel principio che la vecchia propose il rimedio, furono alcuni medici che li dissero villania e alcuni volsero a burlarla*»[111]. L'aneddoto segnala la presenza di un flusso di conoscenze ancestrali, che spesso sono veicolate da una presenza

[111] CAMPORESI, PIERO, 1997. *Camminare il mondo: vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*. Milano, Garzanti, p. 93.

femminile non qualificata dal punto di vista ufficiale e tuttavia dotata di complesso di conoscenze raggiunte tramite un apprendimento esperienziale rudimentale ma di successo.

Inoltre, il racconto contribuisce a evidenziare un'opposizione fondamentale, che da una parte vede il dottore come portavoce di un processo di guarigione ufficiale, dall'altra la presenza di una medicina che nasce dal basso, fatta di rimedi erboristici. Essa rappresenta l'ultimo anello di una catena che al suo interno enumera un complesso di conoscenze ancestrali efficaci ma senza fondamento teorico e in questo caso è incarnata da un'anziana capace di diventare simbolo di una cultura del guarire parallela, al di fuori delle regole, ma altrettanto accettata dal punto di vista sociale.

Questa conoscenza millenaria capace di utilizzare il potere benefico di piante e fiori per fini terapeutici, unitamente a tecniche di vario tipo trasmesse con un passaggio transgenerazionale, trasforma la pratica sul campo, vissuta in quanto esplorazione e esperienza personale, in una condivisione che si estende a livello sociale. Tale sapere appare, infatti, depositario di una conoscenza segreta che non trova trascrizione sui libri dell'epoca, bensì si configura, e rimarrà, patrimonio orale tramandato da persona a persona e, dunque, costantemente rimaneggiato, appartenente a una cultura che sfugge a una descrizione completa e sulla quale restano imponenti enigmi, impliciti in una sostanza soggetta a continue evoluzioni, rielaborazioni e modifiche.

Le malattie che affliggono in maniera endemica l'intera popolazione, specialmente le fasce più povere, con ben poche speranze di salvezza, per mancanza di mezzi e rimedi vengono intercettate e affrontate da soggetti provenienti da un sottobosco di pratiche curative non ufficiali. Cosmacini riporta un'interessante testimonianza desunta da un documento conservato presso l'archivio storico diocesano di Milano, risalente al 10 giugno 1747 e relativa a un procedimento istruito dall'autorità ecclesiastica nei confronti di Pietro Antonio Confalonieri. Il giovane, di ventisette anni, figlio di un medico,

nelle vicinanze di Milano, ha accesso a una conoscenza segreta in cui alla formula si intreccia l'orazione: come si vedrà la struttura della preghiera è pienamente parte del rito di segnatura.

> *Il giovane Confalonieri, figlio di medico, aveva convocato il paziente presso la Chiesa di S. Salvatore, in località Cassina di Casate, a circa dodici miglia da Milano dicendogli che gli avrebbe dato un segreto per guarire. Difatti", aggiunge il chierico, "mi insegnò una orazione da recitarsi, la quale incomincia In porta Hierusalem e finisce In nomine Patris & Pater noster. Questa io recitai credo due volte e la seconda mi parve svanisse il dolore. Doppo avermi data questa orazione, quale mi assicurò non essere superstizione (...) si milantò d'aver altri segreti: 1° di sapere come si potessero incantare le armi da fuoco; 2° come si possa fermare in un istante uno scoppio di sangue impetuoso (..) .. 8° di saper il modo di far guarire la febre*[112].

Le parole usate per segnare contengono formule frammiste a preghiere come il Padre Nostro e ancora oggi costituiscono un elemento fondamentale dell'azione rituale. Le formule magiche del "medico cosmico" erano parole di incoraggiamento, messaggi di fiducia, tramiti di certezza: insieme al contatto fisico, esse riuscivano a creare una relazione tra l'operatore di guarigione e il paziente.

In questo senso è possibile comprendere con maggiore profondità gli esercizi spirituali propugnati da Giuseppe Balsamo detto Cagliostro: «se l'anima non si può separare dal corpo» (COSMACINI 1997, 148), allora virtù teologali come carità e fede, diventano il mezzo necessario per accedere a un piano di guarigione ulteriore, in cui vigono leggi e regole differenti, nelle quali il rapporto tra due soggetti diventa una relazione dal valore fondamentale all'interno del processo di guarigione.

La ricca congenie di ciarlatani e imbonitori, esorcismi e rimedi erboristici, comprende l'azione dei guaritori, investiti del potere di allontanare il malocchio, oltre che chiamati a risolvere malattie come mal di testa, bruciature,

---

[112] COSMACINI, Giorgio, 1998. *Ciarlataneria e magia. Cure, maschere, ciarle*. Milano, Raffaello Cortina Editore, p. 140-150.

herpes, storte e distorsioni. Nella categoria rientrano anche gli aggiustaossa, anch'essi solitamente provenienti dall'ambito rurale e dotati di conoscenze tecniche, capaci di manovre efficaci per la risolvere lussazioni e zoppìe. Nel caso specifico del segnatore, si può dire che egli, attraverso il suo agire, raccolga e polarizzi entro i contorni della sua persona istanze presenti nell'intera comunità. Egli si dota di una competenza che gli permette un *saper fare* e un *poter fare* tale da introdurre una trasformazione e un cambiamento nello stato delle cose.

Chi si pone come tramite di guarigione? A questo proposito il medico e saggista Giorgio Cosmacini nel volume *Ciarlataneria e medicina. Cure, maschere, ciarle* spiega che il «*sapere delle vecchierelle di casa, delle sagge ed esperte comari, delle maestre ortolane ed erbivendole, era depositario di segreti che i medici non sapevano, non avendoli trovati scritti nei libri di Galeno e di Avicenna*»[113]. Come si è visto, le donne, oltre che essere avvezze in tutto ciò che riguarda le relazioni dentro la casa, non solo sono ritenute sagge ed esperte, dunque conformi al modello della comare elaborato da Scipione Mercurio[114], ma sono considerate le principali interpreti del soprannaturale.

La creazione della vita passa attraverso il corpo femminile e questo costituisce un fatto di ineliminabile pregnanza. Un simile sapere, infatti, non sarebbe da interpretare in chiave diabolica (COSMACINI, 1998), bensì in senso mistico come una sorta di virtù, termine con cui effettivamente, secoli dopo, si farà riferimento alla capacità di segnare, premiata da Dio con l'invio di speciali poteri. In numerose tradizioni colui che ricopre il ruolo di intermediario fra umano e soprannaturale è destinatario di una comunicazione speciale, resa possibile per nascita o grazie a particolari circostanze.

---

[113] COSMACINI, Giorgio, 1998. *Ciarlataneria e medicina. Cure, maschere, ciarle*. Milano, Raffaello Cortina editore.

[114] Per ulteriori approfondimenti si veda *La Commare o raccoglitrice*, Volume 1, di Scipione Mercurio <http://goo.gl/RYWiFd>.

All'interno del volume *Donne e microcosmi culturali*, curato da Adriana Destro, Antonella Bartolucci analizza l'opera dei guaritori-segnatori del territorio reggiano, mettendo in luce all'interno del saggio l'organizzazione del fenomeno curativo, così come le modalità di trasmissione del sapere da parte degli operatori. Lo studio identifica una serie di punti d'interesse in grado di rivelare un'importante connessione con ciò che costituirà l'analisi effettuata sul territorio bolognese nel contesto di questa tesi, oltre a rendere possibile l'individuazione di una serie di costanti che mostrano di appartenere alla pratica anche in contesti differenti.

Emerge una forte attenzione verso il corpo. In effetti è necessario dire che la segnatura consta di numerose varianti: alcune formule possono essere adoperate anche in casi di disturbi non solo sul piano fisico, ad esempio, la procedura per segnare la paura. Utilizzata soprattutto sui bambini e per i soggetti che hanno subito un forte spavento, la segnatura della paura presenta modalità simili, sia nel territorio italiano, sia in alcune aree del Sudamerica. Essa rappresenta gli ultimi resti di un rito quasi del tutto scomparso: viene effettuata al fine di eliminare i blocchi determinati da uno shock e dimostra una possibile applicazione del rito curativo a problematiche relative alla sfera emozionale.

Nel tempo numerose formule, o *parole*, come verranno chiamate dagli operatori, sono andate perdute, spesso dimenticate o così specifiche da essere utilizzate, come nel caso delle formule per la paura, con frequenza minore, fino a cadere nell'oblio, tendenza a cui la trasmissione orale ha contribuito in maniera purtroppo determinante. Oggi la maggior parte delle segnature viene effettuata sul corpo, in particolare in riferimento alla pelle. Le operazioni di segnatura più frequenti riguardano, infatti, la cura di malattie come *Herpes zoster* o fuoco di sant'Antonio, bruciature, storte e distorsioni muscolari.

L'autrice sottolinea la presenza femminile come ulteriore elemento ricorrente in tali pratiche. L'operatore di guarigione identificato da Antonella

Bartolucci, infatti, identifica una guaritrice che nella maggior parte dei casi appartiene al sesso femminile (13 donne su 15 intervistati). Questo aspetto rimane spesso celato nella sostanziale impossibilità di spiegare una sorta di appartenenza della pratica alla sfera femminile, tuttavia l'alta presenza di guaritrici non può che essere vista con una certa attenzione.

All'interno della comunità rurale il sapere di frequente viene tramandato con un passaggio di consegne fra consaguinei, per esempio da nonna a nipote, madre e figlia, o da suocera a nuora: occasioni rese tanto più facili dalla vicinanza obbligata prevista nelle famiglie patriarcali di un tempo, dove la moglie del figlio maschio, dopo il matrimonio, solitamente abitava nella stessa casa dei genitori dello sposo. Quando la giovane sposa diventa madre, si apre una nuova fase della vita e il ruolo della donna cambia anche a livello sociale. In questo contesto è facile comprendere come le segnature venissero normalmente utilizzate e insegnate soprattutto a beneficio dei più piccoli, per risolvere i casi pressoché quotidiani di cadute, sbucciature, febbre, bruciature (COSMACINI, 2008).

Il mistero della donna, Uno la cui esistenza è narrata da un Due potenziale biologicamente previsto, confluisce nella vicinanza alla Terra in quanto Madre, origine, fornace in cui la vita si genera, energia legata al mondo ctonio, matrice di vita e ritorno alla morte. Per il sesso femminile anche la concezione dell'atto magico guaritivo sembra essere direttamente connessa a un'esperienza capace di realizzarsi nella pratica quotidiana, attraverso il contatto con la natura e con altri corpi, punto di accesso ai misteri dell'esistenza. La donna costituisce il dissidio e l'arcano del Due, che sorprende e al tempo stesso spaventa. Forse anche in virtù di ciò, la presenza femminile si pone con facilità come intermediaria tra il mondo reale e un universo invisibile i cui confini possono essere solo immaginati.

Il campo d'azione in cui Antonella Bartolucci ha svolto l'indagine si trova nelle aree rurali della provincia intorno a Reggio Emilia, fra San Martino in Rio

e Correggio. Questi comuni possiedono una storia che affonda nelle tradizioni agricole, tuttavia le attività produttive sviluppatesi negli ultimi decenni hanno radicalmente cambiato la fisionomia socio-economica della zone, che assiste a una trasformazione della sua geografia, insieme alle evoluzioni di nuovi assetti territoriali. Le indagini dell'autrice hanno occupato l'arco di tempo fra il 1992 e il 1995: esse contribuiscono a segnalare la sopravvivenza, anche nei giorni attuali, di pratiche di guarigione capaci di convivere con la medicina ufficiale e, senza sostituirsi ad essa, aggiungersi in parallelo.

È possibile notare un ulteriore fattore, non meno importante nella configurazione di quanto contraddistingue il tessuto della storia sociale italiana. Il mondo contadino all'indomani del dopoguerra vede allontanarsi i figli delle nuove generazioni verso la città, in direzioni di stili di vita meno votati al sacrificio, più vicini al comfort e alle comodità rese possibili dall'epoca moderna. In questo processo vengono ridiscussi rapporti umani e sociali (dal declino del *pater familias* al ruolo della donna): si verifica così una messa in questione del complesso di tradizioni e abitudini, dalla cucina all'organizzazione del lavoro, che hanno retto lo stile di vita per anni, se non secoli. Esulando dal tentativo di dare interpretazioni circa le motivazioni alla base del ricorso alla segnatura, lo studio trattato in questa sede sarà occasione per ripercorrere i momenti fondamentali della pratica e mettere in luce una serie di costanti e altrettante variabili, cruciali per il funzionamento del dispositivo e la messa in scena del processo di guarigione.

Come mostrato dalle interviste (allegato 1 e 2), la segnatura si compone di una serie di *parole*, trasmesse a suo tempo, da recitare di fronte al malato sottovoce o comunque in una modalità inintelligibile, accompagnate dai movimenti solenni di una gestualità fondamentale, che di solito prevede la ripetizione del segno della croce. Secondo la tradizione le formule vengono tramandate la notte di Natale in via orale: pratica normale, tanto più se si tiene conto dell'alta percentuale di analfabetismo presente fino agli Sessanta. La

parola è veicolata dal potere della memoria: all'interno della rito di segnatura esse mostrano un vincolo di interconnessione molto forte, oltre al collegamento con un sapere che diviene modalità d'azione.

Con la segnatura ci si trova di fronte a un sapere operativo, organizzato in un insieme congiunto fra parola e gesto, mossi da una competenza che si pone in quanto lascito ed eredità di un complesso di sapere preesistente. Nelle società antiche, e fino all'epoca moderna, le malattie verranno affrontate attraverso il canale della medicina ufficiale, ma nondimeno inseguendo una serie di canali sotterranei, che, soprattutto nelle zone rurali, corrispondono al pullulare di una folta schiera di guaritori e guaritrici, medichesse, levatrici dotate di competenze ulteriori, a cui il popolo si rivolge in caso di nascite, morti e malanni.

> *Occorre criticare il dualismo che consiste nell'opporre, termine a termine e contenuto a contenuto, il pensiero simbolico da una parte e il pensiero scientifico dall'altra. Ammettere una differenza frai due modi di pensiero non significa che sia necessario opporli con il fare, per esempio, dell'uno (il pensiero simbolico) la forma incompiuta dell'altro (il pensiero scientifico). Al contrario, poiché queste due logiche non perseguono gli stessi scopi (il primo agisce sulle relazioni sociali, il secondo sulla natura; l'uno drammatizza l'universo, l'altro lo spiega), non solo non si oppongono, ma neppure si escludono*[115].

Soggetti spesso mal visti dagli organi ufficiali, i guaritori saranno pienamente accettati, invece, dal popolo, che sembra farsi forte di una consapevolezza di base, ovvero che l'errore, così come la bravura, può riguardare entrambe le parti e dimorare sia tra i medici, sia fra coloro che, pur non avendo riconoscimenti ufficiali, si dimostrano esperti nel trattare il corpo umano grazie a una competenza sul campo.

D'altro canto, per una corretta disamina della questione è necessario tener conto che, vista la mancanza di medici nelle zone rurali e l'endemico stato

[115] KILANI, Mondher, 1990. *Antropologia. Dal locale al globale*. Roma, Edizioni Dedalo, p. 138-139.

di miseria, i soggetti più vicini a cui fare riferimento per secoli sono stati guaritori di campagna, levatrici, e aggiustaossa, operatori non specialisti: vicini della casa accanto, al tempo stesso capaci di interagire con un piano oltre, figure oggi quasi del tutto scomparse.

Nel 1985 Massimo Aliverti rende noto un lavoro di ricerca attuato in Lombardia nell'ambito dell'Istituto di studi transculturali di Milano, che documenta la presenza dei segnatori, in questo caso noti con l'appellativo di *segnoni*, sul territorio lombardo. Vengono chiamati *segnoni* coloro che:

> «*ricorrono di preferenza, nella cura delle malattie, a un segno di croce tracciato con le dita sulla parte malata e accompagnato di solito da formule o preghiere tenute gelosamente segrete. Il segno può essere costituito in alcuni casi dal semplice toccamento della parte e vi può essere anche l'intervento di sostanze medicatrici: acqua santa, ramoscello di pianta selvatica, cera di candela, luce lunare, grasso di maiale*».

L'indagine sociologica eseguita da Massimo Aliverti, resa nota nel 1985, evidenzia un dato rilevante: l'importanza rappresentata dai guaritori di campagna anche in tempi relativamente recenti. Nel contesto antropologico-culturale preso a riferimento, l'imponente presenza dei segnoni narra di un rapporto differente con la cura.

L'opera dei cosiddetti segnoni nei confronti del trattamento della malattia prevede un segno di croce tracciato con le dita sulla parte malata e accompagnato, di solito, da formule o preghiere tenute gelosamente segrete. L'utenza che si rivolge ai segnoni appartiene indifferentemente agli abitanti della zona o provenienti dalle città vicine, sia perché legati ai medesimi valori, per questioni di spostamenti o pendolarismo, sia perché animati da un bisogno di magico che in fondo continua a essere presente anche nelle comunità a tecnologia avanzata.

Questi guaritori associano all'atto terapeutico devozioni cristiane, fra cui pregare e recarsi a messa, che fanno parte di una personale credenza e condotta di vita e, al tempo stesso, influenzerebbero l'evoluzione della malattia da parte

del malato, prendendo parte e ricreando l'impianto di una vera e propria ritualità, che si muove da radici cristiane per dare vita a un processo sincretico nuovo.

Un anno dopo il lavoro di Aliverti si terrà il Convegno nazionale su Salute e malattie nella medicina tradizionale delle classi popolari italiane, svoltosi a Pesaro il 15-18 dicembre 1986. Questo evento, che ha rappresentato la prima grande riunione scientifica dedicata alla tematica demoiatrica in Italia, ha gettato le basi per un nuovo e più organico approccio multidisciplinare allo studio della medicina popolare. Edito nel 1989, il volume *Medicine e magie*[116], a cura dell'antropologo Tullio Seppilli e patrocinato dalla Società italiana di antropologia medica, costituirà un contributo importante capace di mettere in luce il valore dell'eredità lasciata dalle tradizioni di guarigione di un mondo rurale destinato a svanire insieme al progressivo trasformarsi della società.

Il volume è dedicato a Ernesto de Martino, che negli anni difficili ed esaltanti del secondo dopoguerra riesce a dilatare gli orizzonti metodologici e l'impegno civile della ricerca antropologica sul mondo popolare aprendo nuove strade verso la comprensione dei modelli di medicina tradizionale. Ulteriori riferimenti capaci di fare maggior chiarezza nell'argomento si riscontrano indagando la tradizione etnolinguistica preistorica rituale delle guaritrici tradizionali appartenenti all'area emiliana, in particolare per ciò che riguarda l'utilizzo delle parole.

Nella sua interessante opera, il linguista Francesco Benozzo[117] prende in considerazione quanto emerso durante una ricerca sul campo effettuata nei luoghi della campagna modenese: dagli studi dell'autore è possibile evincere una serie di osservazioni particolarmente rilevanti ai fini della materia trattata

---

[116] SEPPILLI, Tullio, a cura di, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa.

[117] Per ulteriori approfondimenti si veda BENOZZO, Francesco, 2008. "Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi. Una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana", in *Quaderni di Semantica*, n. 29. Bologna, Il Mulino Editore <www.continuitas.org/texts/benozzo_lepri.pdf>, (Ultimo accesso: 26-02-2014).

attraverso un legame fra scelte linguistiche e elaborazione del senso della pratica.

Dovendo indagare questo segmento antropologico egli si muove a partire da ricerche dialettologiche e toponomastiche per sottolineare l'inestricabile connessione fra gesto, parola e memoria collettiva caratterizzanti tali rituali di guarigione, nei quali si evidenzia una sostanziale unità dei tre fenomeni citati. Parola, azione e il portato messo in campo, nel tempo, da conoscenze condivise a livello sociale creano un'unità il cui potere mette in scena dinamiche complesse. L'approfondimento etimologico che Benozzo attua nei confronti del fenomeno si rivela decisamente affascinante.

Una serie di gesti, che solitamente rimandano al segno della croce, insieme a una sorta di litania mormorata sottovoce attuano il rito di guarigione, il quale si può descrivere come un'imposizione delle mani da parte del soggetto che conduce l'azione, il quale traccia una serie di segni sulla parte del corpo malata. Tale pratica, in uso secondo le normali pratiche di medicina popolare utilizzate nel mondo rurale italiano, in Emilia Romagna viene chiamata *sgnadùra*, segnatura, e, come indicato dal Francesco Benozzo nel suo studio, appare legata al verbo *sgnèr*, segnare. L'autore mette in relazione la segnatura con *avérta*[118], apertura, termine che viene riscontrato in numerose altre tradizioni del curare, anche appartenenti a terminologie straniere, per esempio in Galizia e Galles (o Sudamerica), dove pratiche di medicina popolare simili al fenomeno preso in considerazione nel territorio emiliano vengono chiamate, rispettivamente, *aberturas* e *argorau*, aperte, aperture.

Il collegamento attuato da Francesco Benozzo fra la radice indoeuropea *SEK ovvero *tagliare* e il termine segnatura, dal latino *signatura*, rimanda a una connessione fra *avérta* e *sgnadùra* che improvvisamente appare possibile e ricca di sfumature. Come si vedrà la questione dell'apertura e di una dinamica che

[118] Per ulteriori riferimenti riguardo l'*averta* e i sistemi di segnatura si veda l'interessante studio *Guaritori nel territorio carpigiano* di Luciana Nora <http://goo.gl/x8kKpN>.

pone in confronto diretto due sistemi, *aperto vs chiuso*, si rivela centrale e contribuisce a delineare sia la prospettiva dell'umano in rapporto al divino, sia quanto riguarda la concezione alla base di tali riti.

Il rapporto con la cura in questo processo di guarigione instaura una relazione fra i soggetti che è di comprensione e vicinanza, grazie a cui alla popolazione contadina è consentito di instaurare un dialogo alla pari, guardandosi negli occhi attraverso un processo di riconoscimento e fiducia. Questa relazione anche nelle pratiche attuali costituisce un termine importante per lo sviluppo del processo di segnatura come momento fondamentale di interazione fra due soggetti differenti, uniti nel frangente esiguo di un luogo e un tempo momentanei, attraverso la partecipazione a un momento al di là del quotidiano.

> *Solo l'eroe della presenza, lo sciamano, può far «apparire le forze nascoste», poiché solo lo sciamano sa come portarsi deliberatamente sul piano stesso in cui si muove quest'oltre, e agire su di esso dopo averlo raggiunto*[119].

Fino a quando l'uomo vive in prossimità della natura, all'interno della società esiste una conoscenza che si fonda sull'esperienza di avvenimenti pienamente parte del ciclo naturale degli eventi, dalla nascita ai decessi, nei quali un ruolo fondamentale è giocato dalla memoria, oltre che dalla capacità dell'affidarsi e fidarsi, all'interno di un complesso di conoscenze da accogliere e trasmettere.

Nell'ambito dell'Emilia Romagna il lavoro di Luciano De Nardis evidenzia il ruolo femminile e le tradizioni: «*si conoscono tra il popolo, anche oggi, alcune donne che àn la rara virtù di segnare i mali*», scrive Luciano De Nardis: «*Sono medichesse cercate, che godono di stima e di simpatia in una clientela sparsa e numerosa*[120] ». La *medichessa* è colei che nel suo studio Benozzo chiama con il

[119] DE MARTINO, Ernesto, 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Bollati Boringhieri, p. 122.

[120] Per approfondimenti si veda BALDINI, Eraldo, BELLOSI, Giuseppe, 1989. *Calendario e folklore in Romagna. Le stagioni, i mesi e i giorni nei proverbi, nei canti e nelle tradizioni popolari*. Ravenna,

termine *stariòuna*[121], utilizzato nelle campagne del modenese: si ritrova la connessione a *strix*, in lingua latina gufo e uccello notturno che la mitologia ricollegherà alla nascita delle streghe.

Se nella percezione popolare stregona è colei che si appella a un potere di origine malefica, dunque teso a un fare che si riconduce a un'azione legata al danno verso un soggetto terzo (tanto che la strega o stregona è colei che sa fare il malocchio), la categoria cui appartengono le guaritrici è connessa, invece, a un fare benefico con finalità positive in termini di aiuto al prossimo. Esse, come riportato dallo studioso Adalberto Pazzini, sono guaritrici benefiche: *dànni chi fàn i sgnadùri*[122], donne che fanno le segnature, o *dànni chi sàgnen*, donne che segnano. L'analisi delle interviste contribuirà a evidenziare come la bontà, insieme all'intenzione e una ferma predisposizione alla gratuità, anche nell'opinione dei soggetti intervistati costituiscono un punto decisivo per la riuscita del processo di guarigione: un fattore intimamente connesso all'efficacia del rito stesso.

Come anticipato, il rito della segnatura prevede la recitazione di alcune parole definite dalla tradizione, ovvero una formula che mescola elementi della cristianità, quali invocazioni ai santi, a riferimenti di vario tipo. All'aspetto vocale, si accompagna un movimento gestuale da parte dell'operatore di guarigione, il quale sposta le mani intorno al corpo del soggetto malato. Fin da ora appare con chiarezza la concordanza con pratiche in uso nei tempi passati: dall'esperienza dei re taumaturghi all'usanza millenaria di guaritori abituati a agire attraverso preghiere e una mano posta in direzione della testa o direttamente sulla parte malata, l'imposizione delle mani sembra ritornare, forte di un potere registrato e replicato in numerosi testi sacri, fra cui la Bibbia, nello

---

Edizioni Il Porto, p. 53.

[121] Benozzo F, *Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi. Una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana*, «QUADERNI DI SEMANTICA», 2008, 29, pp. 163 - 182.

[122] PAZZINI, Adalberto, 2001. *Demoni, Streghe e Guaritori : il mistero di un mondo popolato di esseri visibili e invisibili*. Torino, CeT.

specifico il Nuovo Testamento della tradizione cristiana, che si pone fra le matrici alla base della ritualità su cui si imposta la segnatura.

Il dato di gratuità insieme alla potenza taumaturgica del gesto possiedono un rimando antico che si ritrova con chiarezza nell'esempio della figura cristiana di Gesù, il quale, come raccontano i Vangeli, chiama a sé i dodici discepoli, dando loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e guarire ogni tipologia di malattia e infermità: il potere di guarigione appare, dunque, connesso con la sfera del divino, inspiegabile e non dipendente dall'uomo, non ascrivibile alle umane possibilità. Scegliendo i Dodici, Gesù impartisce le seguenti prescrizioni:

> *Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demòni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento*[123].

Il riferimento alla Bibbia non può non costituire una chiave di lettura di cui è necessario tener conto nell'ambito di una società italiana fortemente intrisa del senso religioso cristiano. Dal Medioevo in poi i guaritori diventano interpreti dell'attesa di un miracolo in quanto segno con cui riscrivere le possibilità del corpo, dolorosamente scevro di una spiegazione da parte della ragione: miracolo che, nella sua radice etimologica, rimanda all'azione del *mirari*[124], *meravigliarsi*, ovvero apertura istantanea e totale alle potenzialità di un atto che genera trasformazione, anche quest'ultima componente non trascurabile ai fini dell'efficacia rituale.

Nel tempo il contatto diretto con il malato e l'ambiente della guarigione ha dato vita a un cambiamento radicale nel rapporto con i sistemi di cura, generando un rapporto sempre più mediato tra curante e curato. In questo senso l'aspetto tecnologico oggi tende a delimitare, rendendo meno tattile e

[123] Matteo 10:8-10 CEI.
[124] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 651.

immediato lo spazio relativo alla persona. Al senso tecnologico della medicina contemporanea non sempre segue una medesima resa in termini di soddisfazione degli utenti, i quali, registrano un senso di frustrazione anche in relazione al rapporto con il proprio corpo, l'incomprensione verso ciò che li affligge, la mancanza di dialogo fra paziente e medico, cui spetta la risoluzione di un problema senza un'interazione rispetto al lato emozionale del malato.

Pregare, invocare, crocesegnare: il riferimento alla preghiera all'interno del processo di guarigione diventa parte di una riflessione al cui interno si sviluppano elementi non secondari, quali fiducia e credenza, che in realtà ritornano anche fra le tematiche messe in luce dalla medicina moderna. La questione della sicurezza appare basilare. L'esistenza umana è drammaticamente implicata con l'incertezza, la repentina quanto mutevole inclinazione alla trasformazione costante, in cui prende vita un universo di senso basato sulla rapidità della mutevolezza delle sorti e un conseguente senso di paura, timore, incapacità di comprendere. La presa di coscienza, soggettiva e sociale, di tale fragilità prende fortemente parte al processo di malattia e guarigione in quanto accettazione della propria vulnerabilità.

> *Le tradizioni, le credenze, i riti che ci sono stati tramandati sono molto più complessi di quanto appaia alla sola lettura. Bisognerà cercare - anche apparendo qualche volta eccessivi - di andare al di sotto delle parole, dei riti, dei gesti per cercare di scoprirne le radici più profonde*[125].

Insieme al consapevole tentativo di fare luce nelle forme di ritualità presenti in generazioni di famiglie contadine, nell'analisi di questo fenomeno appare un ulteriore elemento, capace di cucire il passato al presente con un dato estremamente peculiare: l'emozione. La tensione, infatti, che si accompagna alla ripetizione di gesti simbolici e che nutre o meno le credenze rispetto al sacro,

[125] CECCHIELLI, Marco, 2001. *Una castagna sotto il guanciale. La dimensione magica nel mondo contadino dell'Alto Appennino Bolognese*. Gaggio Montano (Bologna), "Gente di Gaggio", p. 22.

prende parte al processo di guarigione capace di trasformare il soggetto umano facendone un filtro attraverso cui la memoria del proprio corpo subisce una riscrittura tale da poter attraversare stadi differenti e giungere a una condizione nuova.

All'indomani della seconda guerra mondiale si assiste a una fondamentale trasformazione dell'assetto sociale. I due conflitti mondiali oltre a sconvolgere l'assetto economico, sociale e politico dell'Europa, insieme al portato culturale del Novecento, contribuiranno a segnare una linea di demarcazione fra la tradizione delle pratiche contadine di guarigione e ciò che sarà la medicina moderna. Parallelamente al progresso scientifico, si assisterà al progressivo diminuire di segnatrici, aggiustaossa e, in generale, operatori di guarigione dell'ambito popolare. I contadini di un tempo, perduta la comunità solidale e le radici di una vicinanza estrema con la natura, si situeranno in una zona liminare, riempiendo un vuoto a rischio per colmare la frattura tra individuo, cura, società.

Se guarire, o quanto meno contenere la malattia, oggi è la prima preoccupazione, non altrettanto possiamo dire riguardo una condizione di benessere, che, anziché essere contemplata come insondabile prerogativa del soggetto malato, diventa condizione accessoria purtroppo non sempre garantita. Oggi la nostra esperienza mostra una pratica medica notevolmente più standardizzata e neutra. Tuttavia l'ineluttabilità della sofferenza e l'incapacità di dare una configurazione di senso al dolore continua a spingere il soggetto umano verso ricerche e nuove modalità di comprensione della malattia.

Capitolo 2

Lettura semiotica della pratica popolare di segnatura

La salute mentale sta nella scelta
di vivere con persone
che non ci rendono malati.
Dider Anzieu[126]

2.1 Avvicinarsi alla morte

L'atto del segnare contempla differenti modalità di esecuzione. Le differenze fondamentali riguardano soprattutto la casistica in cui di volta in volta si inquadra il problema da risolvere. Inoltre, anche l'aspetto formale può presentare numerose varianze, collegate alla modalità d'azione indicata durante il processo di trasmissione. In passato ci si rivolgeva a un segnatore, o segnatrice, in numerose occasioni della vita quotidiana. Oggi si assiste al permanere di questa forma rituale per un'area piuttosto circoscritta di casi, tuttavia la segnatura, che si ripropone in molteplici varianti lungo tutta l'area del Mediterraneo, un tempo veniva utilizzata come normale prassi.

Il rito, infatti, era utilizzato per svariati ambiti dell'esistenza, non solo per trovare cura e sollievo a malattie e incidenti domestici frequenti, quali bruciature, *herpes*, distorsioni e slogature, ma anche per cercare soluzione a problematiche comuni, quale, per esempio, la perdita degli oggetti. Le segnatrici coinvolte nell'ambito della presente ricerca appartengono all'area geografica e culturale della regione Emilia Romagna: l'alta presenza femminile, fatta eccezione per un caso, conferma la vicinanza della pratica al mondo delle donne. Come si evince dal materiale relativo alle interviste, le problematiche affrontate riguardano bruciature e *Herpes zoster*, noto anche come fuoco di

[126] Citando John Bowlby in ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla, p. 47.

sant'Antonio o fuoco sacro. Inoltre alcuni dei soggetti intervistati intervengono a fronte di contusioni, ascessi dentali, febbre o eruzioni cutanee. Un ulteriore ambito riguarda la cura delle verruche, pratica comune nell'attività di chi segna.

Molte consuetudini sono andate perdendosi nei secoli, soprattutto negli ultimi cento anni, dall'inizio del Novecento e attraverso le due guerre mondiali, quando l'assetto mondiale in atto subisce un mutamento repentino e, con velocità crescente, si avvia il progressivo sradicamento della popolazione dalle consuetudini originarie, nelle campagne, a contatto con la terra e i cicli della natura[127]. Questo momento epocale inaugura un tempo di inarrestabili scoperte scientifiche e tecnologiche, tali da definire il Novecento attraverso il mito della *bellezza della velocità*[128]: il progresso corrisponde all'incontro con ritmi nuovi, in una folle corsa verso il futuro.

Progressivamente l'attore sociale si allontana dalla linfa di conoscenze ancestrali che per secoli ha nutrito l'immaginario esistenziale e i drammi della quotidianità. Questi saperi, appresi e trasmessi grazie alla tradizione orale, sono basati sulla forza di una memoria che in epoche passate si affida necessariamente alla parola ascoltata, a differenza della crescita di importanza che oggi assume il testo scritto e stampato.

Subisce un mutamento complesso anche la sfera relativa alla percezione del corpo: subentra un allontanamento sempre più definitivo rispetto al rapporto di intimità e autenticità verso l'evidenza delle proprie sensazioni, la cura con i rimedi naturali e il contatto costante con la vita e la morte. Lentamente, si assiste al costituirsi di un nuovo orizzonte teorico: il senso del

---

[127] Per ulteriori approfondimenti sulla memoria e i tracciati del mondo contadino di un tempo si propone l'interessante lettura di AIME, Marco, 2008. *Il lato selvatico del tempo*. Milano, Ponte alle Grazie.

[128] Si veda il *Manifesto del futurismo* redatto da Filippo Tommaso Marinetti e pubblicato nel 1909, in Italia, all'inizio di febbraio da diversi quotidiani e il 20 febbraio 1909 in Francia sulla prima pagina del quotidiano *Le Figaro* di Parigi <http://www.classicitaliani.it/futurismo/manifesti/marinetti_fondazione.htm> (Ultimo accesso 18-03-2014).
Ibidem.

processo di cura viene reinvestito alla luce dei cambiamenti introdotti dalle nozioni delle pratiche mediche, politiche e giuridiche.

> *La morte è ancora un avvenimento spaventoso, terribile; la paura della morte è una paura universale, anche se crediamo di averla dominata a molti livelli. Quello che è cambiato è il nostro modo di affrontare e di trattare la morte e il suo approssimarsi e i nostri malati destinati a morire*[129].

Nonostante i progressi raggiunti, malattia e morte costituiscono l'inevitabile scontro con una possibilità costante. Fatalmente connaturata alla condizione umana, la condizione di malattia, così come la morte, nel tempo presente mostra un cambiamento radicale e attraversa un processo anestetizzante, a livello fisico, ma anche sul piano emozionale. Le disgrazie repentine di un tempo, quando si poteva morire per un raffreddore, un parto o situazioni ora risolvibili senza troppe difficoltà, nell'attualità sono soppiantate dal comfort e le comodità, dal progresso della ricerca medica, senza contare le conseguenze della (relativa) sicurezza data da un'organizzazione sanitaria, in ambito soprattutto occidentale, che appare costruita sulla presenza di norme igieniche, farmaci facilmente reperibili, presenza capillare di attività e luoghi ospedalieri considerati nei termini di un'azienda.

Nel contesto attuale la morte diventa immagine di un nemico a cui resistere, al centro di un profondo e sotterraneo processo di negazione. I cambiamenti in relazione alle consuetudini del lutto[130], insieme al dramma di una morte che diviene fatto individuale senza una ricaduta in senso sociale, privano il soggetto di una ritualità da vivere a livello collettivo grazie al sostegno della comunità. Progressivamente aumentano le speranze di vita e le condizioni di salute mostrano un sensibile miglioramento anche nella terza età, tuttavia il benessere raggiunto non è esente da ansia e problematiche sempre

---

[129] KÜBLER-ROSS, Elisabeth, 2011. *La morte e il morire*. Assisi, Cittadella Editrice, p. 19.

[130] Per ulteriori approfondimenti sul concetto e l'approccio alla morte all'interno della società moderna è possibile consultare ARIÈS, Philippe, 2009. *Storia della morte in Occidente*. Milano, BUR Rizzoli.

più frequenti legate alla solitudine, anche in conseguenza delle piccole comunità che si disgregano per lasciar posto a una vita in città focalizzata sulla coppia o il singolo individuo. L'inquietudine di fronte alla morte diventa sotterranea e impronunciabile. Il pensiero sulla morte, un tempo evento integrato nelle dinamiche del quotidiano, è allontanato il più possibile: si tenta di evadere, o almeno dimenticare, se non scacciare, la presa di coscienza sui limiti di un corpo che inevitabilmente invecchia e che, così come nasce, fin dal primo istante di vita è destinato a incontrare una fine.

> *E così, fra la certezza del fatto e l'incertezza della data s'incunea la speranza indeterminata. I cristiani non approfittavano molto di questa speranza, ma adesso che in effetti si è molto accresciuta (dato che le persone vivono ordinariamente al di là degli ottant'anni - chi muore a settanta, muore giovane) è evidente che l'uomo non è preparato a vivere con familiarità qualcosa che crede di poter rimandare*[131].

Pur essendo costretto a confrontarsi con l'idea della fine, in maniera più o meno nascosta l'essere umano è conscio di quanto il tentativo di approccio alla morte definisca una relazione in fondo sfuggente: questo «mistero in totale trasparenza: intrinseco al fatto stesso di esistere» (JANKÉLÉVITCH, 1995, 43) è impossibile da svelare se non nell'attimo in cui accade e, al tempo stesso, esso viene continuamente rimandato o dimenticato sino al momento dell'inevitabile incontro. Eppure, per le stesse ragioni, malattia e morte fanno saldamente parte del quotidiano.

Esse si trovano inserite nel tessuto di un'esistenza in cui la presenza, indesiderata ma naturale, del dolore intreccia il tentativo di restare in salute ai numerosi rischi della decadenza fisica e intellettiva. Se attualmente si muore sempre più spesso in strutture pubbliche lontane dal contesto familiare, fino all'avvento della modernità la morte è un fatto accettato e annunciato,

---

[131] Si veda *A proposito dell'eutanasia. Colloquio con Pascal Dupont* in JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 1995. *Pensare la morte?* Milano, Raffaello Cortina Editore, p. 76.

gradualmente avvicinato dalle possibilità del dolore, concrete e spesso senza rimedio.

> *Non si muore senza aver avuto il tempo di sapere che si sta per morire. Altrimenti si trattava della morte terribile, come la peste o la morte improvvisa, e allora occorreva presentarla come eccezionale, non parlarne. Di solito, dunque, l'uomo era avvisato*[132].

Un tempo le avvisaglie di morte erano costituite dai segni di una malattia che influiva sul fisico, oltre che sui ritmi, pesantissimi, del lavoro: si poteva avere a che fare con le conseguenze di un incidente o un morbo di frequente impossibile da combattere, oppure strascichi e un progressivo indebolimento di cui si prendeva coscienza lentamente, ma in modo inesorabile.

Ieri come oggi la malattia permette di prendere coscienza dei limiti del corpo, tuttavia nel mondo contemporaneo il confronto con la morte viene allontanato fino all'estremo possibile[133], anche in seguito al debellarsi di malattie ritenute mortali fino a pochi decenni fa, insieme all'aumento della speranza di vita e indici di mortalità sempre più bassi soprattutto fra i bambini, che un tempo rappresentavano i casi più frequenti di decesso.

> *Il linguaggio del corpo, di cui quello simbolico ne è solo un aspetto, anche se molto importante, è la lingua parlata del mondo. Tutti gli uomini la parlano, anche se non ne sono sempre consapevoli e anche se tanti non la capiscono più. Tuttavia la maggior parte degli uomini, e questo vale anche per l'uomo moderno, conserva dentro di sé, in maniera latente, la conoscenza del linguaggio del corpo ed è capace di farlo vivere in tempi sorprendentemente rapidi*[134].

Il senso attribuito a concetti fondamentali quali salute, malattia, guarigione e morte costituisce una dinamica in evoluzione, sia dal punto di vista personale,

---

[132] ARIÈS, Philippe, 2009. *Storia della morte in Occidente*. Milano, BUR Rizzoli, p. 18.

[133] Per ulteriori approfondimenti sulla complessità dell'esperienza di morte e l'avvicinamento al morire nella percezione attuale in atto nella società contemporanea è possibile prendere come riferimento l'interessante opera di KÜBLER-ROSS, Elisabeth, 2011. *La morte e il morire*. Assisi, Cittadella Editrice.

[134] DAHLKE, Rüdiger, 2006. *Malattia Come Simbolo. Dizionario delle malattie sintomi, significato, interpretazione*. Roma, Mediterranee, p. 8.

sia a livello sociale: la riflessione sulle modalità con cui vivere queste condizioni, che fanno pienamente parte dell'esperienza umana, non cessa di spostarsi verso nuovi orizzonti concettuali, nel tentativo di rispondere ai grandi interrogativi posti dall'esistenza. La *presenza* di cui parla lo storico delle religioni Ernesto De Martino, intesa come «capacità di conservare nella coscienza le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato ad una determinata situazione storica»[135], permette di avvicinare malattia e azione rituale in quanto modalità di procedere che consentono di penetrare percorsi esistenziali volti alla riconquista di un territorio dotato di senso.

Questo processo non solo è sorretto da una modalità d'azione finalizzata alla soluzione di una problematica, bensì può tentare di delineare e tracciare un nuovo rapporto di vicinanza rispetto al corpo, che in una situazione di disagio come la malattia attraversa una fase di profondo cambiamento. Avvicinando le modalità del rito al processo di cura, si assiste all'emergere di schemi in grado di rivoluzionare in maniera fondamentale il luogo dove il senso appare e il campo semantico in cui prende corpo un sistema di trasformazioni.

Il processo di cura e l'avvicinamento del soggetto alla propria condizione di dolore diventano lo spazio in cui hanno luogo una serie di passaggi trasformativi. L'atto di guarigione rituale cattura il senso di un nuovo rapporto con il corpo, da ripensare attraverso il complesso groviglio di radici che lo legano alle dinamiche del dolore e riconoscendo la vulnerabilità come condizione costitutiva dell'esistenza su cui, ieri come oggi, l'incertezza annaspa senza poter acquisire certezze definitive, seppur in modalità e concezioni mentali del tutto differenti fra passato e presente.

---

[135] D'AMICO, Rita, CIPULLI, Mafalda, GIANCRISTOFARO, Lia, 2010. *Vivere con l'epilessia: aspetti clinici, psicologici e culturali*. Milano, Angeli, p. 191.

2.2 Le *parole* e la presenza della malattia

Appare di importanza cruciale sottolineare che, in seguito a lunghe e ponderate valutazioni, si è deciso che nel contesto di questa indagine non sarebbe stato preso in considerazione il contenuto della formula utilizzata in occasione dell'azione di segnatura. Le ragioni si possono collegare a più motivazioni. L'intenzione alla base delle interviste è stata guidata dalla volontà di addentrarsi fra le luci e ombre di una nicchia antropologicamente interessante: attraverso il racconto e le sensazioni di chi ancora vive e prosegue tale tradizione, ormai sempre più rara, si è cercato di indagare il nucleo significante alla base della procedura, nel rispetto della confidenzialità della condivisione.

Una delle preoccupazione principali ha riguardato l'attenzione a salvaguardare il clima di confidenzialità e fiducia nato degli incontri. Tutte le segnatrici confermano che le formule devono rimanere segrete: esse possono essere captate da chi partecipa al rito, tuttavia, come emerge dalle interviste, non al fine di essere memorizzate, né con l'attenzione che avrebbe uno studioso nell'ascoltare tali formule per farne oggetto di studio. La capacità di mettere a proprio agio le persone, il più delle volte anziane, che hanno accettato di parlare e condividere l'esperienza accumulata in anni di pratica è apparsa fortemente legata a un clima di intimità e fiducia generato dal fatto di aver preso parte a un patto di confidenzialità in merito alla segretezza di queste parole.

Esistono diversi volumi in cui è possibile leggere queste *parole*, come esse vengono chiamate nel contesto dell'Emilia Romagna. Anche in contesti e regioni geografiche diverse dell'Italia la composizione di questi testi in genere segue la forma di una preghiera sostanzialmente ibrida dove particolari sulle vite dei santi si mescolano a vivaci invocazioni, o colorite richieste con suppliche per l'eliminazione del male, quasi sempre posto fortemente in correlazione con i dettagli di un racconto agiografico.

Per esplicitare il legame fra l'esigenza di curare una certa parte del corpo e il rapporto con il tema agiografico è possibile addurre l'esempio di Santa Lucia[136], deceduta nel 304. Secondo alcune testimonianze la donna fu trafitta alla gola; altre fonti indicano una decapitazione a causa di un colpo di spada, ipotesi avvalorata dallo stato in cui versa lo scheletro[137], che presenta la testa staccata dal corpo, ma il folklore popolare ha da subito messo in relazione la figura della martire cristiana, nata a Siracusa nel 283, con la giovane donna che l'iconografia presenta nell'atto di offrire gli occhi su un piattino.

La connessione con la cura degli occhi potrebbe presentare un legame anche in relazione al nome Lucia, *lux*, connesso alla luce e dunque alla vista. Il fattore collegato alla luminosità emerge in maniera tanto più significativa se si pensa che la festa liturgica in cui viene celebrata Santa Lucia è il 13 dicembre, secondo alcune fonti della tradizione giorno del suo martirio, nel 304, ma soprattutto momento dell'anno in cui il buio tocca il suo apice per poi riacquistare, lentamente, la potenza del sole. Prima della riforma del calendario intrapresa da Papa Gregorio XIII nel 1582, la data corrispondeva effettivamente al giorno più breve dell'anno, ma in generale la vicinanza col solstizio, oggi calcolato fra il 20 e il 21 dicembre, rende questi giorni il periodo in cui la luce arretra per poi vincere nuovamente, seguendo il ciclo della stagione invernale.

Come è stato spiegato da una segnatrice, nel giorno di santa Lucia possono essere passate agli interessati le *parole* dedicate alla cura degli occhi; esse di solito vengono utilizzate come rimedio per malanni di poco conto, dunque, in questo senso è possibile comprendere il motivo per cui esse costituiscano un'eccezione rispetto la regola che impone la trasmissione delle

[136] Per ulteriori approfondimenti sulla vita di Santa Lucia è possibile fare riferimento al sito web <http://goo.gl/QmstXT> (Ultimo accesso: 01-03-2013).

[137] Dal luogo del martirio, avvenuto a Siracusa, nel punto in cui oggi sorge la Basilica di S. Lucia al Sepolcro, il corpo della santa venne trasferito a Costantinopoli nel 1039 in epoca bizantina e in seguito, secondo quanto tramandato, nel 1204, in occasione della quarta crociata, per mano del doge Enrico Dandolo a Venezia, dove oggi riposa all'interno della Chiesa di San Geremia <http://goo.gl/ICB78w> (Ultimo accesso: 01-03-2013).

formule durante la notte di Natale. Santa Lucia viene invocata quando si devono segnare gli occhi per la guarigione di piccoli problemi, quali orzaioli o gonfiore: è possibile osservare come il nucleo narrativo dello scongiuro[138] faccia riferimento, in questo così come negli altri casi, alla vita del santo[139] e, in particolare, alla parte del corpo in relazione al suo martirio. Dunque, il luogo fisico in cui maggiore è stata la sofferenza sembra presentare caratteristiche tali da poter diventare tramite diretto in grado di comunicare tanto con il dolore di un altro malato, situato in una simile situazione di sofferenza, quanto costituirsi come strumento di cura. Quanto più si viene attraversati dal dolore, tanto più il luogo dove si concentra la sofferenza, punto massimo di vulnerabilità, configura uno spazio capace di rendere possibile la trasformazione: la tradizione agiografica fornisce, quindi, un legame con un'azione iniziata nel passato e destinata a ripetersi nel momento presente.

Un'indagine approfondita riguardo all'utilizzo dei termini impiegati nelle formule può risultare senza dubbio stimolante ed essere in grado di gettare uno sguardo ulteriore sul panorama della medicina contadina e le tecniche di guarigione di un tempo, tuttavia ai motivi sopra citati si aggiunge la necessità di dover circoscrivere il lavoro a un ambito specifico, motivato anche da questioni di tempo. Oltre a ciò, si è considerato un ulteriore fattore determinante: la profonda percezione, verificata attraverso il dialogo e il confronto con gli operatori rituali, che la questione della parola sviluppi percorsi differenti nella produzione del senso, ma che, ai fini dell'analisi della segnatura in quanto rito di guarigione legato a una trasformazione, i risultati in termini di efficacia non siano legati in maniera vincolante alla scelta dei termini

[138] Riguardo l'uso del termine scongiuro si veda la definizione presente in Treccani.it nella sezione Enciclopedia <http://www.treccani.it/enciclopedia/scongiuro/> e Vocabolario <http://www.treccani.it/vocabolario/tag/scongiuro/> (Ultimo accesso: 01-03-2013).

[139] È possibile leggere un esempio delle invocazioni a Santa Lucia utilizzate per la guarigione degli occhi in dialetto siciliano in un articolo apparso sulla rete web <http://studiogf.altervista.org/uguali/proverbi/credenze.htm> (Ultimo accesso: 01-03-2013).

utilizzati. La questione linguistica in sé racchiude numerose tematiche, che, oltre al mero contenuto, interpongono dialetto e lingua italiana. Durante un'intervista effettuata al telefono con una segnatrice della provincia di Parma è emerso che le formule, un tempo quasi esclusivamente in dialetto, nel caso debbano essere insegnate a qualcuno poco avvezzo alle consuetudini regionali, per esempio una nipote più giovane, potranno essere trasmesse in lingua italiana. Un'altra segnatrice, più anziana, ammette di utilizzare il dialetto solo in quanto, nonostante la conoscenza della lingua italiana, appresa soprattutto in ambito scolastico, esso rappresenta la modalità di pensiero ed espressione più nota e utilizzata fin dall'infanzia. Parlando in dialetto la donna si sente «più forte» e grazie a questo strumento linguistico, vicino alla sua esperienza e dunque facile da padroneggiare, la segnatrice riesce a trovare il punto di accesso verso una concentrazione così profonda che la sensazione è di un'immersione totale nell'attimo presente, fondendosi con le parole pronunciate, senza dover effettuare uno sforzo per pensare o ricordare.

> *La lingua che si impara per prima è associata alla nutrizione. (...) È «ingerendo», masticando, ingoiando, digerendo e assimilando dall'interno, psicologicamente e non per immaginazione visiva, che la parola scritta diviene di nuovo realmente orale, e quindi viva e reale, entra nella coscienza umana e vi si stabilisce*[140].

Insieme al linguaggio, il suono, proveniente da un cavo orale, costituisce il tentativo di osare la propria voce, intervenire nel mondo, concedere a se stessi il coraggio della libertà d'espressione. Grazie alla struttura fisica di cui è dotato, l'essere umano articola i primi suoni fin dal momento della nascita quando, attraverso polmoni e corde vocali, la pressione esercitata dall'aria inizia a entrare e uscire dal corpo in un flusso instancabile: dal primo vagito fino all'ultimo istante di vita. L'aria, essenziale per la sopravvivenza umana, configura uno spazio a cui si accede continuamente e che, pur senza esserne

[140] ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino, p. 33.

pienamente consapevoli, si condivide con gli altri, poiché atto a sostentare un bisogno fondamentale. Non solo la lingua madre indica immediatamente il legame con un'appartenenza culturale specifica, ma è ciò che gli *in-fantes*[141], *non parlanti*, apprendono come prima modalità di comunicazione, capace di gettare un ponte fra bambino e mondo esterno.

La lingua madre che viene spontaneo parlare e di cui si ha maggior esperienza è mezzo e al tempo stesso luogo in cui ritrovare la forza delle proprie origini, connessione con le generazioni precedenti. Il filosofo francese Paul Ricœur citando le *Confessioni* di Sant'Agostino a proposito della metafora del tempo come passaggio spiega:

> *il presente come transito attivo e transizione passiva; una volta compiuto il passaggio, il passato sprofonda dietro a noi: è passato di là. E si dice che il tempo stesso passa. Dov'è, allora, il paradosso? In questo, che il passaggio non è più, ma che la traccia resta*[142].

Il linguaggio utilizzato in occasione del rito di segnatura risulta essere materia viva, in stretta relazione con il passato così come con il momento presente e, dunque, passibile di modificazioni continue: la trasformazione ha continuato a prodursi, generazione dopo generazione. Sullo sfondo di ciò che viene indicato col termine tradizione appare un organismo in divenire in grado di sovrascrivere e stratificare informazioni tramite una serie di alterazioni, grazie al passaggio di un patrimonio di conoscenza che non cessa di scorrere e, evadendo oltre l'illusoria apparenza di un sistema di pensiero unificato, crea flussi disordinati e multipli di memoria collettiva.

Tenendo conto di questo aspetto l'esempio di Nicola[143], il più giovane fra gli intervistati, il quale inventa parole sconosciute per usufruire di una versione del tutto personalizzata dell'atto rituale, inserisce una variante portata

---

[141] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 521.

[142] RICOEUR, Paul, 1994. *Tempo e racconto*, *Volume 3. Il tempo raccontato.* Milano, Jaca Book, p. 183.

[143] Si veda il testo dell'intervista nell'allegato 1, intervista a Nicola, p. 268

all'estremo nell'uso della parola. In questo caso il soggetto non solo si dimostra capace di tradurre o piegare la lingua in maniera elastica in modo da poterla adattare alle circostanze del momento, bensì riesce a ideare una formula nella convinzione di fondo che, se le parole continuano a variare nel tempo e nello spazio (variano, infatti, anche da regione a regione o Paese e Paese), allora non sia da attribuirsi ad esse l'efficacia del rito, quanto più a un'architettura del senso situata a un livello immanente.

Solitamente le formule non vengono ascoltate da chi riceve la segnatura: esse, pronunciate sottovoce da chi attua il rito in parte sembrano svolgere la funzione di supporto per l'attenzione, aiutando così la concentrazione. Presenza, concentrazione e attenzione costituiscono l'autentico fulcro dell'atto rituale, che sollecita la capacità di centrarsi nel qui e ora dell'azione.

> *Il movimento del corpo è un aspetto fondamentale del rituale per imparare schemi centrali della percezione e della vita, come sotto/sopra, dentro/fuori, umano/divino ecc., per delineare lo spazio rituale, per localizzare il posto dell'individuo all'interno di questo spazio e per segnalare le sue relazioni con altre persone*[144].

È possibile fare riferimento al coinvolgimento del corpo nella prassi religiosa relativa alla preghiera nell'Islam[145] o la gestualità propria del mondo ebraico: in questo senso possiamo osservare una sincronizzazione fra funzioni diverse (attività mentale e fisica) e immaginare una sorta di aderenza fra mente e corpo, al fine di raggiungere la pienezza della presenza e mantenere il focus sull'azione. La parola è un elemento ricorrente del rito tanto da svolgere una funzione di fondamentale importanza all'interno del processo di segnatura: la modalità organizzativa alla base del rito mostra la presenza di una forma gestuale a cui si accompagna in maniera costante una formula verbale, diversa a seconda delle circostanze per cui verrà utilizzata.

---

[144] KNAUSS, Stefanie, 2011. *La saggia inquietudine: il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islām*. Cantalupa (TO), Effatà Editrice, p. 74.

[145] Per ulteriori approfondimenti sulla gestualità all'interno della preghiera nell'Islam è possibile consultare <http://www.sufi.it/islam/salat_foto.htm> (Ultimo accesso: 15-09-2013).

Nel contesto della zona geografica trattata, corrispondente alla regione italiana dell'Emilia Romagna, le formule vengono solitamente chiamate *parole*, termine che ritorna in altre zone italiane e contribuisce a situare l'ordine del discorso nel linguaggio della quotidianità.

> *Le culture orali si appropriano della realtà attraverso formule ricorrenti, generate e condivise dall'intera comunità. Tali formule sono modalità stabilite dalla comunità per strutturare simultaneamente l'oggetto e la risposta dell'oggetto. (...) «il poeta orale ... al momento della sua performance rende spontanee, e perciò originali, rappresentazioni di impulsi tradizionali, tramandati»*[146]

Dovendo indagare l'uso del linguaggio nel processo di segnatura, il primo dato capace di imporsi all'attenzione riguarda la presenza costante di un enunciato dotato di uno scheletro sostanzialmente intatto, che si compone di una commistione di elementi religiosi cristiani, quale il coinvolgimento dei santi, insieme a tracce di una ritualità più antica e contaminata, in cui la figura di ogni santo appare in connessione con un certo male a seconda dei racconti agiografici della tradizione.

Avvicinare una situazione problematica sperimentata nel qui e ora a un antecedente situato in un tempo mitico rivela una presa di contatto con la realtà in grado di avvicinare e stabilire un rapporto fra tempi e modalità distanti, istituendo un legame di condivisione, vicinanza e trasposizione dello stare-nella-malattia: «Il mito *dilata* il tempo ordinario (così come dilata lo spazio), mentre il rito *avvicina* il tempo mitico alla sfera profana della vita e dell'azione»[147].

In questo processo di avvicinamento si ritrova una volontà di conciliazione insieme al tentativo di articolare le dimensioni temporali rispetto a una continuità in grado di allineare tempo psicologico e tempo cosmico.

---

[146] ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino, p. 28. La citazione è tratta da NAGLER, Michael M., *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley, University of California Press, 1974, pp. XXIII, XXI.

[147] RICOEUR, Paul, 1994. *Tempo e racconto, Volume 3. Il tempo raccontato*. Milano, Jaca Book, p. 162.

Il legame fra l'eredità generazionale, l'esperienza della presenza e il rapporto con il tempo crea un'unione di elementi da cui l'azione rituale trae forza. L'atto giunge a dotarsi del sostegno di un'architettura preesistente, che ne fonda radici e legittimità: «le culture trasportano il loro passato nel presente e nel futuro» (ONG, 1989, 129), esse agiscono da tramite fra mondi stabiliti su sistemi differenti di regole e ruoli.

I santi guaritori[148] costituiscono un chiaro esempio dell'impianto di una dimensione terapeutica basata sul potere taumaturgico della divinità. Essi sono esseri umani il cui potere di guarigione proviene da una virtù concessa dall'alto, ponte con il divino. Inoltre, la figura del santo rappresenta un mezzo con cui dare forma alla malattia attraverso la creazione di un'immagine saldamente collegata alla presenza di un antecedente storico, reso immediato dall'iconografia: «gli dei sono un modo di rivelazione del reale»[149] e in quanto tale questo rivelarsi manifesta dinamiche profonde alla base di una certa visione del mondo.

Il martirio, luogo del dolore generato da una presa di posizione rispetto alla decisione di aderenza alla propria causa (nel caso dei martiri Dio, o comunque un ideale di vita) presenta una relazione fondamentale con il tipo di patologia curata, ma è connesso anche alla capacità di abbandonarsi a una componente di fiducia, fattore fondamentale per la trasformazione e salvezza. Il dolore sperimentato riesce, così, a divenire il punto di aderenza grazie a cui sperimentare le possibilità del corpo e, dunque, entrare idealmente in contatto con la condizione di un altro sofferente: il malato, il quale, attraverso il segnatore, si rivolge a un'umanità in grado di avvicinarlo al male in maniera simbolica. Generalmente i martiri diventano protettori dell'organo di cui sono stati privati, tuttavia la valenza simbolica delle potenzialità del santo può attuarsi anche in un secondo tempo, dopo il decesso, attraverso l'efficacia

[148] RANGONI, Laura, CENTINI, Massimo, 2001. *La medicina popolare*. Milano, Xenia, p. 63.
[149] LACAN, Jacques, 2008. *Il seminario Libro VIII Il transfert 1960- 1961*. Torino, Einaudi, p. 49.

generatasi a partire dalle reliquie. In ogni caso, il santo appare mediatore tra cielo e terra e rende simbolicamente possibile l'attuarsi delle condizioni per la guarigione, poiché si pone come ideale imitatore di Gesù, martire per eccellenza nella storia del cristianesimo.

Al di là del semplice collegamento alla tradizione cristiana è possibile ravvisare nella presenza dei santi la metafora con una sorta di antecedente: la malattia diventa metafora di una situazione già superata e, dunque, invocata come risposta alla domanda del malato, che chiede un ritorno alla condizione di normalità. L'*invocatio Dei* oltrepassa il piano del quotidiano per attivare una tensione in grado di farsi carico delle strutture profonde in atto nel rito di cura, al fine di manipolare la relazione fra soggetto e corpo inducendo una trasformazione in grado di sovvertire la condizione di disagio.

> *Nello scongiuro è molto importante il valore della cosiddetta historiola, aneddoto collocato in un passato vago e lontano, che viene riportato in vita e costretto a ripetersi, solo nel ricordarlo con parole e gesti. In questo caso il 'dire' mira al ritorno dell'identico, alla circolarità, alla ripetizione indeterminata dell'evento mitico nel tempo*[150].

Le suppliche contenute nella *historiola* presente nella struttura delle parole tramandate dalle segnature prevede esortazioni che tendono a ripetersi, come «Sciò, sciò... via, via... vattene»[151]. Come si vedrà, attraverso questa modalità linguistica viene chiamata in causa una terza presenza, il cui contatto non è pertinenza del malato, bensì del guaritore, la cui azione è guidata dal tentativo di scacciare simbolicamente la malattia.

L'atto linguistico si configura in quanto azione direzionata attraverso cui il segnatore si rivolge alla malattia stessa, stabilendo un dialogo fra se stesso, soggetto dotato di una competenza, e la condizione del soggetto A, il quale con il sopraggiungere della malattia mostra una perdita di aderenza rispetto le

[150] BRACCHI, Remo, 2009. *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 280.

[151] Si veda il materiale relativo alle interviste presente nell'allegato 1.

possibilità del suo corpo, improvvisamente percepito come estraneo. Utilizzando questa modalità di dialogo e messa in relazione il guaritore tradizionale crea un ponte attraverso cui veicolare il senso dell'azione rituale di cura: come si vedrà più avanti, il momento di identificazione con la malattia e al tempo stesso la sua presa di distanza costituisce un nodo cruciale, tale da innescare la possibilità di una trasformazione.

Accanto al potere salmodiante previsto da una simile forma discorsiva, è possibile notare come le formule siano giocate sulla reiterazione, oltre a prevedere l'utilizzo di gruppi di suoni a-semantici dal significato oscuro ma dotati di caratteri fonici suggestivi. Il ritmo aiuta la memorizzazione in forma orale e al tempo stesso *agisce sulla realtà* (BRACCHI, 2009) mantenendo un dato di curiosità e segretezza, che mostrano di possedere un ruolo ai fini dell'efficacia rituale.

> *La ridondanza è ripetizione. In un'economia intellettuale che dipende per la sua esistenza dalla ripetizione su vasta scala , ogni tentativo di evitare la ripetizione è non solo difficile ma spesso anche sconsigliabile. Meglio ripetere troppo che troppo poco, quest'ultima eventualità sarebbe fatale: il sapere che non viene ripetuto abbastanza svanisce*[152].

Tuttavia, la ripetizione non è importante solo a livello mnemonico: all'interno del rito essa contribuisce a rendere più intensa la potenza dell'azione e, riproponendosi, ogni volta ripresenta, amplificata, una tensione che si riversa nell'atto linguistico influenzando il clima emotivo presente.

Il suono è presenza: esso è invisibile e al tempo stesso abita l'ovunque; è immateriale ed evanescente, eppure traccia un solco nella coscienza tale da non poter essere ignorato: «*un campo visivo suggerisce qualcosa al di qua o al di là di esso che non viene visto. Il suono invece dà una percezione di ciò che è interiore come tale, senza necessità di aprirlo e trasformarlo in una superficie*» (ONG, 1989, 134).

[152] ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino, p. 114.

Se le *Linee*[153] *infinite* effettuate nel 1959 dall'artista Piero Manzoni raccontano la ricerca di un'evasione rispetto al supporto tanto da giungere all'indipendenza assoluta dalla superficie, esse, in una modalità similare, ricordano l'esistenza di un suono che sfugge alla definizione della forma per creare una presenza immateriale quanto evanescente: evento che accade nel momento stesso in cui è, per poi svanire senza lasciare alcuna traccia se non nella coscienza di chi ascolta.

In questo senso la *Base magica*, piedistallo che trasforma in opere viventi i soggetti scelti da Manzoni per la performance artistica, nel suo funzionamento di base rievoca la presenza del guaritore: egli di fatto appartiene alla medesima condizione umana di chi intende aiutare, ma, al tempo stesso, prende una distanza dalle regole dell'esistenza quotidiana per accedere a un piano altro e acquisire un ruolo che lo alza a un livello superiore, in uno spazio delimitato e per un tempo definito, tale da renderlo competente per la gestione dell'azione rituale. Attraverso l'azione dell'operatore durante il processo di segnatura si configura un progressivo avvicinamento al soggetto malato, il quale viene raggiunto e, in un certo senso, avvolto dalle parole e dai gesti di colui che conduce il rito.

> *La mano, così visibilmente provvista di autonomia e perciò stesso, di energie magiche autonome, è suscettibile come poche altre parti del corpo di interpretazioni magiche, di personificazioni, di simbolismi giuridici e rituali*[154].

Considerata «simbolo della potenza di una persona» (BRACCHI, 2009), la mano, insieme alla voce, diventa protesi del *poter fare* del segnatore, il quale riesce a raggiungere e toccare il soggetto grazie ai veicoli della gestualità e di un suono

[153] Per approfondimenti si veda <http://www.pieromanzoni.org/biografia.htm> (Ultimo accesso 18-04-2014).

[154] BRACCHI, Remo, 2009. *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 281.

di senso compiuto seppur giocato sulla non-intelligibilità. L'atto rituale diviene, dunque, relazione di avvicinamento.

La parola del rito di segnatura è una parola segreta. Mormorata a bassa voce come una filastrocca o un rosario dalla recitazione cantilenante, essa sfugge all'interpretazione: si tratta di una parola muta, tale da partecipare all'articolazione del senso in una sorta di negazione straniante.

La formula di solito, infatti, viene mormorata a voce molto bassa, oppure pronunciata tra sé e sé, senza che il partecipante abbia realmente la possibilità di comprendere o memorizzare le singole parole. Solitamente chi segna pronuncia le parole con lo sguardo fisso verso un punto imprecisato oppure tenendo gli occhi leggermente socchiusi. L'azione rituale, dunque, appare direzionata da un suono dal ritmo vagamente ipnotico, oltre che dall'effetto di spaesamento dettato da una condizione in cui si è attori immersi in una scena di cui non si conosce né la trama, né l'atto successivo: «*lo straniamento non passa dall'imprevedibile, ma dallo stupefacente; l'io è al grado zero, dunque il conflitto drammatico è abolito*»[155]. Questo dato di estraneità e spaesamento appartiene in maniera non casuale al processo di elaborazione del senso. L'atto rituale introduce il soggetto A, che si trova ad affrontare un sovvertimento delle normali funzioni del corpo, in un viaggio nell'ignoto.

L'effetto di non-comprensione verso ciò che accade sul piano rituale ha una corrispondenza sul livello emotivo, tale che entrambe possono essere considerate componenti essenziali del rito.

> *L'alienazione, la scissione, non è un fenomeno completamente negativo. Per comprendere le cose che li circondano e se stessi, per crescere, gli esseri umani non hanno bisogno solo della vicinanza ma anche della distanza, perfino da se stessi*[156].

[155] RAGONE, Giovanni, *Il consumo e le forme letterarie*, in ASOR ROSA, Alberto, 2000. *Letteratura italiana del Novecento. Bilancio di un secolo*. Torino, Einaudi, p. 150.
[156] ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino, p. 53.

Il processo di distacco dalla malattia occupa un posto importante nel rito di segnatura. Sebbene questo fattore non sia immediatamente osservabile, esso mostra di avere un ruolo centrale per l'evoluzione del processo di cura.

Con la segnatura si assiste all'incontro fra due soggetti, ognuno portatore di una storia differente di cui si saprà poco o nulla. Attraverso il gesto e la parola del guaritore il corpo del malato si apre alla possibilità di uno spazio di trasformazione. In questo senso l'atto di cura messo in scena è prima di tutto incontro, visione, contatto fra operatore e malato. Al tempo stesso il rito rende possibile un avvicinamento della persona rispetto all'universo della malattia e una presa di coscienza della sua condizione attraverso la creazione di un'immagine simbolica.

2.3 Come avviene la segnatura?

Attualmente formule utilizzate in antichi riti di segnatura, quali i rituali per togliere la paura o ritrovare le cose perse, sono diventate incredibilmente rare, poiché all'improvviso sono svanite le ragioni stesse della loro esistenza, così come pressoché introvabili risultano coloro che conservano il ricordo di tali conoscenze. Sempre più rari, i guaritori di campagna[157] continuano a operare in contesti quasi sempre ai confini del perimetro urbano, così come dell'ortodossia medica: di frequente luoghi vicini al mondo rurale, anche se ormai distanti dalle modalità proprie della civiltà contadina di un tempo, definitivamente scomparsa.

Parlando di chi segna ci si potrebbe rivolgere quasi esclusivamente al femminile, poiché nella maggior parte dei casi si tratta di segnatrici donne, anche se questo non riguarda un vincolo necessario. Questi operatori danno voce a un universo contaminato, capace di mescolare elementi cristiani a

[157] Per ulteriori approfondimenti è possibile rimandare all'opera di SEPPILLI, Tullio, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa.

tradizioni più antiche: il guaritore agisce in quanto intermediario di un potere che si estende ben oltre le facoltà del singolo e funziona come una sorta di conduttore dell'istinto vitale.

Per ciò che riguarda la fascia d'età e l'appartenenza culturale bisogna precisare che nella maggior parte dei casi presi in considerazione si è trattato di persone anziane, con anni di esperienza sulle spalle nella cura del disagio. Fra le testimonianze sono altresì presenti soggetti giovani e con poca esperienza, i quali hanno imparato le segnature nel contesto familiare senza aver avuto realmente modo di sperimentare l'abilità su altri malati. Essi sono portatori di un territorio mentale nuovo, che appare sempre più svincolato alla religione cristiana e che, pur saldamente ancorato alla tradizione e alle potenzialità del gesto rituale, introduce una flessibilità e un'apertura mentale prima impossibili da immaginare, grazie a cui sarebbe possibile affrontare una ridiscussione circa le modalità e le condizioni di esistenza dell'atto stesso, il quale emerge profondamente trasformato dall'impatto con il tempo.

Nel caso specifico delle segnature di cui si riporta testimonianza è interessante notare che tutte le persone coinvolte, persino le più anziane, non hanno ritenuto vincolante ai fini della riuscita del rito il fatto che la persona coinvolta nel processo credesse o meno nelle potenzialità del gesto, nonostante si possa ipotizzare che già l'essere presente o il fatto di aver accettato un coinvolgimento possa ricondursi, anche in minima parte, a una certa capacità di credenza, o quanto meno una sostanziale apertura al potere dell'accadimento. Nella pratica la procedura coinvolge due soggetti: un soggetto A che potremmo definire *richiedente*, individuato nella persona che cerca la soluzione a un problema, e un soggetto B, *attivante*, ovvero il segnatore o la segnatrice. Il soggetto A si rivolge al segnatore motivato da una causa pratica, che, nei casi presi in considerazione, riguarda un problema di salute. Il soggetto B, che si trova a ripercorrere un rito antico, nato nella società contadina in un tempo e luogo indefinibili, può pienamente definirsi *attivante*, poiché, come emerso nel

materiale redatto in occasione delle interviste, tutti coloro che praticano le segnature non ritengono che la guarigione possa derivare da essi stessi o da un particolare potere, proprio o acquisito.

Secondo le intervistate chi segna è un conduttore tramite il quale il malato può accedere a un piano altro, che alcuni hanno definito Dio, per credenza personale, oppure energia: una forza esterna e al di fuori del potere sia del soggetto A, sia del segnatore. La medicina ufficiale definirebbe il soggetto A *malato* o *paziente*, tuttavia, addentrandosi nella dinamica messa in atto dall'azione del segnare si potrà notare come il vocabolario utilizzato nel corso della pratica, già ridotto all'essenziale, non prenda quasi mai in considerazione l'universo di senso che solitamente leghiamo alla malattia, né termini specifici come questi. Il lessico utilizzato nei confronti di chi entra nello spazio rituale gestito dal soggetto B, che dovrà condurre l'azione, tende a non nominare malattie specifiche e non identifica il rapporto che normalmente caratterizza la relazione tra medico e malato, o fra colui che dispensa le potenzialità sottintese alla guarigione e chi si trova in una condizione di disagio, bensì rende atto di un incontro: un confronto che, come si vedrà, si svolge su un terreno neutro, fra pari.

Emerge, figura centrale capace di catalizzare l'attenzione e veicolare la narrazione, il corpo. Nel contesto di questo lavoro di analisi appare necessario specificare che non verrà preso in considerazione l'organismo puramente anatomico, bensì il corpo in quanto epicentro di un sistema di percezione complesso e in continua trasformazione, in grado di interagire in uno scambio costante fra interno e esterno, creando una trama di relazioni fra il soggetto e quanto si trova nel mondo.

> *In generale si può dire che il corpo è apparso come il luogo delle trasformazioni, tutte quelle trasformazioni "reali" per le quali il sensibile diviene intellegibile e viceversa, il biologico diviene mentale e viceversa, il naturale e il culturale si riversano l'uno sull'altro. Il corpo è il grande trasformatore, traduttore, luogo delle*

> *trasposizioni, dei trasferimenti; corpo come cerniera, come relais, come convertitore, come luogo dei rovesciamenti e delle metamorfosi*[158].

Il corpo non solo è contenitore attraverso cui viene filtrata e organizzata la percezione, bensì dispositivo dove il senso appare e si struttura seguendo modalità e funzioni diverse. Se *il corpo è diventato il grande attore che si muove sul palco del mondo* (MARSCIANI, 2012, 129), è possibile pensare al rito di segnatura come una memoria grazie a cui poter raggiungere un territorio virtuale dell'altrove all'interno del quale la presenza, psicologicamente e fisicamente intesa, si dà come *condizione delle trasformazioni*[159].

Attraverso il rito il corpo diventa il luogo privilegiato dove si articola un campo di possibilità. «*C'est d'ailleurs la croyance dans cet imaginaire du corps qui rend efficace une pratique de guérison pour les individus d'une culture*[160]»: il senso di una pratica, che si trova a essere inserita in maniera ineliminabile nello specifico di un certo contesto culturale, mette in scena la possibilità di indagare livelli ulteriori di lettura strettamente legati alla società in cui si producono. Il rapporto fra uomo e malattia messo in luce dal dispositivo culturale della segnatura si rivela determinante per la messa a fuoco di una configurazione narrativa più ampia, che riguarda la relazione rispetto a una condizione di vulnerabilità.

> *Dans le cas de la comparaison entre les formations médicales des différentes cultures, il s'agira de reconstruire les différentes pratiques de guérison mises en acte qui, dans certains cas, peuvent non seulement se servir de discours efficaces, mais aussi d'objets-fétiche ou d'actions magico-rituelles, tout en suivant des logiques causales très différentes entre elles, et cela à partir d'un imaginaire du corps et de la maladie qui sont propres à chaque culture*[161].

---

158 MARSCIANI, Francesco, 2012. *Minima semiotica. Percorsi nella significazione*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni, p. 131.
159 Ibidem.
160 ZINNA, Alessandro, 2012. *Les formations sémiotiques* in *VS: quaderni di studi semiotici*. Milano, Bompiani, p. 132.
161 *Ivi* p. 131.

Attraverso l'eventuale uso di oggetti e del gesto, congiuntamente alla parola, l'operatore rituale mette in atto un'azione magica volta al superamento di una condizione di difficoltà a partire da una certa immagine nei confronti della malattia, che non può mai essere considerata senza tener conto del contesto culturale e sociale di riferimento.

L'apporto a cui contribuisce ogni singolo sistema culturale appare fondamentale per quanto riguarda la considerazione delle strutture e potenzialità del corpo nell'ambito del processo di guarigione. In questo senso aprirsi a orizzonti inediti attraverso il recupero delle culture tradizionali significa imparare a riconoscere il profilo mutevole di identità corporee provenienti da concezioni differenti e iniziare a venire a patti con la realtà della malattia alla luce di una comprensione ulteriore.

Nella segnatura i due soggetti, curante e curato, sono situati in un luogo che appare circoscritto e delimitato dai confini dell'azione stessa: essi prendono parte al rito delineando due porzioni di spazio condivise e compenetrate, ritagliate dal totale percorribile. Il soggetto B, gestore del rito, e il soggetto A, il quale necessita una risoluzione della problematica in corso, si stagliano sulla scena, abbracciati da una sorta di cornice che li contiene e isola, all'intero della quale essi si muovono in una dinamica di progressiva vicinanza.

Questa scenografia si situa in una dimensione separata rispetto alle modalità del tempo quotidiano: la distanza è tale da annullare il presente per costruire una sorta di grado zero dell'azione. Nel suo nucleo costitutivo l'atto è pienamente immerso in un qui e ora, che nulla hanno a che fare con la riconoscibilità di certo luogo o il processo identitario. I due soggetti x e y fluttuano nel tempo e nello spazio, avulsi dal contesto quotidiano e da una questione meramente identitaria. Essi accettano entrambi il patto di uscire dal ruolo per restare in un non-spazio e non-tempo, uniti da un vincolo basato sulla reciproca vicinanza e la condivisione del momento.

«Qui» è ogni luogo vicino alla sorgente di emissione del messaggio; «ora» è ogni evento contemporaneo al messaggio. L'«io» e il «tu» emergono certamente dal gruppo a titolo di interlocutori dell'enunciazione. Ma, a questo stadio, l'enunciazione è trattata essa stessa come evento del mondo, dunque senz'altro come oggetto bizzarro, e ancora come un qualcosa che accade al di fuori; è per questo che, localizzati in rapporto all'evento-enunciazione, tutti gli indicatori stanno sullo stesso piano[162].

Chi conduce la segnatura direziona il movimento attraverso cui viene simbolicamente disegnato lo spazio dedicato alla cura. Voce e gesto diventano *trait d'union* fra due universi di senso e due spazi, rispettivamente del soggetto curante e del malato. Il soggetto che segna, attraverso il movimento e la voce, genera un'espansione del proprio campo, che si allarga all'altro, fino a includerlo in un progressivo ampliamento, verso uno spazio unico, condiviso.

Il segnatore arriva all'altro attraverso un toccare che è capacità di raggiungere, non solo in senso fisico, bensì in virtù di un movimento direzionato teso a concentrarsi sullo spazio del malato, il quale vede intorno a sé la costruzione di un'attenzione crescente, un'energia circolare che inizia a fluire intorno allo spazio del soggetto reinvestendo il suo corpo di importanza, concentrazione, visione.

Il gioco è temporaneo, circoscritto, ininfluente. Il ritaglio che viene operato attraverso le figure del tempo e dello spazio manifestano in realtà una sospensione rispetto alle catene della casualità (...) Ora, la relazione terapeutica condivide con il gioco questo carattere di sospensione rispetto al ritmo esistenziale quotidiano[163].

Il momentaneo arresto dei ritmi e delle regole del quotidiano in virtù di un sovvertimento rende possibile l'emergere di uno spazio d'azione selezionato. Questo luogo virtuale permette il riconoscimento dell'altro da sé da parte del soggetto sofferente, il quale abdica temporaneamente alla catena di pensiero giudicante e prende involontariamente distanza rispetto le abitudini interpretative con cui è solito gestire la comprensione e comunicazione fra sé e

[162] RICOEUR, Paul, 2005. *Sé come un altro*. Milano, Jaca Book, p. 106.
[163] MARSCIANI, Francesco, 1999. *Esercizi di semiotica generativa: dalle parole alle cose*. Bologna, Progetto Leonardo, p. 145.

il mondo. L'abbandono momentaneo delle funzioni di controllo, a cui contribuiscono la sensazione di spaesamento e estraneità rispetto all'azione, consente «al terapeuta di intervenire su quello spazio proprio del soggetto» (MARSCIANI, 1999, 145) interrompendo «gli automatismi nelle attribuzioni di valore, automatismi presupposti dalle abitudini, vere e proprie fissazioni dell'immaginario che interpretano secondo schemi prestabiliti i percorsi di realizzazione vitale».

La sospensione del controllo diviene possibile poiché attuata in una dimensione del gioco, tale da interrompere i meccanismi abituali di interpretazione e gestione della narrazione quotidiana. Lo spazio in cui prende luogo l'azione rituale, circoscritta nel tempo e nello spazio, realizza, infatti, le possibilità per un intervento terapeutico *extra-ordinario*[164], fuori dall'ordine abituale delle cose: all'abitudine subentra lo stupore, il campo di possibilità si apre. Quanto più il soggetto A sofferente accetterà, non tanto di credere alle potenzialità dell'atto o alle possibilità di guarigione, ma, semplicemente, di concedere la propria disponibilità al contratto di fiducia che intende vincolarlo al curante, tanto più egli potrà risultare aperto alla trasformazione e, dunque, il rito «operare una trasformazione nell'assetto soggettivo»[165] divenendo atto terapeutico.

Nel cuore dell'azione, l'attenzione del segnatore è concentrata sull'area specifica del corpo sofferente. Questo focus porta a una momentanea esclusione del soggetto A, il quale non viene coinvolto attivamente e, in un certo senso, si trova ad assistere al dialogo fra curante, corpo e malattia: quest'ultima viene direttamente chiamata in causa e resa presenza grazie alle parole e i gesti che, come visto in precedenza, costituiscono le componenti fondamentali alla base

---

[164] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 367.

[165] MARSCIANI, Francesco, 1999. *Esercizi di semiotica generativa: dalle parole alle cose*. Bologna, Progetto Leonardo, p. 146.

del funzionamento dell'atto rituale. Al senso di alienazione e distanza da sé sperimentato dal soggetto A si unisce la forza di un'emozione intensa e coinvolgente: questo livello corrisponde a una presa di distanza rispetto al sé-sofferente. Egli si sdoppia, momentaneamente e, attraverso il gesto e la parola del soggetto B attivante, è in grado di vedere la malattia come spazio altro da sé. L'atto rituale programmaticamente giunge a realizzare una privazione della gestione del controllo al fine di veicolare un'immagine di sé differente attraverso la presa di distanza dalla propria malattia.

Il dolore viene oggettivato: lo spazio di allontanamento è un luogo in transizione, necessario al soggetto A per poter vedere la malattia con una presa di coscienza. Al tempo stesso, nel momento stesso in cui il rito accade, la malattia emerge come materia differente rispetto alla coscienza del soggetto A osservatore che, nel qui e ora, può percepirsi come esterno ad essa. Il corpo viene visto di nuovo. È il soggetto B a gestire la relazione con il corpo del soggetto A, malato, permettendogli di acquistare di nuovo visibilità, punto nodale nello svolgimento dell'azione. Sullo sfondo del rito appare la relazione fra curante e curato: essa costituisce l'elemento di fiducia necessario per lo sviluppo dell'azione rituale e nondimeno sancisce il percorso di una ritrovata unione, ovvero il legame fra il malato e il corpo, colpevole di essere diventato nemico di se stesso con l'irrompere della malattia.

L'atto del segnare, nonostante un'apparente frammentazione dell'azione, presenta uno sviluppo narrativo nel quale si manifesta un processo di distacco dalla propria parte malata in vista di un ricongiungimento simbolico con il proprio sé sano e integro. A partire da una situazione iniziale, perturbata da uno squilibrio, il rito di segnatura accompagna il soggetto verso un momento di catarsi: un patto di armonia e equilibrio sigla, infine, la possibilità di un ritorno nel proprio corpo in una modalità nuova, con conseguenze importanti, a livello emozionale, anche per l'accettazione della sofferenza. Lo schema sotterraneo che giace sotto la crosta superficiale del racconto rende la pratica tradizionale

della segnatura un universo narrativo attivo, capace di attuare una serie di trasformazioni modificando la realtà del soggetto in direzione di una sorta di allestimento scenico della malattia, azione resa possibile grazie alle intenzioni di un soggetto curante, il quale si pone in contatto diretto con la fonte del dolore.

2.4 Sintomo e dolore

Il soggetto A si pone in relazione, desiderata o casuale, con il soggetto B motivato da una condizione di bisogno. Egli configura uno stato legato alla mancanza che per certi versi contraddistingue un esubero, poiché il corpo, eludendo i normali meccanismi biologici, deborda, mettendo in crisi il fragile confine, esile divisione tra il sé e l'altro.

Attraverso un'eruzione della pelle, una bruciatura o l'improvviso gonfiore in conseguenza di un ascesso o una distorsione, il corpo parla, manifestando ciò che chiamiamo *sintomo*, ovvero, un *fenomeno che accompagna una malattia e la caratterizza, indizio*[166]. È possibile approfondire l'utilizzo del termine seguendo le radici etimologiche nel greco antico. Il termine *σύμπτωμα - ατος* indica: «a) avvenimento fortuito, caso; sventura, infortunio b) *filos*. qualità accidentale; proprietà c) *med*. fatto morboso, sintomo, collasso d) depressione, avvallamento, *di lago*; crollo, rovina, *di edifici*; *tras*. caduta, *di Adamo* e) *astr*. congiunzione»[167].

Il verbo da cui deriva, *συμπίπτω* (MONTANARI, 1995, 1904), indica differenti azioni, fra cui: *cadere insieme*, *crollare* proprio di edifici; *deperire*, *avvizzire*, *venir meno*, proprio del corpo; *urtarsi*, *scontrarsi*, di cose e persone; *convergere*, *incontrarsi*, di linee; *coincidere*, *corrispondere*, *concordare*; *abbattersi*, *capitare*, *toccare*; *accadere* o *verificarsi*. Seguendo i riferimenti etimologici si può dire che ci si trovi

[166] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 1686.
[167] MONTANARI, Franco, 1995. *Vocabolario della lingua greca*. Torino, Loescher Editore, p. 1907.

in prossimità di un fenomeno che prevede la caduta di qualcosa, *πίπτω*, un improvviso precipitare degli eventi. Nel momento dell'accadimento, esso sembra succedere contemporaneamente a un secondo componente, *συμ-πίπτω*: l'azione mostra la convergenza di due linee che giungono a incrociarsi facendosi portatrici di due differenti orientamenti verso un punto di scontro e d'unione, da cui si genera un incrocio, scontro e incontro.

Il sintomo accade due volte, poiché esso indica se stesso e, contemporaneamente, parla di altro, creando il collegamento in senso binario di una nervatura che dall'epidermide sviluppa un impulso elettrico diretto fino al centro dell'organismo. Esso manifesta un'oscurità implicita, destinata a rimanere nascosta se non all'occhio più attento: indizio di cui seguire le tracce attraverso una superficie che si apre all'osservazione, in un'indagine tattile quanto epidermica capace di accogliere la visione di una singola parte come parte di un più ampio messaggio, proveniente dal corpo in quanto organismo compatto e da un soggetto, unità necessariamente congiunta ad esso eppure fonte di una percezione improvvisamente estranea a causa dell'accidente occorso. Il sintomo è portatore di un disagio, non solo a livello fisico, quanto simbolicamente connesso all'esperienza che ogni essere umano ha di se stesso.

Nel momento in cui subentra la malattia la percezione di una sostanziale unitarietà, che di solito avvolge il corpo in un flusso indifferenziato del sentire, subisce un'improvvisa e irrimediabile interruzione. Succede così che, nell'indistinta percezione fisica in cui il soggetto umano è abituato a condurre l'esistenza, si concretizzi un'attenzione specificamente direzionata verso un punto progressivamente circoscritto da una definizione sempre più acuta del dolore. La necessità di una ricontestualizzazione e risignificazione della propria identità psico-corporea appare come necessità fondamentale nella presa di coscienza generatasi a partire da una ferita, fisica o simbolica, creata dall'insorgere della malattia, frammento di una situazione più ampia e sintomo

di una fondamentale incomprensione: questo bivio costituirà il nodo fondamentale al centro del processo di guarigione.

Al centro del processo terapeutico tradizionale trova spazio un'interazione con l'altro non casuale: essa si definisce attraverso meccanismi profondi e mostra di appartenere a un piano che, a differenza della modalità propria del contesto appartenente alla medicina ufficiale, la quale si orienta sull'osservazione del sintomo come lettura della malattia e conseguente proposta di una cura, esiste prima di tutto come luogo di incontro. La relazione con l'altro all'interno del rito di guarigione tradizionale avviene nell'*alone timico*[168] di cui parla Jacques Fontanille in riferimento alla *costruzione vivente* dello scambio, tema trattato dallo psichiatra ed etologo Jacques Cosnier[169] in relazione al carattere mimetico e empatico della gestualità.

> *Si ritiene allora che ciascuno degli interlocutori possa interiorizzare e attribuirsi gli stati interiori espressi dall'altro e, al fine di comprenderli, possa riprodurne almeno parzialmente le sensazioni motorie associate. Ma l'iconizzazione non riguarda solamente l'empatia che s'installa tra i corpi in comunicazione: essa interessa anche l'articolazione e la ricezione del linguaggio verbale*[170].

La figura del curante nelle medicine tradizionali costituisce una modalità in grado di rivelare un approccio differente verso il soggetto malato, poiché essa viene a dotarsi di una competenza specifica che la rende idonea a ciò che sta per compiere, ma, al tempo stesso, essa si pone nelle intenzioni non come risolutore bensì in quanto semplice guida del processo di cura.

Il *poter fare* dell'operatore tradizionale appare generato da un ruolo che non è espressione dell'autorità, al contrario del medico, il quale è immediatamente segnalato da un camice bianco che lo rende differente a partire

---

[168] FONTANILLE, Jacques, 2004. *Figure del corpo. per una semiotica dell'impronta*. Roma, Meltemi, p. 210.

[169] Per approfondimenti si veda COSNIER, Jacques, 1997. *Geste cognition et communication*. Limoges, Presses Universitaires de Limoges e COSNIER, Jacques, 1994. *Psychologie des emotions et des sentiments*. Paris, Retz.

[170] FONTANILLE, Jacques, 2004. *Figure del corpo. per una semiotica dell'impronta*. Roma, Meltemi, p. 211.

dall'impostazione di un'immagine tale da costruire una relazione giocata sulla distanza e la non compenetrazione degli stati passionali.

Il guaritore tradizionale si pone sul medesimo piano del soggetto afflitto da uno stato di dolore: egli diviene una sorta di catalizzatore, un parafulmine emozionale, capace di interrompere il flusso dell'appartenenza identitaria che solitamente classifica i soggetti in quanto attori del quotidiano dotati di un vissuto e un nome specifico, per instaurare una relazione basata sull'esperienza condivisa del riconoscimento del dolore.

Attraverso il contatto fra due corpi, la mano del curante e l'arto di chi si trova in una situazione problematica tale da giustificare il bisogno di un intervento esterno, si verifica un movimento in grado di generare un'atmosfera emozionale (FONTANILLE, 2004, 211): il raggiungimento di questo livello timico giustifica la conversione dell'esperienza condivisa in consapevolezza dell'esistenza dei propri confini, di un interfaccia che è involucro corporale e *superficie di pelle comune*[171], in grado di definire un piano di demarcazione fra la percezione del mondo interno del soggetto e tutto ciò che si trova ai suoi limiti, per non dire altrove, ovvero all'esterno.

> *(Le) difese psichiche esercitano una sorda e ossessiva pressione. È in questo modo che, a poco a poco, diventano patogene. Il soggetto è tormentato dalla paura di sentire le proprie emozioni. Egli teme di essere invaso, sommerso. Ha paura di abbandonarsi. Uno degli insegnamenti più costanti della psicologia clinica, e che è anche un assioma del culto dell'emozione, afferma che la sofferenza psichica non proviene dai sentimenti che si provano, ma da quelli che ci si sforza di reprimere. Ciò che nuoce all'equilibrio mentale, non è avere una tale emozione, ma non essere capace di provarla. A rodere gli uomini, non sono i sentimenti che essi provano, ma quelli che rifiutano di provare, perché ne hanno vergogna o paura. Arthur Janov condensa questa filosofia della libertà emozionale in una formula-shock: «La malattia è il rifiuto dei sentimenti; il rimedio è sentirli»*[172].

Solitamente l'incontro con un segnatore si costituisce di un primo momento, in cui il curante guarda e ascolta il soggetto, al quale può rivolgere

---

[171] *Ivi*, p. 219.

[172] LACROIX, Michel, 2001. *Il culto dell'emozione*. Milano, Vita e Pensiero, p. 54.

alcune domande in relazione al male percepito o alla problematica per cui a richiesto il suo intervento. In questa fase non si dà molta importanza al nome del soggetto o all'identificazione di un certo tipo di malattia, quanto alle sensazioni sperimentate dal malato, il quale, di frequente viene invitato a spiegare come si sente, in modo da esplicitare e raccontare dettagli sulla sua sofferenza, sia a livello fisico, sia per ciò che può riguardare la sua percezione psicologica e mentale.

A questa fase iniziale segue l'azione vera e propria, durante la quale il soggetto si siede, mentre il segnatore si pone davanti o dietro, a seconda della zona da trattare: naturalmente in certi casi capita che si rimanga in piedi, specie nei casi di bruciature o *herpes zoster* su varie parti del corpo. In ogni modo la postura non sembra possedere caratteristiche o regole specifiche, ma mostra di variare semplicemente a seconda delle necessità del momento e per ragioni legate alla comodità.

Nel momento cruciale dell'atto di segnatura il curante cessa di rivolgersi al soggetto per concentrarsi sulla parte malata: gli sguardi non si incontrano più e, come scivolando oltre, l'occhio del segnatore si fissa sulla zona in cui appare circoscritto il dolore, oppure si focalizza su un punto in lontananza. Egli tocca la pelle, se la situazione lo consente, praticando una serie di croci, che a loro volta possono progressivamente direzionarsi riproducendo la linea di una circonferenza, oppure, traccia nell'aria, a distanza, il disegno del gesto.

Il segnatore continua a mormorare la formula rituale, segreta, di cui il soggetto malato può talvolta afferrare brandelli, fra cui termini ripetuti come «Sciò, vattene», chiaro riferimento alla malattia. È questo il momento in cui avviene una sorta di abbandono da parte del soggetto A ricevente. Se il soggetto della percezione normalmente appare detenere il controllo sul proprio corpo e agisce in quanto filtro rispetto al mondo esterno, nel momento dell'azione rituale egli viene esautorato temporaneamente dal suo ruolo. Attraverso un atto di fiducia avviene un trasferimento di competenze dal ricevente al curante, il

quale agisce tramite un gesto direzionato, insieme all'utilizzo della voce e la pressione sul corpo: il contatto, emozionale e fisico, genera un'attenzione focalizzata sul luogo problematico, la zona della malattia, il punto in cui si avverte dolore.

Dopo i convenevoli iniziali e le eventuali domande sulle percezioni o le motivazioni che possono aver condotto il soggetto sofferente presso il curante, chi viene segnato precipita nel silenzio. Il segnatore, infatti, si dedica alla zona da trattare con concentrazione sempre maggiore, in una sorta di dimenticanza programmata del soggetto malato, il quale non viene più interrogato o coinvolto direttamente. La voce e il contatto fisico costituiscono gli unici legami in grado di legare il soggetto malato all'azione del curante.

> *Il primo stimolo estrocettivo ad agire sarebbe la voce. Con la voce avrebbero inizio delle reazioni che si potrebbero senz'altro qualificare come reazioni di fronte all'altro*[173].

Nel processo di sviluppo del bambino la voce costituisce un termine fondamentale per il riconoscimento dell'alterità. Presenza immateriale dotata di un suono che si sposta nell'aria e colpisce i sensi, la voce rassicura, così come, in certi casi, può spaventare. Essa agisce come potente stimolo in grado di provocare una sorta di fuoriuscita dal proprio mondo, concepito come universo autonomo e interno, in virtù dell'impatto con un effetto ritmico che a differenza del suono appare modulato e proveniente da un essere umano, o ipoteticamente, da una registrazione.

Insieme alla voce, vedere e essere visto definiscono una relazione fondamentale, la quale si pone alla base della costruzione del senso messa in atto dalle segnature. Lo *stadio dello specchio* (LACAN, 2011, 11) svela non solo il realizzarsi di un rapporto vissuto in reciprocità fra curante e curato, ma

[173] MERLEAU-PONTY, Maurice, 1993. *Il bambino e gli altri*. Roma, Armando Editore, p. 99.

contribuisce a rendere palese un riconoscimento, da parte del soggetto sofferente, di una differenza nella percezione del proprio dolore.

> *Cos'è lo stadio dello specchio? È il momento in cui il bambino riconosce la propria immagine. Ma lo stadio dello specchio è ben lungi dal connotare soltanto un fenomeno che si presenta nello sviluppo del bambino. Esso illustra il carattere conflittuale della relazione duale. Il bambino, in questa cattura da parte della propria immagine, non scopre nient'altro che la distanza esistente tra le proprie tensioni interne, che per l'appunto questo rapporto evoca, e l'identificazione con questa immagine*[174].

Diventare spettatore di se stesso e acquisire visibilità di se stessi attraverso l'altro nel discorso sullo sviluppo del bambino introduce un «passaggio dall'io introcettivo all'io visibile» (MERLEAU-PONTY, 1993, 118). Se le riflessioni riguardo la «fase dello specchio» negli anni hanno subito una ridefinizione, altresì emerge la questione della relazione in quanto fattore centrale per lo sviluppo e la formazione dell'immagine di sé nel vissuto esperienziale e cognitivo. Lo scambio interpersonale e il dialogo emotivo si situano alla base della costruzione di se stessi e dell'altro in quanto attori di un universo valoriale condiviso, all'interno del quale le immagini e le conoscenze divengono modalità proprie della cultura del gruppo sociale di appartenenza.

Nell'istante in cui un segnatore rivolge la sua attenzione verso un soggetto che si pone in maniera frontale chiedendo, in modo esplicito o inconscio, aiuto al fine di porre rimedio a una situazione di necessità, la capacità di essere visto e vedersi attraverso l'altro realizza una prima importante dimensione di contatto con la malattia. Attraverso un passaggio del controllo dal soggetto malato a colui che, in quanto tramite di guarigione, prende in consegna la gestione del dolore si genera un fenomeno relazionale di costruzione di un'immagine: essa grazie alla presenza congiunta di due soggetti, i quali occupano e interagiscono sulla medesima scena, e un forte

---

[174] LACAN, Jacques, 1996. *Il seminario. Libro IV La relazione d'oggetto 1956- 1957*. Torino, Einaudi, p. 12.

contenuto emozionale incide sull'elaborazione di una rappresentazione della malattia esterna al soggetto sofferente.

Il «metodo catartico»[175], primo metodo clinico freudiano, mirava al superamento delle resistenze che impedivano ai conflitti di emergere in superficie. Se tale pratica, che prevedeva anche l'imposizione delle mani sulla fronte del paziente ai fini di una stimolazione più intensa, viene in seguito abbandonata, il concetto di catarsi che oggi rimane alla base di differenti forme di psicoterapia, quale lo psicodramma, testimonia la centralità dell'emozione e l'importanza della presa di coscienza della necessità di vivere, o rivivere, il fattore traumatico. La sfera legata alle emozioni si afferma con forza nel campo relazionale esistente fra soggetto sofferente e guaritore tradizionale. Le emozioni vengono evocate aprendo uno spazio ulteriore, suscettibile di accogliere una nuova storia in cui non avviene semplicemente una presa di distanza dal carattere problematico della situazione a cui il malato sente di appartenere, bensì tale da porre le basi per un rapporto differente con il proprio essere-nella-vita.

Nel testo di una lettera all'amico Fliess Sigmund Freud spiega: «La novità essenziale della mia teoria sta dunque nella tesi che la memoria non sia presente in forma univoca, ma molteplice, e venga fissata in diversi tipi di segni (...) Vorrei sottolineare il fatto che le successive trascrizioni rappresentano la realizzazione psichica di successive epoche della vita. La traduzione del materiale psichico deve avvenire al confine tra due di tali epoche»[176].

La memoria appare, dunque, un flusso costantemente rimodellato e definito: la narrazione di sé e il processo di interpretazione esperienziale vengono aggiornati seguendo categorie sottoposte a un'elaborazione continua

[175] CASADIO, Luca, 2004. *Le immagini della mente. Per una psicoanalisi del cinema, dell'arte e della letteratura*. Milano, FrancoAngeli, p. 19.
[176] *Ivi*, p. 32.

che, da un passato tutt'altro che asettico e inamovibile, le colloca su un piano di trasformazione situata nel momento presente.

Lo spazio dell'azione di guarigione è un luogo di transizione in cui è possibile riformulare la propria esperienza adottando nuovi schemi attraverso l'esperienza emotiva e un comportamento motorio gestuale, che si mostra strettamente connesso ad essa in quanto nicchia in grado di ospitare la sintesi di una memoria corporea rinnovata e trasformata: «il problema dell'Io è proprio quello di organizzare una continua elaborazione di un'immagine del Sé e del mondo in divenire (...) Il passato è come viviamo il presente, si potrebbe dire, anche se, per la nostra mente e le nostre azioni, il passato è ripetitivo, vischioso» (CASADIO, 2004, 32). Se lo sguardo del medico è analitico e centrato sul dettaglio problematico, il guaritore tradizionale presenta una visione globale tale da considerare il soggetto in quanto presenza, portatore di un problema che per essere risolto chiede innanzitutto di essere guardato e visto, elaborato.

> *L'immagine fa apparire, incarna, in maniera singolare, colui che è rappresentato su di essa, come si fanno apparire gli spiriti su una tavola (...) Non solo, dunque, l'acquisizione della coscienza dell'immagine è lenta e soggetta a regressi, ma anche nell'adulto l'immagine non è il semplice riflesso di un modello, è la sua «quasi-presenza» (Sartre)*[177].

In questo caso non ci si trova in presenza di un'immagine fotografica, tuttavia è la malattia stessa a essere evocata e farsi presenza: immagine invisibile e al tempo stesso in grado di occupare un posto ben preciso, ruolo che il guaritore crea attraverso l'azione e che esautora momentaneamente il soggetto A dall'essere protagonista della sua storia.

> *L'immagine ha una sua densità, una densità formale di fatto che si estende ben oltre i confini del significato e che investe la significazione complessiva delle configurazioni discorsive (...) Nelle immagini scorre la vita del senso, è il modo in cui il mondo-della-vita si dà al senso, il modo in cui esso prende senso.*

[177] MERLEAU - PONTY, Maurice, 1993. *Il bambino e gli altri*. Roma, Armando Editore, p. 113.

L'immagine che si proietta attraverso la capacità del segnatore di prendere in considerazione il dolore e venire a patti con la sofferenza, permette al soggetto di prendere contatto con la malattia e situarla all'esterno. Questo dato appare tanto più importante se si considera che il sistema di pensiero cristiano, che ancora oggi permea la società occidentale nelle sue radici, da secoli ha dato vita all'idea di un Male che, come è stato in precedenza osservato, è *angelo ribelle*, interno al Bene.

Tale idea in modo trasversale rende possibile immaginare il male come interno, cellula impazzita e in questo senso ricorda una delle più alte cause di mortalità della società attuale. Le malattie autoimmuni implicano un'alterazione del sistema immunitario e, dal punto di vista del malato, il doversi confrontare con il dramma di un corpo che esplode dall'interno. Dal rituale emerge un'immagine tramite cui riformulare le modalità di relazione fra il sé e l'altro. Nello spazio del possibile rappresentato dal luogo di congiunzione fra soggetto malato e terapeuta tradizionale, si attua l'interazione fra il proprio vissuto e la rappresentazione della malattia, ovvero l'immagine percepita della propria esperienza di dolore.

La proiezione della malattia, che diviene rappresentazione della propria condizione di dolore, attraverso l'azione del guaritore permette il riconoscimento del se stesso sofferente e al tempo stesso definisce il ruolo di entrambi i soggetti, in quanto curante e curato: «l'identità non è solo un aspetto individuale, ma si staglia dallo sfondo delle relazioni»[178]. Saper riconoscere se stessi non è un atto ovvio e indiscutibilmente dato, tanto che in casi quale la schizofrenia il confine fra sé e altro può divenire estremamente labile: «Se il malato sente delle voci in testa, è perché non si distingue più completamente dall'altro e, per esempio, quando parla può credere benissimo che sia un altro che parla. Wallon dice che il malato ha l'impressione di essere «*senza confini*» di

[178] CASADIO, Luca, 2004. *Le immagini della mente. Per una psicoanalisi del cinema, dell'arte e della letteratura*. Milano, FrancoAngeli, p. 95.

fronte all'altro»[179] (MERLEAU-PONTY, 1993, 115). È possibile trattare il problema in quanto sintomo, in questo caso la presenza di voci esterne, che il sistema di classificazione ufficiale mette automaticamente in relazione con una certa malattia, oppure indagare un livello situato più in profondità, il quale parla dell'incapacità a definirsi e della difficoltà a attuare una distinzione fra sé e il mondo esterno, condizione tale da divenire patologica.

> *Somministrando il test di Rorschach a malati psicosomatici, Fisher e Cleveland hanno stabilito che quelli con il sintomo localizzato nella parte esterna del corpo immaginavano un corpo ben delimitato da una parete difensiva, mentre quelli il cui sintomo interessava le viscere si rappresentavano il proprio corpo come facilmente penetrabile e sprovvisto di barriere difensive*[180].

Didier Anzieu, citando Angelergues, spiega che è possibile considerare l'immagine del corpo in quanto rappresentazione, ovvero «un processo simbolico di rappresentazione di un limite che ha funzione di "immagine stabilizzante" e di involucro protettivo»[181]. Tutt'altro che accessorie le immagini del corpo costruite nell'infanzia nutrono la relazione che intercorre fra Io e corpo. Una questione realmente stimolante, anche per il futuro di ciò che riguarda le dimensioni della cura, è insita nella capacità di poter prendere in considerazione aspetti differenti nella considerazione della malattia, tali da concorrere alla risoluzione di una problematica con un quadro più ampio, che risponda ai bisogni del malato in senso fisico, quanto sul piano emozionale.

Farsi carico della soluzione di una situazione problematica esplorando più livelli può tracciare nuove strade nel momento in cui l'intento non sia la semplice risoluzione del sintomo, bensì il tentativo di capire l'universo di senso in cui si situa il soggetto in quanto persona[182] in tutti gli aspetti: le maschere, dal punto di vista biologico, cognitivo ed emozionale attraverso le quali viene

---

[179] *Ivi*, p. 115.
[180] ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla, p. 47.
[181] *Ibid*.
[182] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. Vocabolario della Lingua Latina. Milano, Loescher, p. 771.

mostrato il proprio carattere agli altri e l'interpretazione con cui ognuno abita e dà forma al proprio mondo, rimanendone talvolta tragicamente prigioniero.

> *Il percorso dell'attante deriva allora dalla definizione di una mira e di un atteggiamento/attitudine che si porrà, secondo i casi, come un''immagine-obiettivo', un 'modello', un 'simulacro', una 'speranza' o un 'ideale'. Tale zona individuerà allora, in qualche modo, l'area di un'etica narrativa, in cui si dispiegano i racconti di un apprendistato, di conversione e di ricerca ideale*[183].

Attraverso l'identificazione proiettiva nell'atto rituale si realizza una relazione capace di accogliere il vissuto agito mettendo in crisi la rappresentazione del Sé del malato, il quale diviene una sorta di testimone esterno in grado di assistere, attraverso una sorta di straniamento reso possibile dall'amplificazione delle emozioni, a un processo di distanza rispetto la malattia. Nella segnatura la proiezione di se stessi attraverso la presenza dell'altro, che accetta di vedere e prendere in considerazione la condizione del dolore, permette una condivisione tale da poter vedere se stessi attuando un processo di oggettivazione del proprio male, il quale viene proiettato all'esterno apparendo come altro da sé, processo fondamentale per la questione della guarigione. Quando il segnatore inizia a mormorare la lunga serie di formule verso la zona problematica del corpo e, con le mani, attua piccoli gesti continui, lievi come una carezza, il soggetto sofferente guarda l'azione come dall'esterno: a tratti le parole del curante possono assumere un tono minaccioso, per poi affievolirsi come in un sussurro che prega la malattia di andarsene.

L'*alienatio* percepita dal soggetto A è rottura e distacco. In questo processo si attua un distacco dal soggetto rispetto al corpo malato, che, attraverso lo sguardo del segnatore, viene visto anche dal soggetto A. Il malato in quanto osservatore esterno è in grado di prendere distanza dal dolore e vedere il proprio corpo come organismo differente rispetto la coscienza di ciò che si è.

---

[183] FONTANILLE, Jacques, 2004. *Figure del corpo. per una semiotica dell'impronta*. Roma, Meltemi, p. 60.

Il Sé è quella parte dell''egli stesso' che il Me proietta all'esterno per potersi costruire agendo; il Me è quella parte dell''egli stesso' alla quale il Sé si riferisce costruendosi. Il Me procura al Sé l'impulso e la resistenza che gli permette di porsi in divenire; il Sé procura al Me quella riflessività di cui ha bisogno per misurarsi con se stesso nel cambiamento. Il Me pone al Sé un problema che non cessa mai di risolvere; il Me si sposta, si deforma e resiste e costringe il Sé ad affrontare la propria alterità, problema che il Sé si sforza di risolvere sia attraverso ripetizione e similarità, sia attraverso una mira costante e sempre sostenuta[184].

Quando il corpo non è vissuto come fonte di problematicità rimane sostanzialmente silente e in un certo senso perde memoria di se stesso: al contrario, le variabili messe in atto dal dolore delineano un *discrimen*[185], un *punto di separazione* fra il soggetto A e la percezione del proprio corpo in quanto afflitto da una sofferenza vissuta come non-necessaria, non appartenente alla normalità. Il dolore introduce una differenza in ciò che solitamente costituisce la dimensione dell'esperienza della propria fisicità.

Tale momento decisivo attua un'interruzione nella percezione di un organismo che all'improvviso appare estraneo e incomprensibile: il Me e il Sé «*si presuppongono e definiscono reciprocamente*» (FONTANILLE, 2004, 34), tuttavia la variabile introdotta dal dolore porta al verificarsi di uno slittamento e una perdita di aderenza rispetto le modalità che solitamente contraddistinguono il rapporto con il corpo, con il quale l'attore normalmente tende a identificarsi. Con il subentrare della malattia il corpo mostra una ribellione rispetto all'ordine normale delle cose: chiede di essere ascoltato e l'unico modo per attuare questa richiesta avviene attraverso l'urlo della sofferenza.

Se nel colloquio fra medico e paziente si prende in considerazione un soggetto malato senza che, durante le visite o i futuri incontri, venga a attuarsi una distinzione fra il soggetto stesso e la sofferenza da cui egli mostra di essere afflitto, nel processo di cura tradizionale la capacità di creare uno spazio in cui

---

184 FONTANILLE, Jacques, 2004. *Figure del corpo. per una semiotica dell'impronta*. Roma, Meltemi, p. 34.
185 CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 274.

guardare la sofferenza e, al tempo stesso, rivolgersi alla malattia collocandola in una scena, dando al dolore il ruolo e l'attenzione che merita, dimostra di svolgere un ruolo essenziale, inducendo una trasformazione strettamente connessa con la presa di coscienza di un nuovo sé: «*io non sono (più) la mia malattia*» diventa consapevolezza alla base del processo di catarsi e trasformazione.

> *La propria immagine, nello stesso momento, in cui rende possibile la conoscenza di sé, rende anche possibile una specie di alienazione: io non sono più quello che mi sentivo essere immediatamente, io sono quell'immagine di me stesso che lo specchio mi presenta. Io vengo «captato», per usare il termine di Lacan, da parte della mia immagine spaziale. Di colpo abbandono la realtà del mio io vissuto, per riferirmi costantemente a questo io ideale, fittizio o immaginario, di cui l'immagine speculare restituisce il primo abbozzo*[186].

Il guaritore assumendo su di sé la responsabilità della gestione dell'altro e configurando un serrato dialogo con la malattia rende possibile la creazione di un'immagine la cui funzione è esperire l'altro da sé: il proprio disagio, che all'improvviso subisce un distacco dal soggetto A per proiettarsi al di fuori e essere lì, esposto in piena luce alla possibilità di comprensione.

La consapevolezza porta il soggetto inizialmente a riconoscere e dare spazio alla sofferenza e, immediatamente dopo, a poter prendere la distanza necessaria dal proprio male, tanto da essere in grado di vedere la malattia come esterna da sé. Grazie all'atto rituale di guarigione si attua un trasferimento delle facoltà di controllo da sé all'altro, il quale assume su di sé la conduzione dell'azione.

Il segnatore gestisce l'incontro con la malattia decidendo di creare un'immagine del problema che, staccandosi dal soggetto A portatore di un disagio, viene proiettato all'esterno tramite il direzionarsi della voce e del gesto. Il guaritore convoglia la tensione psichica accumulatasi nel malato attraverso un processo direzionato che intende rivolgere l'attenzione verso un soggetto

[186] MERLEAU-PONTY, Maurice, 1993. *Il bambino e gli altri*. Roma, Armando Editore, p. 119.

terzo: quest'ultimo rimane inespresso, tuttavia la sua presenza esiste, *è*, in maniera inequivocabile e sposta il culmine dell'azione dal soggetto A, configurato dalla condizione di bisogno, a un soggetto C, situato su un piano altro, in cui malattia e guarigione appaiono polarità differenti di una fondamentale opposizione fra vita e morte, esistenza e non-esistenza.

> *L'analisi insiste nell'introdurre una nozione funzionale dell'oggetto di tipo ben diverso da quella di puro e semplice corrispettivo del soggetto. L'oggetto ha qui tutt'altro ruolo, è collocato, per così dire, su uno sfondo di angoscia. L'oggetto è uno strumento per mascherare, per parare, lo sfondo fondamentale di angoscia che nelle varie tappe dello sviluppo del soggetto caratterizza il suo rapporto con il mondo*[187].

Secondo gli stadi dello sviluppo infantile, il bambino, a partire da una rete di bisogni primari, si dirige verso ciò che desidera scontrandosi necessariamente con ciò che si frappone alla realizzazione del mondo immaginato. Uno spigolo improvviso, una bruciatura o una caduta inaspettata definiscono i confini di un mondo che esiste al di là delle possibilità dell'immaginato e che viene percepito come esterno. L'oggetto, nella misura in cui è generato dalla frustrazione, ci porta ad ammettere l'autonomia della produzione immaginaria nella sua relazione con l'immagine del corpo (LACAN, 2011, 134).

Nel rito di segnatura l'immagine della malattia diviene *praesentia* che è evidenza: «*la malattia è qui e posso percepirla, io provo dolore, ma non sono il dolore*». Il balenare di questa consapevolezza costituisce il pensiero di trasformazione alla base di un cambiamento di stato del soggetto A nel percepire se stesso rispetto alla malattia. La relazione con un piano immaginario istituisce la relazione simbolica fra soggetto e oggetto proiettando la malattia in un ordine di discorso differente. L'immagine non è solo la rappresentazione di qualcosa al di fuori, bensì la proiezione di uno stato interiore: dal punto di vista emozionale

[187] LACAN, Jacques, 1996. *Il seminario. Libro IV La relazione d'oggetto 1956- 1957*. Torino, Einaudi, p. 17.

si percepisce la proiezione nello stesso modo in cui si vivono situazioni analoghe proprie dell'esperienza quotidiana.

Il soggetto, nel rapportarsi alla malattia in quanto simultaneamente presenza (resa viva dal dolore) e assenza (rappresentazione simbolica invisibile) instaura una relazione con l'assenza, mentre la presenza, al tempo stesso, funge da traino affinché ciò che si trova sul piano dell'altrove possa essere trasportato nel momento presente del qui e ora, attivando un rapporto rinnovato fra soggetto e malattia, soggetto e corpo, soggetto e guarigione. Attraverso la rappresentazione della malattia diviene, così, possibile immaginare la guarigione.

> *Si può persino dire che con la presenza del sipario ciò che è al di là come mancanza tende a realizzarsi come immagine. Sul velo si dipinge l'assenza. Non è altro che la funzione del sipario come tale. Il sipario acquista il suo valore, il suo essere e la sua consistenza nell'essere appunto ciò su cui si proietta e si immagina l'assenza*[188].

Il rapporto con l'altro configura una relazione di aiuto in cui l'operatore di guarigione interviene per instaurare un dialogo con il soggetto malato e assumere su di sé il disagio percepito, veicolandolo verso un ascolto consapevole del dolore. In questo processo di riconoscimento e presa di contatto con l'estraneità rappresentata da un corpo che non risponde più alle regole, la parola diviene il luogo dove si rende possibile e si produce la relazione simbolica fra soggetto e malattia.

Nello schema di comportamento offerto dall'azione rituale la malattia è considerata un campo aperto di possibilità in cui rintracciare un legame originario da ricontestualizzare attraverso una struttura discorsiva e gestuale in grado di ridare senso alla realtà.

Il soggetto cessa di identificarsi con il proprio dolore e questa presa di consapevolezza configura il passaggio trasformativo al centro dell'atto magico,

---

[188] LACAN, Jacques, 1996. *Il seminario. Libro IV La relazione d'oggetto 1956- 1957*. Torino, Einaudi, p. 166.

a partire dal quale è possibile procedere in maniera differente rispetto il proprio essere-nella-vita.

> *Il terzo gioca un ruolo importante, a volte determinante, nella costruzione e nella distruzione delle relazioni, in particolari nelle relazioni di coppia. Nel conflitto il terzo può essere chiamato in causa da una delle parti al fine di creare solidarietà e alleanza, e di conseguenza esasperare la contrapposizione nei confronti dell'altra*[189].

Durante la fase centrale dell'azione il segnatore si disinteressa del malato: pur continuando a essere connesso tramite un contatto fisico costante, egli guarda e presta attenzione all'arto dolorante del corpo e si rivolge verso un punto imprecisato su cui fissa lo sguardo. In questo momento comincia a emergere, invisibile ma palpabile, la presenza della malattia, la quale non è mai nominata, eppure ha sempre continuato a agitarsi sullo sfondo, spettro inquieto dove si addensano le paure di chi soffre.

Guardare la propria sofferenza e lasciare spazio al dolore senza tentare di minimizzarlo o negarlo è una delle questioni più difficili e delicate del rapporto fra cura e malattia. Le parole cantilenate in maniera sommessa ed estremamente lieve evocano la presenza, invisibile, incomprensibile ma reale, che ha attaccato la normalità di un corpo prima silenzioso e ora urlante il disagio: si crea una relazione giocata su una triade in cui, oltre agli attori principali, segnatore e soggetto malato, subentra la malattia.

La guarigione rituale non concede eccessiva importanza al tentativo di catalogazione della malattia, né soprattutto a spiegazioni cognitive che possano arrestarsi a un chiacchierare e ragionare per via logica riguardo il fenomeno. Intenzionalmente la procedura chiama in scena la malattia al fine di poter creare un'occasione in cui osservare e vivere le sensazioni emotivamente connesse al dolore, che possono sfiorare ansia, angoscia, paura, volontà di fuga rispetto a una situazione problematica.

---

[189] MIZZAU, Marina, 1998. Storie come vere. Milano, Feltrinelli, p. 68.

2.5 Preghiera e cura

Una segnatura può avvenire in modo casuale oppure essere motivata da una richiesta specifica, nel senso che è possibile rivolgersi a un segnatore dopo averlo cercato e contattato, dunque per propria consapevole scelta, oppure è altrettanto frequente che a causa di incidenti domestici improvvisi, come una storta o una bruciatura, chi sia a contatto con tali persone possa beneficiare della procedura, che avverrà nell'immediato, là dove ci si trova, in qualsiasi momento. Sia che avvenga all'interno della propria dimora, sia nel mezzo di una strada, chi segna avrà cura di creare un luogo intimo, al riparo dalla folla e dagli sguardi, delimitando il perimetro di uno spazio ideale il più possibile votato alla privacy.

Il soggetto B, che si prende carico della gestione della cura, si avvicinerà al soggetto A dando inizio alla segnatura: l'atto, sostanzialmente, si compone di un intreccio fra parola e gesto. La persona che conduce il rito mormora una serie di formule che, come detto, nella tradizione popolare dell'Emilia Romagna vengono chiamate *parole*. Di solito le *parole* vengono tramandate durante la notte di Natale. Esse possono essere recitate a mente oppure mormorate sottovoce, tuttavia, secondo quanto riportato dalla consuetudine, chi le possiede dovrà sempre fare attenzione a serbarle segretamente, nella memoria o attraverso la scrittura, per esempio su un foglio, in modo da conservarle senza che altri, anche nella cerchia familiare, abbiano accesso alla lettura.

Nel momento del rito, il segnatore mormora fra sé e sé le formule e al tempo stesso si avvicina al corpo del soggetto in direzione del punto dolente, attuando il gesto fondamentale alla base del rituale curativo: il segno della croce. Tale gesto verrà ripetuto numerose volte sopra la parte malata, disegnando nell'aria un movimento fluido e costante che, in alcuni casi, traccia una rotazione progressiva simile a una circonferenza ideale.

Chi segna può farsi aiutare da oggetti investiti di un valore particolare, tuttavia essi non sono obbligatori, né indispensabili per la riuscita della pratica: il crocifisso, specialmente se antico o ottenuto grazie a un dono speciale, così come la fede nuziale sono fra i più comuni individuati dalla tradizione. Spesso, i segnatori utilizzano esclusivamente le mani, che diventano veicolo e strumento di passaggio per l'attuazione di una relazione emotivamente e fisicamente intensa fra i due soggetti.

Il contenuto delle *parole* può variare a seconda dei contesti regionali e dell'applicazione legata al contesto specifico del problema da risolvere: esse di solito si appellano a un santo e prevedono un testo, che nella maggior dei casi contiene scongiuri e suppliche. La modalità discorsiva in cui è organizzato il testo, con caratteri costanti anche tenuto conto di aree geografiche diverse, mostra di essere fortemente in relazione con il tipo di narrazione messa in atto dalla preghiera cristiana, in quanto *atto linguistico*[190] il cui impianto, in Occidente, prevede solitamente lo sviluppo di una narrazione in forma interrogativa tale da innescare un intervento di risposta, l'intercessione, a una richiesta effettuata sulla base di un bisogno. Uno studio approfondito relativo alle funzioni e le modalità di organizzazione messe in atto dalla preghiera occuperebbe un territorio ben più ampio, che in questa circostanza purtroppo non appare possibile indagare nella sua ampiezza.

Appare importante, in ogni caso, aprire una riflessione su questa modalità comunicativa, poiché essa nel rito della segnatura svolge un ruolo duplice: da una parte permette al guaritore di accedere al suo mondo interiore raggiungendo uno stato di profonda concentrazione, dall'altra attua una connessione con un piano differente, situato in un luogo virtuale segnalato da una differenza rispetto le dinamiche e il funzionamento del quotidiano. La preghiera rappresenta il dialogo fra mondo terreno e mondo-altro: essa è

[190] FABBRI, Paolo, MARRONE, Gianfranco, 2001. *Semiotica in nuce, Volume 2*. Roma, Meltemi, p. 104.

costituita « le parole con cui il devoto si rivolge alla divinità»[191], un'entità divina che il mondo cristiano colloca in uno spazio lontano dalla condizione di precarietà e dolore propria del mondo dell'esperienza umana.

Se la preghiera sembra essere presente in ogni cultura, le sue forme e le modalità di organizzazione sono estremamente differenti: per quanto riguarda la sua configurazione in ambito occidentale bisogna dire che l'istanza alla base della preghiera appare fortemente in relazione con la richiesta di soddisfacimento di un bisogno. Essa pone una domanda e si presenta come mezzo e tramite di comunicazione. La radice etimologica, *precaria*, derivante dal latino, indica il potente legame semantico rispetto alla transitorietà e la temporaneità di ciò che viene ottenuto con preghiere, «precario, concesso per compiacenza, mendicato» e dunque connesso al valore aggettivale «precario, malsicuro, passeggero, effimero»[192].

> *Si prega un interlocutore libero, un interlocutore senza doveri, senza obblighi, la cui risposta non dovrebbe poter essere data per scontata; si prega per ottenere qualcosa per grazia, cioè in virtù di una scelta libera o dettata da bontà e misericordia, ma senza alcun impegno. Dio risulta quindi distante nella sua onnipotenza e sciolto da doveri, assolutamente libero*[193].

La dimensione discorsiva della preghiera individua una modalità dell'enunciazione tale da costruire un campo in cui sono presenti due soggetti, di cui solo uno contraddistinto dal /potere/, modalità relativa al divino.

La gestione del potere propria dell'essere umano rispetto alla sua capacità di intervento sul mondo mostra deficit di base, ma nel caso del rito di guarigione, attraverso la messa a fuoco di un piano differente diventa possibile immaginare un luogo in cui avvenga la piena realizzazione di tali competenze.

---

[191] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. Dizionario della Lingua Italiana. Torino, Loescher Editore, p. 1378.
[192] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 823.
[193] MARSCIANI, Francesco, 2012. *Minima semiotica. Percorsi nella significazione*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni, p. 250.

Nella preghiera si organizza la dimensione di un /credere/ capace di articolare una mediazione fra due modalità in apparenza inconciliabili: «ogni preghiera allestisce uno scenario nel quale gli attori e i valori coinvolti assumono diverse e specifiche fisionomie, diverse caratterizzazioni». MARSCIANI, 2012, 252).

> *Dio padre abita le altezze, sta sopra di noi, in una dimensione alla quale noi non accediamo se non grazie alla voce della preghiera, la quale soltanto sembra capace di superare la difficoltà e di sapersi elevare fino a farsi sentire dal padre; padre lontano, perché collocato in quell'altro irraggiungibile che sono i cieli (ecco allora che i cieli al plurale rendono la dimensione del distacco una dimensione non solo difficile, ma impossibile, una dimensione radicalmente sovrumana), e tuttavia padre che ascolta come padre, padre al quale la voce dei figli e da cui sa, essa voce, farsi sentire.*

In preghiere celebri per la tradizione cristiana, quale il Padre Nostro, si dispiega una pulsione che spinge alla congiunzione fra alto e basso, cielo e terra, uomo e divinità. In questa ricerca di contatto fra terra e cielo emergono i poli su cui si definisce una contrarietà legata all'essere-nel-mondo, condizione imperfetta e governata da bisogni fondamentali legati alla sopravvivenza, e un essere-altrove, corrispettivo situato nel territorio, a livello iconografico e simbolico, evocato dal cielo, spazio di libertà in cui i limiti sembrano dissolversi nell'assenza della gravità in quanto pesantezza del vivere.

Il corpo umano appare come sistema aperto costretto a confrontarsi con una permeabilità di base che lo apre alle possibilità di vita, quanto di morte. Lo stare nell'esistenza, infatti, comporta un flusso costante di movimento, nei termini di un'opposizione fondamentale fra salute *vs* malattia, tale da condurre il soggetto a dover ridiscutere costantemente le proprie percezioni, ridefinendo la sua capacità propriocettiva nei confronti degli eventi, insieme alle sensazioni correlate all'esperienza del mondo, interno ed esterno: «il corpo non è mai chiuso, ma anzi è un sistema di travasi, di ferite, di trasbordi, un sistema di permeabilità, in cui l'interno e l'esterno continuamente si ridefiniscono a partire da una significazione che lo abita» (MARSCIANI, 2012, 153).

Nella visione religiosa cristiana al corpo umano e mortale si contrappone un organismo dalle qualità opposte. Se nell'antico Egitto il corpo del sovrano è immagine di un organismo divino in Terra, durante il Medioevo le proprietà taumaturgiche dei santi e del re costituiranno una diretta conseguenza di un'investitura connessa alla sacralizzazione della figura del regnante. Il corpo di chi siede su un trono è divino nel momento in cui la sua umanità viene rivestita di un ruolo, un ulteriore pelle che lo veste ed eleva collocandolo nell'universo di un *poter fare* idealmente assoluto.

> *La teoria postulava che il re avesse due corpi, uno dei quali era il suo corpo fisico, difettoso, mortale, vale a dire il corpo che possedeva in quanto essere umano, mentre l'altro corpo era quello del Re (con la maiuscola), l'incarnazione immateriale, perfetta, immortale della regalità, che era immune dalle debolezze, dalle malattie e dal decadimento del corpo umano*[194].

I punti di permeabilità che caratterizzano il corpo corrispondono alle aperture (bocca, narici, occhi, orecchie, ano, organi sessuali) che definiscono il sistema vivente proprio dell'essere umano e sono tali da costituire un'area di scambio fra soggetto e mondo esterno. Essi sono il luogo in cui i bisogni umani fondamentali si manifestano e il canale attraverso cui si realizza la corrente, vitale e, al medesimo istante, mortale, che mette in relazione il soggetto rispetto a tutto ciò che è Altro da sé.

L'aria inspirata, insieme ai liquidi e gli scarti di tali processi, creano un flusso instancabile in cui la vita accade, ripetendosi uguale come nel primo giorno sulla terra, poiché la distanza che intercorre fra la vita e la morte appare, in definitiva, il ritorno di un identico respiro. L'ingresso nella vita è, infatti, siglato da un'inspirazione, così come il momento della morte da un'esalazione: nel mezzo si situano i picchi e le cadute dell'umana esistenza, che cerca di sopravvivere nel sottile equilibrio fra salute, pienezza, star bene *vs* malattia, indebolimento, corruzione, dolore. Il peccato in fondo è esclusiva della

[194] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 303.

condizione mortale umana, poiché riguarda il «commettere una mancanza»[195] che è propria di un essere imperfetto, soggetto agli sbagli e le deviazioni: bivi dell'esistenza che possono condurre all'errore, esplorazione pericolosa poiché suscettibile di divenire *uscita di strada*, *scostarsi dalla retta vita, sbandamento* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 325). In questo senso a livello simbolico si potrebbe visualizzare il modello di funzionamento umano come un sistema aperto (Fig. 1) secondo i principi della termodinamica, la quale definisce *sistema aperto* un sistema in grado di interagire con l'ambiente esterno attraverso uno scambio in termini di energia, lavoro o calore, e materia[196].

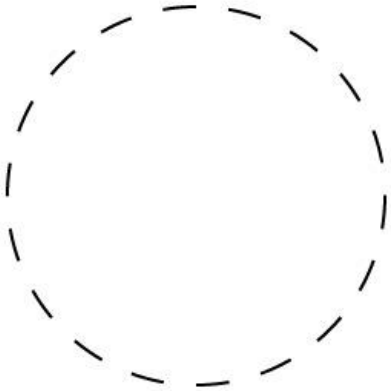

Figura 1 Essere umano come sistema aperto

Il materiale circolante nel sistema mostra un'interazione fra una pulsione proveniente dal basso, a cui corrisponde la terra, e un alto, dove si situano il cielo e l'aria. Azioni come respirazione, nutrizione, evacuazione identificano i principali bisogni umani e al tempo stesso costituiscono caratteristiche necessarie ai fini dell'esperienza umana sul pianeta, la quale prevede uno

[195] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 750.

[196] Si veda la definizione del primo principio della termodinamica, branca della fisica e della chimica (chimica fisica) che descrive le trasformazioni subite da un sistema in seguito a processi che coinvolgono la trasformazione di massa ed energia <http://www.iuav.it/Ateneo1/docenti/architettu/docenti-st/Carbonari-/materiali-1/cla-03-04-/4_CAP.pdf> (Ultimo accesso: 01-06-2014)

scambio costante di liquidi, cibo e ossigeno, necessario per l'evoluzione e la crescita. Tale condizione pone l'attore umano in costante connessione con il mondo esterno e contribuisce a delineare una temporalità definita quanto definitiva. Bruciando, l'ossigeno prende parte al misterioso meccanismo elettrico della vita e, dal cuore ai polmoni, attraverso le arterie, contribuisce a mettere in funzione la marionetta umana rendendola soggetto agente. Mentre l'energia vitale si evolve e divampa, nel medesimo istante qualcosa lentamente si incenerisce, destinata a svanire nella stessa ragion d'essere del suo divenire.

> *A terra i rapporti tra gli umani sono rapporti orizzontali ma devalorizzati, devalorizzati proprio in quanto orizzontali, poiché è precisamente nel gomito a gomito dei figli, proprio quelli che stanno lì insieme l'uno accanto all'altro a pregare il padre, che si concretizzano i rischi della tentazione, quelli della fame nel mondo di quaggiù (...) Nell'orizzonte della terra c'è il male, mentre dall'alto, sulla linea di una venuta verticale, giunge la salvezza.*

Il pensiero cristiano vede una sorta di corrispettivo possibile: da una parte esiste il mondo così come è parte dell'esperienza umana, dall'altro lato l'ipotesi di un universo valoriale altro, una sorta di mondo al contrario dove finitezza e limitazioni divengono eternità e assenza di limiti. L'essere-nel-mondo in fondo è sempre un accidente, ovvero un accadimento fortuito e inesplicabile, e impone il doversi necessariamente confrontare con la fragilità di una condizione che si gioca su un equilibrio scivoloso, la cui sopravvivenza appare fortemente basata sull'interconnessione fra soggetto e mondo esterno.

Nel rito di guarigione si verifica la messa in discorso di una configurazione in cui la congiunzione con uno stato di salute torna a essere possibile: a farsi garante di questa istanza è l'universo di senso in cui l'equilibrio delle cose non mostra fluttuazioni, perché legato a una condizione di non-mortalità, non-temporalità e non-pericolo. Il presupposto di un essere-per-sempre individua l'esistenza di un campo di competenza differente che configura un essere-altrove rispetto all'essere-nel-mondo: fra i due esiste una

separazione, una sottile e invalicabile linea, alla quale l'essere umano è costretto a aderire, impossibilitato a muoversi in libertà e il cui accesso rimane proibito.

Chi vive nell'altrove si colloca in un territorio differente rispetto la modalità propria della percezione, che, invece, appare vincolata ai cinque sensi, a uno spazio-tempo limitato e al tempo stesso costantemente in rapporto con il concetto di alterità. Nei testi egizi appare, tra le varie figure di dèi e di animali sacri del pantheon di questo popolo, l'idea del «dio nascosto», che viene designato nelle iscrizioni come ciò «di cui nessuno ha mai conosciuto le sembianze, di cui nessuno ha indagato l'immagine (...) Vi è solo una designazione che gli può venir attribuita accanto a quella di creatore del mondo, di plasmatore degli uomini e degli dei: la designazione dell'essere, semplicemente. (...) Qui tutti i singoli nomi degli dei, i nomi concreti e individuali, si sono risolti nell'unico nome dell'essere: il divino esclude da sé tutti gli attributi particolari, non può più venire designato per mezzo di altro, può essere soltanto predicato di se stesso» (CASSIRER, 2006, 92).

L'idea di Dio, *nelle religioni monoteistiche l'ente supremo concepito come creatore e signore di tutte le cose, nelle religioni politeistiche ciascuno di quegli spiriti superiori e immortali che presiedono ai fenomeni della natura e alla vita umana* (PALAZZI - FOLENA, 1993, 534), organizza una modalità d'esistenza e percezione in cui si rimanda il senso a un al-di-là dove vigono condizioni e regole di altro tipo. La preghiera cristiana mette in scena l'immagine di un Dio non soggetto a limitazioni quali gravità, tempo e spazio: prende vita la forma geometricamente espressa di un organismo divino che parla di ciò che l'uomo non ha o non è. Egli funge da corrispettivo rispetto a una condizione umana inestricabilmente legata a una condizione di mancanza, implicita nell'essere permeabile rispetto l'esterno. Il sistema messo in atto dal concetto di una divinità superiore, immortale, appare, infatti, completamente svincolato dal contesto di un tempo e uno spazio definito, avulso dalla dialettica di bisogno *vs* desiderio che trascina l'attore umano in un'attività frenetica e instancabile.

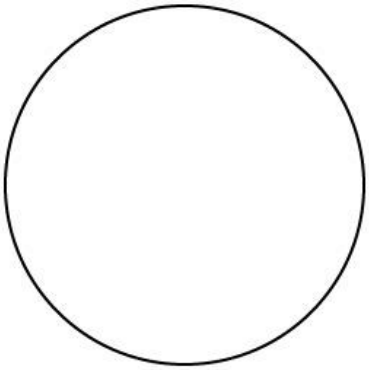

Figura 2 Corpo divino in quanto sistema chiuso

La rappresentazione grafica (Fig. 2) evidenzia l'incomunicabilità e la centratura su se stessa della circonferenza in quanto sistema chiuso che si oppone al principio di scambio proprio della modalità che contraddistingue l'apertura. Eterno e immutabile, il corpo divino non ha età. A differenza della macchina umana non desidera: Egli vive in un lassù/laggiù che le correnti religiose hanno definito in maniera diversa, pur rimandando sempre all'ambito di un piano altro. La struttura identificata dall'essere-altrove apporta una differenza e introduce una variante rispetto al programma narrativo dell'attore umano, caratterizzandosi per tutto ciò che l'umano non può, non ha, non è.

La circonferenza, formata da una curva chiusa, divide il piano in un esterno, infinito, e un interno, definito dalla sezione occupata dal cerchio, in quanto luogo geometrico in cui tutti i punti sono equidistanti da un punto fisso, detto centro. Tale figura forma un sistema chiuso, in cui esterno e interno sono porzioni incomunicabili: *absolutus*[197], ovvero *compiuto, perfetto, illimitato, assoluto*, è ciò che riesce a vivere in maniera del tutto indipendente, sciolto e slegato rispetto a tutto il resto, concluso in se stesso, quale, appunto, un cerchio.

> *(...) Il corpo come l'oggetto dell'investimento e la sua immagine come il prodotto di tale investimento, un investimento che conquista un oggetto non intercambiabile,*

[197] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 8.

salvo nel delirio, un oggetto che deve essere mantenuto intatto a qualsiasi costo. La funzione dei limiti si ricollega all'imperativo dell'integrità[198].

Il concetto di limite in quanto fattore d'esistenza e al tempo stesso ostacolo, insieme alla presenza di figure fortemente simboliche come la circonferenza, possiede un ruolo specifico nell'atto rituale della segnatura, che ripercorre una gestualità sacra al fine di ricostituire, sul piano metaforico, un ordine perduto. Il limite riporta all'atto di separazione rispetto a tutto ciò che appartiene all'esterno: esso rievoca la condizione che si ritrova in riferimento all'originaria concezione di *sacer* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 928) in quanto *sacro*, *consacrato* e dunque *destinato*, distinto rispetto al territorio occupato dal *profanus*[199] come *non sacro*, esterno al *luogo consacrato agli dei*, *fanum* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 379). Misteriosamente disancorata dal resto, la circonferenza è miracolosamente centrata su se stessa, senza possibilità di ancoraggio, né penetrazione dall'esterno. Essa vive in se stessa e, in modalità simili, nell'universo religioso ebraico e cristiano si è sviluppata la considerazione di un Dio che risiede nei cieli, separato dal mondo terreno, posto come garante di un'eternità, un per-sempre, che non è condizione propria dell'uomo, se non il più intimo dei suoi desideri.

Durante il corso monografico di approfondimento sulla preghiera, tenuto Francesco Marsciani nel 2001, era emerso uno schema simile *al fine di ricostruire un quadro in cui vi sono due soggetti, uno dei quali dotato appieno della modalità del /potere/ e al quale l'altro, sprovvisto dello stesso tratto della competenza (quantomeno in relazione all'oggetto valorizzato del caso) si rivolge con una richiesta* (MARSCIANI, 2012, 249). La rappresentazione grafica di una circonferenza che si interrompe, pur nell'estrema semplificazione, desidera rendere evidente questa caratteristica della condizione umana: l'osmosi costante fra mondo interno e mondo esterno. Il corpo, infatti, possiede aperture, buchi, (narici, bocca, ano, organi sessuali)

[198] ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla, p. 47.
[199] *ivi*, p. 833.

che evidenziano, da una parte, bisogni naturali fondamentali e dall'altra attuano, al tempo stesso, un innegabile e costante scambio fra l'organismo e tutto ciò che si trova al suo esterno. Come vedremo il termine stesso «apertura» acquista ulteriore senso rispetto alla pratica presa in esame, che sul piano linguistico mette in relazione l'atto del segnare con un'*averta* che è rito di segnatura e condizione del corpo che si apre all'azione.

Dio *è* poiché non diviene: la sua figura rappresenta il divenire stesso, l'eterno immutabile in costante flusso. Emblematico esempio di ciò è il caso rappresentato dal verbo essere[200] nella lingua ebraica. Di fatto il verbo essere al presente in ebraico non esiste: per esprimere l'affermazione "io sono a casa", si dovrebbe semplicemente dire "io casa". Così evanescente è l'uomo da dissolversi nell'azione stessa, mentre solo chi abita lo spazio dell'essere può realizzarsi nella trasformazione continua, in grado di sviluppare un movimento infinito lungo le possibilità senza fine del tempo e dello spazio.

L'essere è attributo divino. Per il soggetto umano non esiste la possibilità di sfiorare questo universo, tale è l'inconsistenza che caratterizza il suo esistere: *evanescens*[201], tendente a *svanire* e *dileguarsi svaporando* come essenza che si *disperde* impalpabile, indissolubilmente legato al *vanus*, (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990,1118) da cui etimologicamente proviene, *vuoto* e *vano*, privo di sostanza. Solo Dio *è*, non così per l'uomo.

È possibile analizzare più in profondità gli strumenti con cui si verifica questo passaggio fra interno e esterno, che appare connesso al corpo in due modalità parallele. Da un lato essi sono veri e propri buchi, fenditure da cui vengono rilasciati liquidi, anidride carbonica e materie organiche di scarto, dall'altro queste fessure disegnano la geografia umana costituendosi in quanto

---

[200] È possibile confrontarsi con le riflessioni contenute <http://www.archivio-torah.it/jonathan/0761.pdf> e <http://web.tiscalinet.it/nostreradici/Shenkar03.htm> (Ultimo accesso: 01-03-2014).

[201] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. Vocabolario della Lingua Latina. Torino, Loescher, p. 330.

aperture e possibilità di accesso: passaggi, porte, grazie alle quali arriva ossigeno, nutrimento, energia. Queste umane ferite costituiscono l'accesso attraverso cui si realizza uno scambio continuo fra interno e esterno, instaurando una relazione rispetto tutto ciò che si trova al di fuori del corpo.

La costruzione di una dimensione del ricevere appare in stretta correlazione rispetto la configurazione appena analizzata, necessaria per la sopravvivenza. Tramite queste aperture, infatti, prende posto una dinamica dell'accogliere tale da mostrare una condizione umana tutt'altro che *absoluta*, bensì inestricabilmente legata a un flusso costante di informazioni di passaggio.

In questo senso è possibile comprendere in una modalità ulteriore il versetto della Bibbia in cui Gesù pronuncia l'esortazione «*Effatà*»[202], in lingua aramaica «Apriti!». Con la guarigione del sordomuto, la figura di Gesù, che all'interno della cultura cristiana si pone come simbolo di trasformazione, diventa il tramite attraverso cui si realizza la liberazione degli organi di senso. Questa sorta di sblocco di un meccanismo inceppato pone fine alla condizione che caratterizzava la malattia di un uomo, vittima di un isolamento acustico e linguistico, relegato a una chiusura sostanziale nella comunicazione da e verso il mondo. La comunicazione riprende a fluire e restituisce all'uomo una condizione di permeabilità, ma anche di possibilità, data dalla capacità di ritrovare la relazione con l'altro.

Il campo semantico relativo al verbo *aprire* (PALAZZI-FOLENA, 1993, 132) include termini come *dischiudere ciò che è chiuso, distendere, allargare, dare inizio, incominciare, svolgere,* nonché *aumentare le proprie capacità di apprendimento*, in relazione a parti del corpo (per esempio, aprire la mente, occhi, cervello, bocca, orecchie). La condizione di *apertura* si configura in quanto capacità di sentire, amplificazione degli stimoli recepiti per quanto riguarda ragionamento, vista, facoltà di parola e ascolto. Le relazioni di senso costruite dall'azione indicata da questo verbo implicano un allargare ed estendere la propria ampiezza

[202] Marco 7,31-35, Bibbia <http://goo.gl/Zd3Jep> (Ultimo accesso 16-03-2014).

all'estremo, fino al *fendere* che è squarcio di sé nel tendere all'altro. Il verbo appare intimamente connesso all'intensità di un movimento tale da contenere un'azione che oltrepassa i confini per debordare, espandendo al massimo le proprie possibilità, fino al limite in quanto *finis*[203], *estremità* e *fine*, *confine* dell'esperienza consentita.

All'interno del discorso sul corpo, la questione dell'esistenza di un limite appare centrale e segnala il fragile crinale di ciò che separa il corpo rispetto a tutto ciò che esso non è: un confine designato dalla sottile linea epidermica che corre fra la pelle e il mondo esterno. La possibilità di avvicinarsi fino a sfiorare il proprio limite, messo alla prova in occasioni eccezionali, definisce il campo entro cui le possibilità dell'esistenza si compiono e al di là del quale non è possibile evadere: esso non può essere varcato. Il limite è vincolo che restringe il campo di possibilità, eppure costituisce al tempo stesso ciò che definisce il campo di esistenza, dando forma alle modalità dell'esperire.

Ristabilire il confine di ciò che si configura come limite è un atto di ascolto di sé attraverso cui porre le basi per poter di nuovo incontrare un'interezza fisica e ideale, ristabilire un contatto attraverso una soglia di sensibilità tale da definire l'ingresso e la frontiera entro cui leggere il messaggio della malattia gettando un ponte verso il bivio dove incontrare la guarigione, o meglio, un principio di trasformazione.

2.6 Il segno del fuoco e le malattie della pelle

Già presente nelle fonti classiche, l'*ignis sacer*[204] viene citato all'interno del VI libro del poema *De rerum natura* del I secolo a.C., redatto dal poeta e filosofo

[203] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Milano, Loescher, p. 400.

[204] Per ulteriori approfondimenti storici è possibile fare riferimento a FOSCATI, Alessandra, 2013. *Ignis sacer. Una storia culturale del fuoco sacro dall'antichità al Settecento*. Firenze, Edizioni del Galluzzo e FENELLI, Laura, 2006. *Il tau, il fuoco, il maiale. I canonici regolari di sant'Antonio Abate tra assistenza e devozione*. Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.

Tito Lucrezio Caro; in seguito una sua descrizione compare nel terzo libro delle *Georgiche*, poema composto da Publio Virgilio Marone fra il 36 e il 29 a.C.

L'accenno a questo disturbo della pelle, caratterizzato da un vistoso esantema, compare, inoltre, nell'opera *De re rustica* dello scrittore Lucio Giunio Moderato Columella e nel trattato naturalistico *Naturalis historia* scritto da Plinio il Vecchio, tuttavia il primo autore del mondo classico a descriverne la fisionomia in maniera più ampia è il medico ed enciclopedista Aulo Cornelio Celso, il quale, all'interno del trattato *De medicina*, redatto fra il 14 e il 37 d.C., descrive la preparazione dei medicamenti per le patologie esterne caratterizzanti la malattia, le piaghe, e inserisce cause endogene riguardo lo sviluppo.

Nel corso della storia la definizione di ciò che ora è conosciuto come fuoco di sant'Antonio ha compreso numerose patologie. Giungere a una terminologia univoca della malattia fra gli autori dell'antichità è tutt'altro che facile, poiché con il termine *ignis sacer* ci si riferiva a diverse affezioni: se nella medicina contemporanea occidentale, infatti, si ragiona in termini di anatomia patologica, in passato erano i segni clinici a occupare un posto centrale nell'analisi e avere valore in quanto affezione. Rimangono numerose e sostanzialmente inverificabili le ipotesi sulla denominazione della malattia, tanto che costituisce un elemento avvolto dal mistero anche il collegamento con fuoco sacro, altro termine con cui è noto il fuoco di Sant'Antonio.

Come mostrato all'interno dei testi greci l'epilessia nel mondo antico costituiva l'unico caso di malattia a essere considerata sacra. Allo stesso modo non è univoca l'interpretazione sulla vicinanza fra *sacer* a *acer*, «penetrante, acuto, ardente»[205], l'erompere di un violento fuoco che in epoca moderna, erroneamente, sarebbe stato messo in relazione con uno sbaglio del copista. Pur in assenza di elementi certi, sembra ragionevole poter accettare l'uso del

[205] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Milano, Loescher, p. 14.

termine *ignis*, «fuoco, fiamma, incendio, tizzone, lampo, stella»[206] in relazione alle caratteristiche piaghe presenti nella sintomatologia, a cui, forse, nel tempo, viene aggiunto l'aggettivo *sacer* per rimarcarne l'«aspetto esecrabile, se non forse addirittura maledetto» (FOSCATI, 2013, 10). Nel corso dei secoli il termine *ignis sacer* identificherà diverse realtà patologiche, quali erisipela[207] e ulcere, caratterizzate da manifestazioni cutanee invalidanti.

Della vicinanza della malattia alla figura di Sant'Antonio si trova traccia nell'opera *Chirurgia magna*, redatta alla fine del XIII dal chirurgo Lanfranco da Milano (FOSCATI, 2013, 81): appare di particolare curiosità il fatto che inizialmente questo tipo di denominazione sia esclusiva del territorio lombardo, mentre in altri luoghi, fra cui la Normandia, questa patologia sia abbinata alla figura di San Lorenzo. La figura del santo eremita Antonio, considerato il primo abate nella storia della chiesa cristiana, taumaturgo e simbolo della sofferenza della carne che non cede alle tentazioni diaboliche, nel tempo sarà associata alle dinamiche di un corpo attraversato dal dolore: «Antonio sarà considerato santo eponimo assoluto della malattia»[208].

Sant'Antonio abate, noto anche come Sant'Antonio del Fuoco o del Deserto, nasce in Egitto nel 252 e secondo il racconto agiografico muore nel 357 nel deserto della Tebaide. Rappresentato come un vecchio vestito con un saio e dalla lunga barba bianca, egli è un anacoreta e verrà considerato il fondatore del monachesimo di epoca cristiana. L'uomo muore in odore di santità in un luogo sconosciuto: secondo la tradizione le spoglie saranno scoperte e traslate a Alessandria e, in seguito, a Costantinopoli. La fama del monaco, che solo in

---

[206] *ivi*, p. 477.

[207] Dal greco ερυσίπελας, si tratta di un'infezione acuta della pelle causata da batteri: l'erisipela ha un'incidenza più alta su neonati e anziani. L'infiammazione coinvolge il derma profondo ed in parte l'ipoderma; si manifesta con sintomi cutanei quali macchie, eritemi, pustole e bolle. Per ulteriori approfondimenti è possibile fare riferimento <http://www.treccani.it/enciclopedia/erisipela_%28Enciclopedia_Italiana%29/> e <http://www.antoninodipietro.it/2012/10/erisipela-cose-e-quali-soluzioni-adottare> (Ultimo accesso: 07-03-2013).

[208] FOSCATI, Alessandra, 2013. *Ignis sacer. Una storia culturale del fuoco sacro dall'antichità al Settecento*. Firenze, Edizioni del Galluzzo, p. 82.

alcune circostanze speciali, quale il concilio del 311, torna nella società, salvo vivere l'intera esistenza in eremitaggio, esplode con l'inizio del secondo millennio, quando in seguito alle crociate i resti dei santi vengono portati in Europa, trasferendoli dalle originali sedi mediorientali. In seguito alla traslazione delle ossa di sant'Antonio in Francia il culto taumaturgico intorno alle sue spoglie vede la nascita di una confraternita locale a vocazione ospedaliera strutturata in un ordine di canonici regolari. Gli *antoniani* o *antoniti*, congregazione poco conosciuta presso la diocesi di Vienne, ricevevano gli ammalati e, in una parte del convento, di proprietà dei benedettini dell'abbazia di Montmajour, allevavano maiali, il cui lardo veniva impiegato per i medicamenti delle affezioni della pelle.

Risale al 1668 la registrazione della testimonianza da parte di un uomo, il quale afferma di essere stato guarito dal fuoco di Sant'Antonio ed essere giunto in pellegrinaggio in questi luoghi dopo un voto fatto in seguito un incidente, causato da un'accetta (FOSCATI, 2013, 163). In questo caso anche l'amputazione viene messa in relazione con il *fuoco sacro*, inteso come ogni male invalidante, che brucia, divora, annienta: all'epoca questa patologia registra un tasso di mortalità altissimo, tale da condurre quasi in tutti i casi al decesso. I termini in lingua francese *feu sacré*, *mal des ardents*, *feu infernal*[209] ricordano il *Sant'Antonio de su fogu*, come viene chiamato Sant'Antonio Abate in Sardegna.

Se un tempo il fuoco di sant'Antonio riguardava una serie di patologie tali da mortificare gli arti con ulcere e piaghe come un «fuoco divorante»[210], esso comprendeva diverse malattie, fra cui anche l'intossicazione da segale cornuta, nota come ergotismo, la quale, a causa del proliferare delle tossine del micete *Claviceps purpurea*[211] poteva provocare un vasospasmo periferico prolungato con

[209] GELMETTI, Carlo, 2007. *Il fuoco di Sant'Antonio. Storia, tradizioni e medicina*. Milano, Springer, p. 5.
[210] *Ivi*, p. 60.
[211] Per ulteriori informazioni sulla diffusione della segale cornuta si veda <http://goo.gl/tSmOtZ> (Ultimo accesso: 05-03-2013)

dolori intensi e conseguente subentro di una necrosi tale da generare un'amputazione che alcune volte mostrava un carattere spontaneo. Con l'espressione fuoco di Sant'Antonio si intendeva, dunque, una «gangrena di qualsivoglia eziologia» (FOSCATI, 2013, 164) caratterizzata da due principali segni clinici, il colore nero dell'arto e la mancanza di sensibilità, che di solito veniva testata con uno strumento appuntito, le lancette.

L'*herpes zoster*, o fuoco di Sant'Antonio o fuoco sacro, identifica una patologia virale caratterizzata da un esantema cutaneo caratterizzato da macchie di vescicole pruriginose e molto dolorose, di solito localizzate, in forma di striscia, su schiena, addome, collo. La malattia, in forte correlazione con il sistema immunitario, secondo le fonti mediche è causata dal *varicella-zoster virus*, il virus della varicella infantile e pur essendo a carico della cute, riguarda le terminazioni nervose. Talvolta l'eruzione cutanea è assente: in questo caso si parla di *sine herpete*, ovvero un'infezione lesioni dell'epidermide. Se l'*herpes zoster* può risultare gravemente invalidante, oltre che difficile da curare a causa della sua recidività, anche la sua diagnosi può diventare problematica, soprattutto nei casi in cui non siano presenti sintomi esteriori.

Bisogna dire che, anche in tempi attuali, la terapia popolare non punta l'attenzione tanto sull'oggettiva denominazione specifica appartenente alle singole patologie, quanto sul sintomo come soggettiva percezione del dolore.
Nei discorsi di chi segna emerge spesso il riferimento al segno del fuoco: elemento di trasformazione e azione dalle molteplici valenze. Il fuoco è fiamma divina, dono mitologico fondamentale per il progresso della civiltà umana, ma in sé reca anche la potenza di una fiamma che scalda o, a seconda dei casi, distrugge. La relazione con il segno del fuoco appare sia nei casi di bruciature, sia in manifestazioni come l'*Herpes zoster* o gli ascessi dentari: fuoco inteso come esubero, infiammazione del corpo tanto che, come indicato dalla tradizione, le formule utilizzate sono simili. La condizione del fuoco di Sant'Antonio, a causa della gravità, si differenzia poiché necessita di una segnatura da ripetere per un

tempo prolungato, per esempio seguendo un ciclo di tre giorni, o nove, o, in generale, un numero di volte ripetibile sempre secondo multipli di tre.

Il segno del fuoco, secondo quando evinto dai discorsi con gli operatori del rito, sembra indicare ogni forma di infiammazione che, seppur con manifestazioni diverse (rossori a livello cutaneo, eruzioni, dolori acuti, formazione di vescicole e ulcerazioni), appare accomunata da un eccesso di calore. Con parole simili si segna il fuoco di Sant'Antonio, così come vengono segnati ascessi e infiammazioni che, seppur in forma meno importante, possono essere collegati a un'eccedenza per quanto riguarda l'elemento del fuoco. Più della descrizione clinica dell'*Herpes zoster*, che attualmente viene messa in relazione con il virus *varicella-zoster* (VZV), è interessante notare che per gli operatori del rito l'attenzione è verso l'infiammazione dei tessuti, tanto che di solito viene trattato con modalità simili ogni dolore potenzialmente in relazione con l'esubero di calore.

«Il fuoco è l'anima di ogni luce, e nella luce si avvolge il fuoco»[212]: se l'eroe Prometeo ne consegna la smisurata potenza alla razza umana dopo averlo rubato dalle fucine di Efesto, salvo poi incorrere nell'ira divina, è possibile riflettere su come la gestione, fisica e simbolica, di questo elemento appaia di difficile attuazione in più casi. Frutto di un dono rubato, il fuoco costituisce un potere salvifico per gli umani, afflitti dalle lunghe e fredde notti in cui animali feroci e oscurità possono sopraffare chi è debole, ma al tempo stesso *ignis* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 477), la *fiamma* che può essere *luce*, *splendore* e *stella* quanto *sdegno* e *ira*, è il sacro *furore* di un potenziale che appare senza limite, cangiante e proprio per questo pericoloso, sfuggente, la cui forma appare in perenne trasformazione e sembra destinata a divorare tutto ciò che incontra.

In India la divinità vedica *Agni*, la quale possiede la funzione di mediatore fra umani e dei, rappresenta anche il fuoco vitale che anima l'uomo e

[212] CORRADI, Massimo, 2008. *I quattro elementi*: *aria, acqua, terra e fuoco*. Genova, Edizioni di Storia, Scienza, Tecnica &, p. 79.

che, secondo l'antica medicina tradizionale indiana, l'*Ayurveda*, presiede i processi biologici e digestivi.

> *Agni è il dio del fuoco che viene adorato nelle cerimonie prescritte dai Veda ed è allo stesso tempo il principio vitale che risiede all'interno del corpo e consente a Pitta di trasformare ogni cosa con cui viene a contatto. (...) L'individuo muore se quel fuoco si spegne, vive a lungo se quel fuoco è normale, si ammala se quel fuoco è irregolare. Agni è la radice di tutto*[213].

Come si evince dal materiale raccolto in occasione delle interviste, chi segna fa di sovente riferimento al segno del fuoco: interrogati a questo proposito, i soggetti hanno spiegato che non esistono altri segni in relazione, per esempio, all'aria o l'acqua, come si potrebbe immaginare pensando ai quattro elementi tradizione aristotelica.

Nonostante l'assenza di interpretazioni più specifiche sembra possibile ravvisare nel segno del fuoco a cui si rifà la tradizione delle segnature la scintilla di vita che misteriosamente percorre il corpo umano. Se in una condizione normale il calore contraddistingue lo stato di benessere, il suo esubero durante lo scatenarsi di un'infiammazione evidenzia l'innalzarsi della temperatura corporea e gli spasmi della febbre, nello stesso modo in cui la sua progressiva diminuzione al termine dell'esistenza segnala il definitivo arresto delle funzione vitali.

2.7 Confini epidermici, luogo dell'incontro

Superficie in grado di raccontare le emozioni più profonde, la pelle è al tempo stesso limite in grado di definire i confini del corpo e veicolo grazie a cui entrare in connessione con ciò che nasconde l'interno dell'organismo: una doppia funzione in grado di creare un collegamento fra dentro e fuori, fra noi e l'altro.

---

[213] IANNACCONE, Ernesto, 2006. Ayurveda. *La medicina dell'armonia tra l'uomo e l'universo*. Milano, Tecniche Nuove, p. 32.

Attraverso la cute è possibile sperimentare le percezioni sensoriali in una gamma pressoché infinita: l'epidermide si trova a essere così strettamente collegata al sistema emozionale tanto da divenire il luogo in cui si rendono palesi i conflitti psichici, le tensioni e persino le pulsioni irrisolte. La pelle, estremo del corpo e prima carta d'identità dell'essere umano, polo della ricettività cutanea, demarca un margine. Questo territorio rappresenta il confine entro cui si sviluppa l'esistenza del singolo.

> *La pelle immaginaria di cui l'Io si ricopre diventa una tunica avvelenata, soffocante, bruciante, disaggregante. Si potrebbe perciò parlare di una funzione "tossica" dell'Io-pelle*[214].

Tale percorso si rivela immediatamente denso di rischi, poiché pienamente immerso nella condizione di colui che è *apertus*[215], *aperto*, *libero*, *scoperto*: nella condizione di una fluidità sostanziale fra spazio esterno e interno, ci si trova scoperti, non protetti, esposti nell'improvviso disvelamento che porta alla luce il non più celato. Vulnerabili.

L'incontro con chi segna avviene nel seguente contesto: un soggetto A, che di solito presenta un dolore, acuto o cronico, generalmente localizzato in un'area specifica del corpo, incontra, per scelta o casualità, un soggetto B, il quale detiene la conoscenza e le competenze necessarie per compiere un'azione di guarigione volta a eliminare il dolore e risolvere la ferita, reale o, in alcuni casi, simbolica, alla base della problematica scatenante.

La ferita lascia scoperto il punto dove il corpo è colpito nel vivo: essa è il luogo in cui la pelle si lacera e organizza il vuoto disgregante di un corpo che da organismo unitario diviene organigramma del dolore. La lacerazione è un urlo silenzioso capace di aprire un varco nella finitezza della superficie per far posto a un messaggio da interpretare. L'epidermide, fra le cui funzioni si trova

---

[214] ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla, p. 135.
[215] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 72.

la regolazione della temperatura corporea, costituisce un centro di controllo in grado di ricevere e direzionare i segnali provenienti dall'esterno per dare vita a un sistema di comunicazione e connessione fra sistemi nervoso, endocrino e immunitario. Inoltre, essa possiede importanti legami con il sistema immunitario e nervoso centrale: durante lo sviluppo del feto, infatti, la formazione di pelle e tessuto cerebrale avviene a partire dal medesimo foglietto embrionale, noto con il termine di ectoderma[216].

> *I rituali adeguatamente eseguiti promuovono un sentimento di benessere e di sollievo, non solo perché alleviano gli stress intensi e prolungati, ma anche perché la conduzione di un rituale impiega tecniche che sono state studiate per acuire la sensibilità o meglio "sintonizzare" il sistema nervoso, di conseguenza diminuiscono le inibizioni dell'emisfero destro e permettono da un lato una sua temporanea prevalenza, dall'altro una eccitazione mista trofotropica-ergotropica, in modo da ottenere una sincronizzazione dei ritmi corticali in ambedue gli emisferi e suscitare così un rimbalzo trofotropico*[217].

L'atto del segnatore non segue un *climax*, bensì si trova a essere inserito in una dinamica legata alla ripetizione. Contemporaneamente alla recitazione della formula, che suona come una rapida cantilena bisbigliata a voce bassa, vengono reiterati una serie di gesti: essi cullano il malato, che lentamente si abbandona al flusso dell'azione. La gestualità del rito può prendere forme diverse a seconda del problema da risolvere, mentre il numero di volte in cui viene ripetuto un certo movimento sembra riproporsi in maniera identica segnando una costante anche fra segnatori provenienti da ambito diverso: spesso appare coordinato a una numerologia sacra di cui si è fondamentalmente persa memoria sul senso, ma non, evidentemente, traccia.

Di solito viene preso come riferimento il numero 3 oppure i suoi multipli, come il 9. I segni vengono, infatti, ripetuti per un numero specifico di volte o un certo numero di giorni, soprattutto per casistiche gravi, quale il fuoco di

---

[216] <http://www.corriere.it/salute/dizionario/ectoderma/index.shtml> (Ultimo accesso: 03-02-2014)

[217] SCHECHNER, Richard, 1999. *Magnitudini della performance*. Roma, Bulzoni Editore, p. 236.

Sant'Antonio. Riproducendo in maniera reiterata uno stimolo in grado di ottenere una risposta emotiva, il rito di segnatura contribuisce ad amplificare l'intensità della risposta stessa. Se *«l'atto si definirà come il passaggio dalla competenza alla performanza»* (GREIMAS-COURTÉS, 2007), è possibile evidenziare come l'agire del soggetto B, guida e intermediario fra il soggetto A e la condizione di malattia, presupponga una competenza acquisita in virtù di un *saper fare* necessario al *poter fare* proprio dell'azione terapeutica.

Il soggetto B avrà il ruolo di attivare la guarigione: la performanza del gesto di guarigione configura una trasformazione tale per cui viene riconosciuta al soggetto A una mancanza (di salute, benessere o, nella segnatura delle cose perse, di beni) che desidera ritrovare la forma di una recuperata e salvifica integrità, a livello corporeo e in senso psichico.

> *Decidere di trattare una relazione, un'operazione o una proprietà come un fenomeno significa impegnarsi a esaminare la formazione delle differenze significative e delle posizioni assiologiche a partire dalla percezione e dalla presenza sensibile del fenomeno*[218].

Il fulcro dell'evento rituale si situa nel recupero della visione consapevole di ciò che sta accadendo. Se, nel momento in cui il dolore è più acuto sembra di non poter pensare ad altro che al dolore stesso, è altrettanto vero che di frequente nei confronti della malattia si attua una presa di distanza e un'incapacità comunicativa che evidenziano la sostanziale difficoltà della presa in carico del proprio star male.

Attraverso l'atto di segnatura si crea lo *spatium*[219], *estensione in senso spaziale e temporale*, sorta di quarta dimensione, *intervallo* necessario per fissare un momento in cui potersi fermare e circoscrivere la malattia non solo in senso fisico, bensì in quanto fatto simbolico ed emozionale. Fra i due soggetti A e B

---

[218] FONTANILLE, Jacques, 2006. *Figure del corpo: per una semiotica dell'impronta*. Trad. it. a *cura di Pierluigi Basso*. Roma, Meltemi Editore, p. 22.

[219] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 988.

avviene un riconoscimento reciproco: è grazie a questa relazione intersoggettiva che emerge un sistema di posizionamento nello spazio, a cui corrisponde un ruolo gerarchico tale da garantire i ruoli.

Il segnatore non possiede lo status ontologico del medico. Seppur dotato di un sapere acquisito in precedenza, egli rimane identico al soggetto che soffre. Speculare e tuttavia in grado di sovvertire una condizione a cui appartiene lui stesso in quanto attore immerso nel mondo sensibile, il guaritore funge da mediatore, si rapporta all'altro attraverso l'incontro con un'umanità condivisa e permette la realizzazione di un luogo simbolico dell'accadimento, in cui la trasformazione appare.

È possibile, altresì, osservare come l'attuazione del rito di cura non mostri la sua efficacia tramite gli effetti della guarigione, bensì nel momento stesso in cui il soggetto B è chiamato all'attuazione di una performanza che include pienamente il soggetto A, nonostante egli si trovi nella posizione di ricevere l'azione senza comprenderne le parole, né il senso dello svolgimento.

> *Ci sono d'altro canto numerose situazioni nelle quali, per mezzo di trance, di maschere per il volto e di costumi per il corpo, o per mezzo di altre tecniche performative, ci si prefigge una trasformazione* totale *della coscienza - sono per la maggior parte trasformazioni temporanee che io chiamo "trasporti"*[220].

Gli studi effettuati da Richard Schechner, professore di *Performance Studies* presso la *Tisch School of the Arts* della *New York University*, prendono in considerazione una variabile fondamentale per l'azione scenica: ogni performance teatrale funziona solo se ancorata e connessa al pubblico, senza il quale non avrebbe alcuna possibilità di riuscita.

Il pubblico, pur avendo in diversi contesti il ruolo di ricevente passivo, in realtà durante l'esperienza teatrale subisce una sorta di attivazione. Gli spettatori, sono, infatti consapevoli e, consci del momento in cui la presenza diventa manifesta e accade, partecipano al decollare stesso della performance.

[220] SCHECHNER, Richard, 1999. *Magnitudini della performance*. Roma, Bulzoni Editore, p. 22.

La violenza messa in atto nelle performance non è semplicemente un "simbolo", svuotato del potere di ferire, impaurire, sorprendere. La violenza rituale non è una reminiscenza di cose passate. Il momento presente è una negoziazione tra un desiderio-di-futuro e un passato che può essere provato (sottoposto a un processo di prove, in senso teatrale), perciò modificabile. La storia è sempre in movimento: questo è ciò che la rende così simile a una performance. Il futuro ipotecato è sempre la morte; il passato è sempre la vita-come-la-ricordiamo, o come la rimettiamo in scena. Gli individui, tutti destinati a morire, sono assorbiti all'interno di famiglie, gruppi, religioni e ideologie che si crede siano immortali. Le storie che questi gruppi raccontano, le loro messe in scena rituali, riguardano temporanei e preoccupati trionfi sulla morte[221].

Segnare la malattia diviene un modo per circoscrivere il proprio dolore e, al tempo stesso, concedersi il permesso per attraversare le emozioni negate o silenti, rivivendo il momento in cui prende luogo una sofferenza che si mostra personale, ma infine è condizione ascrivibile all'intero genere umano. In profondità, l'intento del rito è (di)segnare e riscrivere la propria storia incidendo simbolicamente sul corpo il segno di un nuovo inizio.

Nelle società tradizionali di frequente accade che uno sciamano possa iniziare a dirsi tale solo dopo aver superato eventi traumatici importanti. Come in precedenza è stato analizzato per il caso relativo ai santi, tramiti simbolici di guarigione, il guaritore spesso è qualcuno che ha conosciuto la sofferenza sulla sua pelle e, in quanto tale, possiede la competenza che gli permette di fungere da guida nel processo di avvicinamento alla malattia. In questo senso è forse possibile comprendere il motivo per cui la segnatura un tempo dovesse essere insegnata solo dopo una certa età, quando l'esperienza di vita aveva già reso il guaritore prima di tutto un soggetto in connessione col dolore, capace di affrontare la malattia e con sufficiente forza da poter sostenere l'altro, condividendo la sua condizione.

All'interno della performance attore e pubblico, curante e curato, sono direttamente implicati in un'azione le cui conseguenze danno origine a una profonda trasformazione della coscienza. Utilizzando modalità similari, la

[221] *Ivi*, p. 258.

pratica contadina di segnatura inscena, in un ambiente domestico o pubblico, condizioni tali per cui un certo spazio e un certo tempo della quotidianità subiscono un'interruzione. Nello spazio di vuoto creato dall'arresto dei normali ritmi si inserisce l'impianto di una scenografia simbolica entro la cui cornice accade un'operazione di trasformazione.

> *Il silenzio non è antitetico al messaggio, ma è esso stesso comunicazione. Contestualmente regolato, definito dalle situazioni, dai luoghi, dai momenti, obbligato in alcune circostanze, sanzionato in altre, il silenzio, là dove dovrebbero esserci parole, si fa sentire. (...) Ma il silenzio è comunicazione in modi diversi in altre situazioni, in un rapporto di intimità a due, là dove non solo si fa sentire, ma è destinato a comunicare qualcosa sulla relazione.*

Al culmine dell'azione chi segna apre uno spazio di silenzio: in questa parentesi di calma rarefatta la comunicazione non si interrompe, al contrario esplora nuove strade. Grazie al non verbale e alla presa di distanza dai processi cognitivi, il senso di vuoto che assale il malato diventa assenza di aspettative, rottura degli schemi abituali, dimenticanza dell'io soggettivo.

Il rito accade in un silenzio sostanziale capace di scardinare l'istanza di controllo, che per un momento si interrompe immergendo il soggetto in un flusso intermittente di emozioni senza nome. L'operatore rituale ridisegna lo spazio attraverso una gestualità che prende forma a partire dalla parola: essa configura un *rapporto di distanza* (MIZZAU, 1998, 66) in grado di creare una relazione fra i soggetti. La parola contribuisce alla creazione della scena, poiché «è il tramite fra i livelli della coscienza: ciò che è sconosciuto al soggetto diventa conscio solo nell'essere detto»[222].

Un ulteriore elemento garantisce lo sviluppo del clima necessario all'azione: il contatto fisico. Come si evince dal materiale delle interviste è possibile segnare anche per telefono oppure direzionando il pensiero verso una certa persona, tuttavia, soprattutto nei casi più gravi, la presenza diventa necessaria. La relazione di familiarità che nasce e si concretizza a partire dal

[222] MIZZAU, Marina, 1998. *Storie come vere*. Milano, Feltrinelli, p. 67.

tocco in quanto tentativo di raggiungere l'altro non solo contribuisce alla tensione trasformativa dell'atto rituale, bensì costituisce la prima forma di incontro con l'altro.

Se pensiamo alla relazione fra la madre e il bambino, il contatto rappresenta una forma di stimolazione sensoriale essenziale per l'adattamento sociale: il legame e la sicurezza data da un'alterità che diventa capacità di accoglienza in grado di appalesarsi, abbracciare, sentire e condividere il mondo. In ambito sanitario il tocco non è solo strumentale. Esso convoglia un'attenzione crescente, soprattutto nelle professioni di aiuto, poiché esso funziona in quanto comunicazione non verbale di cura e conforto, attenzione e attestazione di una presenza consapevole.

L'accadimento previsto dall'atto rituale, tutt'altro che riguardare solo il malato, tocca entrambi i presenti, coinvolti e chiamati in scena in modalità differenti, ma destinati a compartecipare insieme di un incontro che è condivisione della propria condizione. La pelle, dunque, confine estremo della nostra identità e superficie di conoscenza che si mostra all'altro, evidenzia la vulnerabilità di un corpo *expositus* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 356), *esposto*, *aperto* e *accessibile*, e, al tempo stesso permette il delicato legame in grado di mantenere l'unione, primaria e fondamentale, fra le mani del segnatore e il soggetto al centro della cura.

2.8 Generazioni a confronto: un'anziana segnatrice

Dal materiale raccolto emergono due interviste particolarmente significative per delineare il paesaggio in cui si sviluppa il rito di segnatura. Esso si muove in una prospettiva in perenne evoluzione e mostra di attraversare il tempo non senza dotarsi di modificazioni che necessariamente interessano il passaggio transgenerazionale. Questi cambiamenti oggi risultano amplificati e velocizzati anche a causa dello stile di vita contemporaneo, governato da regole e

consuetudini diverse rispetto al passato. L'innalzarsi del livello di alfabetizzazione insieme la graduale scomparsa della civiltà contadina e la progressiva diminuzione degli aderenti alle chiese storiche[223] hanno contribuito in maniera determinante al cambiamento di stato del rito, che oggi sopravvive solo in forme isolate.

Una crescente innovazione riguardante la ricerca scientifica, insieme a un tasso più alto di alfabetizzazione[224], e una diminuzione della morti in età infantile hanno fatto sì che la popolazione potesse godere di più comfort e comodità, una maggior istruzione, fra cui saper leggere e scrivere, oltre a realizzare possibilità di confronto, oggi sempre più numerose, rispetto a culture diverse e, infine, nutrire la propria capacità di giudizio e di stimolo critico.

Le interviste a Delia e Nicola rappresentano la contrapposizione fra un soggetto appartenente a una generazione del passato, il più anziano incontrato, strettamente aderente alla tradizione, e il più giovane, nonché il più creativo, capace di trasformare la forma rituale personalizzando la procedura in maniera estrema. Fra i due esistono differenze profonde, dettate dall'età, il ceto sociale, nonché l'aroma stesso del tempo, che li situa in due condizioni completamente distanti. Eppure, al tempo stesso, è possibile individuare importanti punti di connessione che permangono sostanzialmente identici nell'operato di entrambi, tali da avvicinarli a un percorso che in definitiva non mostra di aver perduto il senso ultimo alla base del rito.

In generale, dal materiale raccolto durante la ricerca sul campo è possibile riscontrare una linea di continuità fra i soggetti più anziani, o comunque di età superiore ai quaranta (si veda intervista a Delia, p. 281,

[223] Riguardo alle statistiche sulla presenza cristiana nel mondo è possibile consultare: <http://www.pewforum.org/files/2013/04/051805-global-christianity.pdf> (Ultimo accesso 03-11-2013).

[224] È possibile attuare un confronto fra tasso di alfabetizzazione, posti letto ospedalieri per abitante, speranze di vita alla nascita e spese per la salute nei differenti Paesi del mondo consultando *Index Mundi* <http://goo.gl/egHDsU> (Ultimo accesso 17-02-2014).

Amelia, p. 316, p., Maria, p. 333, Paola, p.338). Riguardo la segnatura, come mostrato dai testi raccolti (appendice 1 e 2), essi tendono a esprimersi utilizzando termini più semplici e concreti: inquadrano la procedura fra i rimedi di un tempo antico, da cui la memoria mostra di essere sempre più distante e in merito al quale oggi è difficile ipotizzare spiegazioni su significati inesorabilmente perduti. Questi soggetti hanno mostrato di non cercare spiegazioni logiche in grado di supportare il senso del loro agire e, al contrario, si abbandonano alla pratica esattamente così come è stata loro trasmessa. I più giovani (intervista a Nicola, p. 268, e Barbara, p. 341), forse per il contatto prolungato con una lunga tradizione familiare che vede i genitori stessi impegnati in qualità di segnatori, mostrano un'inesperienza evidente, che nel testo emerge con chiarezza attraverso le numerose espressioni di dubbio e incertezza. Al tempo stesso la modalità d'azione mostra una forte aderenza rispetto la pratica.

Sebbene sia da sempre al centro di un processo di rimodellamento continuo a livello generazionale, il rito trae le sue radici dalla semplicità vivida e concreta del mondo rurale dell'Italia di un tempo, quando segnare beni e persone costituiva un servizio offerto alla comunità da parte di un operatore dal ruolo ben più ampio, il cui raggio d'azione comprendeva un prontuario medico fatto di rimedi naturali, erbe e strategie intuite grazie all'esperienza sul campo, così la presenza in una rete sociale in grado di coinvolgere la comunità tutta, dagli anziani ai neonati.

Al momento dell'intervista, nel 2010, Delia ha 86 anni e vive in un piccolo paese sul fiume nelle vicinanze di Porretta Terme, nella provincia di Bologna. Per tutta la vita ha lavorato duramente come contadina. Nota per svolgere, gratuitamente, i suoi servizi di segnatrice, ancora oggi viene cercata da numerose persone, che aiuta nella soluzione di malattie legate soprattutto a problematiche della pelle, quali *herpes*, verruche e fuoco di Sant'Antonio. L'anziana signora, schiva e dall'apparenza autorevole, ha rappresentato la

prima persona grazie a cui sono venuta a conoscenza di tali tradizioni, durante il periodo universitario: avvicinarla non è stato un percorso semplice e ha richiesto molto tempo, sia a causa del suo estremo riserbo nel parlare di tali consuetudini, sia in quanto le donne più giovani della famiglia, figlia e nipoti, considerano queste pratiche al limite della superstizione e non desiderano avventurarsi in un eventuale apprendimento.

L'incontro, al quale ha partecipato la nipote S., archeologa, ha avuto luogo nella cucina della casa della segnatrice. La stanza, dove scoppietta una stufa, è permeata da un'atmosfera di quiete profonda propria delle dimore di una volta, avvolte nel silenzio, dove il tempo sembra sciogliersi con pacata lentezza fra il rumore del fiume e l'aria fresca dei boschi oltre le vecchie finestre di legno. L'intervista si è svolta in un italiano inframmezzato da qualche espressione fra il dialetto e il toscano, tipico di questa zona dove il confine dell'Emilia Romagna già sfuma verso il crinale della provincia di Pistoia. Siamo immerse nella penombra del pomeriggio ombroso, una di fronte all'altra sulle sedie impagliate: le gambe nascondono il profilo di una cesta di gattini appena nati e mentre Delia inizia a raccontare, emerge la forza sprigionata da questa donna, anziana e al tempo stesso attraversata da un'energia vitale prorompente, capace di imporre con il solo sguardo autorevolezza, rispettabilità, fermezza. Diversamente, l'incontro con Nicola è stato contraddistinto nell'immediato da un'atmosfera informale: anch'egli proveniente da Porretta Terme, è stato contattato tramite una telefonata su cellulare con la quale ci siamo dati appuntamento in un bar del centro di Bologna. Nel 2010 N. è uno studente universitario della Facoltà di Chimica presso l'Università di Bologna. Il soggetto è un ragazzo sorridente poco più che ventenne, solare e molto disponibile a raccontarsi, non ancora realmente esperto della materia, ma stimolato e appoggiato da una tradizione familiare di generazioni.

N. si trova in una fase iniziale di approccio alla pratica, lontano dalla matura consapevolezza di Delia, sia per ciò che riguarda le conoscenze

sull'argomento, sia per competenze acquisite grazie all'esperienza. Più simile all'apprendista per quanto riguardo il curare altre persone, tuttavia N. conosce e si muove da sempre nel territorio delle segnature, poiché la madre da anni attua con successo tale tradizione, imparata a sua volta attraverso il padre, nonno del ragazzo, oggi defunto ma in passato noto per praticare le segnature, tanto da essere divenuto celebre a livello locale grazie al passaparola delle persone aiutate. È interessante annotare che, nello specifico, l'anziano usava effettuare trattamenti non solo a scopo curativo, ma conosceva formule come rimedio pratico per diversi ambiti della vita quotidiana, fra cui ritrovare le cose perse. Purtroppo, quest'ultimo ambito, insieme alle formule necessarie per portare a termine tale rito, è andato perduto e non è stato tramandato, tuttavia l'antica tradizione familiare non si è interrotta; come il padre, la madre di Nicola conosce e attua le segnature relative alla sfera della cura della persona.

Delia è nota ormai da tempo, sia alla gente del posto, quanto fra i villeggianti che percorrono le montagne sulla Porrettana[225]. Pur conoscendo la pratica fin dalla giovinezza, racconta di aver acquisito molte formule, fra cui, per esempio le parole relative al fuoco di Sant'Antonio, solo in età adulta e esserne venuta a contatto grazie a una persona esterna alla vita del paese, in vacanza in quei luoghi. D. spiega che solitamente segna a casa, ma il luogo non è vincolante: è possibile segnare ovunque. Non esistono spazi proibiti; ipoteticamente si potrebbe segnare anche all'interno di un cimitero o in un edificio sacro come una chiesa. L'unica necessità di cui tener conto è legata a un criterio di riservatezza e privacy ottimale per la tranquillità della persona.

Interrogata a proposito dell'eventualità di una segnatura all'interno di un edificio sacro, D. risponde indicando un antico crocifisso proveniente dall'area attorno al fiume Giordano. Questo oggetto, simbolo della ritualità cristiana,

[225] La strada statale 64 Porrettana (SS 64) è la strada statale italiana di collegamento interregionale che unisce Pistoia e l'alta Toscana: la ferrovia Porrettana, nota anche come Strada ferrata dell'Italia Centrale, inaugurata nel 1864 da Vittorio Emanuele, è il primo collegamento attraverso l'Appennino a unire Bologna e Pistoia.

rappresenta il legame di continuità con la tradizione religiosa cattolica, a cui ella sente di appartenere. L'oggetto appare investito di un ulteriore valore, perché il crocifisso è stato procurato dalla persona che ha insegnato a D. la pratica.

La competenza di chi gestisce il rito, dunque, appare rafforzata dall'appartenenza a un contesto più ampio e un *saper fare* che in sé racchiude l'ultimo anello di una memoria collettiva ben più antica. L'uso dell'oggetto, fortemente simbolico, attualizza la relazione che unisce la segnatrice alla persona che le ha trasmesso tali conoscenze. Alla base di questo rapporto solitamente si trova una vicinanza che, anche nelle dinamiche messe in atto dalla segnature, emerge come costruzione di uno spazio di fiducia, necessario per potersi abbandonare all'altro abbassando le difese.

Delia solitamente segna all'interno della propria casa, giustificando la scelta per ragioni di comodità. Di norma segna esclusivamente il martedì e il venerdì. Interrogata, risponde che non ne conosce il reale motivo, tuttavia si limita a seguire ciò che le è stato insegnato. Bisogna dire che nel corso delle interviste sono state individuate modalità differenti in relazione all'esercizio della pratica in giorni specifici, se non che, posta la domanda ai segnatori, tutti hanno concordato nell'affermare che le diversità esistenti nel modo di condurre l'azione sono ascrivibili unicamente alla forma prescritta durante la trasmissione, ma non influiscono con il risultato finale. Ognuno è chiamato a seguire e attenersi allo sviluppo indicato dalla persona attraverso cui è stata tramandata la pratica e grazie alla quale si è reso possibile l'accesso a tali conoscenze.

Ciò nonostante, è possibile notare come il giorno della settimana corrispondente a venerdì sia certamente emblematico per la religione cristiana. Durante il Venerdì Santo, che precede la Pasqua, si celebra e ricorda la passione e crocifissione di Cristo. In questo giorno la tradizione occidentale assiste al ripetersi di un dolore terreno che diviene cosmico, simbolo della condizione umana e dell'incontro con la morte. Attraverso l'evento ripetuto ciclicamente, la

memoria attualizza una catarsi. Nel punto di contatto fra divino e umano si realizza una trasformazione tramite il momento della morte: agendo da catalizzatore, essa contribuisce alla costruzione del senso tramite la messa in discorso del suo epicentro, il dolore. Viene, così, a configurarsi il passaggio verso una condizione di rinnovata salute, in senso psichico: nel venerdì, rappresentazione del momento di dolore estremo, insieme alla morte, rivive la possibilità di una rinascita.

> *L'esperienza non è un fatto oggettivo. L'esperienza di un fatto oggettivo o di un'idea astratta non è l'impressione o l'idea. L'effetto che produce su di noi un fatto oggettivo può non essere un fatto oggettivo*[226].

L'esperienza del dolore, che identifica un corpo connotato da malattia, decadenza, degradazione, si qualifica come strumento tramite il quale accedere alla possibilità del corpo divino, incorrotto, intoccabile, finalmente libero, o per meglio dire liberato, dalla schiavitù della carne. L'effetto di tale costruzione simbolica impercettibilmente agisce come attivatore di emozioni anestetizzate e nascoste, situate a un livello profondo.

Considerato giorno di festa secondo le consuetudini dell'Islam, che lo celebra come termine della settimana e giornata libera, il venerdì nel mondo ebraico segna l'inizio dello *Shabatt*[227], che letteralmente significa *smettere*, poiché, all'imbrunire del venerdì e per le successive 24 ore, cessano le attività del tempo quotidiano per dare inizio al tempo del non-lavoro, non-agire. L'investimento di valore attuato nei confronti del venerdì mostra radici antiche, così come la giornata del martedì, che, pur rimandando a significati più criptici da comprendere, sembra in qualche modo poter essere collegata.

Sia nell'universo mitologico germanico, sia nel mondo latino, il venerdì è da sempre connesso alla divinità dell'amore e della bellezza: Venere. Appare

---

[226] Citazione di Ronald Laing in Ronald in MARRONE, Gianfranco, DUSI, Nicola, LO FEUDO, Giorgio, a cura di, 2007. *Narrazione ed esperienza: intorno a una semiotica della vita quotidiana*. Roma, Meltemi, p. 19.

[227] Per approfondimenti si veda <http://goo.gl/MVRvMp> (ultimo accesso 26-03-2015)

quantomeno affascinante notare che la dea *Freyja*[228], di cui si ritrova traccia nel tedesco *Freitag*, venerdì, e in *Friday*, in lingua inglese, incarna gli aspetti del femminile in una sorta di rappresentazione di *Śakti*[229], energia cosmica e potenza creatrice.

> *La Śakti è una forza universale che crea il mondo in permanenza. Personificata in particolare nella Grande Dea del tantrismo, questa forza appare come una recrudescenza dei culti pre-ariani e dei culti neolitici della Magna Mater*[230].

Secondo il racconto mitologico *Freyja* padroneggia e protegge il *seidr*[231], arte magica sciamanica basata sulla comunicazione con gli spiriti, comprendente la facoltà di divinare e realizzare incantesimi a distanza, connessa a poteri di morte così come di rigenerazione e legata alla manipolazione dell'energia.

Questa forma di magia, di antica tradizione nordica e germanica, avviene attraverso l'azione del singolo individuo e il più delle volte è operata da donne. Essa concentra la sua ragion d'essere sul tentativo di manipolare e gestire la forza vitale, concetto simile al *mana* citato da Mircea Eliade in quanto forza vitale delle cose.

> *In generale, mana era un potere sovrannaturale che spiegava ogni forma di eccellenza e superiorità. (...) Divenivano ataros (trapassati in possesso di mana, dotati di influenza sui viventi) solo uomini importanti che anche da vivi avevano goduto di questo potere. Il mana degli ataros veniva invocato con apposite formule*

---

[228] Freyja, sposa di Odr, nella mitologia nordica è dispensatrice della pioggia e divinità connessa alla fecondità, successivamente dea dell'amore: per ulteriori approfondimenti si veda <http://goo.gl/Zd7uUx> (Ultimo accesso 19-03-2013) e MERCATANTE, Anthony S., 2001. *Dizionario universale dei miti e delle leggende*. Roma, Newton & Compton.

[229] All'interno dell'opera in versi *Śvetāśvatara Upaniṣadśakti śakti* è la potenza creatrice, l'energia divina, Dio nel suo aspetto immanente: nel corso dei secoli, si è assistito alla personificazione di questo principio nel culto di numerose divinità femminili. Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare <http://www.studiesincomparativereligion.com/uploads/ArticlePDFs/74.pdf> (Ultimo accesso 13-05-2014).

[230] RIES, Julien, 2009. *Alla ricerca di Dio: la via dell'antropologia religiosa*. Milano, Jaca book, p. 42.

[231] MELI, Marcello, a cura di, 1997. *Antiche saghe nordiche*. Milano, A. Mondadori.

per impetrare guarigioni, per influenzare le condizioni atmosferiche e per ottenere benefici di vario genere[232].

Il mondo latino pone il venerdì in relazione alla dea dell'amore Venere, opposta e al tempo stesso intimamente intrecciata alla divinità della guerra nella stessa dicotomia che schiera vita e morte in un'ambiguità di fondo, in cui nemici e amanti si affacciano su un campo di battaglia nutrendosi entrambi della lotta che scorre fra poli opposti. Queste due figure si fronteggiano anche nell'iconografia, come ricorda emblematicamente l'opera quattrocentesca di Sandro Botticelli, *Venere e Marte*[233], in cui le due divinità giacciono insieme, intrecciate in una metaforica unione di contrari.

Se Marte, in relazione con il martedì, notoriamente simbolizza il dio della guerra, bisogna aggiungere che, secondo le radici più antiche del mondo romano, a questa divinità appartiene anche la gestione di fenomeni atmosferici quali tuoni, tempeste e pioggia, oltre alla protezione della fertilità e la natura, intesa come forza ctonia, terra. È curioso notare che fra gli animali a lui sacri si ritrova il picchio, presente anche tra i simboli di Freyja. Seguendo queste tracce, parte di un patrimonio sconfinato quanto indecifrabile che purtroppo non sarà possibile approfondire in questa sede, si individua un saldo legame fra attività magiche, forze legate alla Madre Terra e il potere del femminino.

Tali ritualità mostrano una profonda connessione con l'universo naturale, ctonio, una matrice originaria e occulta. Inserito all'interno di un discorso più ampio, questo dato contribuisce a spiegare l'appartenenza del sapere magico femminile a pratiche magiche legate alla profonda conoscenza della natura. Queste conoscenze si fondano su una modalità dell'apprendere fortemente pratica, che nel corso dei secoli si distinguerà dalla magia dotta, di dominio

---

[232] PIGNATO, Carmela, 2001. *Totem mana tabù: archeologia di concetti antropologici*. Roma, Meltemi, p. 63. Per ulteriori approfondimenti sulla nozione di mana è possibile consultare <http://goo.gl/VmGW8U> Ultimo accesso 13-05-2014).

[233] Dipinto a tecnica mista su tavola *Venere e Marte*, realizzato da Sandro Botticelli e datato fra 1482 e 1483.

maschile, basata su testi scritti e ricerche alchemiche condotte in università e laboratori.

Nonostante sia stato volutamente tralasciato l'aspetto linguistico, è importante notare che le parole utilizzate seguono il dialetto utilizzato nella regione di appartenenza, dunque possono cambiare notevolmente, pur registrando aspetti simili. La capacità di ripetere una forma così come essa è stata tramandata costituisce l'aderenza a un rito tale da mostrare una continuità rispetto alla tradizione precedente: possiamo pensare che grazie a questo legame non solo acquisti senso il fatto di seguire giorni particolari della settimana, ma venga potenziata, almeno dal punto di vista psicologico, la sicurezza di chi segna nei confronti dell'efficacia del proprio agire.

Alla domanda sul cosa si possa segnare, D. risponde che è possibile segnare tutte le parti del corpo; esiste anche la possibilità di segnare mali, se così si può dire, invisibili, come la pazzia o la paura, ma per esserne in grado è necessario aver avuto la consegna della formule specifiche. Come si può desumere dal materiale raccolto, esistono dei segnali in base ai quali un soggetto più anziano, che è a conoscenza delle formule, trasmette a qualcuno più giovane, scelto tra i membri familiari o chi fosse realmente interessato, le modalità da sapere per attuare la procedura. Tali segni possono riguardare una certa propensione al saper curare, la serietà e la partecipazione, o il profondo interessamento verso questa pratica, tale da smuovere la fiducia di un segnatore più anziano, convinto che la tradizione possa passare in nuove, fidate mani. Dopo aver appurato l'affidabilità del soggetto destinato a ricoprire il ruolo di nuovo depositario del sapere, le formule vengono trasmesse, tuttavia si potrà segnare solo nelle modalità e relativamente ai casi nei quali si è stati istruiti.

D. in genere si occupa di *herpes*, verruche, malattie agli occhi e del fuoco di Sant'Antonio, uno dei casi più noti in cui vengono impiegate le segnature. Delia, che per tutta la vita ha abitato fra le montagne vicino a Bologna lavorando come contadina, conosce procedure un tempo comuni fra le donne

appartenenti alle famiglie contadine, quale il rito per scacciare il malocchio, che un tempo veniva utilizzato per verificare la presenza di mali dall'origine ignota, spesso associati all'influsso, cosciente o involontario, di altre persone.

In un mondo in cui malattie e decessi erano all'ordine del giorno, indagare e prevenire ogni fonte negativa diventava necessità di protezione e contribuiva al complesso di rimedi e riti di cui oggi, in molti casi, si sono perse le modalità esatte di attuazione e che, tuttavia, mostra in sé i principi di un senso differente con cui interrogare il mondo e vivere il corpo.

2.9 Malocchio e segno

Il termine malocchio[234] deriva da *malo-occhio*: esso si riferisce al potere malefico dello sguardo, che alcune persone, volontariamente o involontariamente, possono esercitare sugli altri. Nonostante la procedura di occhiatura[235] sia differente rispetto alle segnature, talvolta i due ambiti si sovrappongono, poiché la capacità di vedere il malocchio, soprattutto un tempo, era utilizzata per disturbi di poco conto, quale il mal di testa, che si credevano causati da un influsso esterno, intenzionale o involontario.

I metodi per ricercare il malocchio possono essere differenti, ma di solito prevedono l'utilizzo di un piattino, acqua e olio: viene tracciato il segno della croce per un numero simbolico di volte, tradizionalmente tre, mentre in un sordo bisbiglio si recita una formula, per tre volte. Contemporaneamente viene

---

[234] <http://www.youtube.com/watch?v=NpG0O5STaFE> il video, presente sul canale YouTube, è stato riportato per puro interesse nei confronti di riti di cui raramente esistono documenti visivi o audio. Il documento registra un'anziana donna siciliana intenta nell'atto di togliere il malocchio, pratica un tempo presente in tutte le realtà regionali italiane. La pagina <http://www.sardegnasolidale.it/associazione-culturale-e-di-volontariato-sociale-abbadorzu-ittiri/notizie/la-medicina-popolare-antica-1.8384> riporta ulteriore testimonianza della pratica del *sa meighina 'e s'oju*, il rituale del malocchio e alcuni suoi impieghi in Sardegna (Ultimo accesso: 01-03-2014).

[235] Riguardo le formule utilizzate si veda <http://goo.gl/oQZsn1> (ultimo accesso 26-3-2014).

praticato il segno della croce sulla fronte del soggetto di cui si desidera indagare la presenza del malocchio. Con un dito, spesso l'indice destro, si versano tre gocce di olio di oliva in un piattino contenente dell'acqua: se le gocce rimangono intatte non c'è influsso negativo, nel caso, invece, in cui l'olio sparisca o mostri un'espansione verrà effettuata le procedura per togliere il malocchio, ripetuta per tre volte.

La letteratura sull'argomento è decisamente ampia e la presenza di riti contro il malocchio si riscontra pressoché ovunque nei Paesi del Mediterraneo, tanto che è possibile riscontrare l'uso di termini simili in greco, spagnolo e arabo. L'*Occhio di Ra*, rinvenuto in Egitto tra le fasciature della mummia di Tutankhamon è l'occhio del sole: occhio che tutto vede e a cui nulla sfugge, porta di accesso verso verità nascoste. Foro attraverso cui il nostro sguardo si direziona verso il mondo esterno, l'occhio rappresenta un'apertura che permette di dare e ricevere lo sguardo dell'altro, facilitando la comunicazione. Figure come Medusa, che pietrifica con lo sguardo, e un animale celebre nei bestiari medievali, il basilisco, serpente mortale, capace di uccidere o incenerire solo con lo sguardo, insegnano che attraverso gli occhi si attiva un collegamento immediato con la potenza delle emozioni e il mondo interiore del soggetto.

La facoltà di vedere si trova collegata in profondità con la capacità di guardare e discernere, distinguere, così come si percepisce il passaggio dal buio alla luce. Uno sguardo mal indirizzato, *malocchio*, letteralmente *male-occhio*, è una minaccia per l'altro in grado di causare danni e squilibrio. Al contrario, l'azione, per conseguire risultati positivi deve essere indirizzata a un universo valoriale legato al far bene. Secondo la tradizione il male scatenato dal malocchio[236] può derivare da un intento malvagio, dovuto a invidia, cattiveria o sentimenti negativi provati da un soggetto verso un altro, oppure essere causato da una sorta di influenza altrui non necessariamente motivata da un'intenzione.

[236] Per approfondimenti si veda DE MARTINO, Ernesto, 2004. *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli Editore.

Fino agli anni Cinquanta, in quasi tutte le famiglie contadine veniva insegnato come togliere il malocchio, rimedio utilizzato per molti malanni, fra cui mal di testa, giramenti, difficoltà a dormire, nervosismo o addirittura esaurimento fisico e psicologico, tendenza a cadere soprattutto da parte dei bambini, oppure malesseri di origine non ben precisata, tutti messi in relazione con la potenza dello sguardo, capace di riversare sulle persone rancori e gelosie nascoste, consapevoli o a livello inconscio. Nonostante non il malocchio non venga segnato nello stesso momento in cui si praticano le segnature, l'anziana D. all'inizio di ogni procedura effettua sempre questo rito, tramandatole in gioventù come usava un tempo: per l'anziana segnatrice, unico caso fra i materiali delle interviste, questo passaggio costituisce un tentativo di identificare la malattia.

Se conoscere il male è già, in parte, curarlo, è possibile affermare che anche in questo caso emerge l'effetto magico connesso alla forza della parola. Già in tempo antico appare un riferimento a pratiche di questo tipo. Attraverso il racconto di una donna processata per stregoneria nel Biellese durante il XVII secolo emerge il racconto di questa pratica terapeutica, che in questo caso utilizza una sequenza molto simile al rito della segnatura.

> *Si piglia l'olio di salvia e poi gli si recitano sopra queste parole , segnandole con la mano: "In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen." Et si ritorna a segnare dicendo: "in nomine" etc. et si reiterano tre volte , e poi si aggiunge: quest'olio ritorni in sanità, come fecero verso di noi le piaghe di G.C. Et poi si segna con una mano (dicendo come sopra) et si unge la parte offesa et le ferite, et unta che è la piaga si lega con una pezza di camisa portata da un maschio e non da femina et si lega la pezza intraverso et così al contrario in forma di croce*[237].

I documenti prodotti nei sinodi e durante i processi alle streghe contribuiscono a evidenziare la presenza di pratiche rituali contraddistinte da elementi provenienti da un substrato magico pagano, mescolati all'utilizzo della liturgia cristiana. In questo caso lo svolgimento del rito prevede una serie di

[237] RANGONI, Laura, CENTINI, Massimo, 2001. *La medicina popolare*. Milano, Xenia, p. 11.

costanti presenti anche nella segnatura, fra cui una formula, il segno della croce, il concetto di un gesto reiterato e la simbologia legata al numero tre.

Come per la segnatura, anche le parole con cui si toglie il malocchio mostrano diverse varianti a seconda del contesto geografico e non sembrano avere valore in sé. Insieme al gesto, esse diventano protesi immaginarie del *saper fare* di chi opera la guarigione: attraverso le mani e la voce si tenta di raggiunge l'altro, cercando un contatto. Dovendo interrogarsi circa l'effettivo miglioramento delle condizioni fisiche dei soggetti interessati, è possibile pensare che la sensazione di spaesamento, insieme alla teatralizzazione e, soprattutto, l'allontanamento del pensiero dal focus sul dolore fisico potessero contribuire all'efficacia del rito.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un tramite che non si considera la fonte della guarigione, bensì mezzo per la cura: l'operatore rituale rappresenta una sorta di canale in grado di aprire uno spazio di possibilità. La dinamica della relazione fra curante e curato è un movimento direzionato, che scorre da una sorgente ideale, fonte vitale, verso il guaritore per poi trasmettersi al malato. Questo passaggio emerge con chiarezza attraverso il commento dell'anziana D. che, interrogata al riguardo, spiega: «Mentre segno a me viene l'energia». Appare quantomeno curioso evidenziare come Delia, che al momento dell'intervista ha 86 anni, non nutra convinzioni, né una formazione in relazione al linguaggio energetico. Tuttavia, attraverso quanto spiegato dalla donna, si evince che l'energia, esterna al segnatore, è intesa come una corrente, un calore, che passa attraverso il suo corpo per arrivare al corpo del soggetto sofferente. Durante la segnatura le mani «diventano calde», così come il viso avvampa: «si diventa color rosso sangue, l'energia ti viene addosso».

In realtà la questione del calore non sembra costituire una costante, mentre tutte le persone intervistate si sono, invece, mostrate concordi nel riferimento all'energia come fonte esterna e serbatoio vitale da cui proviene forza, guarigione, bene. Alcuni hanno indicato Dio come fonte di guarigione,

tuttavia i soggetti stessi hanno spiegato che la motivazione è da addurre a credenze personali. Bisogna dire che nel corso di questa indagine è emerso con chiarezza lo scarso interesse, da parte degli operatori rituali, verso la ricerca di una causa in merito a chi o cosa operi la guarigione. Chi gestisce il rito non esita a sottolineare che la guarigione non proviene dal segnatore.

L'operatore rituale svolge la funzione di canale fra l'energia vitale di un mondo invisibile situato nell'altrove e il presente, a cui corrisponde il qui e ora messo in scena dal rito. In questo senso è forse possibile comprendere il fatto che per secoli la tradizione abbia guardato con sospetto a questi tramiti, poiché, come testimonia l'esistenza del rito contro il malocchio, il medesimo canale può catalizzare influssi positivi così come diventare conduttore potenziale di influenze negative.

2.10 La questione della fiducia

Nicola è il più giovane fra gli intervistati, tanto che all'epoca dell'incontro, nel 2009, è uno studente universitario del corso di Chimica presso l'Università di Bologna. Il suo caso rappresenta un esempio emblematico, poiché attua una deviazione dalla norma: questa segnatura realizza un'evoluzione in senso personale e creativo, ma al tempo stesso presenta costanti rispetto alla tradizione. La peculiarità di questo caso, oltre alla giovane età del soggetto, consiste nella decisione di effettuare una auto-segnatura e l'aver eseguito il rito inventando le parole.

La segnatura su se stesso è una personale iniziativa di N., il quale, pur non avendo ricevuto la trasmissione tradizionale da parte di un soggetto più anziano, decide di inventare le parole necessarie per portare a termine il rito. Poiché ritenuto troppo giovane dalle madre, che non accetta di insegnargli il rito, N. decide di praticare su stesso un'auto-segnatura. Durante l'intervista l'uso reiterato di termini come «forse», l'andamento spezzato del dialogo e le

frequenti sospensioni lasciano percepire l'incertezza verso una materia in gran parte ancora sconosciuta. Alla domanda sul numero di volte in cui dovrebbe essere effettuata una segnatura, N. risponde che generalmente si segna una volta soltanto, anche se ammette l'ipotesi di segnare più volte nel caso di problematiche più gravi, quale il fuoco di Sant'Antonio. Questo fenomeno si ripeterà più volte nel corso dell'incontro.

Nonostante in seguito al successo dell'auto-segnatura gli siano state trasmesse le formule, in N. sembra permanere una forte curiosità di fondo e un bisogno di addentrarsi maggiormente nel vivo della materia, cercando di comprenderne i suoi lati più oscuri. Nicola si mostra, invece, sicuro di sé e della procedura utilizzata nel momento in cui racconta la sua esperienza: un fatto, inequivocabile e reale. D'altro canto la sua esperienza è tale per cui i punti oscuri sono numerosi, tuttavia essa si staglia come esempio di una ritualità che, pur cambiando quasi del tutto la forma, continua a mantenere intatta la funzione alla base e rispondere al bisogno di dare senso alla sofferenza.

Attraverso le domande formulate si evince che la segnatura non è considerata vincolata a luoghi specifici, né mostra di essere legata a particolari norme piuttosto che proibizioni rispetto la sua attuazione in certi spazi. Anche questa testimonianza rivela come l'azione si configuri attraverso due componenti sostanziali: parola e gesto. Tuttavia, attraverso N. si individua un ulteriore elemento importante ai fini dell'operazione di segnatura: «*Ci sono alcuni gesti che vanno ripetuti e sono gesti importanti, tipo il segno della croce*». Viene nominato uno dei gesti più rilevanti che sarà possibile ritrovare sempre all'interno dei riti di segnatura: il segno della croce.

Seguendo le direzioni della croce troviamo sei riferimenti spaziali (nord, sud, est, ovest e alto, basso) più uno: il centro, il luogo in cui le rette si incrociano, unico punto di convergenza in cui esse esistono una per l'altra. Il 7, somma delle direzioni, costituisce un ponte simbolico fra noto e ignoto: nelle

tradizioni mistiche questo numero[238] è associato all'intuizione magica. Sette è il numero dei giorni della settimana, i sette peccati capitali, oltre che i sacramenti, le note dello spartito, i bracci della Menorah ebraica, le piaghe dell'antico Egitto, i doni dello Spirito Santo: sette sono i grandi Arcangeli e le Chiese citate nell'Apocalisse, i colori dell'arcobaleno, i *chakra* principali e i giorni impiegati da Dio per creare il mondo. La luna completa un ciclo in 28 giorni, multiplo di sette, tanto che lo storico S. Agostino attribuisce al numero sette la misura del tempo della storia, poiché simboleggerebbe la fine di un ciclo e l'inizio di un altro. L'espressione comune *stare al settimo cielo*, infine, è metafora di un sette che racchiude la completezza, poiché dopo sette giorni l'opera del mondo umano si è potuta dire conclusa. Se la matrice cristiana appare in tutta la sua evidenza, in parte sostenendo lo scheletro della procedura, è altrettanto vero, come si vedrà più avanti, che dietro questa gestualità si cela la solida presenza del mondo contadino, le cui tradizioni si nascondono in un segno che affonda la sua esistenza in una forza ancestrale, parte di un territorio magmatico e permeato di influssi di matrice antica.

Pur non avendo preso in considerazione in questa sede il contenuto delle parole[239] pronunciate da N. è possibile osservare che esse fanno ampio riferimento alla tradizione cristiana. Come spiega N. ciò che le anziane segnatrici abitualmente definiscono con il termine *parole* è una sorta di preghiera, che di solito mescola elementi legati alla tipologia specifica della malattia che si desidera curare con invocazioni verso santi appartenenti al mondo cristiano. L'apporto creativo e personale che Nicola aggiunge rispetto la forma tradizionale riguarda l'aver inventato le parole da utilizzare, le quali, non

[238] Per approfondimenti riguardo alla mistica dei numeri nella tradizione della Kabbalah è possibile approfondire con la lettura <https://www.academia.edu/1999860/La_Kabbalah_e_la_mistica_dei_numeri> (ultimo accesso: 01-07-2015)

[239] Per approfondimenti si veda CECCHELLI, Marco, 2001. *Una castagna sotto il guanciale. La dimensione magica nel mondo contadino dell'Alto Appennino Bolognese*. Gaggio Montano (Bologna), "Gente di Gaggio".

essendogli ancora state insegnate dalla madre a causa della giovane età, vengono scelte e plasmate dal soggetto stesso.

N. è affetto da verruche: un fenomeno di una certa rilevanza che si ripete fin dall'infanzia del soggetto senza trovare soluzione. Egli spiega, infatti, di aver tentato l'auto-segnatura in seguito all'aggravarsi del disturbo, giunto a una fase acuta in seguito alla quale l'infezione si era propagata su entrambe le mani e la zona del viso. Dopo aver seguito, senza successo, le normali procedure mediche dermatologiche prescritte da diversi medici, il soggetto decide di sperimentare su di sé ciò che ha già visto fare molte volte all'interno della famiglia.

L'origine virale del disturbo introduce una riflessione rispetto al coinvolgimento del sistema immunitario. Attualmente sono ancora in corso studi volti a comprendere il fenomeno: i trattamenti medici, pur eliminando il problema temporaneamente, in molti casi non riescono a proporre una soluzione definitiva. La scienza medica, infatti, definisce la verruca una formazione cutanea causata dal Papilloma virus umano HPV[240], tuttavia il meccanismo immunologico e le reazioni che attivano la malattia piuttosto che la difesa dell'organismo rimangono ancora in gran parte sconosciuti.

Dopo aver pronunciato la preghiera di sua invenzione, N. non pensa più alla questione: dopo circa un mese si accorge che sul suo corpo non è più presente alcuna verruca. Se può sembrare alquanto improbabile pensare di non aver mai guardato il attentamente il proprio viso o prestato attenzione alle mani nell'arco di un intero mese, tuttavia è possibile ipotizzare che il soggetto non si sia volutamente soffermato a osservare il proprio corpo.

All'epoca del nostro incontro N. non ha alcuna verruca e la sua pelle non mostra segni particolari. In seguito a questo episodio, oltre alla soluzione del problema, presente fin dall'infanzia, il soggetto ottiene la trasmissione della formule, passate dalla madre, la quale interpreta l'avvenuta guarigione come il segno di un potere. Nonostante la conoscenza successivamente acquisita, N.

[240] Si veda <http://goo.gl/DtSvGH> (Ultimo accesso 31-03-2015)

ritiene che in definitiva il contenuto di tali formule non possa pregiudicare la riuscita del rito: giunge a tale conclusione spiegando, per assurdo, che avrebbe potuto pronunciare le formule giuste solo grazie al suggerimento di qualcuno dall'alto o che, molto più semplicemente, la scelta dei termini sia stata casuale e dunque, in definitiva, non risulti vincolante per il buon esito della segnatura.

Al di là della scelta delle parole, dall'intervista di N. è possibile desumere un dato potenzialmente interessante, in grado di influire sull'efficacia dell'intervento rituale. Il giovane segnatore pronuncia la seguente affermazione: «*Ho fatto questa preghiera, inventata sul momento (...) questa è la prima, che ho inventato da me sul momento. Una preghiera detta con convinzione*». Nicola si rivolge a se stesso e alla malattia improvvisamente acutizzata con quella che egli stesso definisce una preghiera inventata, ma detta con convinzione. L'importanza data alla presenza, insieme alla consapevolezza dell'azione che si sta per eseguire, rappresenta una costante emersa in tutti gli incontri con chi segna, nonostante le differenze in termini di età, estrazione sociale, competenze dei soggetti incontrati. La fede, intesa come capacità di aderire interamente all'azione, con il corpo e nella mente, non solo segna una marca di coerenza tale da caratterizzare la struttura della segnatura, ma viene indicata da ogni operatore come condizione ineliminabile ai fini della riuscita del rito.

Questa condizione costituisce un elemento di cui si tiene conto anche durante il passaggio di consegne fra segnatori anziani e nuove generazioni. Nel momento di trasmissione della pratica, infatti, non risulta importante l'appartenenza a un certo sistema di credenze, per esempio il fatto di credere in Dio, quanto l'aderire intimamente al patto di aver fede in ciò che si sta per compiere. Come spiega con chiarezza Nicola: «*È il gesto che deve essere fatto con una certa convinzione. Cioè: crederci in quello che fai. Perché fondamentalmente, se fossero veramente le parole, io me le sono, diciamo, inventate, quindi non penso che siano così importanti le parole*». Affinché la procedura sia efficace non è necessario che l'altro sia credente (in senso religioso) oppure abbia fiducia nella pratica:

appare, invece, necessario e vincolante che chi conduce il rito sia convinto riguardo all'efficacia e al valore dell'atto di cura, oltre a nutrire una salda intenzione nella volontà di agire.

La questione della fiducia non appare semplicemente collegata a una volontà incrollabile: essa segna un'apertura verso se stessi e l'altro, l'accettazione delle possibilità offerte dalle risorse vitali. Per questo, essa partecipa all'universo semantico e alla sfera del senso in cui ricade la fede. Essere fiduciosi indica un atteggiamento di attesa positiva, ascolto di me e dell'altro, fedeltà al patto con la vita: «chi dice speranza dice attesa»[241]. Se la capacità di essere fedeli a se stessi e a ciò in cui si crede esprime la disposizione del soggetto verso un certo modo di abitare il mondo, diviene più comprensibile il riferimento, emerso durante le interviste così come dal materiale di studio, a un dato di bontà segnalato dagli operatori del rito come evidenza propria di chi agisce per dare aiuto, mosso da lealtà, onestà e autenticità.

Il termine *benedicere* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 103), che letteralmente corrisponde al *dir bene,* è la *buona parola*: una parola salvifica, animata dall'intenzione di celebrare e consacrare (qualcuno o qualcosa) attraverso un'azione capace di delimitare e circoscrivere un campo (luogo, oggetto o soggetto umano) grazie a un'intenzione. Il «*bene dictum, cosa ben detta, cosa saviamente detta, buona parola, buon proposito*»[242] è la parola buona che i segnatori indicano come necessità di agire in conformità con il bene, affinché l'azione possa avere un'efficacia in termini costruttivi e positivi per il soggetto sofferente.

Nel *con-fidare* in quanto fidarsi e contare sull'altro, entra in gioco la capacità di sapersi abbandonare propria del soggetto curato, il quale, soltanto

[241] GREIMAS, Algirdas-Julien, 2004. *Dell'imperfezione*. Palermo, Sellerio, p. 66.
[242] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*, Torino Loescher, p. 104.

nel momento in cui accetta di rendersi accessibile all'altro, si dimostra in grado di attivare una rinuncia al controllo, raggiungendo una condizione di condivisione, vicinanza fisica e psichica, scambio fluido.

Rintracciandone l'origine etimologica, è curioso osservare che accanto al termine latino *fidēs*[243] in quanto fiducia e fede, il vocabolo *fīdēs*, *fidis*[244] rimanda allo strumento musicale della cetra e al nome della costellazione Lira. Secondo la tradizione, fu il dio Ermes a inventare la lira: il messaggero degli dei, a cui si attribuiva il ruolo di psicopompo, è interprete del mondo divino e, accompagnando le anime dei defunti, si pone come figura di collegamento fra mondo umano e divino. Esperto nella parola, *Ermete è il dio del λόγος (parola, ragione) interprete e messaggero di Zeus*[245], colui che può viaggiare attraverso mondi differenti, la Terra e l'Aldilà, incarnando i passaggi e l'ingresso verso ciò che è in trasformazione.

Nel suo primo giorno di vita Ermes trova, all'interno di una grotta, una tartaruga[246], animale che appare fra i suoi simboli: dopo averla uccisa, con il budello di pecora tende sette corde nel carapace, dando così vita alla prima lira, che regalerà a Apollo, il quale, a sua volta, passerà lo strumento al figlio Orfeo. *Sciamano* capace di *compiere il viaggio dell'anima lungo gli oscuri sentieri della morte*[247], Orfeo procederà dall'Ade guidando Euridice senza poter mai guardarsi indietro, avanzando dalle tenebre del mondo che non è, luogo di ombre, verso

---

[243] Fiducia, fede, credenza, dal CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*, Torino, Loescher, p. 396.

[244] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. Vocabolario della Lingua Latina, Torino, Loescher, p. 396.

[245] RAMELLI, Ilaria, 2006. *Enciclopedia filosofica*, vol.4. Milano, Bompiani, pag. 3558.

A causa della corazza, la tartaruga è considerata simbolo dell'ordine immutabile: invulnerabile, è spesso associata a longevità, saggezza, unione fra cielo e terra, fedeltà. La funzione protettrice del guscio è già presente nei riti magici antichi come difesa dagli incantesimi. Presso i Dogon è simbolo della volta celeste; fra gli indiani del Nord America e in Cina la tartaruga sorregge il mondo. Lo storico Plinio scrive della facoltà della chelonia, occhio della tartaruga indiana, capace di rendere profeta chi la tiene in bocca, leggenda che incrementa il commercio una cospicua di tartarughe da Africa e Asia e dall'Africa, dove già in epoca antica si ritiene sacro l'animale. YOUNG, Peter, 2007. Tartaruga, Milano, Urra.

[247] GUIDORIZZI, Giulio, 2009. *Il mito greco*, vol.1. Milano, Mondadori, p.77.

la luce del vita: guida i suoi passi la *fīdēs*, musica della cetra e, non meno, saldo pensiero di fede nell'azione che sta tentando, la quale risuona nell'oscurità come un filo brillante da inseguire nella notte dello spirito, mentre la consapevolezza, passo dopo passo, permette di compiere un viaggio che via via sembra poter riacquistare le possibilità del vedere.

La fiducia insita nella capacità di abbandonarsi all'oscurità di ciò che appare ignoto nel rapporto terapeutico[248] rappresenta l'assenso del soggetto sofferente, che accetta di affidarsi alla guida dell'operatore rituale. Nel caso specifico delle segnature questa componente è il patto che si stabilisce tra i due soggetti A e B, chi riceve la segnatura e chi segna: un rapporto che lega a doppio nodo gli attori implicati nella narrazione, trasformando la fiducia in quanto confidenza nell'altro nella *fides* che è promessa di adesione a un patto più grande, fedeltà che va oltre il soggetto per partecipare a una dimensione collettiva.

Colui che è in grado di manipolare gli effetti di guarigione è qualcuno a cui è stata concessa la piena fiducia, tanto da risultare partecipe della condivisione di un'intimità che impegna entrambe le parti, ovvero la gestione del dolore. Egli assume il ruolo di confidente e in questo caso non si tratta di una rivelazione di parole, bensì una condivisione nei termini di presenza, forza, energia. Confidare, dal verbo latino *confīdĕre,* rimanda alla fiducia del credere: uno sperare che è composto dalla particella *cum*, con, e *fides*. In lingua spagnola il verbo sperare viene tradotto con il termine *esperar*: questo verbo rappresenta il curioso esempio di un intreccio linguistico capace di unire in maniera inscindibile due diversi percorsi del senso, poiché *esperar*[249] è *aspettare*, *attendere*,

[248] Erikson ha definito *fiducia di base* (Erikson E.H. "I cicli della vita", Armando Editore, 1984) la possibilità del bambino di fidarsi ed affidarsi nella relazione intima <http://www.humantrainer.com/articoli/tesina-specializzazione-psicoanalisi-angoscie-bambini-3.html> (Ultimo accesso: 13-07-2013).

[249] <http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Spagnolo-Italiano/parola/e/esperar.aspx?query=esperar>
(Ultimo accesso: 01-03-2014).

ma anche *sperare* e *augurarsi*. Chi aspetta inserisce nella sua attesa una componente inevitabile di fiduciosa speranza, così come colui che spera si trova a dover affrontare il necessario tempo dell'attesa. Il nodo linguistico, che nella traduzione italiana utilizza verbi differenti, in spagnolo possiede il raro amalgama di due sostanze inscindibili.

Attuando un confronto rispetto alla lingua latina, è possibile osservare un meccanismo simile in relazione al verbo *aspĕctare*, derivante da *aspicio*, il quale indica l'atto di un guardare che è *scrutare* l'orizzonte, azione dello sguardo che entra nella fissità dell'attesa in quanto concentrazione sull'oggetto desiderato. Nel campo semantico di *exspĕctare* si incontrano i seguenti termini: *aspettare, attendere, attardarsi, indugiare o aspettarsi (una cosa), desiderare, bramare, sperare, temere*. Quando si desidera si è necessariamente immersi nel tempo dell'attesa, così come quando attendendo, inevitabilmente, ci si trova in una condizione di desiderio rispetto a un oggetto assente. Il tempo del rito si configura come tempo dell'attesa, interruzione del normale corso degli eventi per un arresto che non solo è presa in considerazione del fenomeno, bensì preparazione in vista di un territorio nuovo: processo di rilettura del senso attraverso la messa in scena di un atto di ascolto e osservazione della malattia.

2.11 Gratuità e scambio

La questione della fiducia è alimentata dalla presenza di un ulteriore elemento, che corrisponde alla gratuità, caratteristica pressoché costante fra chi svolge le segnature. Può accadere di incontrare persone che attuano le segnature dietro pagamento, tuttavia tali soggetti nella maggior parte dei casi mostrano di aver incontrato e appreso la pratica attraverso gruppi esterni alle tradizioni familiari e, in generale, pur essendo curiosi nei confronti del rito non presentano in famiglia casi di segnatori nelle generazioni precedenti, fatta eccezione per parenti lontani o nonni mai conosciuti.

Come emerge dalle testimonianze prese in considerazione, secondo le consuetudini tradizionali la gratuità costituisce, invece, una costante e persino una *condicio sine qua non* della pratica, affinché fra due soggetti possa stabilirsi un patto basato sulla fiducia, senza alcun ritorno economico, né eventuali vantaggi: «*Il dono è un'eccezione alla regola, dove la regola è invece tenere le proprie cose per sé e ottenerne altre tramite l'acquisto o lo scambio esplicito*»[250].

Se in diverse comunità, soprattutto un tempo, il rapporto commerciale si apriva a una relazione sociale tale da coinvolgere famiglia o amicizie, e una stretta di mano dal valore sacro poteva bastare per siglare un accordo, nel mondo attuale i termini di uno scambio sono quasi sempre regolati dalla negoziazione di un prezzo fra chi offre un servizio e chi desidera usufruirne. In questo senso è possibile comprendere, almeno in parte, come la libera offerta di un aiuto non vincolato, né vincolante, quale è il caso delle segnature, possa attivare un meccanismo di condivisione e fiducia capace di scardinare le logiche del contratto.

> *Chi dona si attende un controdono. Qual è allora la differenza tra donare e contraccambiare e un normale scambio mercantile ? Quando si pone il problema a coloro che donano, quando si chiede loro perché donano, emerge un aspetto sostanziale: la libertà. L'assenza di costrizione, vale a dire assenza di contratto, di coercizione*[251].

Il dono orienta la relazione esistente fra soggetto richiedente A e il soggetto curante B. Questo atto gratuito definisce uno scambio non obbligante fra il guaritore, che accetta di dare il suo aiuto nella soluzione di una problematica, e il soggetto malato. Nella modalità di relazione instaurata da questo tipo di incontro non ci si trova in presenza di un contratto, bensì di fronte a un vincolo che avviene per scelta, non per obbligo, bensì regolato da una modalità libera e

---

[250] La citazione è dell'antropologo Marco Aime e si trova nell'introduzione al saggio sul dono di Marcel Mauss. È altresì possibile leggere il passo in questo articolo pubblicato sul sito del quotidiano *Il Tirreno* <http://goo.gl/jBnUoJ> e su *Journal du Mauss* < http://goo.gl/QHmZI9> (Ultimo accesso: 01-04-2014).

[251] *Ibidem*.

senza obblighi: «Definiamo dono ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»[252].

Avvenendo in totale libertà, nell'espressione di adesione volontaria all'azione rituale come offerta del dono di cura, la gratuità diventa mezzo con cui dare forma alla fiducia; l'effetto è quello di una disintegrazione progressiva del sospetto, che si sgretola. A livello psicologico, il messaggio di una persona che agisce mossa da spontaneità, senza un tornaconto o alcun tipo di vantaggio, è una dichiarazione della volontà di stare vicino all'altro per libera scelta: «io ci sono e ti accompagno».

In questo caso bisogna aggiungere che il segnatore non si considera fonte di un dono, né causa di guarigione, poiché, come dichiarato nel materiale delle interviste, egli si racconta come tramite attraverso cui la possibilità di guarigione può essere filtrata e compiersi. Paradossalmente è proprio l'insistenza sul dono ad attivare una dinamica capace di scardinare ogni perplessità riguardo ai fini dell'azione. A prescindere dal risultato, infatti, essa si pone come atto senza secondi fini: il guaritore agisce in maniera disinteressata.

> *Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. Per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario*[253].

Un tempo, la normale prassi prevedeva di contraccambiare, per esempio con una piccola moneta o beni alimentari. Ricevere tempo, attenzione, presenza innesca un meccanismo di ritorno. La sensazione di aver approfittato del tempo di qualcuno, seppur concesso gratuitamente, fa sì che si desideri attuare a propria volta un segno di riconoscimento e come tale esso è inteso dalla

[252] GODBOUT, Jacques T., 1993. *Lo spirito del dono*. Torino, Bollati Boringhieri, p. 30.
[253] MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore, p. 170.

tradizione: una monetina, del vino, un piccolo segno tangibile. Secondo le consuetudini della tradizione più antica avere a propria volta un piccolo segno, di qualsiasi tipo e valore, era obbligatorio ai fini dell'efficacia del rito.

Possiamo pensare a una sorta di principio di conservazione dell'energia. L'architettura del rito della segnatura prevede una serie di trasformazioni riguardanti il soggetto: il segnatore accede a un piano-altro da cui trae la forza. Questa tensione viene trasmessa al malato, il quale, poi, preso contatto con essa, provvede in un certo senso a ritrasmettere e ridare questa potenza, ovvero rigettarla al mondo, passarla così come si ributta immediatamente il pallone nel gioco della palla avvelenata. Se si pensa a questo gioco come un investimento di potere, benigno o meno, su un oggetto che deve essere continuamente passato entro un tempo definitivo, è facile afferrare il concetto di un'energia che per rimanere viva deve continuare a muoversi, dinamicamente.

Per ciò che riguarda la possibile definizione di tale energia, come già scritto, appare interessante che il termine sia stato utilizzato dalla segnatrice più anziana, Delia, nel corso dell'intervista. La donna, ultraottantenne, con semplicità e schiettezza spiega che per energia si intende un flusso, una sorta di elettricità che D. associa al calore, al di là delle potenzialità del singolo individuo. Sebbene lei stessa si consideri credente, aderendo alla religione cristiana per credo personale e appartenenza culturale, non vede questo concetto assimilabile alla figura di Dio.

Appare possibile accostare il termine al senso originario a cui rimanda la radice etimologica latina: energīa, dal greco ἐνέργεια, forza, energia[254], in quanto capacità di agire. Anche nel momento del passaggio dell'eredità rituale a una nuova generazione l'unica condizione affinché sia mantenuta l'efficacia dell'atto, secondo la tradizione, è il fatto di credere all'atto stesso, al momento presente, in cui ci si trova.

[254] MONTANARI, Franco, 1995. *Vocabolario della lingua greca*. Torino Loescher Editore, p. 685.

Più importante di darsi una spiegazione, per l'operatore rituale il fulcro dell'azione è dato dalla capacità di aprirsi e fungere da conduttore: come una sorta di parafulmine, è possibile immaginare il circuito di una linea elettrica che si sposta fra tre poli, di cui un generatore (l'origine della cura, il luogo virtuale dove la sanità è intatta), un conduttore (soggetto B) e un ricevente (il soggetto A). Una volta ricevuta la scarica elettrica, l'ultimo polo a sua volta ritrasmette il segnale e permette alla scossa di proseguire il suo tragitto. È altresì possibile immaginare che, percorsi dalla medesima corrente e entrambi calati nello scenario emozionale di un atto di cui prendono parte in maniera totale, segnatore e soggetto malato stabiliscano una relazione nata dalla condivisione di una parte di sé autentica, in grado di porsi come fattore comune unificante: il dolore.

La partecipazione al dolore, frutto di una scelta libera e consapevole, unisce due soggettività differenti eppure identificate dalla medesima precarietà di una fragile esistenza sottoposta al dolore e alla morte. Il segnatore non ha camici, né segni di riconoscimento speciali; non presenta una tariffa, né rilascia una cura tramite un testo scritto e firmato: egli prende pienamente parte al processo di dolore e lo condivide con l'unico potere esercitato dalla sua presenza. Dare qualcosa in cambio, dunque, qualcosa che non è obbligatorio, non serve semplicemente da corrispettivo di modo da potersi sdebitare e ripristinare una sorta di equilibrio: in quest'ottica è il gesto del contrappasso in grado di portare in superficie il vincolo e l'emozione a cui si legano entrambi, guaritore e partecipante al rito. Chi segna non esercita una professione, né a questo deve orientarsi, bensì mette a disposizione di chi ne ha bisogno un potere, un *saper fare*.

> *Nel diritto maori, il vincolo giuridico, vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima. Donde deriva che regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi. (...) Si comprende chiaramente e logicamente, nel quadro di questo sistema di idee, che è necessario rendere altrui ciò che è in realtà una particella della sua natura e della*

sua sostanza; accettare, infatti, qualcosa da qualcuno equivale a accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima; tenere per sé questa cosa sarebbe pericoloso e mortale, non solo perché sarebbe illecito, ma anche perché questa cosa che proviene da una persona, non solo moralmente, ma anche fisicamente e spiritualmente, questa essenza, questo nutrimento, questi beni, mobili o immobili, queste donne o questi discendenti, questi riti o queste comunioni, dànno una presa magica e religiosa su di voi[255]

Le relazioni tra gli uomini nascono dallo scambio. Tuttavia, come emerge dal materiale di studio dell'antropologo Marcel Mauss, non sono solo gli oggetti a costituire il flusso dello scambio, bensì è lo spirito del donatore stesso a viaggiare insieme al dono, dando vita a un legame tra gli individui va ben al di là di una dinamica legata al contratto. Ecco allora che l'atto del donare non si limita a un passaggio di beni, ma mette in gioco la totalità dello stare-in-relazione-con e, nel caso delle segnature, la condizione di apertura e totale disponibilità all'accadimento propria del guaritore.

Radcliffe-Brown ci segnala ancora i riti dell'incontro dopo lunghe separazioni, l'abbraccio, il saluto accompagnato dal pianto e dimostra come gli scambi di regali ne siano gli equivalenti e come vi si mescolino sentimenti e persone. Si tratta, in fondo, proprio di mescolanze. Le anime si confondono con le cose; le cose si confondono con le anime. Le vite si mescolano tra loro ed ecco come le persone e le cose, confuse insieme, escono ciascuna dalla propria sfera e si confondono: il che non è altro che il contratto e lo scambio[256].

Il rito di segnatura, che accade all'interno di una scena in cui si posizionano i soggetti A e B, realizza un movimento che da B procede verso A. Il soggetto B è il punto di partenza di questo movimento direzionato, mentre il soggetto A si trova nella posizione di colui che riceve e accoglie.

Quanto più il rapporto di fiducia fra i due sarà profondo, tanto più la comunicazione fra i due soggetti potrà scorrere in maniera fluida e senza impedimenti. Se il rapporto fra medico e paziente assume la forma di una negoziazione diplomatica, l'avvicinamento fra guaritore tradizionale e soggetto

[255] MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore, p. 172.
[256] *Ivi*, p. 184.

sofferente si basa su una relazione fondata sulla partecipazione al fattore emotivo.

> *Sussulto, trasposto, fremito, tremore, convulsione, sobbalzo, turbamento e così via – tutte queste passioni manifestano, grazie a una reazione somatica vissuta dal soggetto e osservabile dall'esterno, la conseguenza timica della trasformazione passionale e più in particolare il carattere sopportabile o insopportabile, atteso o inatteso di tale conseguenza per il corpo del soggetto*[257].

L'emozione sembra potersi costituire come chiave in grado di riportare il soggetto al contatto con il corpo: punto dove si innesca una frattura rispetto alla vita quotidiana e appare la dinamica di uno scambio capace di scardinare il controllo in virtù di un'azione centrata su se stessa, la cui efficacia si auto-fonda e si situa nella capacità di affidarsi all'agire in quanto flusso alla base di un processo trasformativo. La presenza, diventa così, vicinanza empatica e struttura tale da rendere possibile un livello di fiducia altrimenti difficile per due persone sconosciute.

2.12 Croce sul pane e antichi riti

È possibile visualizzare il flusso della comunicazione fra il soggetto A e il soggetto B con una semplice metafora: l'immagine dell'acqua che scorre attraverso il filtro di un tè. Questa metafora si dimostra calzante più di quanto non possa sembrare in apparenza.

All'interno del primo capitolo del presente studio è stato preso in considerazione il riferimento all'*avérta* in quanto apertura, termine che il filologo Francesco Benozzo riscontra in relazione all'azione del segnare durante un'analisi sul campo effettuata nella provincia di Modena. Egli accosta questo termine a vocaboli con una traduzione simile, appartenenti a differenti pratiche

[257] FABBRI, Paolo, MARRONE, Gianfranco, 2001. *Semiotica in nuce, Volume 2*. Roma, Meltemi, p. 259.

di guarigione presenti nel Galles centrale e in Galizia, in cui si evidenzia un utilizzo di termini appartenenti al medesimo campo semantico.

L'*avérta* riguarda, come egli spiega, l'antico costume di *aprire* simbolicamente la parte di corpo affetta da malattia[258]. Ai fini di questo studio, appare significativo riportare l'uso di alcuni termini, citati nell'articolo di Benozzo (2008, n. 29, pp. 163-182), insieme a una riflessione su parole chiave che emergono all'evidenza.

Il termine segnatura, proveniente dal termine latino *signatura*, è legato alla radice indoeuropea SEK- tagliare. L'universo di senso che gravita intorno al verbo latino *seco* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 950) indica il *tagliare*, sia nel senso *operare e amputare,* sia come atto di uno *scolpire* che diventa prezioso *intaglio*; appartengono alla sua area di senso anche le sfumature del tagliare che è *fendere e attraversare*, nonché *troncare, spartire, dividere*. Le ultime accezioni risultano particolarmente significative per lo sviluppo del discorso sul segnare. Francesco Benozzo accosta, infatti, *l'averta*[259], in dialetto bolognese apertura, alla segnatura, *signatura*, e al *signum*, segno, marchio, impronta, contrassegno, segnale[260] che costituisce l'azione rituale. Attraverso una pratica un tempo effettuata sui bambini e oggi del tutto scomparsa è possibile sciogliere, almeno in parte, il nodo concettuale che unisce la segnatura in quanto *signum* e in quanto *averta*.

Il rito, preso in considerazione dallo studioso nell'ambito dell'indagine sul campo, era utilizzato per guarire i neonati soggetti a dimagrimento improvviso, patologia frequente nei lattanti con conseguenze spesso gravi, fino alla morte.

---

[258] BENOZZO, Francesco, 2008. "Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi. Una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana", in QUADERNI DI SEMANTICA. Bologna, Il Mulino Editore, n. 29, pp. 163 – 182.
<www.continuitas.org/texts/benozzo_lepri.pdf>, (Ultimo accesso: 26-02-2014).

[259] *Averta*, Voce in: FERRARI, C. E., 1853, p. 115.

[260] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. Vocabolario della Lingua Latina, Milano Loescher, p.972.

La terapia per *lèver al simiòt*, togliere l'atrepsia[261], prevede che chi segna inizi a preparare il pane: una volta preso un pezzo di lievito, *alvadòur*, ne ricaverà nove palline sulle quali incidere con un coltello usato a rovescio una serie di croci. Dopo aver fatto asciugare le palline per dodici ore, esse verranno tagliate, per poi essere immerse in acqua e vino per altre dodici ore. Il bambino malato sarà lavato con il liquido rimanente, mentre il suo corpo viene strofinato con il lievito, l'acqua e il vino. Avvolto in un lenzuolo bianco, il bambino viene coperto finché il lievito non si asciuga sulla pelle: il liquido rimasto è utilizzato per annaffiare una pianta (di solito la salvia). Secondo la consuetudine popolare il bambino crescerà insieme alla pianta (BENOZZO, 2008, 170).

Attraverso la pratica in primo luogo è possibile evidenziare la valenza sacra del pane e il valore di una crescita, fisica e simbolica, resa possibile grazie all'azione del lievito, agente dotato del potere di crescere e far crescere, Inoltre, viene a delinearsi un legame simbolico fra il gesto rituale e l'origine stessa dei sistemi di panificazione. Benozzo seguendo Alinei, spiega che in origine *signum* è taglio, incisione. Il segno si costituisce, dunque, in quanto taglio: l'incisione che viene tracciato sul pane per favorirne la levitazione. Come riportato dall'autore, in lingua latina si assiste all'evoluzione della radice indoeuropea SEK, tagliare, in rapporto con *signum*, segno.

La questione linguistica, d'altro canto, rimanda anche al primato rispetto alle tecniche di panificazione della penisola italica, diffuse attraverso i coltivatori della Mezzaluna Fertile: emerge in tutta la sua densità il rapporto con la terra insieme all'agricoltura come fonte di nutrimento e sopravvivenza.

---

[261] *Atrepsia*, grave stato di malnutrizione del lattante che si verifica nei primi 4 mesi di vita, soprattutto a seguito di serie malattie gastroenteriche o infettive, e conferisce un caratteristico aspetto senile, con cute secca e rugosa (scomparsa del tessuto adiposo sottocutaneo), eritemi, ulcerazioni, talora edemi degli arti inferiori. Il peso diminuisce progressivamente e la temperatura è sotto la norma. TRECCANI.IT L'ENCICLOPEDIA ITALIANA, (2013). *Atrepsia*. Voce in: <www.treccani.it/enciclopedia/atrepsia/>, (Ultimo accesso: 22-02-2013).

Se il taglio è il segno, possiamo dire che la ripetizione di tale atto all'interno del rituale riattualizzi l'antica motivazione alla base della segnatura stessa: così come il pane inciso, lievitando, cresce e produce materia per la sopravvivenza, il segno comporta un effetto di trasformazione su un soggetto umano. In questo senso, come sottolineato dall'autore, *avérta* è l'apertura messa in pratica fisicamente. Il termine usato con cui veniva chiamata la segnatura nel dialetto modenese, *avérta*, evoca altresì l'immagine dell'apertura, del canale: la rappresentazione di un attraversamento che è passaggio e flusso.

La riflessione conduce a ulteriori ipotesi, rese possibili dallo studio del Benozzo. Prima di tutto appare possibile estendere questo concetto al di là della pratica citata per guarire l'atrepsia, e attribuirlo, in generale, a ogni rito di segnatura. Se il termine sembra sovrapporsi all'atto di segnatura stesso e in sé rievoca l'azione di aprire la parte del corpo affetta da malattia, è possibile ritenere che la stessa *signatura* graviti nell'area di senso legata all'indoeuropeo SEK- tagliare. Allo stesso modo il segno della croce, gesto fondamentale alla base del rito del segnare, ritrova motivo del suo esistere già nel gesto di un segno, la croce, incisa nella materia più preziosa per la vita: il pane.

Durante una segnatura, quando l'operatore rituale segna il malato agisce sul male segnandolo con una croce ripetuta per un numero variabile di volte, in un numero variabile di parti del corpo: è così che si replica l'atto primordiale di segnare il pane, materia primigenia. In questo incidere sulla sostanza per dare forma al futuro, si interviene nella condizione del presente per trainare una crescita in divenire. La relazione fra croce e panificazione appare tanto più significativa se si considera che all'interno della società contadina il pane è fonte primaria di sussistenza, alla base dell'alimentazione quotidiana. L'antica usanza di praticare una croce permette all'impasto di crescere, potenziandone l'azione lievitante. In tale ottica, dunque, è possibile osservare il gesto alla base del rito di segnatura, il segno della croce: in ultima analisi esso non è associazione diretta esclusivamente verso l'universo cristiano, bensì diviene atto primordiale,

legato a un mondo ancestrale connesso alla capacità di sopravvivenza, espressione del potere enigmatico e inspiegabile della vita stessa che si espande e cresce.

Il gesto simbolico di impastare il pane viene, infatti, replicato nell'azione che rimanda alla vitalità più autentica e potente dell'esistere: fare il pane, ovvero impastare la materia alla base dell'alimentazione umana. Il cibo costituisce uno dei bisogni fondamentali dell'uomo, il quale appare caratterizzato da una serie di aperture, vuoti, *averte*, attraverso cui scorre la vita, così come da una catena di bisogni e desideri. Il luogo in cui ci troviamo non appartiene al territorio dell'assoluto, *absolutus*. Al contrario, esso corrisponde al luogo di vulnerabilità nella geografia del corpo: il centro di un tempo che è qui e ora, luogo del sentire, in cui il dolore appare, insieme alla malattia.

Questo spazio configura l'*hic et nunc* di dolore che l'uomo può sentire e che attraversa la sua esistenza. Quando esiste l'assoluto, l'uomo scompare, tuttavia l'unico istante in cui la vita appare è in questa trasformazione continua, che attraverso le aperture del sistema umano fluisce senza possibilità di sosta, fino alla morte: «Siamo qui in presenza dell'estesis che raggiunge i suoi limiti, quando la coscienza del soggetto è sul punto di dissolversi in un mondo eccessivo»[262].

Nel mondo latino il fuoco domestico è patrimonio di Vesta, che nella mitologia latina è figlia di Opi, simbolo della terra e dell'abbondanza agraria, e Saturno, la cui figura rievoca il Tempo dei cicli naturali, spazio della natura, per lunghi secoli curata e abitata da un mondo contadino che ha tratto il senso della sacralità dai semplici gesti della sopravvivenza. Secondo i principi dell'Ayurveda[263], *Agni* è il fuoco vitale, che anima tutti i processi biologici e rappresenta il metabolismo della digestione; a tratti prende le sembianze di

[262] GREIMAS, Algirdas-Julien, 2004. *Dell'imperfezione*. Palermo, Sellerio, p. 46.
[263] Per approfondimenti è possibile consultare ROSENBERG, Kerstin, 2001. *Ayurveda: medicina di lunga vita*. Milano, Pan.

divinità acquatica ed è chiamato "colui che si veste del mare", "colui che vivifica il seme nell'acqua", ma al tempo stesso rappresenta il signore della luce e del calore. Ancora una volta ritorna la presenza simbolica del calore e del cibo come necessario fattore di sopravvivenza insieme al processo digestivo, filtro vitale attraverso cui il sistema umano prende ciò che gli è necessario per continuare a restare in vita, scartando tutto il resto.

2.13 L'azione di chi segna: dal gesto alla parola

Nel rito di segnatura si segna un male, inteso come dolore, malattia: uno strappo nell'unità del corpo tale da giustificare un'azione di risanamento; tessitura e riscrittura di ciò che ha cessato di essere percepito come organismo unitario per diventare parte sofferente di un insieme destrutturato.

Il recupero della coerenza interna e il ritorno della salute passa attraverso la necessità di reintegrare tale parte disconnessa, scheggia frantumata, in origine elemento funzionante nell'ingranaggio della macchina del corpo.
Chi segna attua un'operazione simbolica di individuazione e circoscrizione del dolore e agisce attraverso due principali strumenti: la parola e il gesto. L'efficacia del rito, infatti, si crea a partire da un gesto sacro unitamente a una parola espressa in formule. Nella segnatura emerge, densa di aspettative, una gestualità reiterata, il segno della croce, capace di sollecitare la tensione investendo di sacralità il momento presente. Quando nell'aria si traccia il segno della croce viene disegnata una linea ideale che procede dall'alto verso il basso e da sinistra a destra, riorganizzando lo spazio secondo una traccia.

Come è stato osservato, questo gesto è alla base di un'azione fondamentale per il mondo contadino: la croce con cui si taglia l'impasto del pane rievoca la questione della sopravvivenza e la vita stessa, prendendo parte a una dimensione magica dell'esistere. Attraverso i processi fondamentali come il nutrimento e la crescita, l'esistenza viene sacralizzata e simbolicamente

riscritta durante l'azione rituale. A differenza del segno della croce presente in altre correnti del cristianesimo, per esempio all'interno della chiesa cristiana ortodossa, nella liturgia cristiana cattolica il gesto risulta uguale da qualsiasi parte lo si osservi, sia dall'officiante, sia per chi lo stia osservando.

La mano destra parte dalla fronte per scendere al petto, per poi spostarsi dalla spalla sinistra alla spalla destra: una verticale che unisce la mente al petto in un punto imprecisato fra il cuore, motore della vita e, all'incirca, l'area dello stomaco, luogo della nutrizione, fonte di sopravvivenza. Dal centro del petto una ragnatela ideale tesse un filo che prima si avvicina alla spalla sinistra, poi alla destra: in ebraico שכם, *šekhem*[264], significa spalla, ma anche *scopo*, *termine* (DE SOUZENELLE, 2009, 274). Nel momento in cui il segno della croce viene tracciato in aria o su un supporto, esso produce una sorta di riorganizzazione spaziale. L'azione viene eseguita con la mano destra o il braccio intero: essa fende l'aria in un movimento in grado di avvicinare i due soggetti A e B, ricevente e attivante, come una freccia direzionata che procede con una verticale dall'alto verso il basso e poi da un punto a un altro all'altro in senso orizzontale, da sinistra a destra.

> *La sinistra divina è presieduta dalla sefirah binah, intelligenza, rivelata sotto il nome di "madre divina" [...] Essa corrisponde, a livello del corpo umano, alla sinistra ontologica e femminile; a livello dell'albero della conoscenza, al lato ra'* רע, *lato non ancora luce, lato tenebra*[265].

Nella Bibbia la sinistra corrisponde è associata al femminile e al lato oscuro, o meglio non illuminato. In realtà il termine ebraico *ra'*[266], solitamente tradotta come *male*, in opposizione a *tov*, bene, risulta più vicino alla sfera di senso legata al concetto di disfunzionale: emerge una concezione del bene in quanto ordine

---

[264] <http://www.abarim-publications.com/Meaning/Shechem.html#.UxnuXIUa7MA> (Ultimo accesso: 01-05-2014).

[265] DE SOUZENELLE, Annick, 2009. *Il simbolismo del corpo umano*. Troina (En), Servitium editrice, p. 68.

[266] <http://deborah-sexton.hubpages.com/hub/Biblical-Hebrew-Words-Page-II> (Ultimo accesso: 01-05-2014).

funzionale opposto al male in quanto disfunzionale. La parola utilizzata nella Genesi per la parola bene, טוב, *tov*, è, infatti, associata alla luce e all'ordine, così come la sinistra, assimilata al male, sembra semplicemente rispondere a un principio di disorganizzazione e tenebra.

Nel segno della croce si procede da sinistra verso destra: idealmente il movimento ripercorre la distanza che si interpone fra il buio informe di un caos primordiale e il luogo luminoso in cui l'ordine appare, attraverso una progressiva azione riorganizzatrice della destra, mano che secondo la simbologia del mondo biblico simboleggia la scelta, *tov* come principio di bene e organizzazione. La mano costituisce una forza potente, tanto che l'amuleto rappresentativo dell'arto è presente in numerose culture: è possibile pensare alla cosiddetta *mano di Fatima* di origine islamica[267] o la versione della mano con un occhio al centro del palmo, di cui si trova traccia nel mondo precolombiano, così come nell'antico Egitto, dove è noto come *Occhio di Maat*, dea della giustizia. Nelle forme tipiche in cui viene realizzato l'amuleto, un ciondolo piatto in metallo, emerge in maniera chiara l'accostamento fra la mano e l'occhio, come a dire che *vedere* è *toccare*, *toccare* è *vedere*.

In lingua ebraica יָדַע *yada'*[268] è *conoscere*, *percepire*, *discriminare*, *distinguere*, *riconoscere*; il verbo è costruito sulla radice *yad*, mano, a cui si unisce la lettera *'ayin*, occhio: come registrato dall'autrice, «la mano è dotata della visione, e l'occhio di una certa qualità del toccare» (DE SOUZENELLE, 2009, 269).

Di fatto la mano diventa supporto della visione. Essa è prolungamento sensoriale di una capacità di fare esperienza del mondo che è prima di tutto filtro tramite gli occhi: due aperture in corrispondenza delle orbite che fungono da canale di comunicazione fra il soggetto umano e il mondo esterno. Più di uno è il passo della Bibbia in cui si cita la mano di Dio come punto di contatto

[267] <http://www.amazigh.it/wordpress/?page_id=176&lang=it> (Ultimo accesso: 03-05-2014).

[268] <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?strongs=H3045> (Ultimo accesso: 01-05-2014).

fra l'uomo e il mondo[269]: questo tocco diventa rappresentazione dell'incontro con il divino e, in senso più ampio, rievoca il mistero della relazione. L'elettricità che si genera nell'incontro fra due soggetti, ognuno collegato a un campo energetico differente, scatena una scintilla vitale che in un certo senso manifesta il primo legame dell'esistenza: la relazione con la madre, che, soprattutto nei primi mesi di vita avviene attraverso il tatto e l'olfatto. Attraverso i sensi conosciamo, o riconosciamo, l'altro.

Il potere trasformativo del gesto di tendere le mani verso l'altro pone le basi per una relazione fra due soggetti e assume un'ulteriore valenza, perché, disegnando un ponte fra sé e l'altro, esso evidenzia un passaggio: una trasmissione di materiale tale da generare un movimento direzionato fra il soggetto B e il soggetto A. La sacralità di un gesto come l'imposizione delle mani oggi continua a essere presente nel momento culmine della liturgia cattolica, quando, secondo il dogma cristiano, attraverso il sacerdote, due oggetti appartenenti alla quotidianità, un calice di vino e l'ostia, simbolo del pane, vengono reinvestiti di senso attuando un'operazione di valorizzazione del mondo ultraterreno all'interno della vita quotidiana stessa.

L'abate e liturgista Mario Righetti, autore del Manuale di storia liturgica, tracciando la storia della liturgia latina attraverso le pratiche secolari, spiega che nella Chiesa antica e fin dalle prime comunità di fedeli il gesto dell'imposizione delle mani[270] viene attuato durante anche in occasioni di momenti specifici, quali il battesimo e l'esorcismo: l'azione si ripete nell'assoluzione della confessione, così come è il tramite con cui evocare una forza esterna nel momento dell'Eucaristia. Nel rito del capro espiatorio, giorno di espiazione dei peccati di tutta la comunità, l'imposizione delle mani mostra, invece, un

[269] Incontro fra Dio e l'uomo egregiamente rappresentato nell'iconografia dal celebre affresco sulla volta della Cappella Sistina, *Creazione di Adamo* (280 x 570 cm) di Michelangelo Buonarroti, databile intorno al 1511 circa e parte della decorazione dei Musei Vaticani di Roma.

[270] CATTANEO, Enrico, 1997. I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli. Milano, Edizioni Paoline, p. 177 <http://goo.gl/LvdfrP>.

carattere identificatorio. Attraverso le mani, infatti, si trasmettevano all'animale i peccati di tutto il popolo ed esso, che l'azione simbolica aveva reso impuro, veniva allontanato nel deserto.

> *Nei villaggi dei Castelli romani, alla fine del Settecento, un triste principe scozzese sconfitto e esiliato a Roma, Charles Edward Stuart, re de jure d'Inghilterra, Scozia e Irlanda , veniva chiamato dai contadini del posto per curare, col tocco delle sue mani, la scrofola*[271].

Se il *re taumaturgo*[272] nell'antichità rappresenta l'*auctoritas* in grado di agire in quanto collegamento con il soprannaturale, bisogna dire che la figura di chi cura possiede un inevitabile legame con tutto ciò che apre una possibilità di collegamento con l'insondabile. Costretto ad affidarsi a mani sconosciute, il malato si trova ad attraversare una dimensione sconosciuta: varcando la soglia di uscita rispetto alle dinamiche di controllo del corpo, egli demanda a un terzo soggetto, il guaritore tradizionale o il medico, il senso dell'esplorazione.

La pratica simbolica della segnatura opera attraverso un segno che si fa gesto fisicamente espresso: marchio atto a circoscrivere una differenza, rappresentata dai limiti entro cui il corpo sano incontra la problematicità della malattia. L'*intentio*, il proposito che muove l'azione, configura la tensione che dirige il gesto e al tempo stesso l'orizzonte finale in cui si muove il curante: esso è il punto ideale in direzione del quale il segnatore dirige lo sguardo traendo forza da un altrove che viene a concretizzarsi nel luogo stesso in cui accade l'azione.

> *Il desiderio, negando la realtà effettuale per immaginare al suo posto una situazione più soddisfacente, è per definizione sovversivo. Mostra che la realtà è porosa, imbevuta di altri possibili stati di fatto che non ci sono ma potrebbero realizzarsi -*

---

[271] RANGONI, Laura, CENTINI, Massimo, 2001. *La medicina popolare*. Milano, Xenia, p. 1.

[272] Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare BLOCH, Marc, 1973. *I re taumaturghi : studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. Torino, Einaudi e BONI, Federico, 2002. *Il corpo mediale del leader: rituali del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*. Roma, Meltemi.

anzi, scommette su tale trasformazione. Il desiderio implica l'alterità e il cambiamento[273].

In questo caso il semiologo e scrittore Ugo Volli parla del desiderio in relazione alla società dei consumi, tuttavia si potrebbe estendere tale osservazione alla dinamica messa in atto dal processo di guarigione durante il rito di segnatura. L'organizzazione narrativa messa in atto prevede, infatti, uno stato di mancanza, proprio del soggetto A, il quale, trovandosi a contatto con la malattia, diviene portatore di un bisogno che lo mette in relazione con la necessità di riconquistare la salute, intesa assenza di malattia, integrità, capacità di sopravvivenza. Il soggetto A è disgiunto dall'Oggetto di valore.

La sopravvivenza del soggetto sofferente deve necessariamente attraversare la ferita, *averta*, del sistema aperto che caratterizza la condizione umana per raggiungere una condizione simbolica legata al concetto di *absolutus*: opposto uranico, celeste; sistema chiuso in cui né la malattia, né lo scambio con l'esterno sono previsti. Il soggetto umano, la cui sopravvivenza è dovuta a una continua rete di scambi con l'esterno si oppone al divino in quanto assoluto: il soggetto *absolutus* è eterno immutabile, immobile, vive in se stesso, *salvus* poiché la sua integrità non è mai minacciata dal bisogno, dal desiderio o dalla malattia che corrode l'unità del corpo.

È possibile immaginare due piani di realtà differenti, corrispondenti ad altrettanti articolazioni del senso: due universi semantici di cui uno appare legato alle dinamiche proprie del mondo sulla Terra, l'altro all'irreale-possibile del Cielo. La sfera del possibile è, infatti, ciò che contraddistingue l'intenzione e l'attenzione sistematica verso cui si rivolge il desiderio, in vista del prodursi di una condizione tale da risolvere uno stato di mancanza e disgiunzione.

Attraverso l'articolazione di un movimento che mira alla trasformazione si accede a un livello differente: la realtà viene re-immaginata e, in un certo

[273] VOLLI, Ugo, 2002. *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*. Milano, Raffaello Cortina Editore, p.11.

senso, trascinata nella parentesi del qui e ora grazie all'azione del soggetto B, colui che segna e dirige il gesto salvifico di guarigione. Osservando l'azione propria del soggetto B, emerge la funzione di intermediario fra due mondi, modalità Terra vs modalità Cielo, e due piani di realtà, sistema aperto *vs* sistema chiuso, umano *vs* divino, mortale *vs* immortale, finito *vs* infinito, malato *vs* sano, sofferente *vs* non sofferente. Il soggetto diventa azione di trasformazione e si fa portatore di tale intenzione prendendo in carico il soggetto A e accompagnando il processo di cura.

Attraverso il tocco delle mani e lo sguardo si concretizza la presenza. Gesto e parola costituiscono il veicolo affinché si concretizzi l'istanza di guarigione tramite l'operatore, che assume il ruolo di attivante. Egli attiva la guarigione tramite la sua stessa presenza, o meglio, attraverso la sua intenzione (tanto che per i problemi più semplici il rito può essere eseguito al telefono). Per aiutare la congiunzione con l'oggetto di valore, il soggetto B può servirsi di alcuni strumenti, che, come riscontrato durante le interviste, possono essere un crocifisso, una *fede* nuziale. Essi, al di là dell'appartenenza a una religione, nel caso specifico quella cristiana, sono propriamente simboli di fede in quanto testimonianza della presenza, intenzione e aderenza alla tradizione rituale.

Tali oggetti, che possono avere forme differenti e che non costituiscono una *conditio sine qua non* ai fini dell'efficacia rituale, rivestono di ulteriore senso l'azione del segnatore, potenziandone il *saper fare* che lo contraddistingue dal soggetto A, malato, in quanto detentore del sapere e di un *poter fare*. Il soggetto B, tramite di guarigione è investito di un *saper fare* e un *poter fare* che lo pongono in diretta relazione con la volontà di agire da parte del soggetto A, dando come risultato l'attualizzarsi del processo di trasformazione, o meglio, la possibilità di accadere. Il soggetto A viene riconosciuto nella sua condizione di bisogno. La segnatura di fatto organizza l'istanza di trasformazione che intende porre rimedio a uno stato di disgiunzione rispetto all'oggetto di valore. Essa mette in atto una dinamica a livello immanente. A partire dal bisogno si genera una

richiesta di aiuto a cui deve seguire un affidarsi. L'azione di affidarsi all'altro è connessa alla capacità di risoluzione della malattia su un piano differente rispetto al sintomo, ovvero la manifestazione della malattia. Abbandonarsi all'ignoto diventa elemento del processo di trasformazione e azione sostenuta dalla relazione di fiducia che si verifica nel rapporto tra il soggetto B, segnatore, e il soggetto A, la cui sanità-integrità è minacciata.

2.14 Parola creatrice: dalla formula al silenzio

Nel mondo occidentale la Bibbia costituisce l'antecedente: il Libro che *è semplicemente là, finito e concluso, qualcosa che proviene dal passato* (ONG, 1989, 249). L'evidenza, manifesta nella lingua originale, dell'universo valoriale espresso dalla Genesi, comprende un principio ordinatore di luce capace di penetrare nel buio non finito. Le tenebre, infatti, a differenza della visione cupa e malvagia con cui sono state viste nel mondo ebraico e cristiano a partire dai tesi originali sembrano piuttosto rappresentare il non-compiuto.

La luce emerge come principio organizzativo. Vedere diventa capacità di discriminare e distinguere, come nell'oscurità più profonda si ricrea il proprio mondo attraverso una visione sempre più definita, a partire dai primi accenni delle forme che iniziano a stagliarsi nel buio e di cui man mano si riconoscono sempre più chiaramente i contorni. Nel riferimento biblico si concretizza un concetto della divisione come parte dell'atto creativo: alla base della creazione del mondo, dunque, troviamo il fondamento di un principio organizzatore che mette ordine nel caos, divide l'indistinto. Tale movimento si muove dal buio vuoto indistinto guidato da un processo creativo che si scopre possibile grazie all'uso della parola.

> *In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.*

Dio disse: « Sia la luce! ». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno[274].

L'esperienza della visione, o se non altro di una forma archetipica di visione, permette di organizzare l'esistente: *l'intuizione mitica* (CASSIRER, 2006, 22) attua il processo di estrarre, separando dalla totalità, gli elementi individuali che compongono la rappresentazione di un mondo percepito come tutto organico.

Qui la parola non esprime, come puro simbolo convenzionale, il contenuto dell'intuizione, ma si fonde con esso in un'indissolubile unità. Il contenuto dell'intuizione non solo penetra nella parola, ma si risolve in essa[275].

L'opposizione qualitativa di luce e tenebre è legata a un concetto quantitativo di progressivo ordine e organizzazione; i particolari, come dettagli di un mosaico, si staccano dal globale per emergere in maniera distinta, differenti uno dall'altro. A partire da un'originaria unità si genera un sistema di differenze tale da permettere la visione di ogni singolo elemento come parte di un orizzonte più ampio.

(...) *in uno dei più antichi documenti della teologia egizia, al dio plasmatore Ptah viene attribuita questa potenza originaria «del cuore e della lingua», potenza con cui egli crea e governa tutti gli dei e tutti gli uomini, tutti gli animali e tutto ciò che vive. Tutto ciò che esiste è giunto all'essere mediante il pensiero del suo cuore e il comando della sua lingua (...) alcune migliaia di anni prima dell'era cristiana, Dio viene concepito come un essere spirituale che ha pensato il mondo prima di crearlo, e si è valso della parola come mezzo di espressione e come strumento della creazione*[276].

Il suono interrompe il silenzio originario e a partire dalla luce il mondo dell'esperienza assume le caratteristiche con cui lo si conosce: dal buio indistinto si crea un principio di ordine e una forma. Attraverso la parola il caos

---

[274] <http://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_it.html> (Ultimo accesso: 01-07-2013).

[275] CASSIRER, Ernst, 2006. *Linguaggio e mito. Milano*, SE, p. 74.

[276] *Ivi*, p. 63.

si trasforma in un cosmo. Se *pronunciando il nome di un dio si scatenerebbero tutti i poteri in lui racchiusi* (CASSIRER, 2006, 69), possiamo capire come la prescrizione del segreto acquisti una valenza speciale in riferimento alla divinità. In questo senso conoscere il nome di qualcosa è conoscere la sua identità, definirlo.

È significativo che in diverse culture esista la consuetudine di cambiare il proprio nome in momenti specifici dell'esistenza, quale l'ingresso in una nuova fase della vita, per esempio l'età adulta o il superamento di una malattia: il nome assume una valenza trasformativa tale da porsi come principio per una rinascita e un ritorno a un grado zero in cui si è, di nuovo, intatti. Si diventa Altro.

I termini in lingua ebraica *tohû* e *bahû*[277] lasciano immaginare la vuota desolazione di un deserto: il verbo utilizzato in riferimento all'opera divina è ברא, *barà*, il cui significato rimanda all'azione del creare[278]; esso racchiude un senso legato alla divisione, al concetto di ripartire e organizzare. Emerge una correlazione rispetto all'area semantica relativa al verbo latino *seco*, tagliare, che, come visto in precedenza, comprende l'azione di solcare, tracciare, spartire, dividere (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 950). Appare degno di nota che il concetto di separazione e divisione che si riscontra nella modalità di creazione del mondo raccontata dalla Genesi, si ritrovi anche nel radice indoeuropea SEQ in quanto taglio e segno, come analizzato in precedenza.

La parola acquista, dunque, la funzione di mediazione fra universo caotico e creazione. Il linguaggio, che fissa una finitezza nell'indeterminato infinito senza prima e senza poi, introduce un adesso e un qui. In questo caso ci troviamo davanti a una parola che si auto-riferisce. *Ogni nome è in qualche misura rituale: esso determina in modo rituale o convenzionale la relazione che esiste fra un individuo e i suoi compagni* (ONG, 1989, 118): il fatto che le cose del mondo inizino ad assumere un nome, a differenziarsi, indica che sono viste in quanto tali

[277] La Bibbia di Gerusalemme, 1982. Bologna, Edizioni Dehoniane.
[278] Enciclopedia della Bibbia Leumann. Torino Elle Di Ci, p. 598.

dall'Altro, principio esterno rispetto allo sguardo interno dell'uomo-bambino verso se stesso. Quando qualcuno ci chiama iniziamo a percepire la nostra esistenza dall'esterno, così come appare all'altro. L'uomo prende possesso del mondo attraverso *l'atto dell'imposizione dei nomi* (CASSIRER, 2006, 98): i nomi collegano cose e individui a una storia e a funzioni specifiche: l'atto di determinare il mondo costituisce un primo tentativo di organizzazione della confusa massa a cui corrisponde il reale e che l'essere umano inizia a percepire attraverso vista, tatto, udito, olfatto.

Nel racconto biblico della nascita del mondo l'attività creatrice è demandata al Verbo: la parola divina esprime la volontà di un attore unico, *absolutus* e compreso in se stesso, implicato nella volontà di far vivere una realtà che mostra immediatamente di essere slegata e autonoma, esterna alla forma perfetta e impenetrabile del soggetto divino: «Ciò che importa non è il loro valore di enunciato, ma il loro valore di enunciazione o anche di annuncio, in quanto essi fanno apparire l'*ex nihilo* proprio di ogni creazione e di questa mostrano l'intimo legame con l'evocazione della parola» (LACAN, 2008, 6). Si potrebbe immaginare una sorta di massa nebulosa, senza forme precise o colori netti, un abisso embrionale che preesiste il racconto della creazione: la Parola porta la luce e insieme ad essa ristabilisce i limiti.

Questo limite è visivo, oltre che in grado di definire l'esistenza. Il primo giorno della creazione coincide con l'inizio della storia e di una sequenza lineare di tempo e spazio che procedono con una direzione. Ugo Volli citando il versetto della Bibbia Gn 2.19 spiega: «*[...] i nomi sono assegnati all'umanità, almeno quelli degli esseri viventi: sono arbitrari ma insieme sono giusti (letteralmente: asher likrà lo ...hu shemò "come lo chiamerà, così sarà il suo nome"), e dunque hanno potere esplicativo. Di più, chi li conosce dispone in un certo senso dell'oggetto nominato*[279]». Una cosa comincia ad esistere e possiede una sua indipendenza e riconoscibilità

[279] VOLLI, Ugo. SEPARAZIONE E RIVELAZIONE. I NOMI DEL SANTO NEL SEFER SHEMOT <http://goo.gl/Fr6qJo>, p. 5-6 (Ultimo accesso: 01-03-2014).

nel momento in cui le si dà un nome: nel mondo cristiano sarà il processo battesimale a decretare il nome del soggetto e il suo ingresso simbolico nella vita, oltre che all'interno della società.

All'interno della Genesi, nel momento stesso in cui il nome viene annunciato se ne prescrivono anche i limiti d'uso, che rappresentano una caratteristica importante della pratica religiosa ebraica: il nome è eterno, ma deve essere nascosto. Il nome possiede la consistenza di un principio organizzatore: in lingua *sami* si utilizza lo stesso termine per "imparare una lingua" e "controllare una trappola".

> *(...) La parola mitica è nominativa, presupponendo un linguaggio trasparente, in cui il nome e la cosa coincidono (il passaggio al romanzo implica secondo l'autore una semiosi che trasforma il nome proprio in nome comune). Le parole non appaiono disgiunte dalle cose*[280].

Il vedere salva poiché rappresenta la possibilità di riconoscere e dunque *discernere*. La parola detta *è per sua stessa un suono, legato al movimento della vita nel fluire temporale* (ONG, 1989): se la scrittura è segno che incide, in un modo o nell'altro, un supporto fisicamente esistente e riporta ciò che è uditivo a un piano visivo dotato di un'immutabilità statica, l'espressione orale è vibrante e organizza un atto linguistico in grado di trasformarsi dall'interno e interagire in una dinamica in continuo movimento.

> *La parola reale, quella pronunciata, è sempre un evento, qualunque siano le sue associazioni codificate con concetti, considerati come oggettivazioni statiche. In questo senso, la parola pronunciata è un'azione, un momento in pieno svolgimento di un'esistenza in pieno svolgimento. L'espressione orale promuove quindi un senso di continuità con la vita, un senso di partecipazione, perché essa stessa partecipa della vita*[281].

---

[280] RICCI, Piero, 1994. *Nomi, pieghe, tracce. Studi della semiologia della cultura*. Urbino, QuatroVenti, p. 35.
[281] ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino, p. 30.

Il fatto di pronunciare qualsivoglia cosa avviene nel presente ed è un istante, vive unicamente nel qui e ora. Nel caso di rito di segnatura non si è in presenza di un oratore che attua una performance di fronte a un pubblico; la parola è pronunciata, emerge dalle profondità del corpo per deflagrare e realizzarsi nello spazio raggiungendo la percezione dell'altro, tuttavia rimane nel microcosmo del segnatore: essa vive in sé, silenziosa, a tratti incomunicabile, tuttavia esiste. La parola del rito si sottrae alla spartizione dei ruoli e stabilisce, invece, una relazione io-tu tra curante e malattia, che è oggetto del discorso e destinatario a cui si rivolge il segnatore.

Nel racconto biblico la disobbedienza di Adamo, dettata dal desiderio di sperimentare l'ignoto e fare esperienza del proibito, costituirà il nodo di un processo di trasformazione che vede il sopraggiungere del disordine. Come evidenziato dall'antropologa britannica Mary Douglas, regole e proibizioni costituiscono una categoria utile per definire e tracciare confini che reputiamo utili per l'esistenza: esse fanno parte di un processo che tende al *discrimen* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 274) in quanto *linea di separazione* e punto di confine, luogo della *differenza*, *momento decisivo* e dunque azione di *decisione* che nasce dal *discernimento*: *atto decisivo* che nondimeno sfiora il *pericolo* che è rischio di contaminazione. L'impurità nel mondo giudaico viene definita dalla possibilità di contatto anche nei confronti della divinità. In un passo della *Mishnah* si afferma che le Sacre Scritture rendono le mani impure[282]: l'esempio manifesta come la regola svolga un ruolo funzionale nel definire il potere d'azione umano nei confronti del sacro.

Se in lingua latina *sacer* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 928) identifica lo spazio e il tempo consacrati e destinati al non-quotidiano, la radice linguistica indoeuropea SAC-, SAK-, SAG- sembra poter rimandare alla proprietà dell'aderenza, letteralmente l'essere attaccato, avvinto, ovvero la presenza di

[282] RINGGREN, Helmer, 1987. *Israele. I padri. L'epoca dei Re, il giudaismo*. Jaca Book, Milano, p. 169.

uno contatto con la sfera di ciò che si situa al-di-là. Il τέμενος greco è la porzione di spazio, dedicato ai regnanti o al culto degli dei, che viene ritagliato dall'interezza dello spazio disponibile per delineare e circoscrivere un'area in cui vigono condizioni e modalità differenti, il cui accesso può definirsi in maniera libera solo per un soggetto specializzato, il sacerdote.

Esso è un cerchio magico, il cui confine definisce un limite che è funzionale tanto al tentativo di delimitazione di uno spazio dotato di regole proprie, quanto di protezione rispetto a tutto ciò che si svolge all'esterno. Il termine *kodesh*[283] dell'ebraico biblico designa un concetto di santità ma al tempo stesso indica l'essere separato[284] che è proprio della divino. All'interno della cultura giudaico cristiana si profila una vicinanza decisiva nei concetti relativi a santità e separazione: la santità, dunque, si manifesta in un corpo integro in quanto involucro perfetto.

In questo senso è possibile pensare alla questione della santità come attributo riferito a un'integrità fisica, quanto psichica e mentale: essa identifica una condizione per cui si è nell'esistenza in un certo modo e allude alla completezza che è capacità di situarsi nella vita in quanto scelta consapevolmente orientata. *Sanctus* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 935) è ciò che per natura è stato sancito come inviolabile, investito di una consacrazione che lo rende separato dal contesto. Sacro e impuro sono profondamente connessi e in un certo senso configurano due campi di possibilità, da cui è possibile entrare così come uscire.

La forma rituale diviene porta di accesso a un universo valoriale legato all'integrità fisica e psichica, così come il tabù e le regole contribuiscono a definire il rito permettendo di stabilire segnali che definiscono il ritorno alla realtà quotidiana. Questo passaggio si definisce attraverso le potenzialità di una

[283] <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_10947.html> (ultimo accesso 03-04-2014).
[284]<http://www.hebrew4christians.com/Scripture/Parashah/Summaries/Kedoshim/kedoshim.html> (ultimo accesso 07-04-2014).

parola che è capacità di toccare, in grado di produrre effetti di senso. Il soggetto A si apre alla possibilità di essere coinvolto nel discorso di guarigione tramite la parola dell'altro.

> *La parola dell'altro, quando è opportuna, viva e vera, permette al destinatario di ricostituire il proprio involucro psichico contenitore e lo permette nella misura in cui le parole intese tessono una pelle simbolica che sia l'equivalente, sul piano fonologico e semantico, degli eco-tattilismi originari fra il bambino piccolo e il proprio ambiente materno e familiare*[285].

La congiunzione fra soggetto e oggetto avviene nel momento in cui viene riconosciuta una mancanza, lo stato di malattia, e un bisogno: l'istanza di guarigione si situa nel delicato territorio di un confine aperto alle possibilità di trasformazione. La questione della modulazione della voce, che prevede di recitare la formula in un fievole sussurro o addirittura a mente, desta certamente l'attenzione perché rimane una costante inalterata e accomuna l'operato di segnatori di provenienza differente: interrogati su questo punto, gli operatori non hanno saputo dare una spiegazione chiara del motivo per cui non si debbano ascoltare le formule del rito: le parole non si possono ascoltare, né intendere.

Riguardo al complesso tema della parola che si sottrae alla voce per divenire espressione del silenzio, riportiamo un contributo il filosofo e teologo Raimundo Panikkar, il quale osserva il divario ideologico che in Occidente contrappone spirito e logos: un continuo oscillare fra due polarità che in realtà mostrano di essere intradipendenti. L'autore esplicita questa tematica attraverso un racconto presente nel testo vedico *Satapatha Brãhmana*[286] sulla lotta per la supremazia tra *vãc* e *manas*, ovvero parola in quanto emanazione del Dio (*vãc*-Logos) e in quanto esperienza e ispirazione, folgorazione, di cui vale la pena riportare uno stralcio di discussione.

---

[285] ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla, p. 278.

[286] Per la lettura integrale del testo è possibile consultare <http://sacred-texts.com/hin/sbr/index.htm> (ultimo accesso 05-07-2014)

Si narra: «8. Ora, una disputa ebbe luogo una volta tra lo Spirito (manas) e il Logos (vãc) su chi di loro fosse il migliore. Sia lo Spirito che il Logos dissero «Io sono eccellente!». 9. Lo Spirito disse: «Senza dubbio io sono migliore di te, perché tu non dici niente che io non abbia prima inteso; e dal momento che tu sei solo un imitatore di ciò che io faccio, e cammini sulla scia che io ho tracciato, certamente io sono migliore dite!» 10. Il Logos disse: «Invero, io sono migliore di te, perché tutto ciò che sai, io lo rendo noto, lo comunico». 11. Allora essi si appellarono a Prajāpati affinché fosse lui a decidere. Egli, Prajāpati, decise in favore dello Spirito, dicendo (al Logos): "Invero, lo Spirito è migliore di te, poiché tu sei un imitatore di ciò che egli compie, camminando sulla scia che egli ha tracciato. Allora il Logos (vãc), trovandosi contraddetto, restò sgomento e confuso. Il Logos disse a Prajāpati: 'Che io possa non portarti mai offerta alcuna, dal momento che mi hai dato torto!'. Da allora, ogni parte del rito che si celebra in sacrificio per Prajāpati viene compiuta a bassa voce; perché il Logos non vuole farsi portatore di offerta alcuna in onore di Prajāpati»[287].

La parola dell'anima entra nel territorio di silenzio e non può essere altrimenti, poiché rientra nella sfera dell'intuizione, appartiene a ciò che si trova ancora nell'ombra del non celato, non organizzato. In questo senso è possibile osservare che *la parola dello Spirito è una parola silenziosa*[288]. Il *livello di un'articolazione significante*[289] che riporta all'area semantica del termine greco λόγος in quanto fatto numerico, raccolta e conta, si oppone al *precor*[290], che è *chiedere con preghiera*, ma anche *augurare*, *desiderare*: moto interno, movimento invisibile proprio di un soggetto desiderante.

Nel mondo degli dèi sumerici la sovranità viene esercitata mediante segni scritti: sono le «Tavolette del Destino», inseparabili dalla parola organizzatrice, da quella che dice il nome di ogni cosa e ne disegna la forma, l'ideogramma tracciato dal calamo o con il bulino[291].

---

[287] PANIKKAR, Raimundo, *Il silenzio della parola: polarità non dualistiche*, contenuto in BALDINI, Massimo, ZUCAL, Silvano, a cura di, 1990. *Le forme del silenzio e della parola*. Istituto di Scienze Religiose in Trento. Morcelliana, Brescia.

[288] PANIKKAR, Raimundo, 2008, *Mistica e spiritualità*. Milano, Jaca Book, p.115.

[289] LACAN, Jacques, 2008. *Il seminario Libro VIII Il transfert 1960- 1961*. Torino, Einaudi, p. 50.

[290] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 823.

[291] DETIENNE, Marcel, *Le società antiche* in BALADIER, Charles, 1996, a cura di, FILORAMO, Giovanni, edizione italiana a cura di, *Atlante delle Religioni*. Torino Utet, p. 262.

Se nell'antichità l'imprecazione strutturata si crede capace di uccidere, ugualmente la parola che esprime il bene viene considerata fonte di vita e parola creatrice. Si ritrova, così, il culto dei santi connesso alla cura della malattia, insieme a situazioni di metonimia simbolica in cui il corpo del santo (anche attraverso dinamiche di tortura) diventa possibilità di condivisione simbolica del dolore.

Essi funzionano come una porta attraverso cui accedere a un piano differente. La funzione cosmica della scrittura definisce il senso del mondo attraverso una parola che acquista valore magico in quanto fonte di identità: la filosofa e scrittrice francese Simone Adolphine Weil lascia una riflessione stimolante sul tema.

> *Vi sono alcune parole che, se ne viene fatto buon uso, hanno in se stesse la virtù d'illuminare e di sollevare verso il bene. Sono le parole alle quali corrisponde una perfezione assoluta e per noi inafferrabile. (...) Ciò che esse esprimono è inconcepibile. Fra queste parole vi sono Dio e verità. Così pure giustizia, amore, bene. Tali parole sono pericolose da usare. Il loro uso è un'ordalia. Perché se ne faccia un uso legittimo, bisogna non rinchiuderle in una concezione umana e al tempo stesso congiungerle a concezioni e azioni direttamente ed esclusivamente ispirate dalla loro luce*[292].

La parola del rito di segnatura evade dalla prigione del contenuto, perché non ne conosce tanto il soggetto A, che partecipa al rito per risolvere un problema, quanto il soggetto B, il quale spesso ammette accettare la formula così come essa si presenta, anche nelle sue parti più nebulose, utilizzandola come supporto dell'azione. È in questo senso che si può persino pensare di inventare una formula, come nel caso analizzato nell'intervista a Nicola: la parola diventa efficace in quanto è grazie ad essa se è possibile introdurre un sistema di relazioni e un posizionamento di ciascun oggetto nello spazio di competenza che gli è proprio.

[292] WEIL, Simone, 2012. *La persona e il sacro*. Milano, Adelphi Edizioni, p. 53.

2.15 Luoghi e tempi della segnatura: il sacro nel quotidiano

Un interrogativo che ha mosso fin dall'inizio questo lavoro riguarda il ruolo dello spazio e il senso di una sua eventuale articolazione, per questo una domanda proposta ai soggetti che si sono resi disponibili al racconto del proprio punto di vista sulla pratica delle segnature ha incluso una valutazione sull'esistenza di luoghi adibiti piuttosto che spazi proibiti per l'atto del segnare. Tutti i soggetti intervistati evidenziano che è possibile realizzare la pratica ovunque, a prescindere da dove ci si trovi, tuttavia la abitazione di chi segna mostra di essere il luogo scelto con maggior frequenza.

Questa scelta è legata esclusivamente a motivazioni connesse con una questione di privacy, comodità e calma. Nel caso ci si trovi per strada e si renda necessario un intervento tempestivo (per esempio, a causa di un'emorragia), i segnatori spiegano che si potrà rimanere sul posto, allontanandosi verso una posizione decentrata in modo da mettere il ferito in sicurezza e al tempo stesso delimitando un angolo in cui posizionarsi e trovare la necessaria concentrazione. Ipoteticamente si potrebbe segnare anche all'interno di un cimitero o in una chiesa: la scelta di un luogo specifico, dunque, non mostra di essere rilevante ai fini della riuscita della procedura.

Talvolta chi segna designa una stanza, quando la dimora lo consente, a questa attività: può trattarsi di un garage, di una camera da letto inutilizzata o un angolo da dedicare alla pratica. Essi non hanno nulla di differente rispetto al resto dell'abitazione, tuttavia tali porzioni di spazio mostrano di essere consapevolmente ritagliati dal contesto e, di solito, mostrano caratteristiche legate a un concetto di chiusura rispetto al resto della casa, attraversato e vissuto invece in maniera fluida. Spesso questi luoghi sono arredati con mobili o strumenti scelti dal segnatore: oggetti utili per la sua attività o simbolici e, in ogni caso, fortemente connessi al suo percorso di vita.

Comunque esso sia concepito, sia in quanto luogo della casa attraversato nel normale flusso della quotidianità, come una cucina, o, all'opposto, settore dall'accesso limitato e esclusivo, quale una stanza inutilizzata, lo spazio diventa teatro di una scena. Il fatto di destinare una porzione spaziale non-casuale all'azione contribuisce alla costruzione di una scenografia che, quanto più riesce a diventare invisibile, tanto più tende ad acquisire la neutralità necessaria per diventare cornice entro i cui margini è possibile il realizzarsi e compiersi dell'azione, come atto ritagliato dal contesto quotidiano. Le modalità spaziali e temporali configurano il rito della segnatura come uno squarcio all'interno dell'omogeneità del presente quotidiano: una finestra attraverso cui valicare il normale ordine degli eventi al fine di proiettare un'immagine efficace.

> *A quoi s'oppose , en fait, la "vie quotidienne" ou la "vie ordinaire"? A l'extra-ordinaire, mais qu'est-ce qu'une pratique extraordinaire? L'évasion de l'ordinaire, c'est, dit-on, le théâtral ou le voyage. Mais notre vie quotidienne n'est pas une mise en scène soutenue de pratiques tactiques et stratégiques (...). La transcendance du quotidien, quand et comment apparaît-elle?*[293]

È possibile fare riferimento al luogo in cui si attua la segnatura come spazio nel quale viene prolungata l'azione del soggetto: la sua valorizzazione attraversa la creazione di una mappa in cui agire tramite una serie di spostamenti resi possibili da una certa direzionalità e un certo orientamento.

Il segnatore B si muove, infatti, intorno al soggetto A attuando dei gesti con le mani: tali movimenti possono essere più o meno ampi a seconda della zona da trattare. Anche in conseguenza di ciò è possibile comprendere che il curante possa assumere una posizione eretta o seduta, frontale o di spalle, senza seguire una norma vincolante, bensì in maniera flessibile a seconda delle necessità del caso. Il movimento direzionato della mani, che disegnano una serie di croci nell'aria o sulla pelle, insieme alla percezione di una circonferenza

[293] PARRET, Herman, 1988. *Le sublime du quotidien*. Paris- Amsterdam, Éditions Hadès-Benjamins, p. 17.

che in alcune procedure si compie a partire dalle croci che si susseguono una dopo l'altra tracciando un cerchio ideale, appare l'unico vettore e collante in grado di modulare il procedere dell'azione e dirigere il rapporto dinamico fra curante e curato. Solitamente gli spazi dedicati a questo rito, che un tempo costituiva una viva consuetudine della vita comunitaria e una pratica di uso comune nella medicina contadina, sono avvolti dal silenzio e permeati da una sensazione di calma rarefatta, a cui non hanno accesso altre persone che non siano il segnatore e la persona coinvolta, intorno alla quale viene intessuta un'attenzione sempre più concentrata.

Prima dell'azione vera e propria il segnatore può chiedere al soggetto alcune informazioni, sia per conoscersi reciprocamente, sia per capire meglio ciò che sente e da quanto tempo versa in tale situazione. Non viene dato eccessivo rilievo alla specificazione di una malattia piuttosto che l'utilizzo di nomi specifici allo scopo di definire il male, bensì si privilegia il racconto delle sensazioni, sul piano fisico e psicologico- emozionale, insieme ai segni presenti sul corpo e le modalità in cui sono comparsi, soprattutto nel caso in cui siano presenti da tempo, quali verruche o *herpes*: naturalmente questa procedura sarà tanto più veloce nel caso di incidenti improvvisi, come bruciature e storte.

Nel momento in cui si entra nel cuore dell'atto, chi segna smette di parlare o guardare il soggetto per concentrarsi sulla parte del corpo che necessita un intervento: il malato assiste con progressivo smarrimento a un'azione che procede quasi da sola, in un rapporto a tu per tu con il segnatore, mentre egli traccia in corrispondenza dell'arto una serie di segni e mormora delle parole, guardando in quel punto. Quando il problema è un nervo accavallato le dita del segnatore si muovono in profondità penetrando nel muscolo, sciogliendo nodi e tensioni, ma il gesto può compiersi anche senza arrivare a contatto con l'epidermide: in entrambi i casi emerge un gesto direzionato verso una zona specifica.

Ci si trova di fronte a un'operazione di selezione e organizzazione, tale da scomporre il tessuto spaziale per costruire una scena nuova, ritagliata intorno al perno dell'azione. Mentre tutto ciò avviene il soggetto precipita in un silenzio sostanziale, che lo circonda e penetra lasciandolo isolato dal contesto: unico legame con l'altro sono le mani e una parola che non è rivolta a lui ma sembra percorrere l'aria come una nenia ipnotica. Lo spazio diviene invisibile e in questa trasparenza emerge l'urlo silenzioso di un movimento emozionale che scuote il soggetto dall'interno, lasciandolo in balia di un'azione sempre più coinvolgente.

Nel caso del rito di segnatura il luogo dell'azione mostra di perdere definizione per divenire un contenitore neutro: esso costituisce la parentesi entro cui si dilata l'agire che, nell'accadimento, genera un evento avulso dal contesto e proiettato su un piano altro. Esso viene vissuto in quanto campo aperto alla possibilità, cornice necessaria capace di accogliere e inquadrare l'azione. Per tali ragioni lo spazio appare, dunque, come un palcoscenico il cui sipario consente di aprire uno squarcio su una narrazione messa in scena dalla relazione interdipendente fra i due soggetti coinvolti nel rito.

Bisogna dire che nel corso delle interviste è emersa un'ulteriore modalità in cui è possibile considerare la questione spaziale in maniera differente, ovvero la possibilità di segnare non soltanto una persona, bensì un luogo, il quale diviene protagonista dell'atto rituale. In questo caso l'investimento di valore si applica a un luogo delimitato da confini ben precisi, al fine di un'azione di protezione e rigenerazione del senso. Il circuito mistico di Bologna costituisce un affascinante esempio, quasi del tutto sconosciuto, di tale pratica, che oggi in realtà è estremamente rara e di cui si perdono le tracce in un passato ormai lontana. Sostanzialmente nell'atto di segnatura di uno spazio si assiste alla creazione di un contorno che si viene a sovrapporre rispetto la linea del confine originario.

Tale riscrittura simbolica della soglia apre la possibilità di una riconfigurazione dell'ambiente grazie all'elaborazione di nuovi confini, non tanto a livello fisico, quanto nell'elaborazione del suo senso rispetto a chi vi abita. Riguardo il tempo nel discorso delle segnature, appare interessante notare che le testimonianze, in tutti i casi tranne uno, si sono mostrate concordi nell'affermare che è possibile segnare in tutti i giorni della settimana, senza distinzioni. Come analizzato in precedenza, l'eccezione è costituita dal soggetto più anziano (si veda l'intervista a Delia, 86 anni, abitante di una frazione di Porretta Terme), la quale indica il martedì e il venerdì come unici giorni in cui è possibile segnare. Il soggetto stesso, interrogato riguardo la motivazione alla base di tale scelta, risponde che non esiste una reale ragione. Come emerso in ogni intervista, è importante che si seguano le modalità con cui è stato insegnato il rito, dunque anche in conseguenza di ciò è possibile comprendere come un segnatore possa seguire giorni o prescrizioni particolari.

L'atto del segnare non possiede una durata precisa, anzi la capacità di perdere il controllo del tempo mostra un'importanza tutt'altro che casuale all'interno della procedura. Abituati al controllo, spesso ossessivo, del tempo tramite il quale passa la gestione delle attività quotidiane, l'atto di concentrarsi sull'azione rituale diviene modalità atta all'interruzione della meccanicità propria della routine. In questa frattura del *calendarium* in quanto «libro dei crediti»[294] si apre la possibilità libera e gratuita di uno spazio da dedicare a un tempo differente.

A seconda dell'importanza e l'estensione del male da risolvere, la parentesi temporale a cui dedicare il rito di segnatura può dilatarsi moltiplicando questo momento attraverso la ripetizione dell'atto per 3, 6 o 9 volte. Il numero può essere differente a seconda della gravità del malato o delle tradizioni, tuttavia quasi sempre appare un multiplo di tre, capace di

[294] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 117.

rimandare, oltre che alla valenza magica del numero, alla congiunzione con epoche governate da regole differenti. La visione ciclica del tempo propria della società contadina, fortemente in relazione con il ritmo delle stagioni, si è modificata in parallelo con lo spopolamento delle campagne italiane, avvenuta dopo la seconda guerra mondiale.

La vita del contadino era dura, ma cadenzata da una lentezza capace di prevedere pause e momenti di fermo: essa era governata dalla percezione di un tempo liquido, dettato dal suono delle campane, che raggiungevano l'udito ovunque stabilendo l'organizzazione della giornata. Al contrario, oggi la percezione del tempo fugge dal collettivo per sintonizzarsi sul livello individuale: il tempo della routine è regolato da una velocità espressa in minuti e secondi, connessi a un supporto ormai impossibile da eliminare. L'orologio da polso, insieme ai dispositivi come la telefonia mobile, hanno condotto verso la tendenza a un ipercontrollo del tempo, insieme a un'impossibilità sostanziale di disconnessione.

Il suono delle campane, che la generazione dei nati fra il 1900 e il 1930 ricorda bene, suddivideva la giornata in ore o, eventualmente, mezzore: un tempo diluito e fluido, in grado di correre in parallelo con il trascolorare della luce insieme all'alternarsi del sole e della luna: oggi più che l'osservazione è il calendario a ricordare l'avvento della luna piena o di un eclissi. A metà degli anni Quaranta del XX secolo l'orologio da polso incontra una diffusione crescente, che, anni dopo, darà vita ai meccanismi elettronici e in seguito al cellulare. La tecnologia attuale, a causa dello sviluppo della rete internet e di profonde modifiche della comunicazione in cui rientrano i social network, fornisce notizie in tempo reale, consentendo di essere connessi con ogni parte del mondo, ma al tempo stesso essa rende meno in grado di perdere la percezione del tempo.

L'uomo contemporaneo segue un tempo fatto di istanti: le lancette dei minuti, che fino al XX secolo erano quasi inutilizzate a causa della scarsa

precisione dei meccanismi, sono ormai sostituite dalla velocità dei secondi. L'essere umano contemporaneo conosce un tempo in corsa perenne, tanto da aver interiorizzato questa organizzazione fatta di istanti brevissimi, ma al tempo stesso questo stile di vita si scontra con la difficoltà crescente a essere nell'azione e immergersi in un silenzio interiore non frammentato, costruendo un contenitore sufficientemente presente e vuoto, in grado di accogliere.

La crescita di dimensione e di importanza delle città, il conseguente spopolamento delle campagne, la sempre minore importanza dei cicli stagionali nelle scelte alimentari oltre che nell'assetto produttivo e lavorativo, insieme alle trasformazioni tecniche ed ambientali, hanno contribuito al profondo mutamento culturale delle società, sia in termini economici, quanto negli stili di vita. Tuttavia, il tempo ciclico tutt'altro che scomparire, emerge in contesti specifici. Da una parte, esiste il tempo del quotidiano, o cosiddetto normale, feriale, profano e il tempo sacro, o cerimoniale, festivo. Dall'altra appare il tempo ciclico, in cui opera il rito[295].

L'etnologo Alfredo Majorano, appassionato esperto della religiosità tradizionale presente nel territorio tarantino, esaminando la dinamica delle processioni, cita il rito che abitualmente si svolge nella chiesa di San Pietro di Bevagna[296], nei pressi di Manduria, in Puglia, per ottenere la pioggia nei periodi di siccità. Naturalmente in tale ritualità non esiste la ricorrenza di una scadenza fissa secondo un calendario liturgico, poiché l'evento nasce in seguito a un'occasione di necessità contingente: esso mostra di poter essere creato all'occorrenza da un gruppo di soggetti allo scopo di propiziare e produrre un evento futuro. Nel momento in cui si pongono le condizioni di uno stato di mancanza, quale la situazione negativa legata alla siccità, allora si determina la possibilità di un evento, la processione, configurato come potenziale risposta al

[295] Per ulteriori confronti è possibile consultare ELIADE, Mircea, 1984. *Il sacro e il profano*. Torino, Bollati Boringhieri.

[296] Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare CIRESE, Alberto Mario, 1977. *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino, Einaudi.

bisogno. A differenza di svariate processioni che mostrano di basarsi su un intento propiziatorio di modo da scongiurare situazioni negative o affinché l'equilibrio dell'ordinamento sociale e la pace possano continuare a essere garantite, questo evento avviene per porre rimedio a una situazione di squilibrio. Da una parte si ha, quindi, la processione in quanto dispositivo atto al mantenimento di un equilibrio, dall'altra essa diviene il fulcro di una richiesta attuata per scongiurare una minaccia ancor più grave ma già sintomo di un male condiviso. Ugualmente è possibile pensare alle processioni nate sull'onda di un contagio o sciagure improvvise che colpivano una determinata città: nate a partire da un bisogno, esse riproducevano il tentativo di arginare il caos riportando ordine.

All'interno del mondo occidentale, quale il territorio italiano, la Chiesa romana cattolica scandirà il tempo della vita pubblica e privata per molti secoli, con un ruolo predominante fino al primo cinquantennio del Novecento. Il calendario liturgico per molto tempo è il Calendario per antonomasia: la sequenza temporale che racchiude in sé passato, presente e futuro, nel quale tutto confluisce e dal quale tutto deriva. In questa modalità ci si rapporta al tempo unendo una concezione spirituale della vita all'organizzazione dell'esistenza in senso pubblico: le umane vicende vengono interpretate alla luce di un tempo che è sempre sacro, o meglio, sacralizzato.

Secondo lo storico Jacques Le Goff la concezione del tempo del calendario cristiano[297] attraversa tre dimensioni, muovendosi dalla prospettiva ciclica della liturgia cristiana al tempo cronologico, proprio di avvenimenti cardine in successione lineare quali le vite dei santi, fino alla visione escatologica, orizzonte ultimo in cui è immersa l'umanità. Tale concezione sarebbe il risultato di una sacralizzazione costante del tempo dell'esistenza terrena. È importante notare che nel momento in cui si assiste al subentrare del

[297] Per ulteriori approfondimenti è possibile consultare LE GOFF, Jacques, *Il tempo sacro dell'uomo*. Laterza, Bari 2012.

sistema di pensiero cristiano, elementi preesistenti appartenenti a feste, credenze e usanze proprie della religiosità tradizionale pagana vengano assorbiti in un ordine differente, denunciando il passaggio dal vecchio al nuovo orientamento attraverso la permanenza di eventi già noti, i quali saranno riscritti, reinterpretati e dotati di senso alla luce di un impianto culturale diverso, che, tuttavia, integrerà molti dei contenuti alla base.

Come delineato dall'etnografo Eraldo Baldini, antropologo e oggi protagonista della letteratura noir italiana, e Giuseppe Bellosi, esperto nello studio del folklore e delle tradizioni popolari in uso nella Romagna, l'*illud tempus* di Mircea Eliade, il tempo ciclico, finisce per distaccarsi dalla serialità ciclica propria delle civiltà contadine, la cui esistenza era profondamente legata alla terra e scandita dai ritmi della natura, ma si ripresenta ancora oggi, in alcuni momenti significativi dell'anno.

L'operazione culturale effettuata sul Natale costituisce un noto esempio di tale riscrittura simbolica. Il giorno a cui si attribuisce la nascita di Gesù, agli albori della Chiesa, viene, infatti, fissato in corrispondenza del solstizio, nel momento dell'anno in cui i popoli pagani usavano celebrare la nascita del Sole, *Dies Natalis Solis Invicti* (BALDINI-BELLOSI, 1989). Il momento più buio e cupo dell'anno, in cui la luce, *lux* in seguito impersonata da Santa Lucia, torna progressivamente a risplendere e vincere le tenebre invernali mantiene, così, intatta la sua ragion d'essere e i profondi significati metaforici.

> *Secondo il vecchio calendario giuliano dell'impero romano, il solstizio d'inverno cadeva il 25 dicembre. [...] Nel simbolismo creato da questa datazione, Cristo diveniva il Sole della giustizia, che alla mezzanotte della notte più lunga dell'anno giungeva nelle profondità di una grotta. Per completare questo simbolismo, l'Annunciazione, il momento in cui Gesù entrava nel grembo di Maria, veniva celebrata esattamente nove mesi prima, a mezzogiorno del 25 marzo, il giorno dell'equinozio di primavera secondo il vecchio calendario giuliano. La liturgia poneva la nascita di Gesù al centro del tempo, facendone l'evento da cui gli anni erano numerati all'indietro fino alla creazione e in avanti fino alla seconda venuta.*

Cristo era nato al centro dei secoli, nella profondità dell'anno e della terra, in un momento in cui il tempo stesso si era fermato[298].

L'interessante caso del complesso archeologico di San Clemente[299] a Roma, situato nei pressi del Colosseo fra il Colle Oppio e il Celio, nella sua struttura contribuisce a esplicitare il rapporto con una storia che si moltiplica sovrapponendosi a frammenti precedenti. In questo affascinante edificio costituito da diversi livelli e almeno quattro stratificazioni, in corrispondenza dell'altare situato all'interno della chiesa medioevale, in superficie, si trova, molti metri più in profondità, l'abside della basilica paleocristiana, la quale è a sua volta costruita su un Mitreo, dedicato al culto di Mitra[300], divinità solare, presente fra gli *Aditya* nei Veda, che secondo la tradizione sarebbe venuto al mondo da una vergine. Considerato protettore della verità, la nascita di Mitra, rappresentato da un pastore con un agnello sulle spalle, anticamente veniva celebrata durante il solstizio d'inverno.

Oggi nel nucleo più antico del complesso di S. Clemente zampilla, come in epoche remote, una sorgente: l'acqua, connessa a *Anahita*, considerata dea della pioggia e, secondo alcune fonti, madre di Mitra, possiede interessanti parallelismi rispetto al culto babilonese per *Istar*, dea della guerra, dell'amore e rappresentazione della potenza capace di esprimere la vita in ogni forma. Il limpido flusso dell'acqua che sgorga viva dalla terra rievoca i culti della fertilità dedicata alla Dea Madre, a divinità come Cerere e l'egizia Iside, che anche in Italia vide fiorire numerosi luoghi di devozione, in seguito riconvertiti. Un esempio di tali culti si ritrova nella Basilica di Santo Stefano[301], a Bologna, un tempo complesso dedicato a Iside, dove infatti si trova una fonte d'acqua.

---

[298] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 74.

[299] Per approfondimenti è possibile consultare <http://basilicasanclemente.com/eng/> (Ultimo accesso 03-04-2014).

[300] Riguardo al culto di Mitra si veda RIES, Julien, 2013. *Il culto di Mithra: dall'India vedica ai confini dell'impero romano*. Milano, Jaca book.

[301] <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/08/12/il-culto-di-iside.html> (ultimo accesso 12-10-2015)

L'antica iconografia del serpente che si morde la coda, presente in questi luoghi, evoca una continuità, nella fine che è ritorno all'inizio, in grado di evocare il senso stesso di *annus*, che nel suo significato etimologico rimanda a un «cerchio, anello». Questo anello si rende evidente nella rappresentazione geometrica della circonferenza, che in una dinamica serrata e perfetta inizia e si compie, trova conclusione e rincomincia il fluire in un eterno movimento.

Il rituale della segnatura si svolge nell'istante presente. Annullando la gabbia dello spazio, che diventa scenario neutro in grado di incorniciare l'attimo temporale in cui si attua l'azione, ci troviamo di fronte alla messa in scena di un tempo che si ri-attualizza, e si ri-presenta: esso trae la sua forza dalla capacità di rievocare un processo che si ripete diventando ogni volta più potente, cristallizzato in una forma non immobile bensì in trasformazione perenne. Un tempo reso vivo dalla tensione a ritualizzare una memoria che ha radici antiche.

Il tempo teofanico, ripetendosi, diviene presente e pone l'essere umano in una condizione di stupore che continua a legarlo, anche se in modo meno diretto, al sentimento ancestrale di fronte ai fatti della vita, un'emozione slegata e del tutto differente rispetto alla modalità lineare che detta le regole della quotidianità.

Esistono tempi proibiti del segnare? L'unica condizione tale da rendere impossibile l'attuazione della pratica è costituita dalla malattia. Quando si è malati, infatti, non è possibile segnare. Come emerge dalle interviste chi segna non ritiene che il suo *poter fare* sia la causa in grado di attuare il processo di guarigione, bensì ritiene che alla base di tale processo vi sia la capacità di credere all'atto: si viene così a un legame profondo verso un spazio e un tempo al-di-là, situati nell'altrove. L'*intentio*, ovvero la credenza nel *poter fare* dell'azione di segnatura, è una porta attraverso cui chi conduce il rito è chiamato a entrare in questo universo di senso, dove le leggi del quotidiano cessano di esistere in favore di un tempo differente.

La segnatrice appare, dunque, nella funzione di collegamento: il soggetto che conduce il processo rappresenta un canale e si trova all'incrocio fra due piani di realtà, in cui il *saper fare* viene tradotto in un *poter fare* tale da attuare una trasformazione. Anche in virtù di simili motivazioni, parlare del guaritore nei termini di soggetto attivante appare più corretto. Tale collegamento e concentrazione nell'atto, tuttavia, non mostrano di essere possibili nel momento in cui il soggetto deputato alla conduzione del rito mostra un ripiegamento sulla sua malattia: l'indebolimento fisico non consente di rimandare un'immagine di se stessi che sia piena immersione nel fuoco vitale. All'interno del rito di segnatura appare un'organizzazione delimitata e non casuale del campo percettivo, che corrisponde alla dimensione scenografica del costruito. La creazione di uno luogo virtuale a cui si dà forma nello spazio principale, ritagliando un segmento sensibile dalle attività quotidiane, avvia un'operazione di costruzione della differenza che segna il limite e la possibilità di esistenza di un campo altro.

In tale dimensione si apre la possibilità di una partitura in cui avvengono una serie di operazioni trasformative, che riguardano soprattutto un progressivo avvicinamento alla realtà della malattia percepita. Lo spazio si chiude intorno ai soggetti che lo sperimentano: esso diventa, dunque, traccia di un percorso creato da azioni e presenze, oltre che supporto del soggetto. Chiudendosi intorno al nucleo, ovvero l'insieme, matematicamente inteso, rappresentato dall'area occupata dal curante e soggetto, il luogo assume le caratteristiche di un'area delimitata dall'azione gestuale, atta a segmentare lo spazio complessivo ottenendo una porzione significante che ha la funzione di ospitare una cornice tale da accogliere e contenere le possibilità di rappresentazione e trasformazione.

Il luogo, che sia uno spazio fisso all'interno della casa o un posto materialmente e idealmente circoscritto nell'ambiente, all'interno di questa procedura terapeutica mostra sempre caratteristiche tali da divenire un

contenitore dell'esperienza entro cui si gioca la rappresentazione del soggetto e della sua malattia, insieme all'allontanamento da essa e l'ingresso in un territorio altro, dato come possibilità di accesso a un rapporto differente con il proprio corpo e in grado di attivare una serie di azioni che riconducono all'istanza trasformativa propria dell'azione di guarigione.

Lo spazio è sempre delimitato in maniera fluida e al tempo stesso ineludibile grazie a un percorso simbolico tracciato dai movimenti del segnatore: il limite definisce la sfera di contenimento entro cui si deve svolgere l'azione, dando un inizio e un termine alla dimensione di accoglienza dello spazio terapeutico. All'interno di questo processo vengono definiti un dentro e un fuori, che non corrispondono semplicemente all'esterno e l'interno della stanza o della casa in termini fisici, bensì essi concorrono all'organizzazione di una dimensione simbolica in cui si prepara l'attuazione di un contesto differente dal quotidiano.

L'extra-ordinario che è uscita da ciò che succede nel tempo quotidiano diventa possibilità di accesso a un luogo e un tempo differenti: le regole che vigono in tutto ciò che si trova all'esterno, temporalmente e spazialmente, incontrano, così, una temporanea interruzione. Attraverso la delimitazione e la circoscrizione di un'area specifica che corrisponde all'insieme definito dal rapporto tra curante e malato, lo spazio viene a acquistare il valore di luogo della costruzione del senso della malattia.

Al suo interno viene dato programmaticamente spazio all'ignoto come luogo della possibilità allo scopo di scardinare il sistema di regole che solitamente governa e dona senso alle azioni quotidiane. L'operazione terapeutica diviene modalità di scoperta e transazione dal conosciuto al non-noto, inaspettato, non prevedibile, in cui sperimentare, nel clima di sicurezza e intimità rese possibili dalla tranquillità dell'ambiente e l'abbandonarsi con fiducia a chi conduce l'azione, il lato oscuro di sé: la malattia, la ribellione di un corpo che all'improvviso non si comprende più.

L'atto di fiducia nei confronti del segnatore, necessario per entrare in contatto con tali pulsioni, appare, dunque, il fulcro di una dimensione relazionale in cui gesto e parola consentono, attraverso un processo di separazione fra individuo e contesto quotidiano, l'individuazione della distanza fra sé e malattia. Il *setting* definisce, dunque, la creazione di un ambiente simbolico ed emozionale in cui gli elementi cognitivi vengono superati a favore di un'esperienza percettiva tale da eludere il sistema di giudizio a causa di un persistente senso di disorientamento, insieme alla coscienza, da parte del malato, di non poter conoscere, né prevedere lo svolgimento o il senso stesso dell'azione.

> *I rituali ci consentono di accedere a stati emotivi, difficili se non impossibili da esprimere col linguaggio, ed è questa la ragione per cui, nella nostra civiltà tutta centrata sul logos, sono tanto desiderati eppur guardati con tanto sospetto. La ripetizione di gesti quotidiani all'interno di uno spazio e un tempo speciale e ben delimitato suscita risposte emotive, quali timore o gioia, odio o amore, senso di isolamento o di comunione. Il rituale opera appunto con questa evocazione emotiva. Come ha scritto Ernst Cassirer, partecipare a una cerimonia rituale significa vivere «una vita di emozioni, non di pensieri»*[302].

Nell'antichità i riti, consentendo alle persone di accedere a una sfera in relazione con il divino, mostravano di portare «*l'ordine cosmico nella vita quotidiana*» (MUIR, 2000, 23). Questa funzione del rito rievoca la capacità e il bisogno di trasformare il caos della non-comprensione, in grado di fare la sua comparsa in qualsiasi momento della vita quotidiana, in un tentativo di dare senso al mondo, o quanto meno, nel caso delle pratiche di guarigione, all'universo del proprio corpo.

Il rito di segnatura è transitorio per definizione, poiché rievoca un atto capace di ripetersi identico da tempo immemorabile nelle sue ipotesi di costruzione, ma evento evanescente, tale da fissare una risposta emotiva situata in un qui e ora altamente specifici. Mettere in relazione l'efficacia dell'atto di segnatura a una certa tempistica, che può corrispondere a specifici giorni della

[302] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 6.

settimana o un numero simbolico di volte in cui ripetere la procedura di guarigione, ancora una volta significa operare la segmentazione di un tempo lineare e omogeneo, attraverso cui introdurre una frattura tale da consentire l'ingresso in una parentesi spazio- temporale dotata di caratteristiche non-meccaniche, non-prevedibili, ma soprattutto ritagliate dal contesto di una quotidianità che anziché essere contenitore vuoto è sovraffollata di rumore.

2.16 L'apprendimento al segnare

Da epoca immemorabile le formule vengono di norma tramandate durante la notte di Natale, momento in cui sono trasmesse da chi conosce il rito a una persona, solitamente più giovane, a cui vengono *passate*, come indica la terminologia utilizzata in questi casi, in una sorta di consegna.

Specialmente fra le generazioni di un tempo era convinzione diffusa che il rito si dovesse trasmettere solo a una persona, scelta all'interno del nucleo familiare o sulla base della fiducia, e soltanto nel momento del trapasso o quando si fosse presagito un indebolimento del corpo tale da non poter più avere forze sufficienti per curare. In tale modalità di pensiero la comunicazione della pratica, vissuta come una sorta di passaggio ereditario, avrebbe comportato la definitiva perdita del potere e il termine dell'attività di segnatore da parte di colui che si accingeva a cedere il ruolo e le competenze all'altro, destinato a iniziare il nuovo percorso.

Oggi si tende a considerare in modalità differente l'eredità del rito, che continua a essere legato alla notte di Natale come unico momento simbolico della trasmissione, tuttavia non comporta più, nella visione generale dell'attività, la perdita del potere da parte di chi trasmette il *segno* e solitamente non vede l'esclusiva di un'unica persona prescelta a cui affidare l'atto. La maggior parte delle persone intervistate ritiene, infatti, che sarà felice di poter trasmettere il rito a coloro i quali mostreranno di avere sufficiente interesse e

fiducia nei confronti della pratica, esterni o interni alla cerchia della famiglia. Di norma tutti gli operatori incontrati pongono come unica condizione la presenza congiunta di entrambi la sera del 25 dicembre, unica condizione rimasta dai tempi precedenti, nonché segno di un interesse motivato, tanto da decidere di trovar posto e spazio per questo momento in una giornata così importante e solitamente densa di attività.

Pur dimostrando un ruolo essenziale all'interno della procedura di segnatura, il valore delle *parole* trasmesse esula e travalica la semplice grammatica messa in atto da una certa formula, tanto che, come sottolineato anche dalle segnatrici più anziane e rispettose della tradizione, anche l'aspetto linguistico può contemplare varianti importanti nella struttura dell'enunciato. Interrogata a proposito di tale aspetto, una delle donne intervistate ha affermato con sicurezza che normalmente utilizza la formula esattamente come le è stata trasmessa, in dialetto, tuttavia, nel momento in cui la pratica fosse insegnata, per esempio, a una nipote poco abituata a esprimersi nello stesso, potrà essere ripetuta semplicemente in lingua italiana, poiché dover riflettere eccessivamente nel tentativo di ricordare parole che normalmente non si utilizzano potrebbe rivelarsi controproducente e rendere inefficace l'azione.

Le parole utilizzate nel rito, fondamentali in quanto parte di un'eredità trasmessa di generazione in generazione, presentano una forma estremamente dinamica e necessariamente incline a trasformarsi nel passaggio da un soggetto all'altro. Esse si costituiscono come elementi di un sistema di conoscenza appartenente a un insieme chiuso, territorio esclusivo di segnatori e segnatrici a loro volta scelti da altri soggetti, affermati nella comunità grazie a una serie di competenze tali da contribuire a una certa notorietà. Di fatto *poter fare* e *voler fare* vengono avvalorati in virtù di tale eredità verbale: essa, oltre a intervenire sulla competenza del futuro operatore di guarigione facendo da tramite rispetto l'ampio serbatoio di una conoscenza pregressa, sostiene simbolicamente la performanza. Chi ha più esperienza trasmette l'insegnamento ponendosi come

ponte della memoria collettiva. In questo senso bisogna dire che all'interno della società contadina la vecchiaia possiede un'importanza cruciale. Pensando all'impostazione delle grandi famiglie di un tempo, in cui fra figli, nipoti e i vicini di casa immediatamente nei pressi della dimora non era raro sfiorare la quarantina di persone, è possibile immaginare un mondo ben differente dalla contemporaneità, impostata su un nucleo familiare nella maggior parte dei casi composto da padre, madre, figli e abituata a un'organizzazione giocata soprattutto a livello individuale.

> *Raggiungere la tarda età è considerata una fortuna di cui ci si rallegra soprattutto se il vecchio ha numerosa discendenza; allora è un uomo appagato. Non si può, come presso di noi, metterlo da parte, allontanarlo in una casa di riposo; resta in mezzo ai suoi perché è la prova manifesta della riuscita del gruppo*[303].

L'anziano è il primo membro in ordine di nascita della famiglia, la quale si configura come sottoinsieme di un nucleo più grande a cui è possibile iscrivere la realtà sociale del villaggio di appartenenza, che fino a cinquant'anni fa costituiva un territorio intessuto da relazioni forti e presenti. Egli appare come il depositario della storia familiare e sociale: durante il corso della vita, ha conquistato autorevolezza grazie all'esperienza, potere tanto maggiore grazie a eventuali doti di carattere. All'interno del mondo contadino, dunque, l'anziano appare come depositario di un sapere generazionale: l'esperienza insieme al legame con un'eredità della storia che solo i superstiti di una generazione conservano, lo rendono non soltanto custode di una memoria individuale e collettiva, bensì educatore rispetto le nuove generazioni.

L'eredità necessita di essere tramandata, gestita e donata a chi abiterà il futuro. Esiste un ulteriore sfumatura che è possibile individuare in chi è anziano: la vicinanza con la morte, traccia e luogo di confine fra questo mondo terreno e un imprecisato aldilà: «c*olui che l'età ravvicina all'aldilà è il miglior*

[303] ANTONINI, Francesco Mario, MAGNOLFI, Stefano. *L'età dei capolavori: creatività e vecchiaia nelle arti figurative*. Venezia, Marsilio, p. 13.

mediatore fra questo mondo e l'altro»[304]. Nell'ottica di una comunità presente e viva, l'attore umano diviene frammento all'interno di un cosmo, anello di una catena dove vigono regole ben precise e un'organizzazione a cui si aderisce perché il non farne parte significa vivere al confine. In questa dinamica il sapere, che unisce teorie e soprattutto l'esperienza di vita di molteplici persone, prende forma come massa stratificata, che ogni generazione consegna e affida alla generazione successiva.

Parlando con le segnatrici più anziane si è potuto constatare un interessante uso linguistico. L'espressione utilizzata per fare riferimento all'azione di trasmissione del rito è *passare il segno*, poiché il segno non si insegna, bensì semplicemente si passa, tanto che, come precedentemente detto, secondo la tradizione più antica esso si passerebbe solo in punto di morte o in un momento cruciale della vita, in cui si percepiscono le forze venir meno. Con la funzione di una vera e propria staffetta, il segno passerebbe, così, a un membro più giovane, che da quel momento in poi assumerà il ruolo e le competenze del guaritore precedente. Appare altrettanto degno di nota che con il tempo questa usanza sia caduta in disuso: oggi si tende a espandere questa conoscenza a più soggetti, sebbene tutti gli operatori abbiamo confermato che debba essere presente una sorta di propensione per accedere alla pratica e poterla utilizzare con successo.

Il filo unificante di un'appartenenza collettiva lega queste conoscenze al di là del singolo individuo per tessere una trama più ampia, cronologicamente più estesa rispetto al breve tempo dell'esistenza umana. L'individuo, nel mondo contadino, è membro di una società in cui si riconosce e che lo identifica. Se «ciò che in una data società costituisce la storia si baserà sui modi in cui quella società forma e seleziona degli avvenimenti dal flusso continuo che la circonda,

[304] THOMAS, Louis-Vincent, 1975. *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris in MINOIS, Georges, 1988. *Storia della vecchiaia dall'antichità al Rinascimento*. Bari, Editori Laterza.

dal suo modo di appropriarsi del passato» (ONG, 1989, 119), allora è possibile affermare che il rito di segnatura organizzi un'a-storia, basata sul segreto.

2.17 La *femina accabadora* in Sardegna

Il caso della *femina accabadora*[305] rappresenta una tradizione riscontrata in Sardegna in cui vita e morte corrono lungo un confine sottile. Viene riportata testimonianza di questa figura in alcuni documenti scritti da viaggiatori durante l'Ottocento[306], sebbene tale usanza sia avvolta, ancora oggi, nel silenzio di una pratica dal significato complesso, le cui origini sembrano perdersi in un tempo così lontano da sfiorare la preistoria. Ritrovamenti archeologici in Francia e Germania sembrano aver determinato, infatti, una connessione con la tradizione sarda, sebbene la segretezza abbia fatto sì che operatori e modalità siano rimasti per gran parte sconosciuti.

Nella società rurale un incidente poteva avere gravi conseguenze, soprattutto tenendo conto della scarsità di personale quanto di cure specializzate. Quando si verificava un episodio particolarmente funesto, in grado di compromettere irrimediabilmente la salute e le capacità lavorative, l'agonia poteva essere lunga.

Nel momento in cui il ritorno alle normali facoltà diventava privo di speranze, la sopravvivenza stessa della famiglia era messa in pericolo, minata alle basi da una sopravvivenza difficile, con pochi mezzi e al limite dell'estrema

---

[305] Per approfondimenti è possibile consultare BUCARELLI, Alessandro, LUBRANO, Carlo, 2003. *Eutanasia ante litteram in Sardegna: sa femmina accabbadòra : usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna.* Cagliari, Scuola sarda, 2003.

[306] Di recente il romanzo di Michela Murgia, *Accabadora*, edito da Einaudi, ha contribuito a ridestare interesse verso questa affascinante figura di un tempo ormai scomparso, ma che, fino a metà del Novecento ha continuato a essere presente nel tessuto sardo, seppur circondata da un'aura di mistero e rigoroso riserbo. Sul web è possibile leggere alcuni articoli relativi all'opera dell'*accabadora* <http://www.contusu.it/la-pratica-delleutanasia-in-sardegna> <http://www.webalice.it/ilquintomoro/storia_tradizioni/accabadora.html> <http://amicomario.blogspot.it/2014/04/la-sardegna-del-passato-i-riti-che.html> (Ultimo accesso: 04-02-2014).

povertà: era allora che entrava in scena l'*accabadora*, ultima presenza a situarsi nel difficile crinale fra la vita e la morte.

Lo strumento di lavoro dell'*accabadora*[307] è un martelletto di legno della lunghezza di 40 centimetri circa: il *mazzolu* di solito veniva ricavato da un ramo di ulivo o olivastro e aveva la forma di un martello con un manico sormontato da un'impugnatura facile da maneggiare. Oggi esiste un esemplare di *mazzolu* custodito presso il *Museo Galluras* a Luras[308], in Gallura, Sardegna nord orientale. Sono stati ritrovati esemplari di *mazzolu*, che in altre aree della Sardegna è noto anche con il nome di *mazzoccu* o *sa mazzocca*, anche in Francia. Con questo strumento si colpiva il malato terminale con un secco colpo ben assestato.

Secondo la tradizione quando qualcuno mostrava di tardare a morire, i parenti posizionavano sotto il cuscino un modellino in legno a forma di giogo, della lunghezza di circa 20 centimetri. Bisogna dire che il *juale*, giogo, o *jualeddu*, costituiva un simbolo molto forte nella vita contadina, poiché in agricoltura era utilizzato per aggiogare i buoi, dunque, servendo per l'aratro e la coltivazione dei campi, costituiva lo strumento necessario per la sopravvivenza, con il quale procurarsi il pane, fonte di vita. In molti casi una lunga agonia veniva spiegata con un'azione negativa, attuata nell'arco dell'esistenza, contro questo oggetto: si credeva che chi avesse rubato o danneggiato un giogo comportandosi in modo sacrilego avrebbe avuto il peso della colpa da espiare, per questo si tentava di riparare simbolicamente ponendo sotto il capo un modello in miniatura dell'originale, come a rievocare il pentimento e il ritorno all'unione con l'esistenza.

Lo *jualeddu*, che secondo l'usanza doveva essere preparato per l'occasione o vecchio almeno di cento anni, veniva posto sotto cuscino per tre giorni e tre

[307] Per approfondimenti si veda PALA, PierGiacomo, 2012. *Antologia della femina agabbadora*. Luras, Galluras Editore.

[308] Ulteriori informazioni sono consultabili presso il sito web del *Museo Galluras - il museo della femina agabbadòra* <http://www.galluras.it/en/> (Ultimo accesso: 04-02-2014).

notti. Tuttavia, trascorso tale tempo senza che la morte fosse sopraggiunta, veniva chiamata la *femina accabadora*, che nel dialetto della Gallura è nota come *agabbadora*. Questa donna avvolta dal mistero giungeva di notte, quando i parenti si spostavano in un'altra stanza per non rischiare di incrociare la sua presenza furtiva, e la casa veniva lasciata aperta di modo che potesse entrare senza essere vista e introdursi senza testimoni nella camera del malato. L'*accabadora* toglieva ogni immagine sacra e ogni riferimento alla cristianità dalla stanza, poi, cantando delle litanie, accompagnava l'agonizzante verso la morte con un colpo ben assestato su un punto preciso dell'osso parietale. Il trauma determinava il decesso immediato.

Una volta terminata la procedura, la donna poneva di nuovo nella stanza rosari o eventuali immagini sacre, poi usciva dalla casa perdendosi nella notte senza essere vista, così come era venuta. La simbologia del giogo[309] è certamente interessante, perché, ancora una volta rievoca la sacralità del mondo contadino: un oggetto in congiunzione rispetto all'essere-nella-vita. Questo strumento, indispensabile per l'aratro, collegava e teneva legati i buoi: emerge, nuovamente, il valore del lavoro della terra, in grado di dare grano e, dunque, farina, ingrediente base per la creazione del pane, materia di sostentamento e vita.

Talvolta l'*accabadora* può essere anche ostetrica e levatrice: di solito si tratta di una donna conosciuta dall'intera comunità, in grado di accompagnare nei momenti fondamentali dell'esistenza, esperta nei rimedi tradizionali per curare con le erbe. Se le testimonianze, rare e avvolte dal silenzio, sono incerte riguardo il ruolo e le competenze di questa figura, non può passare inosservato che si tratti sempre di una donna. Finoa pochi anni fa le fonti narrano di *accabbadore* ancora vive, celate dal segreto di una comunità che protegge

[309] Ulteriori approfondimenti attraverso due articoli apparsi sul web: <http://www.webalice.it/ilquintomoro/storia_tradizioni/accabadora.html> e <http://amicomario.blogspot.it/2014/04/la-sardegna-del-passato-i-riti-che.html> (Ultimo accesso: 05-02-2014).

l'identità di una persona in grado di compiere un gesto estremo a nome dell'intero gruppo familiare e sociale. L'organizzazione sociale in questo caso appare sempre come espressione di una volontà condivisa.

Il metodo e le conoscenze esatte sono stati custoditi così in segreto che risulta difficile, ancora oggi, capire le procedure esatte, il contenuto delle formule cantate, piuttosto che i gesti e i punti in cui veniva sfondato il cranio. Certamente, si ha testimonianza di questa pratica, che secondo alcuni studi potrebbe risalire fra il 1600 e il 1700 a.C., anche negli anni Quaranta di questo secolo, quando le guaritrici offrivano i loro servizi in cambio di alimenti. Come nel caso delle segnatrici venivano recitate delle formule, note come *brebus* o *berbus*, che rimandano al *verbo* e all'efficacia di una parola che agisce.

Le testimonianze riguardo la figura dell'*accabadora* sono scarne, sia in letteratura, sia nel web[310]. L'aspetto interessante della figura dell'*accabadora* è una doppia appartenenza: appare legata all'universo della vita, ma anche al cupo mondo della morte ed è espressione di un sapere femminile, tramandato per millenni, che ha attinto a oscure conoscenze del corpo per sviluppare le competenze necessarie per la fase terminale dell'esistenze, quando veniva sferzato un colpo fatale con la coscienza dei punti esatti da colpire di modo che il morente non soffrisse ulteriormente.

Nel momento della nascita la donna poteva diventare *accabadora* nel caso in cui un bambino avesse presentato gravi malformazioni capaci di ostacolare il suo normale sviluppo. La donna, che nel momento del trapasso accompagnava verso il termine della vita, avendo a che fare con un neonato attuava una sorta di restituzione all'esistenza di chi non era in possesso delle caratteristiche tali per sopravvivere. La figura dell'*accabadora* rimanda altresì a una differente

[310] Sul web sono presenti alcuni video che, seppur con qualche imprecisione, contribuiscono a rendere la figura dell'*accabadora* e ciò che resta del suo operato nelle tradizioni della regione Sardegna <https://www.youtube.com/watch?v=43lp5z1nXmU>
<https://www.youtube.com/watch?v=z7Nh6qkEh9M>
<https://www.youtube.com/watch?v=LiJV3vmLdGg> (Ultimo accesso: 04-02-2014).

modalità di rapportarsi alla vita e alla morte. A un livello profondo questi due universi di senso appartengono entrambi al mistero che circonda l'origine e la fine dell'esistenza, situando l'essere in una condizione umana che lo rende precario, mai del tutto indipendente dall'appartenenza a un flusso in grado di chiamarlo alla vita o alla morte in qualsiasi momento. Vita e morte appartengono alla medesima oscurità, al non detto in cui si situa tutto ciò che va al di là della comprensione umana.

La presenza femminile diviene, dunque, custode del tempo. La donna è guaritrice quando l'azione di risanamento è possibile: la Grande Madre dei popoli primitivi tutt'altro che scomparire, è stata riassorbita in forme diverse anche nel culto cristiano. La dea e il femminino si trovavano direttamente associati con il ciclo lunare: durante i 28 giorni che ripercorrono anche il ciclo mestruale della donna, la luna cresce, diviene piena per poi calare. La morte diventa, così, fase e momento di accesso all'interno di un ciclo più ampio di rigenerazione della vita. Nella *femina accabadora* rivive la dura legge della Grande Madre, figura archetipica, potenza che nutre e divora[311].

Fin dall'antichità la donna assume un ruolo complesso che l'avvicina alla gestione della rete dei rapporti sociali più intimi della comunità, quali unioni e matrimoni, oltre ad avere l'accesso privilegiato, se non unico, alla conoscenza del corpo umano, trattato in maniera più ravvicinata rispetto alle vincolanti regole dell'universo dei dottori e dei sacerdoti. Da un lato c'è la mezzana che «possiede una parte delle conoscenze relative al sesso: conosce i segreti di Venere per conquistare, legare e soddisfare (...). Dall'altro lato sta la levatrice con la sua competenza nel dare vita»[312].

> *Se si chiede come si può distinguere tra rimedi leciti e illeciti, dal momento che le guaritrici affermano di operare con certe orazioni e con applicazioni di erbe, si*

[311] È possibile approfondire il tema attraverso l'opera di GIMBUTAS, Marija, 2008. *Il linguaggio della dea*. Roma, Venexia e NEUMANN, Erich, 1981. *La grande madre: fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*. Roma, Astrolabio.
[312] BOCK, Gisela, NOBILI, Giuliana, 1988. *Il corpo delle donne*. Bologna, Transeuropa, p. 52.

risponderà che è una cosa facile, purché si inquisisca con diligenza. Infatti, esse devono nascondere i loro rimedi superstiziosi per non essere arrestate e anche per poter irretire più facilmente le menti dei semplici; per questo insistono sulle parole e le applicazioni di erbe... Il numero di queste streghe levatrici è così grande, che dalle loro stesse confessioni si è scoperto che non esiste villaggio dove non se ne possa trovare una[313].

Il potere femminile connesso all'utilizzo di tali pratiche sarà visto come superstizione finendo nel mirino dell'Inquisizione a causa del carattere gianiforme dell'operato delle guaritrici, poiché si riteneva che tanto quanto qualcuno potesse dispensare il bene, tanto riuscisse, volendo, a provocare il male. Questa intenzione, accentuata dalla difficoltà a attuare una separazione fra terapia e pratica magica, diviene inestricabilmente connessa a ciò che si è detto in precedenza riguardo la nuova concezione del bene e del male introdotta con l'avvento del Cristianesimo, il quale riconduce la dualistica battaglia del bene come opposto al male all'interno di un territorio interamente occupato da Dio.

Nel pensiero cristiano il male diviene fattore negativo insito in un positivo diffusamente più ampio: cellula impazzita quale è il ribelle, caduto nel buio della dannazione, del quale permane angelico il volto originario. Lucifero è l'emblema di un potere malefico capace di insinuarsi, in maniera sotterranea e infida, nel territorio del bene e rappresenta appieno la difficoltà a riconoscere tale negatività, tuttavia amplificando un senso di colpa ancestrale quanto generazionale capace di cadere sulle spalle del presente.

In questo senso risulta chiaro come nella pratica della segnatura, così come in diversi riti tradizionali, l'intenzione costituisca un fattore in grado di attuare una differenza fra azione efficace ispirata al bene e ciò che, invece, è capace di produrre conseguenze negative. L'assenso che il malato decide di dare rispetto l'attuazione del rito è il segnale di fiducia nelle intenzioni di chi lo prenderà in cura, tuttavia la donna, che per sua natura ospita la vita e nel cui

[313] WEIL, Simone, 2012. *La persona e il sacro*. Milano, Adelphi Edizioni, p. 20.

corpo subentrano misteri che non è dato di comprendere né, soprattutto, controllare, nella storia ha occupato una posizione scomoda, nel pericoloso confine fra ciò che è accettabile e ciò che appare contro morale.

A partire dall'epoca della Controriforma, nella società si assiste a un forte potenziamento della mariolatria: Maria, madre di Dio, diventa la principale interlocutrice dell'individuo, che con questa madre vissuta a livello collettivo instaura un rapporto più intimo e privato. Maria diventa il tramite diretto tra soggetto umano e entità divina, punto d'ascolto per le richieste e le guarigioni più desiderate e difficili. Insieme alla Madre di Dio, i santi, ognuno con le sue caratteristiche specifiche e la storia che lo contraddistingue, diventano passaggio e possibilità di comunicazione tra ordine divino e mondo terrestre.

Il corpo della donna, a differenza dell'uomo, non è mai solo Uno, ma già in partenza è concepito per includere una moltiplicazione potenziale: esso è creato per essere Due e contenere al suo interno la creazione. Il corpo femminile costituisce il luogo in cui la vita si radica e sviluppa. Strettamente a contatto con il dolore, la nascita, il rischio della morte, la condivisione di un corpo che serve alla vita come supporto per un altro essere disegna una figura femminile in grado di diventare ricettrice del potenziale in atto, crocevia di incontro, ricettacolo e punto di svolta.

La figura femminile, dunque, per la sua vicinanza all'origine della vita, così come alla morte, diventa soggetto cardine nel processo di attuazione del rito di guarigione, caratterizzato da una capacità di manipolazione radicata nella sua stessa esistenza. All'interno di questa tipologia rituale, il potere femminile sembra definirsi in quanto estremamente fattuale, non tanto legato allo sviluppo di conoscenze, bensì direttamente implicato nei fatti dell'esistenza, chiamato all'azione attraverso un obiettivo pratico, legato alle evenienze della vita quotidiana.

Questo potere, collegato all'estrema vicinanza alla vita, spesso è associato anche a un lato più oscuro, legato alla morte e, più in generale, alla sfera

dell'ignoto e inconoscibile. In questo senso è possibile ricordare la figura apocrifa di Lilith[314], che compare anche in alcuni testi babilonesi in riferimento a un demone femminile: secondo la tradizione ebraica è la prima moglie di Adamo, sostituita da Eva a causa del suo rifiuto verso l'autorità divina, e simboleggia l'aspetto più incontrollato del *poter fare*. Ishtar da una parte, nel mondo babilonese e Iside dall'altra, costituiscono immagini di un aspetto femminile che, se in Oriente è componente dell'equilibrio di cui sono testimonianza le coppie divine del sistema religioso indiano, in Occidente viene schiacciato e oscurato da un dio sterile, generato da un'entità che utilizza il corpo di una donna come incosciente veicolo.

Fra Medioevo e Cinquecento la storia della stregoneria insegnerà quanto la paura verso l'aspetto femminino e il suo potere si sia radicata in profondità nella cultura dell'Occidente cristiano, anche a causa del terrore verso un corpo vissuto come proibito, come testimoniato dalla cieca ferocia e paura occorse durante le tristemente celebri cacce alle streghe. Lo spazio di guarigione creato dalle donne in tradizioni ancestrali le vedeva, dunque, manipolare con più un territorio in cui muoversi con la fluidità caratterizzata dall' essere costantemente in dialogo fra i due estremi poli dell'esistenza e in contatto con i misteri di un corpo attraversato dalla vita e dalla morte.

> *La strega doveva rendergli omaggio (al Diavolo) con un gesto che rivelava il carattere perverso del nuovo legame: si inchinava a lui all'indietro, assumendo la posizione del «ponte», vale a dire alzando in alto l'addome mentre sosteneva il suo corpo arcuato sulle braccia e sulle gambe, offrendogli i suoi genitali scoperti*[315].

I genitali diventano, così, l'emblema del proibito e la donna la rappresentazione della tentazione insieme alla paura per una pulsione che sfugge al controllo, così come non appare possibile bloccare la vita, né la morte.

---

[314] Per ulteriori rimandi si veda BRIL, Jacques, 1990. *Lilith : l'aspetto inquietante del femminile*. Genova, ECIG.

[315] MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia, p. 270.

2.18 Segnare uno spazio: il circuito mistico di Bologna

Come emerge dal materiale raccolto è possibile segnare persone, animali e persino luoghi. La segnatura sui luoghi non costituisce un campo d'azione abituale o di cui sia possibile trovare riscontro, tuttavia a Bologna esiste un esempio di tale ritualità. La prima cinta muraria[316] dell'antica *Bononia* era composta da blocchi di selenite, presente nella zona della Vena del Gesso Romagnola: oggi rimangono alcuni resti visibili in via Manzoni, via Rizzoli e in via De' Toschi, che testimoniano l'area occupata un tempo allora, di dimensioni più ridotte rispetto alle attuali. La questione relativa alla datazione delle mura di selenite, che rimane controversa, si incrocia con la storia delle cosiddette «Quattro Croci»[317].

> *La leggenda di san Petronio contenuta nella sua Vita volgare - testo quest'ultimo composto nel XIII secolo sulla base di un modello risalente agli anni tra il 1164 e il 1180 - racconta che, dopo aver ottenuto il sostegno dell'imperatore Teodosio per la ricostruzione della città (da questi precedentemente distrutta), il vescovo Petronio avrebbe invitato a Bologna Ambrogio, vescovo di Milano, e Ursicino, vescovo d Ravenna. Con i due ospiti il presule bolognese avrebbe compiuto una solenne processione attraverso la città, durante la quale in quattro diversi punti di essa sarebbero state poste quattro croci, sotto le quali sarebbero state sepolte delle reliquie[318].*

Percorrendo il centro di Bologna attualmente è possibile incontrare alcune iscrizioni: per l'esattezza quattro, che corrispondono al luogo dove un tempo erano state erette le quattro croci appartenenti al circuito mistico. La prima croce, dedicata ai Santi Apostoli, si trovava nei pressi di Porta Ravagnana; la seconda, intitolata alle Vergini, in via Castiglione all'angolo con

---

316 Riguardo le porte dell'antica Bologna <http://ilbolognese.blogspot.it/2007/06/le-mura-e-le-porte-di-bologna.html> e <https://www.academia.edu/3342541/Bologna_e_le_sue_strutture_difensive_la_questione_delle_mura_e_le_porte> (Ultimo accesso: 27-08-2013).

317 CAPITANI, Ovidio, 2007. *Storia di Bologna. Bologna nel Medioevo*. Bologna, Bologna University Press, p.37.

318 *Ibid.*

via Farini. La terza croce, dedicata ai Santi Martiri, era in via Montegrappa, angolo porta di Castello, nei pressi di Porta Stiera, mentre la quarta, dei Santi Confessori, presso la chiesa di San Martino e san Barbaziano, all'incrocio fra via Barberia e via Val d'Aposa.

> *Siamo negli ultimi anni del IV secolo (intorno al 387) e a quel tempo probabilmente risale la collocazione delle famose quattro croci poste in punti esterni alla parte rimasta abitata del tessuto urbano, quasi a cingerla con un circuito di protezione magico-religiosa che probabilmente si appaiava ad una recinzione tangibile di cui si ignorano le caratteristiche strutturali*[319].

Originariamente le croci si trovavano fuori delle quattro porte, le quali dovevano il loro orientamento ai punti cardinali.

Figura 3 Una delle croci conservate all'interno della Basilica di San Petronio

Gli studiosi hanno fornito diverse interpretazioni sul rapporto fra le mura di selenite e la presenza delle Quattro Croci, tuttavia l'esigua presenza di materiali lascia misterioso questo frammento di storia cittadina. Da una parte, infatti, si è ipotizzato che le croci consacrassero «modesto vallo posto a difesa

[319] DONDARINI, Rolando, 2000. *Bologna medievale. Nella storia delle città*. Bologna, Pàtron, p.142.

della zona intorno al foro e all'acropoli»[320], dall'altra alcuni avanzano l'ipotesi che servissero non tanto a proteggere lo spazio interno della città, quanto le strade che conducevano al cuore cittadino. Attualmente le croci (Fig.3), poste su colonne di selenite collocate tra il IV e il V secolo nei pressi dell'antica cerchia di mura, sono conservate all'interno della Basilica di San Petronio: a ovest le croci dei Martiri e dei Santi, ad est quelle degli Apostoli e delle Vergini.

La città appartiene a uno spazio fisico definito, il cui confine in questo caso è segnalato dalle mura cittadine, le quali differenziavano il tessuto urbano dalle campagne circostanti. Lo spazio urbano, al contrario del territorio dedicato all'agricoltura, libero, selvatico e dotato di una configurazione fluida, è uno spazio addomesticato, dove fin dall'antichità vigono leggi e decreti, e in cui si amministra la legge. La città appare, dunque, uno spazio giuridico e sociale al centro di una rete di interazioni che, a differenza della campagna, si dimostrano non determinate da un vincolo di solidarietà. *Bononia*[321], florida città etrusca in precedenza nota come *Felsina*, sarà conquistata dai Galli Boi nel sec. IV a.C. e successivamente assumerà una nuova denominazione dopo l'occupazione dei Romani nel 189 a.C. Plinio il Vecchio[322] in *Naturalis Historia*, III,15 narra: «*Intus coloniae Bononia, Felsina vocitata tum cum princeps Etruriae esset*».

> *(...) solo a partire da questo momento [VI secolo] assistiamo a un moltiplicarsi, in tutta l'area della "Romania", della pratica di affiggere croci e iscrizioni su mura e strutture difensive, al fine di invocare su di esse la protezione divina e di proclamarne magicamente l'inviolabilità*[323]

Bologna fin dall'inizio della sua storia è una città fortificata e non tarda a rivelare un volto guerriero destinato a ritornare in diverse epoche, come ricorda l'occupazione austriaca durante il Risorgimento, quando il 7 luglio 1848

---

[320] CAPITANI, Ovidio, 2007. *Storia di Bologna. Bologna nel Medioevo*. Bologna, Bologna University Press, p.37

[321] Per approfondimenti sulla storia della città è possibile consultare TEGA, Walter, 1987. *Storia illustrata di Bologna.* Volume primo. San Marino, AIEP.

[322] TEGA, Walter, 1987. *Storia illustrata di Bologna.* Volume primo. San Marino, AIEP, p. 48.

[323] *Ivi*, p.38.

l'esercito comandato dal Generale Welden invade una Bologna tragicamente deserta appostandosi fra Porta san Felice e Porta Maggiore: evento in grado di segnare un capitolo drammatico nella storia bolognese, che riuscirà a ritrovare l'indipendenza il 12 giugno 1859, quando la guarnigione austriaca lascia la città, durante le prime ore del mattino. In presenza di segnature praticate su un luogo, applicazione oggi assolutamente rara, per non dire scomparsa, è lo spazio a diventare protagonista dell'azione: in questo caso si attua, infatti, una valorizzazione di un luogo insieme alla creazione di un contorno tale da sovrapporsi e riscrivere il confine originario. Lo stabilirsi di nuovi confini, capaci di riconfigurare l'ambiente circostante, consente una scrittura dell'ambiente in un senso rinnovato. Segnando lo spazio si attua un'azione volta a stabilire un'azione di ordine nel caos: un tentativo di organizzazione.

> *Per fondare una città ci si doveva riferire a un ordine superiore, si doveva cosmizzare il luogo sul quale sarebbe poi stato eretto l'abitato. Il «cardo» e il «decumano», le vie principali delle città romane che tagliavano l'insediamento da nord a sud e da est a ovest, non avevano solamente una funzione pratica ma anche sacra; la città veniva orientata orientandola come il cielo e come il mondo. Nei pressi dell'incrocio tra il cardo e il decumano (che era il centro dell'abitato) si trovava il foro, la zona più importante della città, dove si svolgeva la vita politica e la vita religiosa pubblica. Presso molte culture gli incroci, i crocicchi, sono presieduti e protetti da divinità particolari adibite a tale ruolo*[324].

I quattro crocifissi sono espressione di una verticalità in grado di ricordare l'*Axis Mundi*[325]: una sorta di albero della vita cosmico con la funzione di perno e protezione dell'intera città, la quale poggia sul numero quattro, che, scomponibile in 1+3 nella simbologia esoterica rappresenta la radice e il principio di generazione, l'origine e il divino nell'umano, oltre ai quattro elementi e le direzioni (nord, sud, ovest, est).

Il quattro è numero della materia e della terra, dunque pilastro in grado di unire e delimitare un'area sacralizzata e ritagliata dal tessuto generale. La

---

[324] AGUSTONI, Alfredo, a cura di, 2005. *Comunità, ambiente e identità locali*. Milano, FrancoAngeli, p. 63.

[325] Si veda ELIADE, Mircea, 1970. *Trattato di storia delle religioni*. Torino, Boringhieri.

segnatura diventa così, anche in questo caso, azione di riscrittura del senso in vista di una protezione magica.

2.19 Riti perduti: segnare la paura

Le segnature non curano solo i mali fisici: esistono parole in grado di togliere la paura. Nonostante oggi sia notevolmente più diffuso l'uso delle segnature applicato a *herpes zoster*, verruche e storte, in generale, l'area relativa all'epidermide e al concetto di infiammazione, esistono ancora segnatrici in grado di curare le paure.

Nel materiale raccolto è presente solo un breve accenno riguardo questa particolare applicazione, che assume forme molto differenti a seconda della zona geografica e della regione. Bisogna dire che innanzitutto è necessario fare una distinzione: per *paura* si intende, infatti, «1. la reazione emotiva di grande turbamento, conseguente alla percezione di un pericolo; 2. timore, preoccupazione»[326]. Il trattamento può essere molto differente a seconda delle due casistiche in cui, da un lato si abbia una paura generica, determinata da un imprecisato disagio legato a una situazione di ansia, dall'altra lo shock per un evento traumatico.

Soprattutto un tempo la segnatura della paura era di frequente utilizzata sui bambini afflitti da uno spavento (per esempio, a causa di un incidente). In questi casi in molte aree geografiche, da nord al sud della penisola, subentrava un rimedio di diversa natura, che prevedeva l'utilizzo di una pianta, secondo la tradizione erboristica nota come erba della paura. La *Stachys recta*[327], nota anche come erba della paura, siderite o stregona gialla, è presente nell'Europa meridionale e, con diverse sottospecie sull'intero territorio dell'Italia

[326] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 1258.

[327] Per approfondimenti sulla specie botanica è possibile consultare <http://goo.gl/pWpfcp> e <http://goo.gl/ytB9AL> (Ultimo accesso: 01-11-2013).

continentale. Questa pianta, che possiede un effetto stimolante, e agisce da tonico e purgativo, se assunta in alte dosi sembra presentare un livello di tossicità, tuttavia nella medicina tradizionale era impiegata per la preparazione di un bagno, con cui veniva sciacquato il soggetto traumatizzato.

Il termine greco *stachys*, spiga, si riferisce con tutta probabilità alla forma dell'infiorescenza. La fioritura della pianta di norma avviene fra il mese di maggio e settembre, infatti tradizionalmente si raccoglieva l'erba della paura il 24 giugno, San Giovanni, in coincidenza con il solstizio d'estate. Il rito della raccolta dal punto di vista simbolico appare non privo di legami con il momento dell'anno in cui il Sole, pianeta fonte di vita e immagine della forza, entra nel segno del Cancro: si attua, così, un passaggio dal simbolo del fuoco all'universo dell'acqua, governato dalla Luna e una fusione fra fuoco e acqua, luce e ombra, esplicito e positivo *vs* introverso e negativo, in una sorta di rinascita energetica e unione dei conflitti.

Secondo la tradizione si raccoglieva l'erba della paura il 24 giugno per poi conservarla in mazzetti: all'occorrenza si gettavano alcune manciate in acqua. La siderite veniva quindi fatta bollire, per poi cospargere con questo liquido il bambino afflitto da paura: la segnatrice lavava il corpo dalla testa ai piedi, pronunciando le *parole* specifiche passate dalla tradizione per il trattamento della paura. Un esempio di formula utilizzata in questa casistica recita: «Col nome di Gesù di Maria/ La paura la vada via/ Col nome di Gesù e di San Pietro/ La paura ritorni indietro»[328]. Nel caso in cui l'acqua avesse assunto una forma gelatinosa, avrebbe significato che era presente un effettivo stato di paura.

Come negli esempi precedentemente analizzati, la segnatura[329] veniva ripetuta per tre giorni, nel corso dei quali il liquido mostrava di perdere la

[328] <http://goo.gl/DSo9yk> (Ultimo accesso: 27-10-2013).

[329] Il seguente racconto contribuisce a rendere con chiarezza il trattamento contro la paura, nonché il rapporto di confidenza e semplicità esistente fra le donne che segnavano e la comunità, lontano dal rigore serio e il linguaggio tecnico dei medici

qualità legata alla vischiosità finché la limpidezza dell'acqua non avesse decretato il ritorno a una condizione di normalità. L'abluzione e il passaggio nell'acqua assumono, dunque, l'ulteriore valenza di una purificazione e un lavaggio volto simbolicamente, quanto con un aspetto visivo non trascurabile, all'eliminazione delle paure attraverso una pulizia in grado di agire dal corpo al livello emozionale.

Sulla rete web è stato possibile riscontrare le seguente testimonianze: «Fui investito da una bicicletta e mia nonna corse a cercare l'erba della paura. Senza tanti rituali e senza che fosse il 24 giugno. È probabile che nella vita di tutti i giorni si pensasse piuttosto a risolvere il problema alla svelta. Mi bagnarono i polsi e il collo, mi immersero i piedi fino alle caviglie. L'acqua diventò densa e collosa. "Hai visto poverino come ti eri spaventato, ora ti passa tutto". Il ricordo mi è rimasto ed era molto tempo fa» e «Anche a me da piccola mi hanno portato a "lavarmi la Paura" da un'anziana signora del paese, e devo dire che magicamente l'acqua al primo lavaggio è divenuta scura e quasi si rassoda, poi al terzo lavaggio si fa più limpida»[330]. Il trattamento dei disturbi post-traumatici in questo caso appare simile all'approccio dei *curanderos*, i guaritori tradizionali che ancora operano in Messico e America Centrale, i quali utilizzano la stessa pianta con una procedura simile a quella descritta.

Attraverso questi esempi, ancora una volta emerge l'architettura del senso attraverso il gesto rituale. Esso porta il soggetto a rivivere il fatto traumatico tramite un'azione che non presenta un aspetto cognitivo in grado di condurre un soggetto a superare l'evento grazie alla comprensione e collocazione del fatto nel senso dell'esistenza. Al contrario, il rito diviene mezzo per guidare il soggetto nella discesa verso la parte più profonda e inaccessibile

---

<http://www.coopfirenze.it/informatori/notizie/lerba-della-paura-3874> (Ultimo accesso: 02-10-2013).

[330] <http://epicuroeleerbe.blogspot.it/2008/09/lerba-della-paura.html> (Ultimo accesso: 01-11-2013).

di sé, alla ricerca di un frammento perduto, o dimenticato, al fine di riportarlo in superficie e farlo emergere alla coscienza, illuminato dalla consapevolezza.

Capitolo 3

Domanda di guarigione e mondo contemporaneo

Se non inventiamo un linguaggio, se non
troviamo il suo linguaggio, il nostro corpo
avrà pochi gesti per accompagnare
la nostra storia.
Luce Irigaray[331]

3.1 L'eredità dei riti di guarigione

L'ispirazione alla base di questo lavoro di ricerca nasce dall'osservazione di una nicchia antropologica che oggi appare in via di sparizione e nel pericolo di un oblio che rischia di sommergere in silenzio una cultura antica, ultimo residuo della grande civiltà contadina che per lungo tempo ha caratterizzato il territorio italiano. Attraverso l'analisi della pratica di segnatura si tentato di descrivere un rito di guarigione, un tempo prassi abituale fra le consuetudini della vita rurale.

I guaritori di campagna, infatti, costituivano un tessuto solido e compatto in grado di affiancare e talvolta persino sostituire la presenza dei medici, dislocati in città. Essi agivano grazie a un sapere pratico che univa la conoscenza delle erbe a gesti ancestrali il cui senso originario si inscrive in una memoria continuamente ricreata a partire dal vissuto generazionale capace di rimetterne in campo gli schemi e realizzarne la configurazione, ogni volta identica e al tempo stesso differente in maniera unica.

I segnatori costituiscono un esempio dell'attività di guaritori di campagna la cui opera, un tempo, si estendeva ben al di là del semplice incontro casuale, per partecipare alla dimensione dell'esistenza collettiva, sia a livello della comunità, sia della famiglia, unità ben più ampia della coppia con

[331] IRIGARAY, Luce, 1978. *Questo sesso che non è un sesso*. Milano, p.177.

figli, capace di estendersi a un vivace e intricato arazzo formato da una moltitudine di persone unite da vincoli di sangue e vicinanza. Per ragioni legate alla necessità di delimitare il contesto della ricerca, lo studio si è occupato di indagare il territorio dell'Emilia Romagna, tuttavia è possibile riscontrare la presenza di questi riti, uniti da molteplici somiglianze nel segno di una medesima temperie culturale, in diverse regioni dell'Italia e persino dell'Europa, nonché in altri Paesi del mondo.

Il rito di segnatura testimonia l'esistenza di un patrimonio tramandato oralmente da generazione a generazione, attraverso individui che, soprattutto un tempo, costituivano una rete intercomunicante in grado di unire l'intera comunità. Nonostante l'assenza di medici e cure specifiche, si traeva dalla conoscenza delle erbe e dei rimedi tradizionali il *saper fare* necessario per agire in momenti cruciali quali nascita, morte, malattia. Come è stato visto, spesso si tratta di riti con una forte presenza femminile, poiché le donne si trovavano al centro del sistema di relazioni sociali della comunità e avevano accesso al patrimonio legato a nascita e morte, spesso avvolto nel mistero e nel proibito.

Dal dopoguerra a oggi la società contadina ha visto una progressiva riduzione di mezzi e persone. Il tramonto della cultura propria della società rurale ha, tuttavia, lasciato sedimenti e tracce. Inoltre, oggi si avverte un bisogno crescente, manifestato in forme diverse, verso un ritorno alla connessione con la natura e con il corpo in quanto spazio d'esperienza, luogo di trasformazione. Sebbene i guaritori di campagna rappresentino una nicchia in via di sparizione, alcuni di loro continuano a operare: spesso si tratta di soggetti anziani che non gradiscono parlare di queste procedure, a cui li lega un vincolo di segretezza. Di frequente nipoti e nuove generazioni non mostrano interesse per la conoscenza di queste attività, spesso messe in relazione con la superstizione. È con grande difficoltà che sono state faticosamente raccolte una serie di interviste da parte di persone segnate e segnatori ai fini di approfondire

questo tema grazie a testimonianze e esperienze dirette in grado di dar conto del differente tipo di approccio alla guarigione introdotto da tali pratiche.
La ricchezza culturale di un rito di guarigione le cui radici si perdono nella storia costituisce solo una parte dei motivi d'interesse alla base del presente studio. Infatti ciò che scatena lo stimolo per una riflessione ulteriore è la consapevolezza dell'eredità di tali pratiche: al di là delle differenze a livello formale esse consentono l'approccio all'universo della malattia con un'ottica differente rispetto le modalità in uso presso la medicina ufficiale. Questo non significa dover tornare a tali pratiche, bensì tentare di recuperarne l'efficacia rituale convertendola in ambiti e modi differenti.

I soggetti incontrati durante la ricerca si occupano di segnare *herpes zoster*, bruciature, porri e verruche: l'area principale di riferimento appare accomunata da un'azione sull'epidermide. Esiste un ulteriore aspetto di cui è interessante tener conto. Tutti i soggetti intervistati hanno attribuito e avvicinato il senso di questa particolare applicazione della pratica al segno del fuoco. Le formule utilizzate per segnare le patologie citate appartengono alla medesima casistica, per questo utilizzano, stando a quanto spiegato dalle segnatrici, le stesse parole.

Sebbene il concetto di segno del fuoco rimanga piuttosto nebuloso e non sia collegato, come in apparenza si potrebbe pensare, all'ipotesi di altrettanti elementi d'acqua o aria presenti nella filosofia greca antica, appare di particolare rilievo notare che la stessa formula, in maniera quasi identica, possa essere utilizzata per un ascesso dentale, bruciature o, addirittura, casistiche gravi quale il fuoco di Sant'Antonio. Il comune denominatore è riscontrabile nella presenza di un'infiammazione: è possibile pensare a questo fuoco come la forza vitale che rende vivo e caldo un corpo, così come esso diventa tragicamente freddo nell'istante in cui sopraggiunga la morte. Squilibri nella temperatura segnalano, quindi, un malessere a cui corrisponde una sorta di fluttuazione della forza vitale. Le sequenze fotografiche esposte qui di seguito

hanno registrato l'attività di Pierina, residente in una piccola frazione di montagna delle colline nei pressi di Piacenza. Esse costituiscono un'ulteriore casistica della pratica. L'anziana segnatrice, infatti, si occupa di nervi e contratture muscolari, competenza che le è stata trasmessa dal nonno e che lei ha esercitato fin da ragazza, prima facendo pratica su animali quali mucche e cavalli, poi sugli individui.

Attraverso una serie di pressioni, talvolta molto intense, la donna agisce sui muscoli della parte dolorante. Questo trattamento decontratturante è accompagnato da una serie di formule, le *parole* imparate allo scopo di guarire in questa circostanza, e il segno di croce, ripetuto molteplici volte.

Le mani della segnatrice spalmano sulla pelle un unguento preparato con il grasso di maiale, che nel mondo contadino ogni anno veniva ucciso per la preparazione di carne salata, salsicce e strutto, ingredienti base della cucina emiliana, fonte energetica per i lunghi mesi invernali nelle campagne. Un tempo erano molte le famiglie a conoscenza della ricetta per l'*unto santo*, ottenuto mescolando cera d'api, strutto e olio, utilizzato contro bruciature e ferite. In questo caso Pierina spiega che si tratta di semplice grasso di maiale, prodotto cinque anni prima e utilizzato solo a scopo curativo.

Fig.4 La segnatrice Pierina, residente nelle colline in provincia di Piacenza, mostra una pasta realizzata con il grasso di maiale, che utilizza per segnare i nervi

Fig. 5 La donna spiega che prima di segnare bisogna verificare se esiste una problematica a livello dei nervi, indagata attraverso una serie di pressioni sull'area dolorante

Fig. 6 Prima di segnare la segnatrice separa un pezzo di grasso da un blocco, preparato da lei stessa e utilizzato da circa quindi anni

Fig.7 La segnatrice con una forbice inizia a tagliare alcuni piccoli pezzi di grasso

Fig. 8 Il grasso ha una consistenza corposa e un odore pungente: un tempo veniva preparato ogni anno durante il periodo autunnale, quando si uccideva il maiale per lavorarlo ottenendo i prodotti tipici di queste zone

Fig. 9 La segnatrice separa dal blocco principale alcuni pezzi più piccoli di grasso, che manterrà divisi dalla parte restante

Fig.10 Il grasso viene posto in un piattino, a cui si aggiunge dell'acqua

Fig. 11 Nel piatto contenente i pezzi più piccoli insieme all'acqua, la segnatrice manipola e ammorbidisce il grasso in modo da renderlo più fluido

Fig. 12 I pezzi di grasso devono essere tre

Fig. 13 La segnatrice pratica una serie di segni della croce sulla parte dolorante, mormorando sotto voce parole incomprensibili dal ritmo cantilenante

Fig. 14 La donna preme e mi chiede la conferma dei punti dove il dolore è più intenso

Fig. 15 Nei punti in cui il dolore è acuto, viene esercitata una pressione maggiore

Fig. 16 Una volta terminato, la segnatrice avvolge un pezzo del grasso rimanente in una garza pulita

Fig. 17 La segnatrice prepara una garza che verrà fasciata intorno al braccio, di modo che il grasso possa rimanere a contatto con la pelle per qualche giorno, o ora, continuando ad agire

Come mostrano le immagini la segnatrice inizialmente prepara il materiale necessario, rappresentato da una bacinella, acqua e grasso di maiale (Fig. 4, 5, 6); la donna taglia una piccola parte da un blocco più grande con un paio di forbici (Fig. 7, 8, 9). Il grasso viene posizionato in una bacinella con dell'acqua e manipolato in modo da suddividerlo in tre pezzi (Fig. 10, 11, 12). Dopo la fase di preparazione, la segnatrice inizia a tracciare croci con il grasso (Fig. 13): nei punti in cui c'è dolore viene esercitata una pressione maggiore (Fig. 14, 15). Infine, Pierina posiziona il pezzo di grasso rimasto in una benda che verrà fasciata intorno all'arto (Fig. 16, 17).

Nel momento centrale dell'azione il silenzio è totale e la segnatrice, che scandisce sottovoce una litania di parole incomprensibili, appare totalmente concentrata. L'efficacia del trattamento in questo caso è direttamente correlata alla conoscenza esatta dei punti da sollecitare; inoltre, a causa della pressione si genera un intenso calore potenziato dall'effetto del grasso e della fasciatura. Tuttavia, sono altresì presenti le medesime caratteristiche analizzate in precedenza, per ciò che riguarda l'uso delle parole e del segno della croce.

Parlando con Pierina circa la sua lunga attività, elargita gratuitamente e ben nota alla gente del posto così come ai villeggianti che capitano in queste zone, emergono ulteriori elementi che contribuiscono a dare un'immagine del rito a livello profondo. La segnatrice, che cura anche malattia della pelle quali eczemi (Fig. 18, 19, 20), spiega che per questa casistica è necessario utilizzare tre spilli. Questi spilli serviranno a circoscrivere idealmente la zona da trattare, che viene percorsa attuando diversi segni della croce ravvicinati, i quali, progressivamente, vanno a tracciare la forma di una circonferenza immaginaria. Questa circonferenza in realtà non disegna una linea chiusa: essa, infatti, è aperta nell'ultimo quarto, poiché questa sorta di fessura simbolica rappresenta la via di fuga della malattia, la quale trova un punto di uscita attraverso questo ultimo tratto, che modella un'apertura.

Fig. 18 La segnatrice mostra degli spilli, con i quali fin da ragazza ha imparato, dal nonno, a segnare gli eczemi

Fig. 19 Pierina spiega che per segnare gli eczemi è necessario utilizzare tre spilli

Fig. 20 Gli eczemi vengono segnati tracciando tre croci sulla pelle e una circonferenza, aperta da un lato

Indagando fra le ragioni alla base del gesto, si è trovato riscontro nelle parole del Dott.Attilio Speciani, specialista in allergologia e immunologia clinica, che gentilmente si è reso disponibile per una breve intervista, di cui riportiamo qui di seguito il testo.

Fra i rimedi utilizzati dalla medicina popolare nelle terapie per le verruche, Lei cita la segnatura e a tale proposito scrive: «la "segnatura", cioè il disegno intorno alla verruca di un limite preciso. Il disegno deve essere fatto con un inchiostro resistente, e questa pratica agisce perché si identifica la verruca come "altro da sé", e viene indirettamente stimolata a livello psichico la reazione di eliminazione del male esterno. È necessario che la segnatura sia fatta da un'altra persona»[332]. Fra le persone che ho intervistato è in uso la pratica di segnare con croci che talvolta intendono ricreare la forma di una circonferenza simbolica: lei crede che un'azione simbolica di questo tipo possa essere efficace e agire con modalità simili anche senza una linea tracciata materialmente e visibile grazie al colore?

La gestione della croce ripropone degli aspetti simbolici di distinzione tra l'azione del divino e il male (o quanto meno la sua rappresentazione). Per chi ha fede si tratta comunque di un riferimento ad una azione di "enucleazione" che consente di mettere in mano a qualcun altro la propria salute.

Lei ha sottolineato che l'inchiostro debba essere resistente; i segnatori intervistati mi hanno spiegato che normalmente si tende a ripetere l'azione per un certo numero di volte e giorni, spesso tre o multipli di tre: questo mi fa pensare a una sorta di riscrittura simbolica, capace di persistere nel tempo, seppur solo a livello mentale.

È sempre uno dei modi in cui si rientra nel contesto del magico. Tre volte o sette volte non fa che riecheggiare la ritualità e i numeri magici.

Dal punto di vista scientifico, in quanto allergologo e immunologo, come crede possa agire l'azione di segnatura?

---

[332] <http://www.eurosalus.com/malattie/malattia/verruche> (Ultimo accesso: 05-04-2014).

Esiste una relazione determinata tra alcune malattie correlate a "segnali" (come la sindrome metabolica e l'obesità[333]) e la modifica del sintomo espresso. Esiste una possibile modifica emotiva che determina azioni segnaletiche specifiche. Lo stesso può avvenire sul sistema immunitario. Inoltre il cambiamento di una convinzione come quella di poter guarire o di essere già guarito (basteranno 7 giorni... o tre segnature, etc) può determinare la modifica di alcune citochine specifiche.

Esiste una casistica, per esempio nel rapporto fra corpo e sistema immunitario, in cui si siano evidenziati dei fattori importanti per quanto riguarda le reazioni di eliminazione a livello fisico e psichico di ciò che viene percepito come potenzialmente altro da sé?

Gli studi fatti sulle modifiche dell'espressione genica e sulla lunghezza della telomerasi indotte dalla pratica di meditazione le basta?[334]

Perché per avere efficacia la segnatura deve essere effettuata da un'altra persona?

Ha mai provato a andare in cielo tirandosi da solo le stringhe delle scarpe? Serve un altro: affidarsi è parte integrante del processo di guarigione. Se una persona ha contribuito a creare un malessere probabilmente proseguirà ancora a lanciarsi messaggi distorti.

Che tipo di importanza può avere, nell'affrontare la malattia e all'interno del processo di guarigione, l'identificazione a livello psichico dell'altro da sé? Crede che per quanto riguarda un campo delicato quale il sistema immunitario, in cui capacità di difesa e una sorta di permeabilità sembrano essere inestricabilmente connesse alla condizione psichica e forse emozionale, la presa

---

[333] L'autore invita alla lettura di <http://www.eurosalus.com/alimentazione-sport/pancia-o-sederone-dipende-dalla-testa> e <http://www.eurosalus.com/malattie-cura/chi-va-col-cicciottone-impara-a-cicciottar> (Ultimo accesso: 26-04-2014).

[334] È possibile approfondire tramite la lettura di <http://www.docsalus.com/blog/2014/05/28/direct-connection-mind-telomerase-activity-health/> (Ultimo accesso: 25-04-2014).

di coscienza di un male esterno a cui reagire possa influire in maniera rilevante sull'esito della malattia?

Non è la presa di coscienza del male che funziona, ma la presa di coscienza del sé. La consapevolezza di sé porta alla guarigione. Spesso accade che la consapevolezza del male distorca la capacità di rispondergli. Prima c'è il sé, e poi anche i disturbi del sé che possono essere aggiustati.

Ciò che appare interessante, a partire dal testo dell'intervista, è l'azione di enucleazione, citata da Attilio Speciani, nell'ambito di un processo di guarigione dalle verruche come individuazione di una sorta di area da eliminare, in quanto altro da sé. Inoltre, emerge l'importanza della relazione in quanto capacità di affidarsi come parte integrante del processo di guarigione.

Se consideriamo che le patologie trattate dai segnatori presi in considerazione riguardano soprattutto, come detto, il caso di verruche e herpes zoster, la questione acquista una considerazione ulteriore, poiché al momento sono ancora in corso molteplici studi tesi a chiarire le modalità di funzionamento del sistema immunitario, su cui ancora oggi permangono numerose zone d'ombra. Dagli ultimi studi scientifici emerge una correlazione fra emozioni, funzioni celebrali e sistema immunitario[335]: è auspicabile che le nuove direzioni di ricerca possano gettare nuova luce sul trattamento delle patologie autoimmuni, nell'ottica di trattamenti integrati in grado di rispondere al bisogno di benessere del malato.

[335] Riguardo alla comunicazione fra cervello e sistema immunitario è possibile leggere <http://www.vitaesalute.net/stress-le-novita-su-cervello-e-sistema-immunitario> (ultimo accesso 27-06-2015).

3.2 Il corpo tra malattia, salute e guarigione

All'interno del processo di cura il corpo appare come luogo di trasformazione: esso contraddistingue un territorio complesso in cui avviene il flusso costante di uno scambio comunicativo in cui il senso si articola in forme differenti. Se il corpo può essere colto in quanto oggetto fra gli oggetti, rappresentazione, e dunque attraverso un punto di vista esterno nel suo situarsi in uno spazio e un tempo determinati, è altrettanto vero che l'immediatezza dell'esperienza umana rispetto ad esso si dà come modalità di conoscenza e percezione dall'interno: «in tal caso il corpo viene avvertito come atto motorio, bisogno, tensione, fame, appetito sessuale»[336].

Il corpo parlante configurato dall'«esperienza somatica in interiorità» (MERLEAU-PONTY, 1979, 8) costituisce il centro di riferimento dei rapporti spaziali e la realtà di cui dispone il soggetto, il quale attua un processo di conoscenza che prende forma dando vita a un bivio concettuale rappresentato da tutto ciò che configura la percezione esterna e quanto appartiene all'autopercezione. Il corpo, dunque, appare il nodo e il punto di saldatura fra *dentro* e *fuori*, una zona di confine che si apre fra la percezione di sé e l'altro da ciò che è. Esso costituisce l'istanza dinamica che articola la differenza: il corpo agisce in quanto *limen*[337] veicolando un'azione di congiunzione e al medesimo tempo di distinzione all'interno di un processo dinamico che articola separazione e unione in un flusso continuo.

Il corpo diviene superficie di iscrizione, dispositivo capace di attuare una traduzione costante delle percezioni articolando la sinestesia: esso è «soglia» e «ingresso», così come «confine» (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 607). Se

---

[336] MERLEAU - PONTY, Maurice, FERGAGNI, Franco, a cura di, 1979. *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la «carne del mondo», dalle prime opere a «L'occhio e lo spirito»*. Milano, il Saggiatore, p. 8.

[337] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 607.

attraverso il corpo si vengono a articolare le possibilità della significazione, esso impone nondimeno il senso di un limite impossibile da aggirare e tale confine segnala, altresì, un fattore di resistenza rispetto a tutto ciò che è vissuto in quanto estraneo, esterno, fonte di potenziale minaccia. Il concetto di fortificazione del *limes* in quanto limite da non superare e allerta di pericolo, diviene allora l'indicazione di un percorso militarizzato verso un corpo che, tuttavia, mostra anche una sua accessibilità concretizzando il passaggio verso un luogo aperto possibile da percorrere nelle giuste condizioni. Il semiologo Paolo Fabbri nell'introduzione a *Dell'imperfezione* scrive:

> *Incanto in tutti i significati (arresto e attrazione) e di tutti i sensi; infrazione della continuità quotidiana dell'esperienza; intravisione, nell'immanenza stessa del mondo (reale o fittizio) di un altro senso. In quest'istante assoluto - tutt'uno o nonnullo (di non so che o di altroché) - il Soggetto e l'Oggetto si ridispongono in un nuovo spazio transizionale di sapere e di sapore; è un sentire altro, insostenibile e irrepetibile, di cui sta o resta soltanto la reversibile nostalgia o il respiro della speranza; lutto o entusiasmo, ventaglio di cartoline illustrate o repertorio di meraviglie*[338].

Appare interessante ricordare che il senso di rapimento e meraviglia connessi all'*incanto* costituiscono parte del campo semantico che riguardo al verbo *incantare*[339] comprende il *privare della volontà*. Una delle figure più celebri per il potere di incantare, la sirena, immobilizza la vittima in una sorta di congelamento, non tanto estesico, quanto più in relazione alle facoltà decisionali. Il controllo, dispositivo necessario per il funzionamento del corpo, nel rito di guarigione subisce un'interruzione al fine di promuovere lo spazio per una liberazione, detonazione grazie a cui è possibile realizzare le condizioni per un sentire totale. Il concetto di sorveglianza che si indovina alla base e presuppone il controllo non ha solo a che vedere con l'*osservazione* minuziosa e l'*indagine* capace di divenire persino *contemplazione* a cui ci si riferisce con un

[338] GREIMAS, Algirdas-Julien, 2004, introduzione di Paolo Fabbri. *Dell'imperfezione*. Palermo, Sellerio, p. 12.
[339] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 888.

termine latino quale *inspectio*[340], bensì, il senso burocratico quanto economico e commerciale del *far di conto*, il calcolo che è memoria del resoconto e documento contabile, come indicato dall'etimologia, la quale vede l'origine del termine dal francese *contrôle*, ovvero *contre-rôle*, *contro registro*: l'azione di controllo indica, dunque, l'esistenza di una sorta di doppia copia la cui funzione si avvicina all'azione di valutazione nonché, in una certa misura, previsione. Quando si dice fare i conti ci si riferisce, infatti, a un bilancio che intende verificare una certa situazione in termini di vantaggi e svantaggi e, al tempo stesso, manifestare la propria valutazione dei fatti attraverso, come si diceva un tempo, *il dare e l'avere* ovvero un bisogno che chiede di ristabilire ordine.

Sotteso al termine *contrôle* mostra la sua presenza un doppio. Esiste un *registro* originario, un *rôle*[341], registro su cui in epoca antica si scrivevano gli atti ufficiali e nondimeno emerge l'esistenza di una doppia copia, su cui confrontare l'aderenza all'originale. Traducendo, è possibile dire che esiste un certo comportamento con cui si orienta il nostro approccio alla vita e al tempo stesso un piano altro, situato a un livello più profondo, da cui osservare il proprio ruolo di attore nel teatro dell'esistente esercitando una funzione decisionale e di valutazione esterna.

> *(...) l'invenzione della terza persona è importante quanto il cavallo e la ruota. Perché voi potete parlare di qualcosa come se voi non ci foste: dite "piove". Ma chi è che dice che piove? Io dico che piove. Ma la costruzione dell'oggettività è stata fatta sottraendo tutte le istanze personali. Pensate che noi possiamo parlare interamente all'impersonale: Trieste è una bellissima città! Una delle nostre capacità è la oggettivazione. Noi possiamo oggettivare le parole, poi però possiamo soggettivare*[342].

---

340 CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 542.

341 <http://www.littre.org/definition/r%C3%B4le> (Ultimo accesso: 15-02-2014).

342 *Abitat e bellezza* (2008) articolo tratto da: AA.VV., *Abitat e bellezza*, a cura di Giovanni Fraziano, Lint Editoriale, Trieste, 2008, pp. 76-89, contributi di Marco Casamonti, Philippe Daverio, Antonio Monestiroli, Luciano Semerani, Paolo Fabbri < http://www.paolofabbri.it/saggi/abitat.html> (Ultimo accesso: 15-02-2014).

Il controllo è calcolo e scrittura, reale o simbolica, di qui l'effetto di memorizzazione, operazione di valutazione e, dunque osservazione. Tuttavia, l'intensità di alcuni momenti può rendere impossibile la capacità di rimanere osservatori esterni di un evento che, al contrario, elude il controllo minando le barriere difensive per lasciare che l'azioni deflagri senza più distinzioni. L'*abbandono*[343], dal francese *abandon* ovvero *être à bandon*, *essere alla mercé*, implica il lasciarsi travolgere da una corrente che è flusso inarrestabile: essere-in-potere-di qualcuno che non può essere il medesimo che vive l'esperienza, bensì una terza persona in grado di assumersi il rischio sotteso alla conduzione dell'azione.

L'atto di rinuncia del proprio controllo mostra di avere conseguenze importanti sull'efficacia del rito di guarigione. Quanto più è volontario, tanto più l'abbandonarsi all'altro genera la possibilità di una trasformazione. In questo senso i dispositivi di straniamento e sovvertimento della norma osservabili in numerose circostanze rituali mostrano di avere un'implicazione diretta rispetto il tentativo di coinvolgere il malato interrompendo tutto ciò che normalmente sarebbe prevedibile e accettabile. Sovvertire l'immaginabile e sostituirlo con un *incantare* che è capacità di fermarsi istituisce la creazione di un territorio virtuale in cui una presenza esterna, l'operatore rituale, prende su di sé la responsabilità dell'azione, dal participio passato, *responsus*, del verbo latino *respondere*[344]: responsabilità in quanto capacità di *dare risposta.*

> *Solo attraverso la presenza dell'altro, attraverso la relazione, il corpo fisico può costituirsi e individuarsi anche in quelle parti e aspetti che non gli sono dati in percezione e tantomeno in evidenza. Inoltre è sempre il corpo, nei suoi due aspetti di corpo fisico e psichico, alla base dell'empatia, quella relazione di somiglianza e di estraneità che avviene a partire dal movimento volontario, dal comportamento, del corpo altrui*[345]

---

[343] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Milano, Loescher Editore, p. 16.

[344] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Milano, Loescher, p. 909.

[345] GIARDINI, Federica, 2004. *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*. Roma, Luca Sossella

Il soggetto sofferente accetta di cedere il proprio controllo sull'azione: esso viene gestito dal guaritore, che si avvale della facoltà di accedere alla condizione di dolore e rispondere alla situazione problematica attraverso un processo simbolico di contrapposizione alla malattia che consente al soggetto malato di riflettersi. Si genera un movimento che dal guaritore procede verso il malato: a partire dall'azione dell'operatore rituale si crea una proiezione tramite cui il malato può specchiarsi nell'altro, nella malattia. È in questo momento che diventa possibile attuare una separazione: ciò che costituiva l'identificazione nella propria malattia diviene presa di coscienza di una distanza.

Il soggetto A, che presenta una situazione problematica ed è stato definito richiedente, necessita, in maniera esplicita o casuale, l'intervento del soggetto B, il quale è stato chiamato attivante poiché, in definitiva, tutt'altro che ritenere di possedere particolari capacità, utilizza la competenza acquisita tramite un passaggio generazionale per attivare una modalità trasformativa in quanto conduttore e tramite di guarigione. Il messaggio profondo dell'operatore tradizionale è: *io non ti abbandono, sono qui ora e in questo luogo per accompagnarti e aiutarti a prendere contatto con il tuo dolore*.

Bisogna dire che questo tipo di incontro presenta una forte distanza rispetto alla relazione fra medico e paziente, la cui comunicazione appare, infatti, di altro tipo: *grazie alla mia medicina il problema di cui mi parli sparirà, o si attenuerà*. Nel mondo dell'ospedale il malato è accidente della sua malattia: si parla di caso medico. L'auspicio per il futuro è di rimettere in gioco i termini attraverso uno sguardo trasversale capace di affrontare la malattia in quanto lettura di un segno, il sintomo e nondimeno il soggetto: la persona.

È in questo senso che gratuità e fiducia mostrano di essere componenti fondanti la relazione d'aiuto fra guaritore tradizionale e malato. Se nel rito l'incontro coinvolge un'umanità in condivisione, il contesto medico allopatico vede una comunicazione basata sul tentativo di neutralità e l'assenza di

---

Editore, p. 70.

emozione. Al medico si chiede la soluzione del sintomo, non la capacità di vedere la sofferenza.

Attraverso l'emergere di un sintomo la malattia chiede di essere vista. Essa finisce, quindi, per occupare una posizione scomoda: vittime della paura di confronto rispetto al dolore, si finisce per definire ogni sentimento di insicurezza, dubbio, panico o senso di morte entro i confini di un atteggiamento tendente al depressivo, faticando a parlarne. Appare, in maniera sotterranea, l'idea che dare voce alla sofferenza possa dare spazio alla malattia, senza contare la paura del giudizio e dell'incomprensione che può circondare chi si trova a dover fronteggiare un problema di salute.

Molte malattie non si nominano o vengono sussurrate sotto voce: nel linguaggio colloquiale si allude a termini come *brutto male*, brutta malattia, per esempio, per indicare tumori, che oggi costituiscono una causa di morte frequente, soprattutto nel mondo occidentale, non ancora compresi nelle cause, dunque tanto più avvolti dal mistero e dalla paura. Come si è visto, nell'atto di segnatura, così come in diversi riti di guarigione, a parte un breve attimo di conoscenza fra curante e malato, utile sia per avvicinare due soggetti forse fino a poco prima sconosciuti, sia per raccontare brevemente il problema, non si lascia spazio alle definizioni della malattia o a un uso eccessivo di parole.

L'intento del rito di guarigione non è trovare una definizione e una categoria in cui inserire i sintomi al fine di dare una collocazione alla malattia, bensì l'ascolto dei sintomi per sentire la sofferenza del malato e aiutare il soggetto stesso a situarsi nella condizione di dolore che lo affligge. Guardare il proprio dolore è prendere consapevolezza del qui e ora in cui ci si trova. In questa dinamica la malattia non è più semplice ostacolo da rimuovere, bensì punto privilegiato da cui osservare la propria umanità.

Il corpo è operatore della sinestesia; esso appare come dispositivo grazie a cui è possibile articolare le possibilità di significazione: «corpo come cerniera, come relais, come convertitore, come luogo dei rovesciamenti e delle

metamorfosi» (MARSCIANI, 2008, 189). «Se l'esperienza fenomenologica del corpo ci può apparire immediata, il concetto di 'corpo' certamente non lo è, esso si presenta come il punto di arrivo di una ricostruzione che viene fatta a partire da un certo sguardo disciplinare»[346]: il corpo si costruisce a partire da uno sguardo esterno, attraverso il quale vengono definiti, o ridefiniti, i propri limiti e le proprie funzioni. Il confine è segnalato da uno spazio di possibilità che si scontra, spesso in modo cruento, con un territorio proibito, delimitato da tutto ciò che è regola, impossibilità, *limite*.

> *La coscienza scopre d'altra parte, in particolare nella malattia, una resistenza del corpo proprio. Poiché una ferita agli occhi è sufficiente a sopprimere la vista , ci accorgiamo di vedere attraverso il corpo. Poiché una malattia basta a modificare il mondo fenomenico, ci accorgiamo che il corpo è uno schermo tra noi e le cose. Per capire questo strano potere che il corpo ha di scombussolare l'intero spettacolo del mondo siamo costretti a rinunciare all'immagine che la esperienza diretta ce ne dà*[347].

Avviene una sorta di sdoppiamento: esiste il mondo esterno al di fuori del corpo e il mondo percepito dal soggetto. L'esperienza della percezione non contraddistingue una presa di possesso delle cose, bensì un sapere in relazione a un *far essere*: «se parlare del corpo non significa riferirsi ad un oggetto del mondo, ma a ciò che dischiude un mondo, quello che scorgo in procinto di agire, o paralizzato dallo sguardo dell'altro, o incoraggiato da un gesto, o piegato dal dolore, non è il *mio* corpo, ma sono *io*. Questa *identità* di corpo ed esistenza è quella *presenza* che, ignorata, consente ancora di parlare del corpo, ma non nell'accezione umana, dove la corporeità non è un organismo, ma una dimensione originaria senza cui non si costituisce una *presenza al mondo*. Se si isola il corpo dell'esistenza, se lo si astrae dal suo vissuto quotidiano, ciò che si

---

346 VIOLI, Patrizia, 2013. *Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva* in GAETA, Livio, LURAGHI, Silvia, a cura di, 2003. *Introduzione alla linguistica cognitiva*. Roma, Carocci, p.74.

347 MERLEAU - PONTY, Maurice, FERGAGNI, Franco, a cura di, 1979. *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la «carne del mondo», dalle prime opere a «L'occhio e lo spirito»*. Milano, il Saggiatore, p. 62.

incontra non è più la corporeità che l'esistenza vive, ma l'organismo che la biologia descrive»[348].

Per lungo tempo si è ritenuto che «un comportamento "professionale" significasse mantenersi freddi e distaccati "tenendo a bada" le proprie emozioni» (IORI, 2009)[349]. Tuttavia, il distacco e la ricerca di un comportamento impassibile costituiscono anche un meccanismo di protezione difesa (LINGIARDI, 2000)[350], che «ciascun essere umano mette in atto quando si trova in una situazione emotivamente difficile o insostenibile, quale può essere per esempio la sofferenza di una persona che sta morendo, con cui inevitabilmente, in quanto essere umano, si identifica»[351]. La riservatezza insieme alla tensione verso una neutralità individuata come componente necessaria per un rapporto medico-paziente conducono a un clima di rigidità, che, in definitiva, è ben lontano dal risultare neutro e, al contrario, di frequente porta alla creazione di un'atmosfera in cui la facoltà di espressione e manifestazione del proprio stare-nella-malattia appare bloccata.

Questo non significa che il riserbo costituisca necessariamente un limite nella comunicazione fra curante e paziente, tuttavia per l'evoluzione della guarigione la questione di una risposta empatica da parte dell'operatore terapeutico appare di importanza centrale. Modulata in forme differenti a seconda del malato e della situazione specifica, essa partecipa al processo di cura delineando una condivisione ideale del conflitto e della sofferenza.

> *Una emozione, una circostanza che ricordi quelle della ferita fanno apparire un arto fantasma in soggetti che non ne avevano. Accade che il braccio fantasma,*

---

348 GALIMBERTI, Umberto, 1983. *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*. Milano, Feltrinelli Editore, p. 139.

349 Per ulteriori approfondimenti sul tema è possibile consultare l'opera di IORI, V., a cura di, 2009. *Il sapere dei sentimenti*. Milano, FrancoAngeli;

350 Si veda LINGIARDI, V., 2000. *Meccanismi di difesa psicologica del paziente nella relazione con il medico e con la malattia*, L'Ospedale Maggiore, p.94.

351 MALVI, Cristina, 2011. *La realtà al congiuntivo. Storie di malattia narrate dai protagonisti. Presentazione di Alessandro Bergonzoni*. Milano, FrancoAngeli, p. 29.

enorme dopo l'operazione, si restringa poi per scomparire infine nel moncherino «con il consenso del malato ad accettare la propria mutilazione»[352]

L'interazione organismo-ambiente costituisce una componente in grado di agire sul processo di trasformazione del soggetto malato, questione fondamentale nel rito di guarigione: mondo esterno e mondo interno dialogano e contribuiscono a nutrire e fondare una nuova configurazione del senso, necessaria per superare la condizione di malattia. La modalità in cui ognuno considera la propria condizione fisica costituisce un'immagine del modello interpretativo alla base di una specifica visione del mondo: «i concetti sono il ponte naturale fra la mente e il mondo a tal punto che ci costringono a modificare le nostre concezioni sia della mente che del mondo»[353].

Nel momento in cui subentra un'interruzione, il flusso di pensiero abituale si arresta. L'intervento dell'operatore tradizionale gioca con l'imprevedibile per scardinare l'abitudine: nel vuoto interpretativo emerge la possibilità di uno schema nuovo, in grado di esercitare una presa di posizione differente rispetto la realtà. In questo senso anche la memoria agisce con un ruolo differente rispetto la funzione di archivio del passato: essa diviene aggancio per il «ripristino dell'azione» (VIOLI, 2003, 69).

Le «affordances» non sono altro che possibilità per l'azione, l'uso, l'intervento che vengono offerte dall'ambiente locale a un particolare tipo di agente «embodied», quindi dotato di specifiche caratteristiche corporee. In questo modo la percezione è sempre, per così dire, contestualizzata e costruita: il mondo viene infatti percepito essenzialmente come opportunità per l'azione finalizzata a un certo scopo, da parte di uno specifico organismo che agisce con determinate finalità, all'interno di una data interazione[354].

---

[352] LHERMITTE, *L'image de notre corps*, p. 47, in MERLEAU - PONTY, Maurice, FERGAGNI, Franco, a cura di, 1979. *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la «carne del mondo», dalle prime opere a «L'occhio e lo spirito»*. Milano, il Saggiatore, p. 77.

[353] La questione della natura rappresentazionale dei concetti e il loro ruolo nell'organizzazione della mente secondo Rosch è trattata all'interno di VIOLI, Patrizia, 2013. *Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva* in GAETA, Livio, LURAGHI, Silvia, a cura di, 2003. *Introduzione alla linguistica cognitiva*. Roma, Carocci.

[354] VIOLI, Patrizia, 2013. *Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva* in GAETA, Livio,

Percezione, azione e cognizione costituiscono il vincolo di una triade intercomunicante in cui l'informazione, tutt'altro che essere recepita attraverso un modello di registrazione passiva, mostra di essere un'interazione attiva e fattuale. È possibile evidenziare come, nel caso del rito di segnatura, la proiezione generata a partire dall'azione del guaritore rispetto a un volgersi-verso e prendere in considerazione la malattia, diviene invito alla relazione.

Dal punto di vista biologico studi di settore stanno esplorando i nuovi orizzonti sottesi a queste prospettive sul corpo: «gli studi sui *mirror neurons* hanno mostrano che, non solo nei primati ma anche negli umani, gli stessi neuroni scaricano sia quando una data azione (come afferrare una tazzina di caffè) viene effettivamente eseguita, sia quando viene vista eseguita da un altro, sia quando viene pensata» (VIOLI, 2003, 71). Tale meccanismo si verifica «solo per azioni finalizzate a uno scopo»[355], quale è, appunto l'azione rituale, che rimanda a un'azione organizzata lo sviluppo di un agire intenzionalmente rivolto al soggetto.

> *L'atteggiamento è, al contempo, la manifestazione di uno stato espressivo ed il punto di partenza per un atto. Esso diventa segno nell'interazione sociale, proprio perché, essendo collegato ad una potenziale azione che ne può seguire, suscita delle risposte adeguate da parte dell'altro. I 'gesti' diventano 'simboli significativi' per colui che li compie, poiché suscitano in lui «le stesse risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati»[356].*

L'appartenenza comune a un complesso di aspetti culturali similari, o quanto meno la propensione a rimanere flessibili e aperti all'ignoto, in questo senso diviene una componente tutt'altro che accessoria. Lo schema rituale agisce come veicolo simbolico ai fini della comprensione di una condizione esistenziale, mentre i gesti dell'azione rendono possibile, in quanto struttura di

---

LURAGHI, Silvia, a cura di, 2003. *Introduzione alla linguistica cognitiva*. Roma, Carocci, p. 70.

[355] *ivi*, p. 71.

[356] ANOLLI, Luigi, CICERI, Rita, 1997. *La voce delle emozioni. Verso una semiosi della comunicazione vocale non-verbale delle emozioni*. Milano, FrancoAngeli, p. 37.

sostegno, la presa di contatto con un universo interno rispetto la questione della malattia.

3.3 L'azione di guarigione

Che cosa significa guarire? La lingua inglese utilizza come termini fondamentali nella relazione fra soggetto e medico *to cure*[357], ovvero *rimediare*, *risanare*, e *to care*, che indica l'*avere attenzione* per, il prendersi cura che è dare il proprio ascolto, *interessarsi. A*llo stesso modo distingue fra «*disease*, malattia oggettivata, affezione patologica, guasto dell'organismo e *illness*, malattia soggettiva, afflizione esistenziale, stato di sofferenza» (COSMACINI-GAUDENZI-SATOLLI, 1996, 144).

> *Esperto di disease è il medico che, nel sapere clinico, è colui che ha azioni e parole. Sickness, è il riconoscimento sociale dell'essere ammalato. È il medico autorizzato a questo riconoscimento: è il medico che certifica l'essere ammalato e quindi il comportamento di "separazione" che ne consegue. È il certificato medico (...) La società attribuisce al medico il potere di riconoscere e legittimare il ruolo di sick, il ruolo di ammalato alla persona*[358].

In lingua italiana guarigione e cura sono vittime di un processo di sovrapposizione semantica in cui è possibile individuare percorsi del senso differenti. Il termine di origine latina cura «deriva probabilmente da una parola accadica, *curum*, che significa oppressione» (VIOLI, 2013, 73). Questa sfera di significato rimanda all'afflizione e alla preoccupazione, dunque sentimenti di angoscia e oscurità. Una seconda accezione di cura riguarda, invece, il «"prendersi cura" che è presente anche nell'accadico *hasasu* e nell'antico umbro *kuratu* e *kuraia*. Qui cura significa premura, riguardo, pensiero, attenzione, considerazione». La dinamica della cura che si evidenzia attraverso le

[357] COSMACINI, Giorgio, GAUDENZI, Giuseppe, SATOLLI, Roberto, a cura di, 1996. *Dizionario di storia della salute*. Torino, Einaudi, p 144.
[358] MARCADELLI, Silvia, ARTIOLI, Giovanna, 2010. *Nursing narrativo. Un approccio innovativo per l'assistenza*. San Marino, Maggioli Editore, p. 44.

definizioni del vocabolario crea differenti configurazioni discorsive. Una dimensione costruita dalla cura è legata alle passioni e a tutto ciò che veicola un'attenzione direzionata che si situa in una varietà di sentimenti fra la premura affettuosa e la preoccupazione. Con l'area di senso delineata dal curarsi-di prende si sviluppa l'idea di un pensiero orientato: una condizione di attenzione concentrata verso qualcuno o qualcosa, che, oltre a mettere in scena due dinamiche in cui dimensione cognitiva e passionale si trovano a essere affiancate e in un certo modo sfumate, conduce verso l'azione.

Se in lingua italiana il termine *cura* si riferisce all'«interessamento premuroso o solerte per qualcuno o per qualcosa; l'insieme delle terapie e delle prescrizioni medicinali che hanno lo scopo di guarire una malattia o stabilire una particolare condizione fisica; attività di vigilanza o assistenza; preoccupazione, affanno»[359] secondo l'etimologia latina *cura, ae* è «cura, pensiero, sollecitudine, amministrazione; inquietudine, sollecitudine, affanno, amore; allevamento, coltivazione; ricerca e dunque opera»[360].

Di fatto, colui che cura gestisce un pensiero e un pre-occuparsi diretto all'azione, così come un impegno anticipato. Concretamente appare il rimando all'azione di cura in quanto capacità di coltivare nel senso più vitale del termine, che introduce al concetto della crescita e dell'evoluzione, temi che invitano a riflettere sulle possibilità insite nel rapporto fra soggetto curante e curato, e su cosa significhi curare.

> *Il significato originario di curare è «prendersi cura», cioè esaminare, analizzare e farsi carico responsabilmente di eventi di crisi all'interno di un individuo o gruppo sociale (...) Perché non attribuire al curare anche il significato di «crescere»? Non a caso, nella storia di ciascun individuo le prime cure che s'incontrano sono le cure materne, e sappiamo quanto sia importante che esse consistano proprio nella trasformazione da parte della madre dei messaggi, delle emozioni che provengono dal bambino, e che gli siano restituite, elaborate in modo da metterlo in grado di*

[359] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 487.
[360] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 223.

affrontare il mondo che lo circonda e la crescita. Curare significa dunque favorire la trasformazione in un senso evolutivo e non più ricomporre, riequilibrare una struttura originaria già data. Nulla può tornare uguale a prima. La conseguenza di questo approccio trasformazionale, evolutivo, è la costante problematizzazione dal semplice verso la complessità[361].

L'etimologia della parola *crisi* rimanda al verbo greco κρίνω[362]: *separare*, *distinguere*, *scegliere*; azione che ha in sé l'idea di un bivio, di qui la presa di coscienza in vista di una decisione. Essa lascia altresì emergere il concetto di separazione che ricorda l'origine del *sacer*[363] in quanto luogo separato e *sacro*, *consacrato* e dunque *destinato*, ma anche *maledetto*, *esecrabile*. La malattia ci pone, dunque, in un territorio differente dal tessuto quotidiano: uno spazio altro in cui si è costretti a affrontare una biforcazione esistenziale che non riguarda necessariamente la vita o la morte, bensì, in senso ben più ampio, la capacità di accettare e seguire il sintomo in direzione di un crocevia che può condurre a una negazione del male, così come alla trasformazione radicale.

Il *guarire*[364] che è *mettere al riparo*, *difendere*, dall'antico germanico *warjan*, e dunque *riacquistare la salute fisica o psichica*, è associato alla librazione dal male. Esso in realtà non può che avvenire come conseguenza, tuttavia l'area semantica del termine inserisce un punto di vista differente, poiché costruisce un'attenzione focalizzata sul male e sulla presenza della malattia rispetto al soggetto che percepisce tale condizione.

Nel contesto occidentale, all'interno della storia della medicina moderna, si valuta il successo di una cura in rapporto a un risultato in termini di sopravvivenza del malato, eppure, considerando questi differenti aspetti diventa meno difficile comprendere come, in sistemi culturali differenti, quale l'universo rappresentato dalla medicina tradizionale, la guarigione è un fatto

[361] DONGHI, Pino, PRETA, Lorena, 1995. *In principio era la cura*. Bari, Laterza, p. X.
[362] MONTANARI, Franco, 1995. *Vocabolario della lingua greca*. Torino Loescher Editore, p. 1132.
[363] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Milano, Loescher, p. 928.
[364] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 841.

ben più complesso che la risoluzione o il miglioramento di un sintomo. In simili contesti essa riguarda il ritorno di un equilibrio, la capacità di ricostituire un'unità perduta nel momento della malattia, che rappresenta una frattura rispetto all'immagine di se stessi e della propria condizione abituale. In numerose pratiche tradizionali tale unità può costituire una rinascita, reale o simbolica, da cui guardare di nuovo alla vita attraverso la cicatrice delle proprie ferite oppure, in casi estremi, la morte, in quanto ritorno definitivo.

Il processo di cura apre una porta sull'ignoto: esso costituisce l'entrata e il passaggio da cui accedere a un luogo oscuro, poiché mai esplorato prima. Trasformarsi, che rievoca il latino *trans*[365], *al di là*, *andare oltre*, e *forma,* in fondo parla della possibilità di evadere dall'immagine che abbiamo costruito di noi stessi fino al momento presente, in vista di una nuova elaborazione. Solo guardando ciò che si è stati, si è in grado di prendere coscienza di un'*imago* che sia rappresentazione di un sé che ancora non esiste ma che lentamente prende forma a partire dall'immagine di ciò che si era e non si è più. Le storie di guarigione, in fondo, si costituiscono come racconti di un non-sono-più in quanto nuova modalità con cui guardare all'esistenza.

Valutare un concetto di cura che ponga attenzione verso un processo di trasformazione e scambio comunicativo significa poter trarre dall'eredità di ritualità antiche una traccia con cui ripensare il processo di malattia e guarigione, affrontando le future ricerche, sia in ambito scientifico, sia in ambito filosofico e umanistico, con uno sguardo più ampio.

L'epistemologo e psicoterapeuta Luca Casadio citando un frammento di Wittgestein introduce il concetto del cambiamento attraverso una riflessione stimolante: «io volevo porre quest'immagine davanti ai tuoi occhi, e il tuo notare quest'immagine consiste nel fatto che tu adesso sei disposto a considerare un determinato caso: cioè a paragonarlo con questa immagine. Così

[365] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 1076.

io ho cambiato il tuo modo di vedere»[366]. Ciò che si genera nel rito di segnatura è, di fatto, un'immagine. Questa rappresentazione diviene spazio potenziale in cui si ridiscutono le modalità di relazione rispetto al proprio corpo, ri-orientando e ripensando malattia. Lo straniamento tutt'altro che eliminare le emozioni le amplifica. Liberare il senso di dolore, la paura che si prova di fronte alla malattia diventa centrale per un approccio alla malattia. Attraverso l'immagine avviene il disvelamento di un *frame* reso possibile dalla modalità relazionale fra curante e curato.

> *Nella "narrativa della guarigione" il fine della cura è la sconfitta della malattia. Il paziente è ciò su cui si esercita la cura, il campo di battaglia in un certo senso, il nemico contro cui si lotta è la malattia che occupa, in questa particolare micro storia, il ruolo dell'antagonista, cioè di chi si oppone al piano d'azione del soggetto, che è il medico. Questo senso si ritrova ampiamente nell'uso delle metafore belliche comunemente utilizzate a proposito della malattia: "si è battuto come un leone", "ha combattuto fino alla fine", "il male è stato vinto", "la vittoria sulla malattia", "si è trionfato sulla malattia", "la lunga battaglia contro la malattia" e simili. Si parla anche di alleati e di alleanza terapeutica. Il senso bellico o guerresco è d'altra parte presente nell'etimo stesso di "guarire", che viene dal germanico-gotico "varian" che significa difendere, proteggere, impedire e che rimanda all'ambito militare della lotta, della battaglia, della guerra. (...) La "narrativa del prendersi cura" racconta invece una storia diversa: qui non esiste un vero nemico da combattere, nemmeno la malattia è il nemico, forse solo il termine semanticamente opposto, l'incuria, potrebbe occupare questo ruolo. Al centro della storia è il paziente come persona*[367].

Il contesto dei riti di guarigione è quello della cura: un orizzonte che intende abbracciare non solo il sintomo ma la persona in quanto soggetto al centro di un flusso percettivo. Anche la medicina ufficiale attualmente riconosce l'importanza dell'acquisizione di competenze tali da costruire una relazione costruttiva fra medico e malato, coesistenti a diversi livelli di complessità: «un primo livello basilare comprende la capacità di stabilire un contatto visivo con il paziente, di stringere la mano appena entra in ambulatorio, di sedersi durante

---

[366] CASADIO, Luca, 2004. *Le immagini della mente. Per una psicoanalisi del cinema, dell'arte e della letteratura*. Milano, FrancoAngeli, p. 52.
[367] BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, p. 75.

la conversazione, di porre domande aperte, come "Mi dica, signora cosa la preoccupa?", di ascoltare senza interrompere» (BAILE, 2013, 23).

L'aspetto mentale, psicologico ed emotivo del paziente costituiscono campi che non è possibile ignorare al fine di intraprendere non solo un processo di cura vissuto al massimo delle sue potenzialità, bensì in quanto capacità di affrontare la malattia con più risorse, consapevolezza, riducendo angoscia e paura: «Non è possibile dare una definizione soddisfacente del concetto di cura, e quindi del concetto del termine adeguato di un'analisi se falliamo nel determinare quale sia il più grande terrore del paziente e quale sia il suo obiettivo più pressante» (KOHUT, 1980, 245).

Condividere l'emozione attraverso l'empatia significa dare voce a un livello profondo in cui sono racchiusi istanze e sentimenti proibiti sul quale il controllo del soggetto ha agito proibendone la manifestazione. Attraverso il rito essi, veri e propri tabù al centro di un processo di rifiuto vengono portati alla luce grazie all'accompagnamento e il sostegno fornito dal guaritore tradizionale, il quale prende su di sé la gestione della dolore liberando temporaneamente il soggetto sofferente da una sua responsabilità riguardo allo stare nella malattia.

> *L'empatia non è soltanto una via utile attraverso cui abbiamo accesso alla vita interiore dell'uomo; l'idea stessa di una vita interiore dell'uomo e quindi di una psicologia degli stati mentali complessi è impensabile senza la nostra capacità di conoscere attraverso l'introspezione vicaria cosa sia la vita interiore dell'uomo, cosa noi stessi sentiamo e pensiamo e cosa sentano e pensino gli altri*[368].

Se per lungo tempo l'empatia e la relazione non sono state considerate come problematiche da affrontare nella relazione terapeutica, oggi la comunicazione assume un'importanza crescente e può configurare nuove modalità su come affrontare la malattia all'interno del processo di cura. Negli ultimi anni nell'ambito del rapporto medico-paziente è avvenuto un

[368] KOHUT, Heinz, 1980. *La guarigione del sé*. Torino, Boringhieri, p. 265.

cambiamento di paradigma che ha portato a una progressiva sensibilizzazione sull'importanza di un'«alleanza terapeutica»[369] nel processo di cura. Per lungo tempo la comunicazione riguardo alla malattia è stata respinta proprio a partire dal personale incaricato di guarire il paziente. In Italia ancora con il Codice del 1989 «il medico potrà valutare l'opportunità di tenere nascosta al malato una prognosi infausta, la quale deve essere sempre comunicata ai congiunti» (FARALLI, 2013,53): sarà una sentenza della Corte Costituzionale (n. 438 del 23 dicembre 2008) a affermare che «il consenso informato, inteso quale espressione della consapevole adesione al trattamento sanitario proposto dal medico, si configura quale vero e proprio diritto della persona»[370].

Solo all'interno di un codice della verità è possibile aprirsi alla fiducia dell'operatore terapeutico: questo, tuttavia, impone una riflessione profonda sulle modalità ancora in atto nel comunicare una condizione di malattia e le relative possibilità di guarigione. Nel percorso individuato dalla medicina occidentale il medico si occupa di risolvere il sintomo e agire in quanto soggetto dotato di competenze specifiche in grado di manipolare e riportare a un livello di equilibrio le funzioni vitali del soggetto malato. All'interno delle forme di ritualità tradizionale emerge un operatore con la funzione di guida e accompagnatore rispetto un processo che non riguarda solo la risoluzione del problema, bensì, in senso più ampio, il rapporto fra soggetto e il disagio della malattia.

Se «il rapporto medico-paziente è sempre asimmetrico perché il potere - prima di tutto epistemico - sta sempre dalla parte di chi detiene la conoscenza» (SURBONE, 2013, 121), l'operatore rituale si incarica, invece, di annullare tale distanza. Entrambi, medico e operatore rituale, prendono parte alla dimensione

[369] BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, p. 49.
[370] FARALLI, Carla, 2013. *Le implicazioni etiche e l'alleanza terapeutica nel processo comunicativo in cure palliative* in BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, pp. 49-60.

della cura, ma con funzioni differenti, che, in ultima analisi, sarebbe possibile integrare e intrecciare, seppur con modalità differenti.

A partire dagli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale fino all'ultimo decennio, che ha visto sempre più spesso l'emergere di terapie alternative e un approccio olistico rispetto le modalità di cura, la società occidentale è stata attraversata da un profondo mutamento culturale nei riguardi del concetto di salute.

> *Questo significa cambiare il sistema di riferimento valoriale e passare da un sistema bipolare, che si regge sull'opposizione salute-malattia, a un sistema d'inclusione, che si basa sull'ampliamento del concetto stesso di salute. Quest'ultima smette, infatti, di essere «mancanza» o «sottrazione» di malattia, per diventare «preservazione» di uno stato di equilibrio e, se possibile, miglioramento di questo stato, in quanto «addizione» di benessere*[371].

Se «il tempo della malattia e della cura è sempre stato percepito come «tempo sospeso» rispetto alla vita normale» (ROLLE, 2008, 4), è possibile recuperare questa parentesi temporale come luogo di riflessione del dato emotivo, domanda che corrisponde ai bisogni espressi dal malato. Si avverte con sempre più forza la necessità di rivedere il discorso sulla guarigione nel senso di una presa in carico dello stato di salute in quanto sistema da mantenere in equilibrio in cui il sintomo non sia semplice ostacolo da rimuovere, bensì malattia come racconto di un bisogno da ascoltare e attraversare. Filosofie mediche quali le medicine tradizionali non allopatiche rendono evidente le basi di un processo di integrazione già in corso d'opera, come auspicato dalle ultime disposizioni dell'OMS.

Questa visione restituisce la concezione olistica di un corpo come sistema armonico che si contrappone alla visione «meccanicistica della scienza medica tradizionale che identifica un corpo parcellizzato, distinto in singole componenti da studiare, analizzare e curare singolarmente, rimuovendo di

[371] ROLLE, Laura, 2008. *Il discorso sulla salute* in LUCCHINI, Alessandro, a cura di, 2008. *Il linguaggio della salute. Come migliorare la comunicazione con il paziente*. Cles (TN), Sperling & Kupfer, p. 4.

volta in volta il problema e intervenendo sul sintomo piuttosto che sulla causa»[372].

La dimensione empatica viene presa in considerazione dalla medicina alternativa in quanto capacità di raggiungere il soggetto: «La personalizzazione, l'esperienzialità, l'importanza attribuita alle emozioni e alla dimensione psichica, il bisogno di essere *bricoleur* del proprio benessere» (ROLLE, 2008, 7), sono al centro del processo di trasformazione implicato nella dinamica rituale e possono essere ridiscussi prendendo parte a nuove dinamiche della cura. Il soggetto malato, infatti, di fronte alla malattia non cessa di essere individuo. In questo senso anche i termini con cui ci si rivolge verso tale soggetto avrebbero bisogno di essere ridiscussi e contestualizzati in un'atmosfera nuova. Il termine *paziente*[373], *che ha pazienza*, *che sopporta*, deriva dal latino *patiens*[374], il quale allude alle facoltà di tenacia e caparbietà di chi è *resistente*, *tenace*.

La resistenza è, in effetti, una delle competenze che si richiede a chi soffre insieme alla pazienza, di frequente associata a una capacità di non lamentarsi che sfiora il mutismo: il *paziente* perfetto è *paziente*, pronto a accettare la terapia senza ribellarsi, muto in quanto privo di una voce in grado di contrastare il medico, autorità massima, e disposto a ascoltare interamente ciò che gli viene prescritto. Se *degente* (PALAZZI-FOLENA, 1993, 503) esprime la condizione di chi è confinato a un letto, *malato* interviene con una netta volontà di differenziazione rispetto al soggetto sano tale da rischiare, in alcuni casi, l'effetto di una stigmatizzazione, mentre il *sofferente* è colui che, soffrendo, sopporta il peso del patire. Non appare impresa facile tentare una riflessione sull'area semantica occupata dai termini, eppure è possibile evidenziare che ci si trova di fronte a un soggetto, al centro di un processo di cura, il quale si carica

---

[372] *Ibidem*.

[373] PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore, p. 1259.

[374] CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher, p. 747.

del suo dolore cercando di sostenerlo. La radice etimologica di *sufferens*, composto da *sub* e *fero*, *portare*, indica chi *sopporta* e *patisce*, nondimeno vede tra i suoi significati il *se sufferre* (CASTIGLIONI-MARIOTTI, 1990, 1020) che è sostenersi, reggersi. Guardare al soggetto in cura attraverso il filtro della sua tenacia e forza significa riformulare il rapporto curante e curato andando verso una relazione capace di aiutare il soggetto a elaborare risposte multiple alla malattia, sia dal punto di vista fisico, sia in quanto esperienza in grado di trasformare la visione esistenziale e le prospettive di vita. Imparare a sostenere il proprio dolore prende parte al processo di ridefinizione della propria identità.

Da una parte si configura la posizione di potere del medico, il quale esprime l'autorità, sancita dal percorso di studio e dai diplomi, che di solito occupano pareti più o meno estese. Dall'altra parte prende forma, invece, la figura del guaritore: egli è autorevole in quanto il suo *saper fare* si trova al centro di un flusso di comunicazione che interessa la comunità intera; la sua fama giunge prima del suo arrivo e contribuisce a rafforzare il fatto che chi si rivolge a lui può essere rassicurato riguardo il suo operato e sentirsi al sicuro, in *buone mani*. I due ruoli contraddistinguono un modello di relazione fra curante e curato del tutto differenti, in cui da una parte prevale la consapevolezza e la decisione del volersi fidare e affidare in virtù di un faccia a faccia personale, mentre nell'altro caso viene attuata una visita alla ricerca del sintomo, spesso senza particolare interazione o interesse rispetto al malato,

Allo sguardo analitico del medico si contrappone lo sguardo globale dell'operatore tradizionale: da una parte emerge il corpo come singola parte malata e, dunque, richiesta di soluzione del sintomo, dall'altra esperienza corporea come luogo dell'unità del soggetto, resa possibile da un atteggiamento di condivisione, più che di valutazione. Se lo sguardo globale è funzionale al riconoscimento del corpo in quanto soggetto unitario al centro della percezione, lo sguardo analitico riconosce e valuta il sintomo come unica superficie di confronto, tenendo in considerazione la parte (dolorante) per il tutto. In un

approccio differente diventa possibile pensare a un concetto di cura come sviluppo di due percorsi tali da comprendere, da una parte la valutazione del sintomo, dall'altra la relazione in quanto condivisione e capacità di raggiungere l'altro attraverso un contatto ravvicinato a livello fisico, emotivo e psicologico.

Nella medicina allopatica occidentale, la malattia è il nemico da combattere insieme alla morte, avversario ben più temibile e in fondo impossibile da sconfiggere, tuttavia all'interno della dimensione tradizionale prevale una finalità di cura come capacità di ristabilire l'equilibrio. In alcune culture e modalità rituali questa configurazione può comprendere anche la morte in quanto restituzione di un equilibrio fondamentale, ritorno al vuoto cosmico di base, poiché vita e morte, in tali tradizioni, costituiscono fasi differenti di un unico polo. Attraverso il processo rituale il soggetto diviene sempre più attivo nella comprensione del proprio dolore. In effetti, modalità d'azione come l'approccio narrativo alla visita medica consentono di concentrarsi sul paziente e non solo sulla malattia, nella coscienza di base che farsi carico del dolore altrui debba rimandare alla capacità di infrangere la barriera di isolamento che avvolge il malato e al tempo stesso permettere al soggetto di dare voce e presenza alla malattia.

> *"La malattia non può essere rappresentata tutta insieme e da una singola posizione privilegiata. È costituita da una «rete di prospettive»"*[375]*. In questa rete di prospettive, operatori e malati hanno in comune un patrimonio culturale riferito al disagio ed alla sofferenza: in letteratura, al cinema, a teatro, in ogni forma di arte hanno incontrato racconti di malattia. Le opere di valore su questo tema "ci rendono il mondo nuovamente strano, lo riscattano dall'ovvio, lo riempiono di interruzioni che inducono il lettore a diventare uno scrittore, un compositore di un testo virtuale in risposta al testo reale*[376]

L'esperienza della malattia modifica la prospettiva sulla vita e impone un dover riaffrontare il proprio ruolo e il situarsi nell'esistenza. Il disagio che

---

[375] Bruner J., 2003. *La mente a più dimensioni*. Bari, Laterza, p. 24.

[376] MALVI, Cristina, 2011. *La realtà al congiuntivo. Storie di malattia narrate dai protagonisti. Presentazione di Alessandro Bergonzoni*. Milano, FrancoAngeli, p. 15.

subentra con la malattia chiede un ascolto consapevole. In questo senso abitare un codice della verità non solo permette il contatto con le emozioni nascoste, ma consente lo sviluppo della fiducia necessaria per abbandonarsi all'atto terapeutico, prendendo consapevolezza della realtà della malattia.

Ammalarsi non è solo una questione di sofferenza fisica: il più delle volte esso riguarda il confronto, doloroso, rispetto a un processo di non riconoscimento del proprio corpo e della fisicità che normalmente aveva contraddistinto il proprio essere-nella-vita: «non a caso, la malattia grave e invalidante è stata definita come una "rottura biografica", un punto di frattura in una trama esistenziale che, volente o nolente, il paziente cerca di arginare»[377].

La malattia c'è, esiste: non può essere ignorata. L'identificazione con il proprio dolore nel rito cessa nel momento in cui la malattia appare come fattore esterno, immagine e simulacro reso visibile, o meglio immaginato, attraverso l'azione del guaritore, che condivide la condizione di sofferenza. L'interazione basa la sua efficacia sul rapporto curante-curato, una relazione decisiva per affrontare l'evento.

Ogni malattia segnala la rottura di equilibrio: essa interrompe ciò che il soggetto avverte come il normale flusso delle percezioni e impone un ascolto. È in questo momento che si risvegliano ansie e timori sopiti, paure profonde e un bisogno di affidarsi. La malattia è espressione di un'alterazione: nel tempo del rito, in cui il controllo passa dal sofferente al curante, può avvenire la comprensione attraverso cui accettare, o almeno guardare, verso l'universo di dolore.

La resistenza alla malattia e il suo rifiuto possono abbassarsi solo nel momento in cui il curante ottiene il consenso da parte del malato a agire. In questo senso la collaborazione del paziente è un abbandonarsi all'altro in quanto ignoto rappresentato dalla malattia. Comunicare il nome della malattia la rende concreta, eppure accade di frequente che si finisca per concentrarsi in

[377] *ivi*, p. 26.

maniera ossessiva sulla malattia e i suoi sintomi senza che questo porti a averne maggior consapevolezza. Chi è malato si trova in bilico tra il voler sapere e la smisurata paura di conoscere, che apre un abisso in tutto ciò che della coscienza rimane in ombra, nascosto nei timori. Per questo la comunicazione della verità attua conseguenze importanti anche per la condizione di speranza.

La fiducia vince le resistenze all'abbandonarsi e crea le condizioni per uno spazio in cui poter stare male. Nell'azione rituale solitamente si fa un largo uso di gesti portati all'eccesso, per esempio urla: bisogna dire che la drammatizzazione del dolore in alcune culture è fatto pienamente accettato. Se il malato nelle procedure mediche occidentali è sintomo silenzioso, soggetto tra i soggetti in una sala d'attesa colma di silenzi, nel rito di guarigione possiede il suo spazio: un luogo virtuale in cui non c'è paura o divieto di scatenare urla e lasciarsi andare al dolore come espressione di ciò che si trova sepolto a un livello nascosto.

Accettare la malattia significa accettare una dinamica di trasformazione: l'atto terapeutico tradizionale rievoca il «patto di guarigione»[378] che durante l'epoca medievale è ricordato nei contratti che legavano il malato ai curatori. Se questi contratti di cura con promessa di guarigione possono risultare documenti bizzarri per uno storico, è altrettanto vero che essi introducono un elemento interessante e parlano della storia fra medico e malato.

In questi materiali prende corpo il punto di vista del malato e la sua esperienza soggettiva. Quanto di più aleatorio e incerto possa esistere, ovvero il risultato della guarigione, viene messo agli atti come vincolo fra curante e malato. Emerge la presa in carico, da parte del medico, della responsabilità non solo rispetto alla soluzione della malattia, bensì in quanto benessere ritrovato e ritorno alla vita quotidiana in tutte le sue possibilità.

---

[378] Per approfondire il tema della consuetudine di stringere un patto di cura con promessa di guarigione è possibile fare riferimento a POMATA, Gianna, 1994. *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime*. Bari, Editori Laterza, p. 63-128.

In nome del Signore amen.
Io Rogerio de Brunch di Bergamo prometto e convengo con te Bosso lanaiolo di risanarti e farti migliorare dell'infermità che hai nella tua persona, cioè nella mano nel piede e in bocca, in buona fede e con l'aiuto di Dio, da qui a un mese e mezzo prossimo venturo in modo tale che potrai imboccarti con la tua mano e tagliare il pane e calzarti e camminare e parlare meglio di quanto fai ora[379].

Simili documenti scompariranno e in seguito alla professionalizzazione della medicina l'aderenza a questo patto diverrà implicita. Tuttavia, andando oltre il carattere apparentemente commerciale del rapporto contrattuale fra medico e curante appare interessante un ulteriore aspetto raccontato da tali documenti: essi evidenziano una prospettiva rovesciata, che si concentra sul malato. Non solo, in questo caso la guarigione viene esemplificata in una serie di conseguenze pratiche dotate di estrema concretezza: la fine della condizione di malattia, infatti, è segnata dalla restituzione di una quotidianità. L'impegno ad assumersi il controllo dell'azione nel rito di guarigione è sancito dallo sguardo e dal contatto empatico: queste due componenti mostrano di essere sempre presenti e di solito costituiscono il primo approccio del curante nei confronti di chi richieda un suo intervento.

Bisogna dire che nella visita medica manca questo aggancio, che è ciò che permette di dare forma alla connessione fra paziente e curante. Dopo un tempo d'attesa variabile di solito si entra in uno studio medico: ci si siede in posizione frontale rispetto a un medico da cui solitamente ci si trova divisi da una scrivania. Le domande del medico, spesso molto precise, riguardano i sintomi percepiti e, di frequente, mentre il malato racconta lo specialista prende appunti o consulta lo schermo del computer. Spesso non ci si presenta, né si chiede il nome al malato fino al termine dell'appuntamento: una stretta di mano di solito segnala la fine della visita.

[379] *ivi*, pp. 65-66.

L'istituzione ospedaliera ha un deficit nei termini dell'incontro. Una relazione costruttiva implica il riconoscimento dell'altro come proprio simile, cioè differente e equivalente a sé: pronunciare il nome della persona e incontrare il suo sguardo favorisce la dissociazione dallo sguardo di disagio. Tramite il contatto fisico, ci si pone a fianco a fianco: l'accompagnamento è dato dalla co-presenza (GOFFMAN, 2006), in quanto interazione che vede due soggetti faccia a faccia, ognuno esposto, con reciprocità, di fronte all'immediata, totale e non filtrata percezione dell'altro.

> *Se io pensassi se io volessi se io credessi se io potessi se io fossi se io volassi se io sapessi se io dicessi se io cambiassi.*
> *È congiuntivite, una patologia degli occhi della coscienza, del terzo occhio che decide vista e svista del guardare e non vedere, comprensiva di un astigmatismo patogeno endogeno che può colpire il linguaggio della mente, il labiale che offende il chiedere dei ciechi, che mette ostacoli davanti alla bocca carraia e non fa uscire, attraverso la lingua levatoia, il pensiero. Ecco perché il sono viene prima del sano, e la salute interiore decide la salute dei famosi corpi. C'è un tempio tra le tempie dove si svolgono funzioni più che vitali, dove si decide la geografia della cura prima che del male*[380].

Il congiuntivo, forma verbale del sogno e del desiderio, è il linguaggio della guarigione perché parla della possibilità di realizzazione di un territorio immaginario, «un mondo di "come se", che oscilla dall'ipotesi scientifica alla fantasia giocosa»[381]: «le storie della malattia contengono degli elementi congiuntivi non solo perché sono narrative nella struttura e sono realizzate per indurre una risposta immaginativa ed empatica da parte di un pubblico. Esse hanno anche tali elementi congiuntivi perché i narratori - la persona con una malattia, i membri della famiglia partecipi della sua cura, chi opera in campo medico - sono nel mezzo del racconto che stanno narrando (...) profondamente fiduciosi nel ritrarre un «mondo al congiuntivo», dove la guarigione fosse una possibilità aperta, quand'anche fossero necessari dei miracoli» (BYRON, 1999,

[380] MALVI, Cristina, 2011. *La realtà al congiuntivo. Storie di malattia narrate dai protagonisti. Presentazione di Alessandro Bergonzoni*. Milano, FrancoAngeli, p. 9.
[381] BYRON, J. Good, 1999. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino, Edizioni di Comunità, p. 234.

235). Come ricorda l'antropologo medico statunitense Byron J. Good citando Victor Turner: «Nei riti preliminari di separazione, l'iniziando viene trasferito dalla struttura quotidiana sociale, indicativa, all'antistruttura congiuntiva del processo liminare e viene poi rispedito, trasformato dalle esperienze liminali, dai riti di riaggregazione alla partecipazione sociale strutturale del modo indicativo»[382]. Il processo rituale segnala l'emergere di una terza presenza in grado di raffigurare un universo di senso potenziale la cui messa in discorso e possibilità di immaginazione ne precede l'attuazione.

Riconoscere «come il linguaggio della medicina sia un «*linguaggio culturale*» e una costruzione storica»[383] significa attuare un'azione di riposizionamento rispetto una possibilità di intervento nella soluzione di una problematica di salute che può essere sempre concepita come approccio multi livello e pluridisciplinare.

> *Le forme della razionalità medica s'impongono nel meraviglioso spessore della percezione, offrendo come primo volto della verità la grana delle cose, il loro colore, le loro macchie, la loro durezza, la loro aderenza. Lo spazio dell'esperienza sembra identificarsi al dominio dello sguardo attento, della vigilanza empirica aperta all'evidenza dei soli contenuti visibili. L'occhio diventa il depositario e la fonte della chiarezza; ha il potere di portare alla luce una verità che accoglie solo nella misura in cui le ha dato vita; aprendosi, apre il vero d'una prima apertura: flessione che segna, a partire dal mondo della chiarezza classica, il passaggio dai «Lumi» al XIX secolo*[384].

Se il sapere medico si fonda su un compito interpretativo che vede il soggetto curante impegnato nella decodifica dell'espressione sintomatica del paziente, è altrettanto importante sottolineare che il concetto di malattia si lega a «un complesso di parole, esperienze e sentimenti che in genere "vanno di pari passo" tra i membri di una società» (BYRON, 1999, 9). La condizione di malattia appare, dunque, fenomeno culturale condiviso da un sistema di valori comune

---

[382] BYRON, J. Good, 1999. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino, Edizioni di Comunità, p. 234.
[383] *Ivi*, p. IX.
[384] FOUCAULT, Michel, 1969. *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*. Torino, Einaudi, p. 7.

a una collettività, nello stesso modo in cui la cura, per darsi come efficace, deve presupporre un patrimonio a cui poter avere accesso e partecipare in quanto soggetti di conoscenza attivi nella rappresentazione sociale del mondo rispondente a una certa visione delle cose.

L'intento del linguaggio medico è nella descrizione: esso è «gesto di disvelamento (*dévoilement*)»[385]: con i progressi di anatomia patologica che Foucault cita in relazione alla definizione del metodo clinico si apre lo spazio per una leggibilità a partire da un corpo interno analizzabile e svelato, *esposto*. La malattia «si stacca dalla metafisica del male cui, da secoli, era apparentata» (FOUCAULT, 1969, 222). Al tempo stesso, il processo di localizzazione del sintomo non può prescindere dall'esperienza del dolore a partire dal punto di vista dell'*illness*, ovvero secondo la prospettiva di chi è malato e si situa in una condizione di sofferenza.

> *Come concettualizzare la malattia in quanto oggetto di ricerca nelle diverse culture? (...) In che misura la «malattia organica» [disease] si distingue dalla «malattia vissuta» [illness]? (...) Come si può scrivere analiticamente di rappresentazioni della malattia così diverse come quella della cultura popolare, delle tradizioni terapeutiche specializzate, e della scienza medica? E, infine, come inquadrare i programmi di ricerca sul campo che siano coerenti con la nostra visione di tali questioni?*[386]

La malattia impone la necessità di una rinegoziazione del senso fra il sé e la realtà. Questo ridare senso al contesto corrisponde a un bisogno del malato, che chiede di essere visto e ascoltato al fine di un processo di cura che sia parte integrante della ridefinizione della propria condizione esistenziale.

> *Non volevo spiegazioni scientifiche, che non avrei compreso e nemmeno voluto ascoltare. Non volevo nemmeno una consolazione, che non avrei potuto ricevere perché questo avrebbe significato essere prima di tutto io in contatto con ciò che succedeva dentro di me, ma allora non ero in grado di sostenere una cosa del genere (e non lo sarei stato per molto altro tempo). Ma quella spaventosa solitudine e quella voragine di non senso che ho*

[385] *Ivi*, p. 222.
[386] BYRON, J. Good, 1999. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino, Edizioni di Comunità, p. 45.

vissuto hanno scavato un solco profondo dentro la mia persona. Sono stato deprivato della sola cosa che potesse restituirmi significato in quel momento, un aiuto a essere consapevole del mio dolore, qualcuno che si avvicinasse e mi toccasse, magari con le parole[387].

Estendere la riflessione sull'importanza delle terapie di supporto significa prendere in considerazione la possibilità di lavorare con diversi livelli di cura e presa in carico del soggetto. L'ascolto e la capacità di mettere in scena il dolore avvicinano alla libertà necessaria per poter raccontare la propria sofferenza: ogni individuo merita il proprio spazio d'ascolto in cui interagire con la paura, il senso di sconfitta, la sensazione di evanescenza. *Comunicare* proviene dal latino *cum*, con, e *munire*, legare: questo verbo esprime la partecipazione condivisa di due soggetti che creano una relazione e, in profondità, rimanda all'efficacia del rito analizzato nel corso di questa indagine.

La segnatura si manifesta, infatti, in quanto storia di uno scambio sorretto da un'autentica volontà di condivisione. Creare un sistema in cui poter dare voce alla propria vulnerabilità, dunque, significa prendere in considerazione la malattia in quanto disagio che chiede di essere ascoltato e attuare un processo di trasformazione a partire dalla consapevolezza che la sofferenza non è mai mero fatto fisico.

[387] GALLI, Giancarlo, 2008. *«Toccami.» Le parole che non ti toccano e ti lasciano da solo* in LUCCHINI, Alessandro, a cura di, 2008. *Il linguaggio della salute. Come migliorare la comunicazione con il paziente*. Cles (TN), Sperling & Kupfer, p. 4.

Conclusioni

Il lavoro, che è stato sostenuto da un'attività di ricerca sul campo, ha tentato un'analisi della pratica di segnatura su più livelli.

In primo luogo, lo studio ha cercato di focalizzare gli elementi necessari al fine di tratteggiare l'orizzonte di riferimento entro cui situare questa pratica, un tempo presente nella medicina contadina in uso presso i guaritori di campagna dell'Emilia Romagna, e, in generale, in Italia. La maggior parte dei segnatori si occupa di problematiche legate a bruciature e *Herpes zoster*, verruche noto anche come fuoco di sant'Antonio o fuoco sacro, mentre si sono sostanzialmente perse le formule utilizzate per segnare la paura o ritrovare le cose perdute, cadute nella quasi totale dimenticanza.

Il rito testimonia l'esistenza di un patrimonio tramandato oralmente da generazione a generazione, attraverso individui che, soprattutto un tempo, costituivano una rete intercomunicante in grado di unire l'intera comunità in modo da supplire l'assenza di medici e cure specifiche. Insieme alla descrizione del contesto geografico e storico, l'indagine si è soffermata, nella sezione centrale, sugli elementi in grado di partecipare al funzionamento dell'azione rituale, al fine di riflettere sull'eredità di riti di cura come le segnature.

La segnatura utilizza una formula, tramandata da generazioni, a fianco a gesti simbolici come il segno della croce, il quale rimanda al mondo cristiano, non senza attuare una connessione con tradizioni ben più antiche, legate alle matrici originarie del mondo contadino. Come emerso attraverso l'analisi dell'atto rituale, il segno della croce è, infatti, incisione per il pane: simbolo di vita, legame con la sopravvivenza.

L'azione di segnatura appare composta da due aspetti fondamentali, che

contraddistinguono il segno della croce, e le *parole*, come vengono chiamate dai segnatori, ovvero una o più formule, diverse a seconda del tipo di problematica e della modalità di trasmissione. La parola del rito di segnatura è una parola muta: mormorata a bassa voce, essa partecipa all'articolazione del senso in una sorta di negazione straniante.

La procedura coinvolge due soggetti: un soggetto A, richiedente e il soggetto B, attivante. Chi si trova nella posizione del ricevente non ha modo di comprendere le parole o tradurre il senso dell'azione sul pianto cognitivo. Viene a attuarsi una condizione di spaesamento, che sovverte le funzioni di controllo: in questo viaggio nell'ignoto prende vita l'ipotesi di cura e guarigione. La commistione di elementi religiosi cristiani, che prevede il coinvolgimento dei santi, insieme alle tracce di una ritualità più antica e contaminata, racconta le stratificazioni della storia.

Attraverso il legame con la tradizione (si pensi a Santa Lucia in relazione alla vista e la cura degli occhi) si crea una relazione con il dolore in quanto fatto già sperimentato: il punto massimo di vulnerabilità, luogo del dolore, si costituisce, tuttavia come spazio in grado di rendere possibile la trasformazione. Con i riti di guarigione delle segnature si è di fronte a una modalità con cui dare forma alla malattia. La capacità di abbandonarsi possiede un ruolo centrale per l'efficacia del rito: i rapporto di vicinanza e intimità fra curante e curato, congiuntamente alla fiducia

Essere nel mondo impone di doversi confrontare con una condizione basata su un equilibrio scivoloso, la cui sopravvivenza appare fortemente basata sull'interconnessione fra soggetto e mondo esterno: il dolore introduce una differenza rispetto l'uniformità percepita che solitamente costituisce la dimensione dell'esperienza della propria fisicità. L'azione rituale configura, dunque, un progressivo avvicinamento al soggetto malato: la mano e la voce diventano protesi del *poter fare* di chi segna, che riesce a raggiungere e toccare il soggetto grazie ai veicoli della gestualità e di un suono di senso compiuto

seppur giocata sulla non-intelligibilità. Il suono diventa presenza: esso abita l'immateriale, così come evanescente è l'atto rituale, legato a un qui e ora che si configurano come scena in grado di accogliere l'istanza di trasformazione. L'azione rituale crea uno spazio ritagliato dal contesto, in cui il soggetto B, gestore del rito, e soggetto A, emergono in una cornice che li contiene e isola, in una dinamica di progressiva vicinanza.

Grazie al senso di spaesamento si costituisce un processo di presa di distanza dalla malattia. Il passaggio trasformativo avviene nella disidentificazione di sé in quanto malattia, in direzione di una capacità di sentire il dolore pur distaccandolo dall'esperienza di sé in quanto soggetto della percezione. Il guaritore programmaticamente giunge a realizzare una privazione della gestione del controllo da parte del malato al fine di veicolare su di sé la narrazione: attraverso il gesto e la parola dell'altro il soggetto malato attraversa un meccanismo di sdoppiamento e acquista la competenza necessaria per essere in grado di vedere la malattia come spazio altro da sé.

La sospensione del controllo diviene possibile poiché attuata in una dimensione del gioco, tale da interrompere i meccanismi abituali di interpretazione e gestione della narrazione: l'azione rituale, circoscritta nel tempo e nello spazio, attua le possibilità per un intervento terapeutico all'interno di uno spazio *extra-ordinario*. L'ordine abituale delle cose è abolito in favore della sperimentazione di un campo di possibilità.

Il dolore è oggettivato: lo spazio di cura messo in scena dal rito si configura come luogo in transizione, necessario al soggetto A per poter vedere la rappresentazione della malattia e, al tempo stesso, potersi percepire come osservatore esterno. Quanto più si realizza la disponibilità al contratto di fiducia che vincola curante e curato, tanto più prenderà forma uno spazio aperto all'evento. L'atto terapeutico mostra, dunque, la sua efficacia in quanto potenziale trasformativo per l'assetto soggettivo: il corpo viene visto di nuovo.

È possibile vedere la pratica tradizionale della segnatura come dispositivo in grado di allestire la rappresentazione della malattia, azione resa possibile grazie alle intenzioni di un soggetto curante, il quale si pone in contatto diretto con la fonte del dolore. La capacità di essere visto e vedersi attraverso l'altro costituisce una dimensione di contatto con la malattia. Nel rito di guarigione la malattia è evocata e si fa presenza: tramite questo processo di proiezione il soggetto è in grado di oggettivare e situare all'esterno la malattia.

Il dolore viene attraversato e rivissuto attraverso una componente emozionale: *la malattia è qui e posso percepirla, io provo dolore, ma non sono il dolore*; la relazione con un piano immaginario, presente e calato nel qui e ora, istituisce una relazione simbolica fra soggetto e oggetto proiettando la malattia in un ordine di discorso differente. Nel momento in cui si è di nuovo in grado di prendere distanza dal dolore prende forma la trasformazione: *io non sono (più) la mia malattia*. Il rito è efficace in quanto capace di dare forma a uno spazio in cui poter guardare la sofferenza e, al tempo stesso, rivolgersi alla malattia collocandola all'interno di una scena, dando al dolore l'ascolto necessario.

La responsabilità di aprire uno spazio in cui guardare il dolore e venire a patti con la sofferenza è ciò che costituisce, in ultima analisi, l'eredità del rito e ciò che si pone come motivo di riflessione per una dimensione della cura che tenga conto di livelli differenti. La malattia, in quanto fattore di crisi e potenziale apertura alle possibilità della trasformazione, chiede la costruzione di un equilibrio nuovo, a cui è possibile dare forma soltanto prendendo in considerazione la modalità di relazione rispetto al senso che diamo al dolore. L'auspicio per il futuro non è nella scelta di un metodo, bensì nella capacità di contribuire a una medicina che sia universo in evoluzione, in grado di dialogare con ciò che rappresenta lo sviluppo di nuove teorie e strumenti senza dimenticare che è necessario pensare e affrontare la malattia sul piano fisico quanto a livello emozionale, psicologico ed esistenziale.

Allegati

Le segnature in Emilia Romagna: indagini sul campo

Allegato 1

Intervista ai segnatori

La prima parte delle seguenti interviste è stata effettuata incontrando gli operatori di guarigione, in qualche caso raggiunti telefonicamente, i quali hanno condiviso e raccontato la loro personale esperienza nell'affrontare il tema della malattia e la messa in atto della pratica del segnare. Nella seconda parte si trovano, invece, alcune testimonianze rilasciate dai soggetti curati, a cui, per casualità o intenzione, è capitato di essere segnati per trovare soluzione a malesseri e patologie quali Fuoco di Sant'Antonio o *herpes zoster*, bruciature, verruche. Si è deciso di distinguere ogni soggetto segnalando nome di battesimo, età, professione e luogo d'origine.

Caso 1. Nicola, 23 anni, studente universitario della Facoltà di Chimica presso l'Università di Bologna, originario di Porretta Terme (Bo)

Di solito dove ha luogo la segnatura?

Non ha importanza.

Quindi può essere attuata in luoghi diversi?

Sì, nel senso che non c'è un luogo specifico. Ovunque tu sia.

La segnatura viene fatta una sola volta oppure per funzionare deve essere ripetuta?

Di solito una sola volta: nei casi che conosco io una volta sola. Per alcuni casi, come il Fuoco di Sant'Antonio, forse a volte va anche ripetuta.

Però a distanza di tempo può essere praticata più volte sulla stessa parte del corpo?

Sì.

I gesti sono importanti?

Sì, nel senso ci sono alcuni gesti che vanno ripetuti e sono gesti importanti, tipo il segno della croce.

Le parole da pronunciare sono formule fisse oppure parole che variano e possono anche nascere in quel momento?

A questo proposito c'è una storia che sarebbe da raccontare. Mia mamma segnava e per un po' le ho chiesto di insegnarlo anche a me, ma non ha mai voluto. C'è anche un fattore di proiezione in quanto mia mamma era la settima figlia[388], quindi legata a significati ulteriori connessi a un certo potere.

Fin da piccolo avevo le verruche in questa zona della mano, fino a qualche anno fa, due anni fa più o meno. Tre anni fa sono esplose: mi sono andate su tutta la mano, sull'altra mano e in faccia. Proprio era una concentrazione esagerata. Il dermatologo ovviamente *(mi ha prescritto)* creme, etc ma niente. Allora un giorno mi sono fatto un auto-segnatura, inventata in un certo senso. Nel senso che è nata così: ho fatto questa preghiera, inventata sul momento. Finora le altre (formule) non le ho ancora sperimentate, quelle che mi sono state insegnate:

[388] La letteratura riguardo il potere energetico del settimo figlio è vasta e presente in differenti culture. In questo contesto è possibile ricordare che in località Montenero di Bisaccia (CB), *ciarallo* era il settimo figlio maschio, immune dagli attacchi dei serpenti; egli poteva richiamare e incantare i serpenti: dopo l'*inciaramazione*, il tradizionale rito d'iniziazione, il settimo figlio diventava un operatore specializzato e un tramite diretto del mondo animale e, spalmando un unguento sul braccio di altre persone, ne garantiva la protezione contro i rettili. Inoltre una leggenda proveniente dall'Argentina narra che ogni settimo figlio maschio di una famiglia sia destinato a diventare *lobizon*, licantropo, ibrido fra un cane e un maiale: umano durante il giorno, nelle notti di martedì e venerdì si trasforma in sembianze bestiale. Il *lobizon* ha occhi infuocati, è immune alle armi da fuoco e può essere ucciso solo con armi da taglio: per spezzare la maledizione è necessario battezzare il bambino in sette chiese. Per approfondimenti si veda <http://www.vaben.it/html_home/animali/leggende_serpenti.html> (Ultimo accesso: 07-02-2014).

questa è la prima, che ho inventato da me sul momento. Una preghiera detta con convinzione.

Poi detta, basta, finita lì. Ho fatto gli affari miei: non so dirti quanto, però, metti dopo un mese, non facendoci caso, ho guardato e non avevo più niente. Era una cosa che comunque mi portavo dietro da quando ero piccolo e si era espansa negli ultimi due anni, l'anno prima insomma, più o meno, però dopo quella volta lì è andato via tutto praticamente.

La cosa che mi ha lasciato più così è che, forse anche per quello, dicendo a mia madre questa cosa, dopo mi hai insegnato dicendo: "Ok, hai un qualche potere, quindi ti do le formule". Non so quanto possano contare realmente le formule; è il gesto che deve essere fatto con una certa convinzione. Cioè: crederci in quello che fai. Perché fondamentalmente, se fossero veramente le parole, io me le sono, diciamo, inventate, quindi non penso che siano così importanti le parole. O qualcuno dall'alto me le ha dette "Devi dire queste precise", (o) è stata una preghiera così.

Però è più difficile. Cioè, se io so che sto inventando è come aver scoperto il meccanismo alla base, quindi so che l'importante è l'intenzione e allora diventa difficile incanalare nel modo giusto l'intenzione.

Esatto. Sì, però, nel senso, l'importante non sta nelle parole, non penso che passi così; per far questo tipo di segnatura dico "Guarda bisogna dire questo tipo di parole", ma non credo che riesca a segnare e che abbia un'efficacia solo perché hai detto quelle parole, penso che l'efficacia sia nel crederci veramente. Quindi magari la incanali se ci credi veramente.

Per segnare una persona deve essere credente?

Da quello che penso io sì, perlomeno la mia è stata una preghiera.

Conosci qualcuno che lo sa fare a prescindere?

No, non mi è mai capitato.

Quindi tutti hanno seguito un percorso?

Sì. Poi va bé, non ho conosciuto molte persone: qualcuno da parte di mia madre e qualcun altro che ha segnato mia mamma. Non le conosco tanto bene, quindi non so dire se abbiano imparato, cioè se sia nata così come cosa. Ci sono persone che conoscevo un po' di nome, nelle nostre zone si sa chi è che segna e chi non segna, però magari senza avere conoscenze dirette. Anche a mia mamma so che è stata tramandata da altre persone.

Quante formule esistono?

Per lo stesso tipo di segnatura?

Per lo stesso tipo di segnatura e anche per cose diverse.

Ne conosco quattro. Nel senso, so che esistono ma non so tutte le formule. Di alcune segnature so che esistono diversi modi, come gestualità, come rito. So che alcune persone fanno in maniera diversa lo stesso rito, tipo quello di Sant'Antonio conosco due modi diversi di farlo, mi hanno detto che si fa in due modi diversi; una persona lo fa in un modo e un altro (in un altro).

Le formule contengono delle invocazioni a Dio e/o ai santi? Parlano della malattia o di una situazione che può anche essere diversa dal momento specifico in cui sei?

Fanno riferimento, ma non con una certa precisione. Esiste, per dire, quella per le emorragie, che conosco, però non è che dici nulla di preciso; è un'invocazione però con delle parole un po' più..

Allusive? O simboliche?

Simboliche.

Comunque la malattia viene nominata all'interno della formula, esatto?

Non proprio.

Si allude?

Si allude, però non si specifica.

È vero che le formule vengono pronunciate a voce bassa?

Sì, a volte anche fra te e te. Nella mente.

Secondo te perché vengono pronunciate a voce bassa?

Non so se questo abbia a che fare con la segretezza. Non fa del tutto parte del gesto, del rituale. Cioè, quando l'ho fatto io è stata una cosa detta fra me e me, non a voce alta, mentre c'è gente che muove le labbra, ma non si sente. Penso che dirlo e farlo anche sentire forse può aiutare qualcuno e pronunciarlo magari possa avere più effetto, però mantendo un tono di voce basso per non far sentire la vera preghiera che si usa, sennò sarebbe una cosa ... troppo passaparola e si diffonderebbe fra tutti. Quasi come se fosse una cosa riservata ad alcune persone, che non tutti debbano saperlo.

Non tutti devono saperlo o non tutti possono farlo?

Secondo me tutti e due i motivi. Ci deve essere un motivo nel senso che non è detto che tutti lo sappiano fare, però anche come fattore di... che non tutti debbano saperlo. È un segreto e i segreti non li devono sapere tutti sennò non sarebbero segreti.

Secondo te la dimensione del segreto quanto conta in questo processo?

Vedendo la gente che fa questo tipo di cose parecchio, perché tanta gente non si fida.. Per esempio, mia mamma mi conosce e quindi sa che sono affidabile: non è che mi metto a scriverlo su internet. Però, nonostante questo è stata molto restia a darmelo, a dirmi, a insegnarmi. E l'ha fatto solo dopo quella storia lì. Probabilmente ha capito; non so quale sia il modo di tramandare, a chi tramandarlo o no, se c'è un motivo particolare. Forse è stata una prova che, diciamo, avevo dei poteri. In qualche modo... E quindi, forse, mia mamma si è fidata a raccontarmi.

Quindi il segreto ha anche la valenza di capire se una persona è adatta a questa cosa? Sei d'accordo?

Non del tutto. Cioè, è qualcosa che deve rimanere per pochi. Non so perché: per non dare perle ai porci, detta come va detta. È una cosa che non va diffusa a tutti, ma magari deve essere tramandata a persone di cui pensi che possano avere questa capacità.

Secondo te, sempre parlando della dimensione del segreto, può avere una valenza utile anche per la persona da guarire?

Non lo so.

Nella dimensione psicologica, diciamo.

Forse sì. Forse se sapesse quello che dici, renderesti più banale la cosa. Nel senso, se tu senti cosa dici in fondo è una preghiera normale, quindi perde un po' quel che di...

Poi secondo me fa molto anche quanto crede la persona che viene segnata, quindi se tu dici "Magari è una preghiera normale" perde quella convinzione anche chi la riceve. Mentre così magari dici "Chissà, magari funzionerà", forse hai anche un po' più di convinzione che sia realmente.

È importante mantenere un certo ritmo nel pronunciare le varie formule, la musicalità?

Sì, però nel senso... Sinceramente io non penso che sia importante, però di solito so che c'è un rito in questo ripetere le parole a bassa voce. Dal mio punto di vista anticonformista, innovativo: io non credo, forse perché penso che sia una cosa (che riguardi) molto più il crederci. Meno la forma, più il contenuto. Conta meno come lo dici, però credere veramente in quello che fai.

Le mani o il corpo del guaritore come si muovono rispetto al malato?

Si muove segnando proprio la parte, la parte (malata), ovvero facendo dei gesti e seguendo il tipico simbolismo su chi è segnato, insomma.

C'è un contatto tattile o può anche avvenire a una piccola distanza? O addirittura a una grande distanza?

Oltre il caso che ho detto prima, non ho mai avuto occasione di effettuare le segnature che mi sono state insegnate, quelle tradizionali diciamo. Quindi non so dirti. Mi è stato detto che per segnare ci vuole un contatto, quindi fare il segno della croce, capito? Però di altre cose non so. Bene o male c'è sempre una certa tendenza a seguire la tradizione in queste cose. Tu le fai in quel modo lì, però non sai, finché non provi, se possono essere fatte in maniera diversa. Non

è detto che se le fai a distanza non funzioni. Nel senso, io non ci ho mai provato. Cioè, c'è quella procedura e quella procedura va seguita. Non so se qualcuno ci ha mai provato a cambiare... Ci proverò io, un giorno ti farò sapere.

Secondo te chi guarisce il malato? Il guaritore oppure una forza, interna o esterna? O comunque Dio- attraverso?

Attraverso. Sei un mezzo insomma.

È vero che le mani per guarire devono essere sempre calde?

In alcune pratiche di guarigione, tipo reiki, si parla di mani calde e, per esempio, dell'importanza di non avere oggetti metallici sulle mani, però non so se possa essere considerato allo stesso modo. Io comunque ho sempre le mani fredde.

In realtà io non ne avevo sentito parlare dal reiki, mi è stata raccontata dalla nonna di S.

L'ho fatto anche io delle volte: mia mamma aveva mal di schiena, scaldi le mani e le appoggi sopra, le metti così, sui muscoli, magari l'effetto del calore contribuisce... Però non so nell'ambito della segnatura quanto possa contare.

Nel processo di guarigione si prevede l'uso di erbe?

No... Però si può dire che le conoscenze erboristiche siano state spesso in correlazione con certe pratiche... Ma sono a parte, non c'entrano con le segnature.

So che alcune persone per segnare strofinano anche delle erbe medicinali sulla parte.

Penso che questo riguardi non tanto le segnature, ma più l'erboristica come cosa.

Secondo te cosa fa scattare la guarigione?

Secondo me il crederci veramente di chi lo fa. Detto in parole povere: se uno ci crede veramente, io ti ascolto. Tu lo fai per far del bene a qualcuno, dal punto di vista cristiano, allora qualcuno ti ascolta più convinto. Nel senso che

probabilmente fa scattare la guarigione questo fattore di essere convinto di ciò che fai.

L'altra persona deve credere alla possibilità della guarigione?

Non lo so, però secondo me conta parecchio. Se uno crede in queste cose conta. C'è un po' un filo diretto con chi ti dà il potere: tu prendi quel filo e distribuisci, l'altro deve prenderlo, ecco. Fai un passaggio, glielo dai. Se non lo prende... sembra un po' come dire che sei scettico.

Secondo te la segnatura utilizza simboli, azioni simboliche, comunque il simbolo è alla base della procedura?

Solitamente il simbolo della croce è il più utilizzato.

Può prevedere l'uso di altri oggetti?

Che io sappia sì. Io non li uso, perché riguardano un tipo di segnatura diverso. Non è che ci sia una rivista, non è che tutti conoscano tutte le segnature. Quindi io non conosco tutti quanti i tipi: quelle che so io non prevedono l'uso di altri oggetti, tuttavia in altre modalità si utilizzano oggetti. Per altri tipi di segnature.

Per esempio puoi dirmi quali?

Qualcuno utilizza la fede, l'anello però, nel senso, non capisco il fatto che... Se uno non è sposato, come fa? Però so che in altri tipi di segnatura uno utilizza altri oggetti.

Secondo te qual è il significato di 'segnatura', di 'segnare'? Per esempio, è guarire? Proteggere?

Forse segnare nel senso che il segno che si utilizza di più è sempre il segno della croce. E visto che di solito non viene detto esplicitamente non è la preghiera che viene detta contemporaneamente ciò che si manifesta: una persona segna, quindi chi riceve cosa vede? Un segno. Un segno che viene fatto sulla parte da curare, in un certo senso. Dunque la cosa che riesce a percepire non è la preghiera perché non sente voci, ma vede il segno che fai, quindi più per quello forse.

Forse, vista in questo modo, la guarigione piuttosto che il proteggere sono delle conseguenze.

Sì, sono delle conseguenze. Viene chiamata così per quello: la persona vede, vede che fai un segno, quindi viene chiamata così per quello.

Le formule sono sempre diverse a seconda del tipo di male?

Sì.

Che tipo di mali curano: mali fisici o possono agire anche su mali mentali?

Che sappia io solo fisici. Però aspetta, apro una parentesi. Da quel che so io (è una storia che mi è stata raccontata) possono anche essere cose che non riguardano persone, ovvero si può fare la segnatura su qualcosa. Quella che mi è stata raccontata è il fuoco, nel senso: spegnere il fuoco.

Quindi anche sugli oggetti, cioè cose inanimate?

Cose inanimate.

E sugli animali si può fare?

Non lo so. Ora che ci penso è morto il mio gatto per emorragia, mi hai fatto venire un po' di senso di colpa. Avrei potuto provarci.

Interessante questo fatto del fuoco.

Sì e mi è stata raccontato riguardo un incendio.

Si potrebbe ipotizzare che in origine fossero numerose le formule per agire sulla natura o per risolvere un problema?

Esatto. Non dico che si può fare tutto, però... Posso dire una cosa, in parole povere: sicuramente noi in montagna siamo più abituati a sentire cose come questo racconto di mia mamma su qualcosa che ha fatto il nonno: è stato tramandato che si stava diffondendo questo fuoco (una volta tagliavano tutto e poi davano fuoco). Il fuoco si stava espandendo in maniera più rapida del previsto, poi, dopo che il nonno segnò l'incendio, chi era presente vide questo grande fuoco dividersi in fiammelle più piccole. Da una cosa grande cominciarono a formarsi tante fiamme più piccole fino a, pian piano, spegnersi tutto. Dunque, una cosa che ha agito non su persone fisiche.

Tua madre poi ha imparato questa formula? Tutte le formule che sapeva tuo nonno le ha imparate anche tua mamma?

Non credo. Questo non lo so, non l'ho mai chiesto. Che sappia questa in particolare sì, del resto credo attiri un po' tutti riuscire a spegnere il fuoco. Quando mi ha insegnato altre cose le ho detto "C'è una che viene chiamata quella del fuoco", però di solito con questa si intende se uno ha delle ustioni: mi ha insegnato questa formula, che riguarda il punto di vista del fuoco e del saperlo spegnerlo. E mia madre ha detto "È sempre la stessa": dovrebbe essere sempre la stessa per le ustioni. Probabilmente sono le stesse perché sono sempre relative a un elemento, il fuoco in questo caso. Secondo me le formule potrebbero essere relative a quando citi un elemento in una preghiera, perché, in ogni caso, si accomunano proprio a quello.

Non proprio: in questo caso la correlazione tra un incendio e un'ustione potrebbe essere una potenza distruttiva di quell'elemento, che tu vuoi tamponare.

Esatto.

Per esempio se stai morendo congelato è l'opposto, io ti voglio dare calore, quindi voglio sfruttare la forza positiva e contraria di quell'elemento: in questo caso tu vuoi sottrarre.

Sì, vuoi sottrarre.

Forse è per questo che si accomunano, perché la conseguenza è uguale.

Sì, si accomunano perché la conseguenza è uguale.

Volendo potresti anche inventarne una, se ti dovesse capitare un'occasione in cui fosse utile saperla.

Sì, secondo me... Penso che si potrebbe fare. Cioè, come mi è successo già in passato, la prima volta, penso che possa esser possibile anche in futuro.

Per esempio, nel caso tu avessi freddo e volessi tentare di amplificare il calore.

Può essere, non ho mai provato sinceramente. Mi fai venire delle idee.

Nell'azione di segnatura sono importanti il tempo e le tempistiche?

No, si attua la segnatura e poi basta. Di solito finisce lì, al primo colpo funziona.

Si può segnare sempre, in qualsiasi giorno della settimana e in qualsiasi momento?

Sì.

Dopo la segnatura, la persona malata deve seguire dei parametri, delle regole a cui attenersi?

Fondamentalmente si dice di pronunciare una preghiera, nel senso che una volta detta la preghiera puoi andare. Non ci sono cose da far né prima, né dopo.

Ammettiamo il fatto che io voglia guarire e creda fortemente in questa mia e tua intenzionalità, ma che io non sia credente: secondo te funzionerebbe comunque? Tu potresti segnare una persona non credente? Nel momento in cui io, per esempio, accetto di ripetere quello che mi dici di dire?

Di solito nel mio caso non c'è qualcosa da ripetere in contemporanea: è una cosa che fa solo chi segna, il dire questa preghiera insomma.

La persona che riceve la segnatura è attiva o passiva?

Passiva.

Non fosse, però, che per l'intenzionalità aggiunge una sua parte?

Sì. Però, normalmente, non fa niente, va detto.

La guarigione può avvenire sia nell'immediato che a distanza di tempo?

Per alcune persone e per alcune cose è istantanea, tipo emorragie, il tipico sangue al naso che smette di botto. Invece per altre circostanze no; per esempio la guarigione del fuoco di sant'Antonio è un po' più lunga, però già si vede la differenza: mi ha raccontato uno che è stato segnato che appena segni inizia a regredire.

Non c'è una sorta di azione riparatrice che deve fare la persona che ha ricevuto la segnatura? O una forma di scambio gratuito?

Assolutamente no.

Puoi segnare da malato?

Non mi è stato detto che non posso farlo. Ma io mi sono auto segnato una cosa che avevo, quindi... Sarò un caso particolare?!

Mi hai detto che ti ha insegnato a segnare tua mamma. Quindi nella tua famiglia c'è una lunga linea di segnatori.

Sì: nonno, mamma..

Anche le sorelle e i fratelli di tua mamma segnano?

Non credo. Non credo anche perché mia mamma è la settima figlia: c'è, diciamo, questa leggenda del settimo figlio e, come il tre, sono numeri un po' legati alla simbologia, la simbologia della fede. Che io sappia i miei zii non segnano: se non ricordo male nessuno.

Hai conosciuto sia segnatrici sia segnatori?

Indifferentemente.

Prima le persone che segnavano erano di più: pensi che le persone che segnano oggi si tengano in contatto?

Nelle piccole realtà come la nostra penso che queste cose possano mostrare di durare maggiormente, forse perché nelle campagne c'è più il senso della tradizione per tante cose. Si sa chi sono, nel senso che si sa chi è che segna e chi altro: magari tra loro si conoscono, come del resto si conoscono tutti. Mia mamma penso che abbia insegnato delle cose alla nonna di S.; si sa che qualcuno scambia ciò che conosce, nel senso "Ah so che anche tu segni. Me lo insegni?".

Nel momento in cui hai imparato una segnatura è come se tu fossi passato di grado?

È un fatto di fiducia, sì. Proprio di fiducia. Per esempio quando ho chiesto a S.: "Mi piacerebbe che tua nonna mi insegnasse", lei ha risposto: "Penso che non ci siano problemi; so che normalmente non ha piacere di insegnarle, però penso che con te non ci siano problemi". Perché mi conosce, e poi ovvio, magari sapere che so già segnare aggiunge un più di fiducia.

Quando si insegnano le segnature?

La notte di Natale, la vigilia di Natale.

C'è un percorso oppure la formula viene pronunciata e si impara di botto a segnare?

Te la insegnano così, di botto, non è che tu debba fare un percorso. Ti dicono questo. Poi sta a te, nel senso di sperimentare, provarlo. Per quello che è la mia esperienza non c'era proprio nessun percorso da seguire.

Segnature e malocchio secondo te sono correlati? So di persone o che fanno entrambi o che comunque intravedono una correlazione, che personalmente non ho ancora ben individuato.

Sinceramente nemmeno io, ma ti spiego anche il motivo. Mia mamma segna il malocchio, però fra tutte le cose è quella che non mi ha insegnato. Non ho capito il motivo, perché quando mi ha insegnato il resto le ho detto: "E quella del malocchio?", "Eh ma quella verrà poi", ha risposto lei. È stata vaga, non so perché, come mai. Quella non me l'ha insegnata, mentre le altre sì. Non ho capito perché.

Conosci uomini che segnano uomini il malocchio?

No! Sarà quello?!

Non lo so, però io conosco solo donne.

Forse è un segreto perché non va insegnato agli uomini.

Non so se sia correlato. Non è il tipo di cosa su cui una vecchietta possa probabilmente avere una certa consapevolezza, ma forse il focolare, che veniva gestito da donne, riguardava direttamente queste pratiche. Forse esisteva una sorta di legame tra potere femminile e questo tipo di azione, anche se non potrei dire con certezza.

Effettivamente per il malocchio non ho mai conosciuto uomini che segnassero. È strano perché nel momento in cui segni, segni tutto. Ed è strano, infatti, che mia mamma abbia tolto questa parte, sui è stata vaga.

Ho la percezione che nonostante questo tipo di conoscenza possa venire sia da un uomo che da una donna, perché l'essere umano probabilmente può essere un

tramite di guarigione indipendentemente dalla sua sessualità, tuttavia alla base vi siano competenze diverse: il modo in cui lo fai è differente e manipoli in maniera diversa il processo di guarigione e di approccio all'altro a seconda se sei donna o un uomo.

Questo mi hanno detto che è diverso. Per esempio, nel fuoco di Sant'Antonio, come ha detto mia madre, c'è maschio e femmina, me lo ha sempre detto. Però non capisco se maschio e femmina inteso come se la malattia avesse un sesso, oppure se va curato in base a maschio e femmina. Non ho capito questa cosa, però mi ricordo che diceva sempre "C'è maschio e femmina"[389]. C'è maschio e femmina.

Secondo te in passato come era considerata la persona che segnava all'interno della società e, invece, come mostra di essere cambiato il suo ruolo oggi: si mimetizza o, per esempio all'interno della vostra comunità, è nota e cercata?

Nelle città grandi non ci si conosce nemmeno porta a porta. Penso che nelle comunità piccole, come da noi, non viene mai a mancare il fatto di conoscere la gente. Per un tipo di male veniva chiamato l'uno o l'altro: forse il ruolo era un po' a volte quello del guaritore. Sì, una specie di sciamano del posto.

Caso 2. Delia, 86 anni, contadina, Molino del Pallone (Porretta Terme)

Dove si fanno di solito le segnature? In casa, in altri luoghi?

In casa. Al martedì e al venerdì.

Ci sono degli spazi dove non si possono fare?

No, no, da tutte le parti.

(soggetto esterno) Anche nei luoghi consacrati? In chiesa le potresti fare? O nei cimiteri?

[389] Come emergerà nel corso delle interviste e dei materiali analizzati, in realtà, nel caso del fuoco di sant'Antonio maschio e femmina riguardano la malattia, la quale può manifestarsi visibilmente, e dunque essere considerata come maschile, oppure solo all'interno e, dunque, accomunata al femminile.

Sì, perché io ho il crocifisso, hai visto no? Lo vuoi vedere? Questo qui viene dal fiume Giordano.

Ce l'ha da tanto tempo?

Oh, da quanto sarà?

(soggetto esterno) Da quando hai iniziato a segnare, no?

Sì. Te lo dico io, più di vent'anni. Trenta, quarant'anni. Quando venne quella santona lì, l'Andreina...

Gliel'ha portato questa signora?

No, io l'ho mandato a prendere... O meglio, lei me l'ha mandato a prendere e io l'ho comprato.

Perché il martedì e il venerdì?

Perché gli altri giorni non si può, perché non guarisci. Si guarisce al martedì e al venerdì. E basta. Le segnature si fanno (di martedì e venerdì).

Non c'è un perché?

Non c'è un perché, no.

Cosa si segna? Cioè, quali parti del corpo?

Tutto. Io prendo dalla testa ai piedi quando segno il malocchio.

(*soggetto esterno) E quando segni le altre cose invece?*

Per le altre cose: dove c'è il male.

(soggetto esterno) Quindi tutte le parti del corpo malate?

Sì, tutte le parti del corpo malate.

In teoria, quindi, si possono segnare sia le malattie visibili, come il fuoco di Sant'Antonio, sia malattie invisibili?

Io ho segnato il fuoco di Sant'Antonio anche dentro, ai polmoni.

(soggetto esterno) Anche interno, perché il fuoco di sant'Antonio può venire

internamente o esternamente.

Sì, dentro ai polmoni. Però quello lì si segna sempre in giugno, il 16 giugno, la festa di Sant'Antonio. No... quand'è, il 13 giugno, la festa di sant'Antonio: quando va in dentro il fuoco. Tutti gli anni quando c'è la festa di sant'Antonio almeno per sei anni bisogna venire a segnarsi. Perché col fuoco di sant'Antonio se va in dentro tu muori, eh. Non c'è più speranze.

Quindi, a volte la segnatura va ripetuta, come in questo caso?

Tre volte bisogna segnarsi.

(soggetto esterno) Sempre, cioè tutte le volte?

Se a uno viene lo sfogo tre volte bisogna segnarsi.

(soggetto esterno) Quando è interno invece per sei anni consecutivi?

Sì, perché si incomincia sempre o di martedì o di venerdì, poi si fa: martedì, mercoledì, giovedì. Venerdì ne puoi fare un altro. E sabato e domenica, ecco.

Ci sono dei casi in cui ci si segna solo una volta?

No.

(soggetto esterno) Bé, il malocchio sì, vero?

Il malocchio sì, ma è meglio tre volte anche quello.

(soggetto esterno) Però va detto che lei te lo toglie per tre volte consecutive, non in giorni diversi però almeno tre volte consecutive, vero?

Sì, sì.

Quindi sempre tre volte va ripetuto?

Sì, sì.

Quindi se in teoria si possono segnare anche cose invisibili, per esempio la pazzia si può segnare?

Se *vede l'ombre*? No, io non ho questo.

(soggetto esterno) Tu lo puoi segnare una persona che è matta?

No, no, no.

Perché? Come fa a capire cosa si può segnare e cosa no?

Ma io ho le mie malattie, si fa per dire. I *dolori* non li posso segnare. Ecco. I *dolori* no. Io segno il fuoco di Sant'Antonio, io segno il malocchio..

(soggetto esterno) Però esiste chi segna i dolori, come la Bibi? Ognuno segna qualcosa?

No, ma lei non può segnare il fuoco di sant'Antonio e quelle cose lì, eh. Se segna i *dolori*.

Perché se uno segna i dolori non può segnare altro?

Mah, a me la santona ha detto così. A centoquindici anni è ancora a letto! E segna ancora. Sta a Borgo Buggiano (in Toscana).

Secondo lei cosa significa 'segnare'?

Qualcuno che dà noia. Ma il fuoco di sant'Antonio no, è uno sfogo. Il malocchio: qualcuno che invidia e dà noia. Caro mio, il malocchio è una brutta cosa, eh. Perché stai poco bene, in più ti innervosisci, non dormi più alla notte. Tutti i pensieri nella testa: ti gira la testa, tu puoi saltare in terra.

Malocchio e segnature in che rapporto stanno? Il malocchio è come se fosse una malattia?

Eh, si. Con il malocchio ti vien l'esaurimento.

Quindi segnare è un po' come guarire?

Sì, eh. Sì, sì. C'è quei bambini che non dormono, sono agitati: vado lì, le segno il malocchio tre volte e dopo dormono e son tranquilli. Anche i grandi glielo possono dare. A lei [riferendosi al soggetto esterno] tutte le mattine le segnavo il malocchio.

Il malocchio deriva solo da altre persone?

Sì, sì, che hanno invidia e hanno l'occhio forte più del tuo.

Quindi, comunque, sempre da altre persone?

Altre persone, sempre da altre persone.

Invece la segnatura, il fatto di quando uno segna, è fatto da delle parole..

Sì.

Dei gesti..

Sì.

E anche un rito che le comprende tutte?

Sì, sì.

Quindi in teoria uno deve avere tutte e tre queste componenti?

Sì, sì. Si dice delle parole, sì.

Queste parole sono pronunciate a voce bassa o alta?

Come ti pare.

E la persona che viene guarita le può sentire oppure no?

Sì che le può sentire sì. Però... le può sentire, ma non le ricorda. Loro le possono sentire, però non le ricordano. Le sente, guarisce, ma non le ricorda.

Perché non le ricorda?

Perché è così.

Il fatto del segreto contribuisce alla guarigione oppure no?

Sì, sì ma se anche intuisci le parole, dopo te le scordi subito.

(soggetto esterno) Ma se io le sapessi le parole quando tu mi segni, guarirei lo stesso?

Sì.

(soggetto esterno) Anche se le sapessi?

No, no, no. No, perché quando io ti dico le parole, anche forte, te le scordi.

(soggetto esterno) Quindi è essenziale che uno non si ricordi le parole?

Sì, è essenziale che uno non si ricorda le parole, sì.

Queste parole sono formule fisse oppure variano?

No, no son tutte cose di santi: sant'Antonio di Padova e tutti quei santi lì, il crocifisso che viene dal fiume Giordano; io mi raccomando a lui e lui mi fa tutto.

Però sono fisse, a seconda delle malattie, non cambiano?

Ah, ma sì, il malocchio son parole. Il fuoco di sant'Antonio lo stesso. Quello del sangue lo stesso.

(soggetto esterno) Ma sono sempre le stesse?

Ah ma tutte le volte che segno son sempre quelle, sempre quelle.

(soggetto esterno) Però cambiano da segnatura a segnatura.

Sì, sì.

Quante parole conosce? Quali segnature fa lei?

Fuoco di sant'Antonio, il sangue, il malocchio, le bruciature..

(soggetto esterno) *E per curare gli orzaioli.*

Orzaioli! Ah ma quelli li puoi segnare anche te, eh. Quelli li segna chiunque: per gli orzaioli si infila un ago, col filo, e poi si fa il segno della croce e l'orzaiolo ti va via. Almeno, a me m'è successo così: io ho segnato l'Olga, il povero Pierino... Invece c'è della gente che li segna e non vanno via. E allora si vede che ho la mano, ecco.

Chi le ha insegnato queste formule?

La santona, che venne qui per quindici giorni.

(soggetto esterno) Però il fuoco di Sant'Antonio te l'ha insegnato la mamma

della Nada, la nonna di Nicola.

No, la mamma di N. mi ha insegnato il sangue, l'emorragia del sangue. La santona mi ha insegnato il fuoco di sant'Antonio.

Come avete fatto a incontrarvi? È stata lei a voler imparare o è successo per casualità?

È venuta qui in villeggiatura. E allora, siccome lei [riferendosi al soggetto esterno] cascava sempre, dico "Mah, vado là con l'olio, le levo il malocchio". Mi dico: "Così dopo non casca più" e questa risponde "Allora lei ha la mano adatta". Mi disse di segnare e allora mi mandò a prendere e dopo mi insegnò a segnare.

(soggetto esterno) Invece per il malocchio chi ti ha insegnato?

Povera nonna.

Perché il malocchio comunque si insegnava nelle case?

Sì, il malocchio quasi tutti lo sanno segnare, eh.

Quando uno insegna le segnature può insegnare sia a uomini che donne?

A tutti. Bambini, neonati, a tutti, per segnare: io posso insegnare la sera della vigilia di Natale, un minuto a mezzanotte.

(soggetto esterno) Tutte le segnature?

Sì, sì.

(soggetto esterno) Sia a uomini che donne?

Sì, sì, sì. Anche a bambini.

(soggetto esterno) Puoi insegnare anche a un bambino a segnare?

Sì, sì. Un bambino che parla e che sa scrivere, ecco. Che sa scrivere.

Anche il malocchio si può insegnare sia a uomini che a donne?

Sì eh. Anche a bambini.

Anche il malocchio si insegna la vigilia di Natale?

Sì.

Glielo chiedo perché ho parlato con un ragazzo a cui sono state insegnate le segnature, ma non il malocchio. Secondo lei perché?

(soggetto esterno) Tu puoi insegnare le segnature anche tutte insieme in una volta sola? Se io venissi la vigilia di Natale e ti dicessi che voglio imparare, potresti insegnarmele tutte?

No, no, più di una no.

Quindi si può insegnare solo una alla volta?

Una alla volta. E poi bisogna avere il coso... Capito te? L'energia, hai capito? Di imparare, perché io ti insegno a te, ma se te non hai quell'energia addosso, hai capito? Te non impari. Ho insegnato a Lionero, ho insegnato alla Renata e non sono mai riusciti a farlo...

Come si fa a capire se uno ha l'energia giusta?

Io lì non ci capisco. Ho insegnato alla Renata, che è venuta qui, no? La vigilia di Natale te lo ricordi che la mandai a chiamare, no? Ecco. Io le ho insegnato. Però lei... era naturale, in faccia, proprio naturale: invece si diventa rosse color sangue. Ecco, bisogna che si diventi rosse color sangue. Capito?

Perché le mani devono essere sempre calde?

Perché è l'energia. L'energia che uno ha quando incomincia a segnare: è l'energia che ti viene addosso.

Quando uno guarisce perché guarisce?

Te guarisci però se te non vieni la vigilia di Natale a imparare non puoi segnare perché non guariscono.

Quando invece uno guarisce..

Guarisce che non gli torna più?

Stavamo parlando dell'energia..

Mentre segno, a me viene l'energia, ma viene anche a quello che...

Quindi è l'energia che guarisce?

Sì, sì, sì.

Come se lei fosse un tramite?

Sì, sì.

Riguardo l'energia, uno deve essere credente per..?

Mentre parlo così... Le senti le mie mani? Ecco.

Uno deve essere credente?

No, no. Io anche le bestie ho segnato.

(soggetto esterno) Ma chi segna deve essere credente?

Io son credente perché vedo che guariscono, ma io fin che non ho visto che la gente stava bene ci credevo poco.

(soggetto) Ma credi?

In Dio? Certo.

(soggetto esterno) Chi segna deve credere per forza in Dio?

Certo. Eh, si,eh. Io vado poco alla messa, però le mie preghiere me le dico sempre e mi guardo la messa alla televisione.

Invece chi riceve la segnatura può anche non credere?

Sì, sì, può anche non credere.

Guarisce lo stesso?

Sì, sì.

(soggetto esterno) Quando diceva che aveva segnato anche animali posso confermare che è vero: aveva segnato anche il mio cane, s'era rabbonito.

Quando t'ha morsicato, ti ricordi che non ci s'andava più intorno?

Per avvenire la guarigione uno deve per forza tornare?

Tre volte bisogna venire a segnarsi. Sempre il solito giorno.

Quindi o il martedì o il venerdì?

Sì, ma in una settimana. Una volta alla settimana, però. Se incomincia al venerdì deve finire al venerdì. Se comincia al martedì deve finire al martedì. Tre volte. In tutte le segnature tre volte.

Quindi malocchio, etc..

Sì, tutte.

Il malocchio è uguale alle altre segnature?

Il malocchio si leva con l'olio. L'acqua e l'olio. L'olio parte, eh: diventa tutt'acqua.

(soggetto esterno) Sì, praticamente le goccioline d'olio si espandono.

Sì, non si vedono più.

Se è venerdì mattina e io sono venuta a vedere se ho il malocchio e lei ha visto che ce l'ho, a quel punto può fare la segnatura?

Sì. E dopo devi aspettare il giorno dopo.

Il giorno dopo..

E dopo il giorno dopo.

Deve avvenire per contatto diretto o funziona anche a distanza?

(soggetto esterno) Se io ti porto una sua maglia lo puoi togliere il malocchio?

Sì, però se m'arriva la forza. Bisogna vedere se m'arriva la forza. E se lei, hai capito, è in prospettiva con me. Perché lì è tutto una calamita. Capito? Tutto una calamita.

Quindi anche a seconda del legame che c'è con la persona a distanza può

avvenire la guarigione oppure no?

A distanza però è meglio di no.

(soggetto esterno) Il malocchio sì, cioè, in presenza di tutta questa concomitanza di cose, il malocchio lo riesci a togliere anche senza che ci sia la persona. A quelli di Vergato gliel'hai tolto senza che ci fosse la persona, no?

No, è venuta qui.

(soggetto esterno) Ma la figlia no, era paralizzata a letto.

Ah, la figlia no. La figlia no. Ha portato le magliette.

(soggetto esterno) Le magliette. Dunque, con qualcosa di personale e riesci.

Sì, ha portato le magliette. Anche un fazzoletto.

Quindi si può fare a distanza?

Sì. Il malocchio. Le altre cose no. Gli altri mali no, eh. Il malocchio si, ma gli altri mali no, bisogna esser presenti.

Un'amica che giocava a pallavolo si era fatta segnare la caviglia, perché spesso tendeva a farsi male in questo punto del corpo: in questo caso segnare non è guarire, ma un po' come proteggere, no? Segnare può essere anche come proteggere una parte del corpo che è sana, oltre che guarire?

Sì, sì, puoi proteggere sì.

Vengono usate anche delle erbe o degli altri strumenti?

Chi segna non deve prender né erbe e né niente.

Sono solo formule.

Sono formule, fatte così.

Quindi le parole e i gesti.

Sì, sì. Vedi, mentre io ti parlo senti le mie mani: di solito le ho sempre ghiacce.

Quindi ad avere efficacia sono solo le parole e i gesti che uno attua?

Sì, sì.

Quali altri strumenti vengono utilizzati oltre il crocifisso?

Il crocifisso e basta. Questo qui viene dal fiume Giordano, è per quello.

(soggetto esterno) Rammenti la storia del camino?

Oh sta' zitta! Presi paura: veniva giù la caligine rossa, il sangue.

(soggetto esterno) Cos'era successo? Avevi insegnato a segnare a Lionero, vero nonna?

Sì, si.

(soggetto esterno) E poi da quel cassettino veniva giù della fuliggine. Però era sciolta, ed era un color proprio sangue, sanguigno.

Perché è stato messo in relazione?

Quello lì non può segnare e non... è venuto qui a imparare, ma... niente da fare.

Quindi era un po' il segnale che non poteva segnare?

Non poteva segnare e in più... Vedi, è rimasto cieco adesso.

Una persona malata può segnare?

Sì, eh. Sì.

Una persona può sempre segnare?

Sì, sempre. Oh, io a volte sto poco bene, eppure vengan qui, li segno e guariscano.

(soggetto esterno) Però poi stai peggio, perché quando segna dopo lei si sente più stanca.

Sì, mi sento stanca. Mi sento fiacca. Perché l'energia si vede che va tutta lì, capito?

Avevo capito che quando uno sta poco bene non può segnare.

Certo, se ho la febbre a 40° no. Ma una cosa ora o un'altra da un'altra parte, i

dolori o un accidenti o un altro ho sempre qualcosa. Io segno lo stesso. E quando dico qualcosa a mamma e le dico "Sta' calma, che le cose vanno così", tutto puntualmente si verifica, vero?

(soggetto esterno) Queste però sono le carte.

Molto spesso le persone che segnano sanno anche fare le carte, o leggere il fuoco..

No, io le carte non le faccio più. Le ho fatte quella volta...

(soggetto esterno) Sì, però le sai fare.

Le so fare. Una volte le ho fatte a mia mamma e dopo quindici giorni le è morto il babbo. No, era povera nonna Irene, la mamma di mia mamma. Dopo mio nonno: in luglio dissi a mia mamma "Sta pure tranquilla, vedrai non è niente: non è niente", ma io vidi la morte anche di lui. È morto suo padre: lo vidi dalle carte.

Però è una potenzialità che ha lei, perché non è detto che uno che fa le segnature sappia anche vedere questi fatti dalle carte.

No, io faccio le carte. Se mi viene il 7 e il 4 sopra di picche c'è la morte.

Però non è collegato con le segnature, giusto?

(soggetto esterno) Non è che tutti quelli che sanno segnare sanno anche fare le carte, vero?

Sì, si, si.

(soggetto esterno) Tutti?

Sì.

Perché? Ammettiamo che qualcuno venisse a imparare a Natale, proprio la vigilia un minuto prima di mezzanotte, tu gli insegneresti a fare le carte?

No, no.

(soggetto esterno) Quindi, voglio dire, è una tua abilità.

È una cosa mia.

(soggetto esterno) Dunque, è una casualità che tanti che sanno segnare sappiano anche fare le carte?

Sì, sì.

Però, secondo lei, tanti di quelli che sanno segnare sanno fare anche le carte o comunque leggere dei segnali, è corretto?

Sì, però non te le fanno le carte. Io non faccio più a nessuno le carte: in casa le posso fare di nascosto, così, per vedere come vanno gli interessi, una cosa e un'altra. A volte a mamma dico "Sta' tranquilla per questo, sta' tranquilla per quest'altro". Ma le faccio di nascosto, senza che ci sia lei in presenza. A volte sta poco bene, dico: "Guarda, non è niente e sta' tranquilla". È vero o no?

(soggetto esterno) Ma quello è una tua scelta, che non le vuoi più fare..

Io saprei fare le carte e vedo quello che succede, ma non le faccio.

Secondo lei perché tante persone che fanno le segnature sanno anche vedere quello che succede?

Con le segnature non lo vedi.

(soggetto esterno) Perché tanti che sanno fare le segnature poi sanno anche leggere le carte?

Bisogna avere... quello lì, bisogna avere: il crocifisso. Se no...

(soggetto esterno) Anche per le carte?

Sì. Sì. Se no, non c'è niente da fare.

Cioè bisogna farlo credendoci, quindi?

Credendoci ma avere fede: avere il crocifisso in mano. Se no come fai a vedere? Chi muore? Chi campa? Non vedi mica niente.

Quindi chi lo fa deve essere cristiano?

Certo. Certo.

E deve crederci.

Certo. Però bisogna avere il santo, capito, che t'aiuta, che ti da l'energia, sennò non succede niente.

Come se io non riuscissi a vedere da sola e uno mi aiutasse?

Sì.

Dopo che uno è stato segnato ci sono delle cose che deve fare nei giorni successivi?

No, no, no.

Non deve fare niente?

No, no, niente, niente.

Per lei è uguale? Si sente magari solo più debole?

Se segno il sangue sì, ma sennò no.

(soggetto esterno) Dopo non devi fare niente, giusto?

No eh, no. Se io segno il sangue, si fa mo' per dire, a una, dopo per tre giorni io non segno più niente.

(soggetto esterno) Non devi fare dei gesti particolari affinché che la persona guarisca, dopo la segnatura?

No, no, no. Segnato e basta.

Può segnare più persone nella stessa giornata?

No.

Solo una?

Solo una.

Solo una per tre giorni?

Eh sì, sì.

Può segnare se stessa?

No.

(soggetto esterno) Tu non puoi segnare altre persone nello stesso giorno, perché senti che le tue energie sono andate tutte là?

Sono andate tutte a quella persona.

(soggetto esterno) In teoria, se tu avessi tante energie potresti segnare anche più persone?

No, no, no, no. No. Posso segnare una mamma col bimbo, e basta.

(soggetto esterno) È proprio proibito?

No, no, no: non arriva l'energia. Non arriva l'energia, eh. Vedi che segno anche gli occhi... Segno anche gli occhio io. Il giorno di Santa Lucia, vedi, loro non vengono, ma io prendo il mio crocifisso con le sue fotografie e le segno.

Però non si era detto che non si poteva con le foto?

(soggetto esterno) Ma quelle sono di protezione, come la persona che citavi per la caviglia, non è come quando hai male. Se hai male a un occhio devi andarci.

Poi c'è a chi viene gli orzaioli, no? Tu prendi un ago col filo (quello lo puoi fare anche te, a volte ti viene gli orzaioli, no?): prendi un ago con del filo nero e ti segni e l'orzaiolo va via.

(soggetto esterno) Ti fai il segno della croce.

E l'orzaiolo ti va via. Lo puoi fare anche te, però solo infilato con l'ago. Tu lo segni così, hai capito? Senza bucarti eh! E ti va via.

Prima c'erano più persone che guarivano, che facevano le segnature?

Sì, ma adesso non ce n'è più. Ce n'era una a Pistoia, caro mio, ma ha smesso perché non ce la faceva più. Ci vuole l'energia sennò non guariscano la gente, non guariscano. Ottantacinque anni, ho ancora l'energia. Meno male!

Lei conosce altre persone che segnano?

Ti ho detto: Mauro, che va lassù dal falegname, a aiutare, quello solo il fuoco di Sant'Antonio. Però lui lo segna e son tornati da me.

(soggetto esterno) Comunque ce ne son tanti: la Nada che segna le emorragie...

Sì, anche la Nada. E anche la sua mamma, caro mio.

(soggetto esterno) Poi c'è l'Andreina: ne conosci diverse di persone che segnano.

Sì. Sì, l'Andreina, è quella che ha insegnato a me: è in un letto, ha centoquindici anni e segna ancora!

Vi frequentate?

Ma quella sta a Borgo a Buggiano, eh.

C'è un passaparola oppure non parlate di queste cose?

Di niente, niente. Noi non si parla di niente.

Perché?

Non parlo di niente, perché se la gente lo viene a sapere io ho fitto così in casa. E non voglio mica morire per guarire gli altri, eh.

(soggetto esterno) Perché con Mauro, per esempio, non parli delle segnature? Perché non puoi parlarne o perché non ti va?

(..) Io... vengono qui e devo segnare una cosa alla volta.

(soggetto esterno) Sì, ma non puoi o non vuoi (parlare delle segnature con chi segna)?

Non posso, non posso, non posso!

(soggetto esterno) Perché non puoi?

Perché è proibito parlarne... Capito?

Perché non si può parlarne?

Perché segnano anche loro.

Perché è importante allora tenere il segreto?

Tutti sanno che io segno, solo che con quella che segna io non ci parlo. Non ci posso parlare. Hai capito?

Però in teoria potrebbe essere utile scambiarsi..?

No, no, no. Bisogna..

Stare zitti?

Sì, (annuendo).

Lei non conosce il motivo: gliel'ha detto la persona che le ha insegnato?

A me m'ha detto di fare così quella che m'ha insegnato.

Lei ha imparato a fare le carte quand'era piccola?

Sì, m'ha insegnato la Maria di Pace, che era una mezza...

Poi c'è stata quella persona, la santona, che le ha insegnato le segnature, durante l'estate: c'è un'età in cui uno deve imparare o è una casualità? O uno può imparare in qualsiasi momento?

Può imparare anche una di otto anni, può imparare.

Di otto anni o di quaranta?

Sì, sì, di quaranta, di cinquanta, sessanta, settanta: può imparare. Solo... No, fino a sessant'anni, perché sennò non viene l'energia per guarire.

Se io ipoteticamente fossi malata potrei imparare lo stesso.

Sì eh, sì.

Però non posso guarire me stessa.

No.

Perché non passa l'energia?

Esatto, è così. E ci vuol quell'energia, sennò non c'è niente da fare. Io solo a parlarne... senti [tendendo le mani]. Solo a parlarne.

La preghiera entra nella segnatura, cioè le parole?

Le parole. Ci sono le parole, sì.

Sono comunque come una preghiera?

Come una preghiera, sì. Perché io col fuoco di Sant'Antonio chiamo sant'Antonio, chiamo... capito? Ecco. Gesù insieme, e tutto. E dico le mie parole. Con le emorragie chiamo il fiume Giordano e là, capito? Io ho tutte le mie parole in tutto per tutto.

Hanno a che fare con la religione cristiana?

Sì, la religione cristiana. Se non c'è quella, non c'è niente.

Secondo lei, per esempio, perché a volte le persone che segnano e le segnature sono viste un po' con sospetto?

Sì, ma è lo stesso. Anche se sospettano, dopo mi telefonano e dicono: "Sto bene".

(soggetto esterno) Ma perché sono viste male le segnature tante volte? Sono viste anche come qualcosa che ha a che fare con l'occulto, con la magia...

No, no, no.

(soggetto esterno) Sì, a volte sono viste così dalle persone, da tante persone. Anche mentre parlavi con Don Michele, lui era un po' titubante, ci hai fatto caso?

Sì, sì.

(soggetto esterno) Perché, secondo te?

Perché loro credono a altre cose, a quelle cose lì certi non ci credono. Certi non ci credan mica. Eh. Io sono andata a segnare quella bambina all'ospedale a Porretta; anche la povera, come si chiamava, che stava già nella fossa, erano tre mesi che aveva il fuoco di sant'Antonio, la moglie del povero Andrea: tre mesi che era all'ospedale e aveva il fuoco di sant'Antonio, tutto qui così e non guariva. Eh, perché il fuoco di sant'Antonio a guarire è tremendo. Andai io e mi disse "Delia, so che segni il fuoco di sant'Antonio", "Allora, dico, vieni nel

bagno". Glielo segnai: dopo tre giorni era a casa. Poi capitò che una bimba l'avesse negli occhi e il professore mi chiamò, hai capito? Perché l'imparò dalla Clarissa.

(soggetto esterno) Secondo te, quindi, sono viste male per scetticismo, perché la gente non ci crede, non per qualche altro motivo?

Eh, chi ha male ci crede.

(soggetto esterno) Sì, ma in situazioni normali, con occhio razionale..

I dottori, i dottori... Però L. mi mandò Lionero, qui, a segnarsi, te lo ricordi? Ecco. E me n'ha mandate dell'altre. Dell'altre qui ne ho segnate.

Il fuoco di sant'Antonio si può segnare in qualsiasi periodo, però quando si insegna?

No, no si segna tutti i giorni quello.

Avevamo detto giugno, no?

(soggetto esterno) No, giugno è per chi ce l'ha internamente: allora va segnato per sei anni consecutivi, il giorno di sant'Antonio. Invece si insegna solo la vigilia di Natale, un minuto prima della mezzanotte.

Quindi si insegnano tutte la vigilia di Natale?

Sì, sì.

Per, per esempio, il giorno di santa Lucia, la santa che protegge gli occhi...

Santa Lucia sì, è degli occhi.

Quando c'è un santo che è in relazione con quella malattia ha più potere se uno la fa in quei giorni?

Sì, sì, ha più potere quel giorno lì.

Perché c'è il santo che è in relazione?

Sì, sì. Santa Lucia è per la vista.

Lei ha mai incontrato persone che segnavano con un fine negativo?

No, no, no. (..) Senti, povero nonno Ulisse, il babbo del mio babbo, lui segnava e siccome c'erano i topi che gli andavano a mangiare il formaggio, no? Fece una segnatura ai topi che d'in cima alla pianta andavano in terra e dopo tornavano sulla pianta, in continuazione. Mio babbo poveretto, perché si stava su in montagna no? Una volta, caro mio, gli ruzzolò una forma di formaggio così giù per il bosco, allora disse una preghiera che gliel'aveva detta il mio povero nonno: la trovò subito la forma. Andò giù per una rovina, così.

Un ragazzo mi ha raccontato che ci sono preghiere per trovare le cose e altre per spegnere il fuoco, è vero?

Eh si, eh.

Ma si chiamano preghiere o parole?

Parole. Parole. In ogni modo, come ti dicevo fece una segnatura a questi topi; saranno stati cinquanta, da in fondo a in cima, da in fondo a in cima. E dopo non so cosa gli disse: "Tra 3 giorni sparite tutti". Li trovò tutti morti in terra. Ecco. Gli andavano a mangiare il formaggio! Gli andavano a mangiare la tetta delle pecore, no? Che mungeva, a mangiare anche quella. Allora li confinò. E invece un'altra volta povero nonno: "Angelo che fai che sei lì tutto arrabbiato?". E quello: "M'è ruzzolata una forma di formaggio sardo (sai, che son grandi quelle lì, no?) giù per il bosco", dice, "E non lo trovo". Allora rispose: "Di' queste parole qui, ti si salta subito fuori". E difatti.. Si vede che io ho preso quella cosa lì, eh. Perché sennò in casa mia non c'è nessuno che segni e nessuno che è cosi. E neanche nella mia razza, niente.

Lei nelle segnature che fa chiama parole le formule che usa?

Sì, io dico delle parole. È che io non posso dire niente fino, te l'ho detto quando: un minuto a mezzanotte alla vigilia di Natale. Eh qui son venuti in tanti... Ti ricordi che telefonai alla Renata che venisse giù che voleva che gli insegnassi?

Dico, così mi libero un po' io, capito? È venuta, io ho mandato la gente lassù. Ma dopo tornavan qui. Tornavan sempre qui. E allora, te. E allora è così.

Caso 3. Federica, 36 anni, pranoterapeuta, Budrio (Bologna)

Dove ha luogo la segnatura? Esiste un luogo privilegiato o può essere ovunque?

Allora, in sé e per sé può essere ovunque. Naturalmente preferisco a casa mia, dove comunque ci lavoro, perciò a livello anche energetico è mio. Però lo puoi fare anche in piazza.

Ci sono, invece, dei luoghi vietati?

No, perlomeno non me ne hanno mai detti, né chi me l'ha passata, né chi.. Ci possono essere dei periodi no, quelli sì, ma dei luoghi no.

I periodi no quali sono?

Per esempio durante il periodo mestruale, anche se ultimamente mi è successo di farlo proprio durante quel periodo. Normalmente non si fa, proprio perché sei energeticamente bassa, si è stanchi facilmente e comunque la segnatura, nonostante sia una preghiera, nonostante sia un qualcosa che va oltre, è comunque un'energia che viene mossa, perciò durante il periodo mestruale, insomma, si è abbastanza scarichi, ecco.

E durante certi periodi dell'anno? Per esempio, il periodo di Natale piuttosto che altri periodi festivi o di altro genere?

No, non mi è mai capitato di segnare il giorno di Natale, ma probabilmente se ci fosse qualcuno che o sta per finire in quel periodo o è in mezzo, se il giorno di Natale è in mezzo, si fa.

Lo chiedo perché invece mi avevano parlato di giorni si e giorni no, per esempio delle persone che segnano di venerdì.

Molti so che lo fanno. Io andavo da una signora: anche lei faceva le segnature e segnava solo in alcuni giorni della settimana e in alcuni orari. Però ho idea che sia una cosa che poi con l'andare del tempo, forse, si è persa.

La segnatura viene attuata una sola volta o è ripetuta?

Nel mio caso me l'hanno passata per sette giorni, da fare sette volte nel momento in cui la fai, perciò per sette giorni e sette volte. C'è chi la fa tre giorni, però un giorno solo è strano, proprio non... no.

Può dipendere da cosa si segna oppure in generale viene sempre ripetuta?

È più una questione di chi te la passa, di come ti viene passata. La segnatura segna sia il fuoco sacro (altro nome con cui è noto l'*herpes zoster*) che le storte, le paure, però a seconda di come ti viene passata. Se chi te l'ha passata la segna nove volte non è che tu la devi abbozzare a metà, no. La segnatura che hanno passato a me è quella sia del fuoco sacro, sia delle storte e io la segno sette volte. Sette giorni consecutivi per sette volte, cioè, in quel momento lo fai sette volte.

La segnatura cura sia mali visibili che mali invisibili?

Allora. Parliamo del fuoco sacro: può essere interno o esterno. Interno produce un dolore, molto forte, e per quanto riguarda l'esterno si vedono visibilmente dei puntini. A livello scientifico il fuoco sacro è la mancanza di una ricopertura di un nervo, di più nervi, praticamente. E questa mancanza fa sì che ci sia un'infiammazione di questi nervi e naturalmente produce il dolore. In esterno è la stessa cosa, però, c'è sempre la mancanza di questo rivestimento, che è fatto di vitamine. I dottori, diciamo, ti dicono "Sì, vai a segnarlo, però nel frattempo ti do degli antidolorifici e delle vitamine" perché, soprattutto per il fuoco sacro interno, è molto doloroso. Poi può segnare le storte, può segnare: sempre la stessa segnatura. Anche perché nel fare la segnatura tu vai a fare una specie di cerchio.

Indubbiamente ogni posto, ogni persona ha la sua preghiera, se ti viene detta in dialetto la devi ridire in dialetto, perciò ogni volta che vai da qualche parte la segnatura cambia, no? Però viene fatto una specie di cerchio e vai a spostare un certo tipo di energia, perciò più volte lo fai e...

E poi curi le cose che a livello psicologico naturalmente uno può dire "Ah, io non ci credo, però intanto adesso lo vado a fare": alla fine anche a livello

psicologico funziona nel senso che comunque quando vedi che il dolore sparisce, sparisce. Cioè, non è che puoi dire...

Tu hai detto che si segnano anche le paure, è vero?

Sì, normalmente viene usato per i bambini. Ci sono anche le persone anziane o comunque adulte, che hanno... le paure. Paure del non so che. Cioè, paure che non vengono confermate, però può essere la paura del guidare, la paura del buio. La paura in generale...

In questo caso il processo è identico e cambia la formula?

Sì. Più o meno. Nel senso: c'è anche proprio la formula, parlata, per togliere la paura. Proprio c'è. Però se una non la sa; se normalmente quello che ti viene passato, diciamo, ti viene passato per far tutto, la preghiera che fai è passata per far tutto, indubbiamente funziona anche quella.

Quindi in teoria potresti curare anche altre cose, oltre al fuoco sacro?

Sì, il fuoco sacro non è che sia una... Cioè lì dopo andiamo in un campo energetico di altro tipo. Pranoterapia, reiki, chiamalo come ti pare, capito? Però lì dopo andiamo da altro. Proprio la segnatura-segnatura si usa normalmente per il fuoco sacro, le paure, le storte, le bruciature. Però il campo è quello.

In quali termini si delimita questo campo? Come si fanno a sapere i confini di questo campo d'azione?

Il fuoco sacro è il più normale, nel senso sai che quello c'è, sai che quella preghiera è fatta per toglier quello. Tu non vai a curare, tra virgolette, con la segnatura una frattura, perché non c'è a livello sia tradizionale di passaggio di voce, che proprio anche a livello scientifico. Cioè, comunque un osso rotto è un osso rotto: lì sai che comunque ti devi fermare. Ad esempio, molti usano la segnatura per aiutare chi soffre di alopecia a far ricrescere i capelli, i peli in generale. Però sono tentativi. Anche se, ad esempio, a Milano (su internet c'è la documentazione) c'è un dottore che ha detto che ha voluto provare (lui è un nome, un primario di Milano). Lui ha detto: "Io voglio provare, perché io sia a livello di pranoterapia che di segnatura ci credo, ho ottenuto dei risultati e

questo mi porta a pensare che forse, anche con l'alopecia, possa funzionare la segnatura". E lui adesso sta provando e sembra che la cosa funzioni. Perciò, se non veniva in mente a sto dottore, probabilmente a nessuno veniva in mente di segnare l'alopecia con la segnatura vera e propria, tradizionale. Però c'è chi ci sta provando. Poi, indubbiamente..

Sembrano accumunati da una predominanza del fuoco-infiammazione come azione (la scottatura piuttosto che l'herpes): esiste questa connessione?

In teoria dovrebbe essere... Cioè, essendo una carenza, questo fuoco, come la scottatura, è una carenza, in quel momento, vitaminica, dovuta a uno stress: uno stress mentale, o può essere uno stress fisico. Normalmente è dovuto a uno stress mentale, però.

Nel caso della storta comunque vai a fare, ribadisco, è un qualcosa a livello energetico che vai a smuovere. Come energia, se vogliamo, crediamo alla pranoterapia, crediamo al reiki, crediamo a tutte le cose a livello energetico: naturalmente vai a fare che cosa? A smuovere un qualcosa di energetico che hai tu, ma che ha anche la persona. Comunque noi tutti siamo energia. Perciò muovere quest'energia in un certo modo fa sì che quella problematica, comunque quel punto in cui ci può essere un *herpes* (il fuoco sacro, una storta, un'infiammazione) vada a sciogliersi. Come con il ghiaccio: ci metto sopra il ghiaccio, l'infiammazione via via sparisce. La stessa cosa può essere questa specie di, chiamiamo, giro energetico, che vai a formare facendo delle croci, facendo dei simboli sopra, come in effetti può essere il reiki. Il reiki è fatto di simboli: tu fai i simboli, poi vai a metter le mani. Il fuoco sacro, o comunque, la segnatura è una cosa che viene passata a voce; normalmente si passa da famiglia a famiglia, dentro le famiglie, in continuazione, però alla fine sono segni. O chi fa la croce o chi fa la croce del Gesù, o chi fa la croce celtica, cioè a seconda di come ti viene passato.

Secondo te cosa significa 'segnare'?

Segnare: in sé e per sé, fai, appunto, una croce, perciò comunque devi avere, in un qualche modo, a che fare col tuo io interno, col tuo essere, col sentire quello che stai facendo. A me l'ha passata mia zia: mia zia per una vita l'ha avuta da mia nonna. Mia zia quando me l'ha passata ha detto "Oh, io tanto non me ne faccio niente, perché non l'ho mai usata". Mia nonna era abituata a usarla. Al minimo bambino che si faceva male lei faceva la croce sopra, con tanto di preghiera. E uguale mia zia me l'ha passata a me: io ho continuato a far così. Perciò, comunque, è un qualcosa che devi aver dentro, devi sentirti dentro. Ma devi sentirti Tu in grado di farla, sennò poi non funziona. Se la fai così perché te l'hanno data non ha nessun senso.

Sei d'accordo con l'affermazione: "la segnatura è fatta da un insieme di parole, un insieme di gesti e una specie di contenitore, il rito"?

Chiamala formula chimica. È un'alchimia di situazioni, di cose: di cose messe insieme, sì. Per un contenitore, che sei tu, devi sapere che puoi dare quello che stai facendo, nel senso che sì, io ti do questa cosa perché comunque è una cosa che, tra virgolette, è mia. È una mia energia, è un mio modo di dare a te qualcosa e però te lo do cosciente di dartelo. Te lo do perché sono cosciente che in questo modo quella tua cosa può essere che passi, può essere fermata e comunque può sparire, ecco. Perciò... è un po' una cosa strana, però è una missione. Nel senso che tu sei lì per dare un qualcosa che deve esser dato e deve esser utile a questa persona. Perciò sì, è... un attimo di cose, messe insieme, però appunto, è una formula alchemica, perciò... attenzione ad usarla. Conosco una persona: lei lo fa e poi mi fa: "Ah, ma sai non funziona mai, son tutte cavolate". No, no non son tutte cavolate, è perché tu hai iniziato facendola così: "Ah, ma io la faccio così, tanto son cavolate". Allora tanto vale che non la fai neanche. O come mia zia, che ha detto: "No, io non me la sento di fare, perché non me la sento. La nonna me l'ha voluta passare, ma se anche non me la passava era lo stesso". Probabilmente la nonna ha fatto bene, perché così io la uso. Però

quando la uso sono cosciente di quello che faccio, so che quella può fare tanto bene, quanto può però far del male se usata in modo negativo.

Il cerchio di cui hai parlato è la creazione di un cerchio a quale livello?

No, tu fai dei segni. Questi segni... Caso strano quando si fanno le segnature sono sempre o lungo la schiena o lungo le braccia o in testa. E facendo queste croci, che normalmente si fanno, in automatico si fa come proprio un orologio. Tu comunque devi fare il segno della croce, perciò Padre, Figlio, Spirito Santo. Perciò in automatico fai una specie di giro fatto così: a forza di farlo e naturalmente lo devi fare per un tot di volte, cioè tre volte, sette volte (sempre numeri dispari, comunque), in questo modo a forza di dai, dai, dai, se tu fai caso va a finire che formi un cerchio. Anche che sia un cerchio fatto così, però sempre comunque un intreccio energetico. E forma un cerchio.

Ha un senso il fatto di pronunciare le formule a voce bassa o alta?

Normalmente si dice di farle a voce bassa, internamente, perché è una preghiera. È una preghiera, è un dono che ti viene passato. Perciò questo dono tu lo dai quando hai voglia di darlo a qualcun altro e in quel momento lo pronunci. Si dice anche che chi lo passa non può più segnare e che normalmente una volta si faceva in punto di morte. Poi invece: "Ah, sì, perché tu sei andata a prenderlo da quello ma adesso quello lì morirà": no. Non è vero niente, mia zia sono dieci anni che me l'ha passato, è ancora al mondo e sta bene, voglio dire. Sono le dicerie del paese, ecco. Indubbiamente c'è qualcosa nel dirlo a bassa voce, come in tutte, poi, le usanze. Uguale.

L'altra persona deve stare in silenzio?

Può anche parlare.

Il fatto di crederci: l'altra persona deve essere credente o deve credere nella possibilità di guarigione oppure potrebbe anche non crederci e succederebbe comunque qualcosa?

Io ho avuto persone che non ci credevano e poi alla fine è venuto fuori lo stesso che gli è andato via quello che gli doveva andare via. È più una faccenda di

credere Tu in quello che stai facendo: non della persone che riceve, ma di quella che dà.

La guarigione da dove viene? Viene da te, da una forza esterna a te, viene da Dio, da un'energia come può essere nel reiki?

Allora. Tutte le formule presuppongono un'unica energia che sovrasta tutto. Chiamalo Dio, chiamalo *Jahvé*, chiamalo *Allah*, chiamalo come ti pare. Io conosco musulmani che si fanno segnare da cattolici, conosco ebrei che si fanno segnare da cattolici. Ribadisco, è un qualcosa di insieme. Poi a ognuno la libertà di credere o nel proprio Dio o nell'energia che hai tu, o in quello che sta succedendo in quel momento, nella situazione in cui si ritrova. A te libera scelta. Se fossi molto cattolica direi "Sì, è una segnatura fatta con una preghiera perciò deve funzionare lo stesso". C'è chi segna con la fede: io ho un amico che segna con la fede (con la fede del dito, la vera, appunto) e poi l'altro giorno dice: "Sì, perché, sai, è stata benedetta" e mi fa: "Mi dai la tua?"; io gliel'ho data e lui: "Vedi, adesso è passato il male" e io rispondo "Vedi che allora funziona anche senza benedirla?". Perché la mia non è benedetta: io non mi sono sposata in chiesa. Alla fine ha tremilatrecento benedizioni perché la mia, tenendola addosso, fra le benedizioni che fai e il resto, si auto benedice, però in effetti non è stata benedetta da un frate o da un prete, almeno non con me. Poi che la mia fede sia vecchia di tre generazioni e abbia preso le altre tre messe può essere, però con me, ad esempio, non è stata mai benedetta.

Ecco, per esempio, la questione degli oggetti: quali oggetti subentrano?

C'è chi usa la fede, c'è chi usa la croce al collo, una qualunque cosa che sia forma o sia sotto-forma di benedizione.

Potenzialmente possono essere tutti?

Io lo faccio con le dita, perciò non è che faccio chissà che cosa... Non ho oggetti. Poi oltre tutto lo faccio con la destra e non con la sinistra.

Perché, potrebbe essere il contrario?

C'è chi dice che bisognerebbe farlo con la sinistra: la croce, la preghiera. Non sono mancina, perciò a me viene da farlo con la destra. Questa è una cosa che ha molto a che fare con chi te l'ha passata: chi te l'ha passata influenza ciò che hai e ciò che passi a tua volta. Se un giorno dovrò passarla alle mie figlie, a una delle due o a tutte e due, dovrò dire: "Figlia, perché la nonna me l'aveva passata, faceva così: mano destra, sette volte per sette giorni e via discorrendo". Poi a farla ci metti sette secondi caso mai, capito? Però è quello e quello è.

Tu potresti passarla ad entrambe le tue figlie? Una persona che ho intervistato ha provato a passarla a varie persone, pur continuando a segnare.

Mia zia ha detto: "Io te la passo tanto io non la uso, perché la nonna quando me la passò mi disse: ecco, adesso io te la passo perché io non posso più farlo". Comunque, mia nonna quando l'ha passata aveva già la bellezza di ottanta e passa anni.

Tu pensi che quando la passerai, la passerai a una o entrambe? E poi smetterai oppure rivedrai questa cosa?

Può darsi che la passi nel momento in cui sento che o tutte due o no... anche perché io ho due figlie a otto anni di differenza una dall'altra: può darsi che la prima non sia ancora pronta e invece la seconda sì. O può darsi viceversa, capito? Vedrò. Se riuscirò a passarla a tutte e due ben venga, però che dopo io continui no, penso di no. Spero di arrivare a ottant'anni come mia nonna, dirò "Oh, *ven mo' qui* che ti passo tutto prima che me ne riesca ad andare". Perché, insomma, poi verrebbe persa la cosa. Molti si aspettano che siano persone anziane a segnare: io tante volte vado, non so vado con mia madre da alcune persone, e arrivano tutte belle sorridenti, poi vanno verso mia madre: "Ah, sei tu Federica". Mia madre: "No, io sono la mamma, Federica è lei", "Ah, ma sei giovane". Non si aspettano che sia una persona giovane a segnare perché normalmente chi segna ha già, molte volte, più di settant'anni suonati, capito?

Perché sua mamma non aveva dimostrato (particolari caratteristiche per segnare)?

Mia mamma non era, non che non lo avesse mostrato, in sintonia... Mia nonna poi non abitava con mia madre: era la suocera, ma non aveva niente a che fare con mia madre. Stava sempre con quell'altra nuora, perciò...

Secondo te è importante il ritmo di come dici le cose o non è essenziale?

Sai cosa? Indubbiamente nel momento in cui inizi capita un qualcosa, senti che qualcosa si sta formando. E ora ti viene da portarlo avanti senza mai fermarti. Però mi è capitato anche di dover interrompere perché, non so, la persona improvvisamente aveva male, perciò se non era seduta doveva mettersi seduta e diceva: "Fermati un attimo, fermati un attimo" e sentire in effetti un qualcosa che calava. Però poi continuavo e la cosa poi andava bene lo stesso.

Riguardo l'argomento di questa preghiera, possiamo dire che è una formula?

È una preghiera, una formula, chiamala come ti pare, dipende da come viene passata.

Adesso è cristallizzata, diciamo, in una forma fissa?

Sì, nel mio caso è sempre la stessa cosa che viene ripetuta per sette volte. Perciò, ripetendola per quel tot, ta-ta-ta-ta-ta, per sette volte, spingi sulla stessa cosa: si forma proprio perché viene ricreato per sette volte.

Mi hanno detto che le mani devono essere sempre calde, è così?

No. Io sono pranoterapeuta di base e ho perennemente le mani fredde. Indubbiamente quando vado a segnare, dopo un po' che inizio, sì, ho le mani che mi si scaldano. Perché ribadisco, è un qualcosa che vai a riattivare: è un'energia che va a riattivare un'altra energia e le mani ti si scaldano.

Quindi è vero che durante il processo succede?

Durante il processo sì, ti si possono scaldare.

È prevista la presenza, o era prevista, più anticamente, di erbe?

No, non c'entra. C'è chi le usa, chi fa degli impacchi, soprattutto per quanto riguarda *herpes*, ma non sempre le si fa, non sempre viene passato. Anche lì bisogna vedere quando viene passato in che modo viene passato.

La guarigione può avvenire subito o può anche avvenire a distanza di tempo?

Normalmente dopo il terzo giorno c'è una miglioramento, un qualcosa che cambia. Tempo fa, tipo un anno fa, è venuta una ragazza: era stata all'ospedale, mi telefona e fa: "Tu segni, vero?", "Si", "Bene, sto arrivando". Allora mi ha detto: "Guarda, il dottore mi ha detto: fattelo segnare se conosci qualcuno. Io ho un gran male [lei aveva male proprio dentro], mi hanno dato anche degli antidolorifici, perché ogni volta che tossisco faccio uno sforzo a livello di bronchi, polmoni, così...", dice, "Tant'è vero che ero preoccupata di avere un tumore". Perché i sintomi potevano esser quelli. Mi ricordo che le ho detto: "Guarda, se ha qualcosa da segnare se lo faccia segnare". È arrivata lei, la sera stessa. Avrebbe dovuto prendere il primo antidolorifico: non l'ha preso, perché diceva "Quando tossivo sentivo che c'era già un qualcosa che era diverso". Al terzo giorno non aveva più neanche i sintomi esterni. Poi naturalmente fai comunque per sette volte: se sei stato segnato per sette volte devi fare sette. Molte altre volte capita che dopo il settimo giorno di segnatura devi aspettare sette giorni e poi tornare a segnare: ho avuto una signora che per cinque anni ha avuto il fuoco sacro in testa, poi casualmente suo genero parlando con mio padre ha detto: "Adesso c'è mia suocera che ha sempre un male con sto fuoco sacro e qui e là", "Ma sai che mia figlia segna? Vuoi provare?". Eravamo sotto Natale, poco prima di Natale. Abbiamo iniziato, infatti dopo, nonostante fossero già passati quattro o cinque anni, le si è fermato. E anche lì nel giro di poco tempo. Però abbiamo dovuto ripetere la segnatura, anche perché dopo cinque anni, insomma, è bella tosta. L'abbiamo dovuta ripetere quattro volte. Però già le prime sette volte da "Oddio che male, sta cambiando la luna" a "Ma guarda te, non sto più avendo male", alla seconda volta "Non prendo più gli antidolorifici" e alla terza "Finalmente sto bene". Dopo cinque anni.

Può anche succedere l'opposto, cioè che uno faccia una segnatura ma poi si ripresenti il male?

Normalmente non si ripresenta, cioè se la prima segnatura è andata che fai la prima e non ne fai più è strano che si ripresenti: tu continui a fare una

segnatura, quando sempre lo stesso male, sempre lo stesso fuoco, continua a essere sempre presente nello stesso modo, non smette. Ci sono persone, ad esempio, che fanno le segnature, ma per fermarle. Non le fanno andare via, le fermano solo. Questa signora, ad esempio, la prima volta che se la fece fare non gliela fermarono ma gliela spostarono, cioè si stava dirigendo verso l'occhio; la signora che gliela segnò le disse: "Io te la segno, però guarda che mi hanno sempre detto che io non le fermo", infatti le andò verso l'altra parte, cioè invece che prenderle la faccia andò dall'altra parte della testa. E lei ha sempre detto: "Va bé, però intanto non mi è andato negli occhi, nelle orecchie o in bocca". Però ci sono persone che solamente riescono a farle deviare, ecco. Invece ci sono persone che proprio te la segnano e questa non si ripresenta più.

Ho un'amica che era andata a farsi segnare la caviglia perché giocando a pallavolo si faceva spesso male in quel punto: in teoria c'è anche una valenza protettiva?

Diciamo che a livello di caviglie, o di altri mali, non so come possa funzionare. Però mi ricordo, ad esempio, la prima volta che ho segnato qualcuno (mia zia me la passò la notte di Natale): il 28 mi telefonò un amico di mio cugino dicendo: "So che tu segni". L'avevo appena preso, era la prova del nove per vedere se funzionava, no? E lui aveva sempre nove verruche in un piede e otto in quell'altro. Lui era un dottore e ha detto: "Guarda, io è due-tre mesi che le ho: seviziate, perché le ho bruciate, stuzzicate, ne ho fatte di tutte e di più. Però io continuo ad averle; l'unica cosa è vedere se con la segnatura funziona". Ero al primo caso che mi capitava, ho fatto. Lui (ormai sono la bellezza di dieci anni perché ero incinta) l'ho visto tempo fa e fa: "Non mi son mai più venute". Perciò, per quanto riguarda le verruche e per quanto riguarda il fuoco sacro, so che non tornano. Però per il resto non so come funzioni.

A livello di socialità le persone che segnano si conoscono, si frequentano?

Se lo conosci lo conosci, perché magari fa qualcosa di inerente all'energia, ma normalmente non c'è una gran socialità tra chi segna e chi segna.

La persona che te lo ha insegnato, o che insegna in generale...

Chi te lo passa. Proprio chi te lo passa, diciamo.

Ecco, chi te lo passa intravede dei segnali?

Io da parte mia ero l'unica nipote: l'unica della famiglia che l'aveva chiesto. Lei ha tre figli, dalla mia parte siamo in due. Io ero l'unica che aveva chiesto "Zia, me la passi?".

A parte il periodo delle mestruazioni uno può segnare anche se è malato?

Bé, se stai male non penso che tu abbia voglia comunque di segnare...

E se sei di malumore?

Diciamo che a livello "professionale", se inizi una segnatura devi portarla a termine. Se la devi iniziare di sana pianta e quel giorno è un giorno che "No, io preferisco stare a letto e girarmi sotto le coperte" rimando al giorno dopo, però sì... Indubbiamente se sei psicofisicamente a posto è meglio, sei più forte.

Invece il malato deve fare qualcosa nei giorni dopo?

Niente.

Riguardo il malocchio: inizialmente pensavo fossero due cose distinte, poi alcune persone mi hanno fatto capire che potevano essere collegati. Per esempio, alcuni guardano il malocchio prima di fare le segnature.

È a seconda della credenza e da come, appunto, ti viene passata. Mia nonna era molto religiosa (e anche chi glielo aveva passato): probabilmente non le ha mai fatto la prova del malocchio così. Può essere che molti invece lo facciano, che lo facciano per sicurezza propria e per sicurezza della persona che hanno davanti. Anche perché se restiamo a livello scientifico, il fuoco sacro non è proprio una crisi, ma una mancanza di vitamine che il corpo ha per un qualche motivo che può essere legato a stress, psichico o fisico.

Tu ti limiti a pensare?

No, io non penso niente. Uno mi dice "Ho il fuoco sacro", segniamo il fuoco sacro.

Non ti chiedi da dove venga insomma.

Me lo chiedo, ma quello può essere una questione mia. La maggior parte delle persone che ho incontrato negli ultimi venti anni sono persone che poi ho sempre constatato che, tipo, la ragazza del fuoco sacro ai bronchi aveva subito la perdita della suocera, trovata in casa, con la figlia lì che piangeva e la suocera sdraiata per terra morta: lei per far forza al marito, è stata lì buona buona per gli altri: quando non ne ha potuto più è crollata. Però, invece di crollare a livello di mente o a livello fisico, ha somatizzato su qualcosa che le mancava, perciò si era fatta fuori tutte le vitamine del corpo: in automatico era andata sotto stress, ma lo stress, in questo caso, su qualcos'altro. Altri vengono fuori da una malattia; quello della testa aveva avuto una fortissima influenza, durata più di un mese, ed era, proprio a livello vitaminico, molto basso. Cioè, comunque, ribadisco, c'è sempre un qualcosa proprio a livello vitaminico. Un qualcosa di vitamine che perdi.

A livello popolare era visto come uno squilibrio: quindi in un certo senso potrebbe vero, cioè che si crea uno squilibrio che tu vai a recuperare?

È uno squilibrio! Qualunque cosa i vecchi ci abbiano passato, che sia una tradizione popolare, che sia un modo di fare, c'è sempre un motivo di fondo: in tutto, di qualunque, qualunque cosa. Perciò non so, la signora che prima di entrare in casa si pulisce i piedi in un certo: sono tutti significati che comunque servono per riequilibrare. Quella che, non so, si lava le mani: conoscevo una signora che si lavava le mani prima di entrare in casa. Lei aveva un catino fuori dalla porta e si lavava le mani. E lei diceva: "Perché così io non porto in casa le energie negative che possono avere gli altri". Lei faceva così e aveva ragione, perché comunque quello scaricare aveva un senso. Non so se ti è mai capitato di andare da un pranoterapeuta: normalmente si lavano le mani prima e dopo. O anche chi fa yoga: tiene l'acqua in sala. Insomma, sono cose che aiutano e l'acqua essendo una fonte di energia molto alta ti pulisce: ti ripulisce, tant'è vero che noi facciamo il bagno per lavarci. A livello energetico è la stessa cosa.

Nelle segnature si fa una cosa del genere?

Nelle segnature preferibilmente ci si lava le mani prima e dopo. Proprio per scaricare: l'acqua ti ricarica, ti pulisce da ciò che è tuo, prima, perciò vai, fai, e ti ripulisce, dopo che lo hai fatto.

Nelle formule sono sempre presenti i santi: alcune volte, però, hanno delle connotazioni al limite e sono collegati a malattie. Come vedi questo crinale sottile in cui le segnature sono viste come appartenenti alla cristianità e al tempo stesso risultano vagamente sui generis?

Se tu pensi che le levatrici durante il periodo spagnolo venivano messe alla graticola, o ci finivano persone che curavano con le erbe, no? Perciò si arrivava a dire "Sì, perché tu sei una strega" solo perché magari pregavi in un certo modo. Riguardo a Sant'Antonio in una città della Sicilia ogni anni c'è la festa del santo del fuoco sacro: c'è la statua, hanno una preghiera ed è rappresentato il santo con il bastone, con le tre dita aperte: proprio fa un tre e sotto di lui appare un maiale, che un tempo veniva preso come Satana, oltre al serpente. Un amico che c'è andato perché è di quelle parti, per curiosità è capitato là, e ha detto: "Vngono da tutta la Sicilia e anche dalla Calabria".

Forse il 3 poteva essere il numero da ripetere per la segnatura. E il bastone ritorna anche in San Rocco.

Il bastone se ci pensi l'abbiamo dall'età egizia.

Come il simbolo della medicina.

Il simbolo del serpente attorcigliato.

Il bastone che trova l'acqua.

Del rabdomante. Ci sono tante cose che ti portano a pensare: "Sì, ok c'è un qualcosa: c'è un qualcosa che ci accomuna tutti". Il Papa un tempo aveva il bastone, ormai non è più in uso.

È indifferente una competenza maschile o femminile nel segnare? Ci sono cose che sanno fare solo le donne o solo gli uomini?

Io ti parlo da pranoterapeuta. Mio padre ha scoperto di avere lo stesso tipo di energia, cioè di avere dell'energia in più da dare agli altri, però l'ha scoperto

solo dopo che è andato in pensione. É andato in pensione, perciò gli rimanevano delle energie in più. Io scopro di avere queste energie da poter dare in più e vado a scuola. Un giorno parlando con il professore che insegnava a noi, questo professore gli fa: "Ma non è che anche tu hai la stessa energia? Vieni che facciamo i test". E gli ha fatto i test: ci sono una serie di test che qualificano quanta ne puoi dare, se la puoi dare, se non è nociva... E allora niente, iniziamo così. E mio padre molte volte mi sostituisce, nel senso che se o io non sto bene o sono via e ho una persona che deve venire, la fa lui al posto mio. Qui però non parliamo di segnatura: parliamo di pranoterapia. Però per esempio come energia è molto più forte, soprattutto se è rivolto verso una donna. Ma perché? Perché comunque i poli sono polo negativo e polo positivo, come può essere in tutte le leggi di natura: in automatico polo positivo e polo negativo sono molto più forti.

Tu quindi se fai pranoterapia con un uomo...

Io se prano un uomo può essere che questo senta potenziata la cosa molto più che una donna. Però se sono molto concentrata e comunque, sempre tra virgolette, conosco bene il mio lavoro, io riesco a dare in quantità uguale a maschio o femmina. Poi indubbiamente nel momento in cui sono molto stanca è più facile che io faccia a un maschio meno e a una donna di più, se invece sono, tra virgolette, sulla stessa linea di forza energetica, può sentire più un maschio che una donna.

Caso 4. Amelia, ex infermiera, 73 anni, Castenaso (Bologna)

Dove ha luogo solitamente la segnatura? Esistono dei luoghi proibiti dove non è possibile segnare?

Non serve andare a cercare strani posti. Basta semplicemente essere in casa.

Cosa si segna?

Io segno le verruche.

Si possono segnare sia mali fisici che psicologici? So che si segnano malattie come il fuoco di Sant'Antonio, ma che esistevano parole anche per segnare, per esempio, la paura.

Sì, è vero. Si segnano moltissime cose. Ma io segno solo le verruche. Questo è quello che mi ha trasmesso mio padre. È una cosa che si passa di generazione in generazione.

La segnatura viene attuata una volta sola o può essere ripetuta?

Viene ripetuta fino a quando le verruche non sono completamente passate.

C'è qualcosa che si deve fare dopo aver attuato la segnatura?

Certo, ci sono molte, moltissime cose da fare dopo. Ma su questo non posso dire niente.

Le azioni successive vengono attuate da lei o dalla persona malata?

La persona malata non fa niente. Assolutamente niente dall'inizio alla fine. Sono io che devo fare. Sono necessarie tante preghiere.

È possibile eseguire segnature a distanza?

No, devo vedere: vedere come sono le verruche, quante sono.

Che cosa fa scattare la guarigione?

Non lo so, sono cose impossibili da sapere e anche a chiederselo non si arriva da nessuna parte. Sono venute da me molte persone, del tutto scettiche. Una volta è venuto persino un primario, di B., insieme alla moglie, che nonostante fosse un medico famoso non riusciva a far andare via le verruche. Lui stesso ha ammesso che se noi incominciassimo a chiederci come sia possibile che questo avvenga si rischierebbe di diventare matti, è impossibile da capire.

Ha insegnato a qualcuno?

A mio figlio. Si passa da generazione a generazione, la femmina dal padre, mentre la madre lo passa al figlio maschio. Per esempio nella mia famiglia mio padre segnava e l'ha passato a me, così come io l'ho passato a mio figlio.

Chi segna deve avere particolari connotazioni fisiche e/o esperienze particolari?

È per far del bene. Bisogna essere buoni dentro, se uno è malvagio non si riesce. Credenti e buoni, bisogna essere. Molti sono buoni ma solo apparentemente, sai? Bisogna essere buoni dentro, per davvero.

È necessario che la persona che vuole guarire sia credente?

No, è chi lo fa che deve credere. E bisogna essere buoni.

E se l'altra persona fosse cattiva?

Bè, io le ho sempre fatte a tutti. Perché si fa per buon cuore. Poi se uno è cattivo, dovrà renderne conto lui. Sai, al mondo c'è tanta invidia.

Lei sa vedere il malocchio?

Ci sono persone che lo fanno, ma io no. Non possiamo sapere come succede che uno guarisce però... Succede.. (pausa). In alcuni di noi ci sono dei poteri: c'è che li scopre e chi no.

Caso 5. Anna, 56 anni, erborista, Sardegna

Dove ha luogo solitamente la segnatura?

In qualsiasi luogo e senza nessun problema, in qualsiasi tipo di ambiente. Questo è molto importante perché nella segnatura ci sono dei canoni da rispettare, però diciamo che è molto libera.

Quali sono i canoni da rispettare?

I canoni da rispettare sono, in quel momento, diciamo, essersi parzialmente purificati o per meglio dire puliti la testa da pensieri, da situazioni, da fastidi, dai piccoli, come possiamo dire, noiosi ritmi della quotidianità. È un momento che tu devi dedicare a quello e devi super concentrarti affinché la riuscita sia positiva.

Infatti una signora mi aveva spiegato che, per esempio, quando era malata lei non segnava.

Ma non si può segnare da ammalati. Perché in sostanza è una trasmissione di energia quella che fai e devi essere al meglio di te stesso.

Però non si può segnare perché non funzionerebbe oppure perché?

Io devo dirti che ci sono parecchie sfumature da modificare sull'idea delle segnature. Perché non devi essere perfetto; noi siamo donne della quotidianità, madri, mogli, cioè, in teoria, nell'antichità l'elezione per le segnature era per donne che facevano un tipo di vita quasi ascetico. Poi piano, piano questa concezione è sfumata, perché anche la mamma cosiddetta di famiglia ha iniziato a penetrare in queste situazioni e a essere istruita o da chi della famiglia o da qualcuno esterno. In un certo modo si va avanti, ecco, uguale: non ci sono, diciamo, donne che possono o che non possono farlo. Anche questi sono tutti luoghi comuni che. E poi, insomma, se noi ci dovessimo affidare alla religione cattolica, che è la nostra, con cui veniamo cresciuti (poi non so se tu hai avuto un tipo di educazione prettamente cattolica o parzialmente eccetera), a noi in teoria basta una confessione, anche un rivolgerci al Signore, e la nostra buona volontà di dire che in quel momento abbiamo chiesto il perdono per i nostri peccati, sia veniali, che mortali, di qualsiasi origine siano. In quel momento siamo veramente puliti, veramente liberi.

Però in questo senso, quindi, quando uno è malato non segna perché..

Non segna perché ha un calo fisico notevole. È un problema di energia fisica. Un tempo non si segnava neanche col ciclo mestruale. Un tempo anche le donne incinte non potevano segnare, perché erano piene di luoghi comuni anche le mestruazioni, la gravidanza. Adesso è tutto sdoganato. Tanto è vero che a me la segnatura me la passò una signora anziana e io ero incinta della mia figlia femmina. Per dei lunghi anni non l'ho utilizzata, ecco questo sì. Anche perché, sai, intorno avevo ancora la famiglia, abitavo ancora in Sardegna, per cui era più facile che io mi rivolgessi a qualcun altro o che andassi da qualcun altro. Qua, invece, da quando sono arrivata a Bologna, non ho praticamente, come posso dirti, appoggi, amicizie con cui ho diviso determinate (cose), allora ho iniziato a praticarlo e ad utilizzarlo.

(pausa)

Allora, da noi si dice che la Sardegna va conosciuta e soprattutto, ogni zona ha una sua, come posso dire, tensione popolare. Poi, alcune cose sono in comune. Per esempio nell'utenza del mediterraneo, diciamo, ci sono varie nazioni che apparentemente non hanno avuto troppi scambi, non hanno avuto troppe cose in comune però stranamente ci sono delle tradizioni (che) sono quasi simili. E questo si riscontra anche alla base del nominare alcune, che ne so, feste, alcuni oggetti, anche in culture completamente diverse, ecco. Però, appunto, l'utenza del Mediterraneo è così particolare. Nel Mediterraneo questo ritrovare delle analogie è un qualcosa che studio da una vita. Le uniche analogie che io non ho mai trovato in altre nazioni sono quelle del matriarcato sardo e del comportamento femminile, appunto, delle donne. Solo in una piccola isola della Grecia c'è una situazione che potrebbe dirsi simile. Nonostante si continui ad avere il cognome del padre, in realtà chi genera e muove la struttura della famiglia sarda è la donna, lo è sempre stata. Ed è un matriarcato: io lo chiamo matriarcato reale. All'interno della più piccola cellula della società, che è la famiglia, è la donna che la fa da padrona. Poi probabilmente la fa da padrona anche in altre situazioni. Per esempio quando si parla di *balentìa*, vendetta barbaricina e così via, di cui parlano vari autori anche molto interessanti da leggere e da studiare, è sempre l'uomo che attua la vendetta e la muove, ma è la donna che in realtà spinge a tale (gesto), è quasi un cercare di mettere in equilibrio determinati valori. E va bene, fin qui ci siamo.

La particolarità che ti stavo raccontando delle verruche, che vedevo sin da bambina, era questo anziano signore che abitava ad Orosei (io ero una bambina e lui era già grande) che praticamente in un qualsiasi periodo del mese ti segnava le verruche e faceva una preghiera. La luna piena successiva le verruche cadevano e tutte insieme: una mattina tu scoprivi che era stata luna piena la notte, diciamo, perché non avevi più le verruche. Tu considera che questo signore aveva eliminato le verruche dalle mani anche a dei chirurghi, gente che pensava di non poter più operare. Il meccanismo per cui ad alcuni

non ritornano mai più e ad altri sono recidive non si sa. Però io questo l'ho visto.

Perché questa storia l'ha fatta pensare al rapporto con il matriarcato?

Questa storia mi ha fatto pensare al rapporto col matriarcato perché questo signore, anziano, praticamente chiedeva permesso (la moglie non l'aveva più) alla figlia di poter fare questa operazione ed era sempre stato così all'interno della famiglia: prima era stata la madre a dargli i permessi,poi la moglie e poi la figlia. Questa è una cosa che non abbiamo capito minimamente.

Però non sempre succede così. O si?

Non lo sappiamo, però è un fattore che abbiamo riscontrato in altre situazioni, ma non abbiamo mai capito perché. Perché generalmente questo si tramanda di madre in figlia, di nonna in nipote.

Però ci sono anche segnatori.

Sì, appunto, per esempio, lui raccontava che lui l'aveva ricevuto dalla nonna.

Pensavo che fosse tramandato indifferentemente a nipoti, maschi o femmine, che però mostrassero di essere interessati a questa cosa.

Probabilmente lui era l'unico disponibile e non poteva portarselo via. Però lui, evidentemente, nel passaggio era come... in sostanza, lui era le mani: la parte manuale dell'operazione. Poi, dicendo sì, chi ampia l'operazione è sempre la donna di famiglia. Ok? Questo te l'ho raccontato per farti capire com'è il collegamento col matriarcato. Invece, le segnature del cosiddetto fuoco di sant'Antonio sono sempre femminili. Non so se qua per tradizione ci siano anche dei maschi che lo facciano, forse si, però non ho delle certezze, ma invece ho la certezza che da noi è sempre la donna che segna. Son sempre delle, diciamo, delle signore, ecco. E tra l'altro le giovani non lo possono fare. Questo non l'ho capito. Devi aver superato gli anni di Cristo. Questo è un modo, magari è una leggenda metropolitana, un modo in più per trasmetterlo, capisci? Però è un lavoro che viene fatto così.

Da noi sono sempre delle donne, delle donne di una certa età; come anche per la medicina dell'occhio, dove si usa un fossile, si fa una preghiera sopra un bicchiere con questo fossile, generalmente sulla testa o a fianco di chi deve essere pulito, della persona a cui deve essere tolto l'occhio, diciamo, e sono sempre donne che lo fanno e sempre di una certa età. Alcune situazioni non vengono mai chiarite; ci sono sempre quei, come ti posso dire, quei piccoli misteri.

Io ho ricevuto questo dono da una donna anziana e me l'ha passato il giorno del suo compleanno. Perché? Perché può essere il mio compleanno, il suo compleanno, o Natale. A Pasqua non si fa niente; Pasqua è solo festa di resurrezione. Questi sono considerati i giorni più importanti. In quel caso il giorno del mio compleanno non andava bene perché era la notte (io sono nata il 2 maggio) e il primo maggio è una festa pagana molto celebre e molto conosciuta. Si dice che sia la liberazione di tutti i poteri stregoneschi, è legata alla cultura celtica. E allora a lei non andava bene; il giorno del suo compleanno invece andava bene: un giorno doppiamente valente, secondo la sua mentalità, perché era nata il 13 dicembre, che è santa Lucia e santa Lucia è famosissima nel Nord Europa ma anche da noi. Viene considerata una santa molto miracolosa, ecco. E poi speciale anche perché protegge la vista. Lei aveva fatto tutto un viaggio incredibile su questo discorso che me lo passava per il 13 dicembre. Infatti lei è morta tra il 13 e il 24 dicembre: mi sembra il 21. Lei sapeva di dover andar via, cioè, proprio era perfettamente conscia che sarebbe morta.

È morta quello stesso anno?

Sì, sì.

Era una sua parente?

No, era una conoscente, a cui ero particolarmente affezionata. Era una signora che, diciamo, mia madre aveva preso sotto la sua ala protettrice; poi, piano, piano, mia madre mancandogli le forze me la passò, ma il problema più grosso era che mia madre voleva che io a questa signora anziana gli insegnassi a

leggere perché questa non aveva mai imparato a leggere e a scrivere. Ed era il suo desiderio più grande. Io ci ho provato veramente; aveva dei problemi di salute, quindi ogni tanto non stava bene, ormai usciva poco di casa. Abitava in una casa al centro storico di Sassari, quarto piano senza ascensore: puoi immaginare una donna di quell'età la fatica che faceva.

E lei aveva più di 33 anni?

Io, sì... no, ne avevo più o meno... Li avevo compiuti in maggio.

A lei quante formule erano state passate? So che ci sono diverse parole: ci sono quelle per il fuoco di Sant'Antonio, quelle per le bruciature, eccetera..

Abbiamo un altro sistema in Sardegna per le bruciature, che è legato molto alla mia professione di erborista. No, è una formula, una preghiera, un'invocazione.

Sempre la stessa?

Più o meno sì, cambia il nome dei battezzati. Un'altra particolarità che voglio raccontare è che questa preghiera, questa formula che recito, non la posso recitare a voce alta e non la posso dire a nessuno, perché perderei di efficacia nelle successive segnature. Questo perlomeno è quanto mi ha insegnato lei. Però una leggenda metropolitana del fuoco di Sant'Antonio io l'ho già sfatata. Allora, non lo posso fare sui consanguinei miei, su chi ha il mio sangue, questo no. Però, per esempio, se a mio marito succedesse lo posso segnare: io sangue con lui non ne ho, ok? Mia nuora (musulmana) io l'ho segnata varie volte, ok? E poi sta, che so, due anni senza vederlo, tre anni. L'ho segnata un paio di settimane fa in faccia: purtroppo si è fatta segnare che aveva già del rosso qui, ma ha cicatrizzato subito. E lei è musulmana. Per cui questa segnatura, dove io faccio anche delle invocazioni religiose, mi ha colpito molto. Ci ho riflettuto dopo tanto tempo su questo particolare qua. E alla fine ho detto: il Cristo è proprio universale. Perché segna anche i musulmani.

Ma infatti avevo chiesto a una signora di Porretta Terme (che ha 87 anni e fa le segnature), con cui ho parlato, se era necessario che l'altra persona fosse

credente e lei mi ha risposto: 'No, può anche essere ateo. È chi le fa che ci crede, l'altra persona non importa, né conta il tipo di religione'.

No, io sapevo di dovermi invocare al santo, perché io mi rifaccio a un'invocazione al santo del battesimo. Generalmente, anche se una ha un nome strano, dopo ha comunque Maria perché se l'hanno battezzata le hanno messo il nome di Maria o di qualche santa, no? Quindi mi rifacevo così al nome del santo. Mia nuora si chiama Anila, mi sono invocata a Sant'Anna. Anna mi chiamo anch'io.

Quindi al santo etimologicamente più vicino?

Bé, in questo caso io so che Anila è Anna, è la traduzione di Anna in albanese. Esiste anche Anina, è sempre quello il nome. Questo mi ha colpito molto. Ci ho riflettuto dopo, infatti fra me e me ho detto: guarda un po', l'universalità. Perché in sostanza questa formula è una preghiera. Ma anche altre invocazioni che si fanno, che ne so, per la salute: c'è Mercurio all'interno della salute, perché Mercurio è uno degli dei dell'Olimpo tra i più conosciuti ed era appunto legato a tutta la salute, ma lo usiamo anche in medicina ufficiale, il cosiddetto mercuriale, eccetera. Per cui nelle invocazioni alla salute ci sono i santi, ma c'è anche Mercurio. E si fa di mercoledì, che è la giornata di Mercurio.

Infatti a questo proposito volevo chiederle: ci sono dei giorni in cui si segna e dei giorni in cui non si segna?

Non si dovrebbe segnare la domenica (io l'ho fatto ed è andata bene lo stesso). Non si dovrebbe segnare il sabato, la domenica e il lunedì. Gli altri giorni in teoria andrebbero tutti bene, però sabato, domenica e lunedì non si dovrebbe segnare. D'elezione il martedì, il mercoledì e il venerdì. Di elezione.

Sembrano legati, come per esempio il venerdì alla Pasqua.

Sì.

Anche se poi in realtà per la trasmissione delle formule è legato il Natale.

Esatto. E questo è un altro.. inghippo.

La Pasqua è anche il dolore..

No. Invece io la Pasqua io la interpreto in una maniera differente. Ritornando al discorso delle suore che sdoganarono il mio bigottismo quando io di Venerdì Santo alle 14.55 dissi: "Le 14.55!" ho sollevato gli occhi e ho visto l'orologio in refettorio, ho detto "Suor Ivana, vado a fare la *via crucis*" e lei risposte "Ma scema sei? Tu sei matta. Cristo è risorto!". Quindi il legame con la Pasqua non lo vedo legato ai famosi tre giorni di lutto: no, lo vedo più legato invece alla festa totale della resurrezione del Cristo.

Forse quindi come guarigione?

Come guarigione.

Perché alla fine stai per guarire e quindi guarigione.

Esatto. Mentre la notte di Natale è una notte inventata quella, istituzionale. Non si sa poi in realtà...

Però c'è il solstizio vicino...

Esatto. Che è dal 21 al 25. C'è il discorso, appunto, del solstizio d'inverno, il problema della luce e così via. Però non si riesce a capire del tutto. Forse perché è una notte in cui sulla Terra, diciamo, tutti cerchiamo di essere più buoni, tutti pensiamo di volgere il pensiero positivo. Secondo me questo è il discorso del Natale; la Pasqua invece è molto più vincolata al rito cattolico. La Pasqua ha una cognizione diversa. Secondo me è la festa più grande, perché insomma noi commemoriamo la resurrezione del Cristo, è il massimo. Guarda che l'avere avuto Dio in Terra non lo contempla forse nessun altro fattore come lo contempla il cattolicesimo. Oppure proprio un Dio che in effetti anche materialmente ha mosso moltissimo. Anche sul percorso dei miracoli del Cristo ci sarebbe molto da dire, capisci? Perché i miracoli ci sono stati, ok? Perché hanno varie sfumature di racconto anche, diciamo, nella gente comune. Cristo è una figura storica di cui nessuno di noi può negare la valenza.

Anche i santi vengono presi in queste invocazioni: nelle parole.

Ma anche quando faccio la medicina dell'occhio faccio una preghiera e mi invoco ai santi del battesimo, o della chiesa dove sono stati battezzati. Ma molti

non se lo ricordano. Il fonte battesimale, per esempio, quello che leva il peccato originale, è una fonte speciale, ok? Anche quella viene considerata rituale.

La segnatura può essere sia all'interno che all'esterno di una casa?

Sì.

Ci sono luoghi vietati? Per esempio, uno potrebbe segnare in chiesa o in un cimitero?

No, no, assolutamente. Né il cimitero, né la chiesa. La chiesa viene considerata la casa del Signore per eccellenza e la segnatura è fatta da poveri mortali: vedi, se un prete segnasse potrebbe segnare in chiesa, perché ha l'olio santo. Il cimitero assolutamente no, anche se io sono convinta che il cimitero non è un luogo di devastazioni o di paura, però sento l'energia del cimitero, io la sento tantissimo.

L'esempio del prete: in realtà queste pratiche sembrano essere state sempre viste in una maniera un po'...

I preti le conoscono; alcuni ti posso dire che le praticano e addirittura io sono stata chiamata varie volte dai preti per supportare in questo tipo di preghiera, ecco.

In questo caso l'olio santo, se un prete praticasse le segnature, sarebbe un oggetto in più?

Sì, sì, sarebbe un di più, certo.

Cosa si segna? Possono essere malattie fisiche o anche no? Per esempio la paura non è fisica. Si può segnare qualsiasi parte del corpo?

Sì, sì, qualsiasi parte del corpo, non c'è nessun problema. Io so di pratiche, per esempio con dei segni particolari, ma quelli probabilmente derivano dall'arcaismo che si sviluppò in Sardegna millenni fa, fatti anche sulla vagina e per la procreazione: per favorirla.

Però per quelli le sono stati detti in più e poteva anche non saperli?

No, no, io quelli non li conosco assolutamente. Intuisco...

Allora possiamo dire che ci sia una formula fissa, che però varia in tante formule diverse?

Allora, io uso una formula. Ok? Non ne uso un'altra, do potere a quella formula, ho sempre usato quella, conosco quella, non posso utilizzare altri tipi di formule. Invece le formule delle segnature vaginali sono diverse, sono altre, tant'è vero le facevano solo donne anziane alle ragazze molto giovani. Ti dirò che in alcuni paesi, sparite le anziane, si è persa anche la memoria. Nel diventare poco conservatori delle proprie tradizioni, queste cose sono andate perdendosi. Allora, ti dirò un'altra cosa che è molto importante ai fini di questo discorso del femmineo. Esistono i pozzi sacri. I pozzi sacri sono dei posti dove si sviluppa un'energia e l'energia delle acque a volte è in una maniera incredibile. Tu considera che ai solstizi, a mezzogiorno, cade perpendicolare all'interno della pozza centrale il sole o la luna, no? Ai solstizi. Questo ai pozzi sacri. E lo sai la rappresentazione del pozzo sacro che cosa è? È una vagina. È l'imboccatura della vagina. Ci sono le piccole labbra, le grandi labbra, poi l'utero è proprio il pozzo sacro, dove c'è la discesa.

Come questo, una forma tonda?

No, no. Sembra la toppa di una serratura, proprio con le labbra che son segnate un pochino più scure. È molto interessante questo fattore del pozzo sacro, legato, diciamo, a questo percorso del femmineo e del matriarcato sardo: adesso non è più un matriarcato visibile dall'esterno, ma è appunto il fulcro centrale della prima cellula della società, per cui esiste, è tangibile, è reale. In Sardegna di questi pozzi ne sono stati censiti tremila, che significa che questo culto della Dea Madre, questo culto della femmina come procreatrice è molto importante, ci leghiamo anche al fatto che in Sardegna questo viene trasmesso per via femminile.

Sul lato delle formule era solo per dire che se io avessi male a un braccio o a un piede,lei potrebbe segnarlo in entrambi i casi?

Più che segnarlo in quel caso lì io non la chiamerei proprio una segnatura, ma io posso fare una preghiera per una trasmissione energetica.

Quindi lei come definirebbe una segnatura? Cioè, che cos'è 'segnare'?

Io principalmente quello che segno è un problema cutaneo, che è venuto fuori, ecco. Qualcuno ha segnato perfino l'acne, io non l'ho mai utilizzato. Segno il fuoco di Sant'Antonio perché la considero una patologia molto grave. Ecco.

Quindi sono tutte legate alla sfera della pelle?

Sì.

Invece nel caso della segnatura della paura secondo lei ci vorrebbe qualcosa di diverso nell'invocazione?

No, no. Allora, quella segnatura è una segnatura. La paura secondo me va segnata con un altro tipo di preghiera, con un altro rituale. Anche chi sistema le ossa, diciamo, tradizionalmente, fa una preghiera ma non ha niente a che vedere con la segnatura.

Era questo che intendevo sul fatto che lei usa la stessa formula. Perché sono accumunate dalla pelle, quindi.

Sì, sì, si. In questo senso.

Quindi, se dovessimo riassumere, da che cosa è creata la segnatura? È creata dalla parola, da un certo gesto, dall'uso di certi oggetti o la creazione di un'atmosfera, di un rito, da un rapporto che si viene a creare tra di noi o da tutti questi elementi insieme?

Sono tutti questi elementi insieme. Il rito è quello che facciamo, tra parole e segni. Quindi, il rito: questa ritualità ce l'abbiamo, lì. Poi, i gesti. Il gesto che viene fatto è solo uno: è il segno della croce. Più volte, con una certa sequenza. Le parole sono quelle sommesse, mentre faccio i segni della croce.

In teoria mi hanno spiegato che le parole si mormorano. Secondo lei perché?

Qui però andiamo anche in un altro campo, che non è solo quello della segnatura tradizionale. Le parole, le 'parole', quando... prendono corpo. Senti. Il rumore. Delle parole. Sentendo il rumore, gli dai una certa energia, gli dai una

certa valenza. Ecco perché vanno mormorate. Però vanno mormorate interne alla bocca, non devono venir fuori, perché la formula deve essere segreta. Non la puoi dire assolutamente. Io c'è stato un momento che sono stata molto, molto male. Sono stata a letto e l'unica cosa che potevo fare nel letto era parlare e volevo trasmetterlo a qualcuno perché avevo paura di andarmene. (pausa) Le parole appunto, prendendo questa forma di potere, hanno un loro potere, hanno una loro energia. È il famoso *om* universale.

Stava dicendo che lei voleva trasmetterlo. Poi cos'è successo? Non l'ha trasmesso?

È successo che non l'ho potuto fare, uno perché ero a letto, due perché stavo male.

Quando uno sta male non lo può più trasmettere?

No.

Quindi deve stare bene prima di morire?

Esatto. Quindi da lì ho capito che probabilmente ce l'avrei fatta.

Quindi lei adesso potrebbe trasmetterlo a sua figlia?

Quando compie trentatré anni. Però una volta che lo trasmetto non lo posso più utilizzare io. Perché è un passamano, non è una scuola, ecco perché non ce ne sono tanti di questi che fanno le segnature. Non è una scuola, dove io ti prendo. Come quando faccio i corsi di erboristeria: puoi tramandare la botanica, un certo modo di vedere e di utilizzare le erbe, in realtà poi la professione di erborista neanche quella tramandi, però puoi insegnare determinate cose. Perché la famiglia delle piante è quella e basta. Qui invece una volta che la passi, la passi. Hai ceduto. E probabilmente l'energia rimane nel rito, nei passaggi, anche per questo motivo.

E si può passare, quindi, solo a una persona o a diverse?

No, una.

Una?

Sì, una persona sola.

Stavo passando alle differenze. Per esempio questa signora, vecchietta, di Porretta Terme, aveva provato a passarla a varie persone però su di loro non aveva funzionato, cioè a loro non funzionavano le segnature.

Vedi che torniamo...

Invece a lei continua a funzionare.

Eh, esatto. Ma perché lei non la può passare. Finché non è conscia del fatto che se ne sta andando. Questa donna che l'ha passato a me aveva anche delle figlie, aveva due figlie. Ma me l'ha voluto fare, perché era la cosa più preziosa che aveva. E negli ultimi anni della sua vita non sono riuscita io a insegnarle a leggere e a scrivere, che per me invece era la cosa più importante da fare per lei. Però lei mi ha fatto il suo regalo più grande. Capisci?

Quindi ha deciso di passarlo a lei invece che alle sue figlie?

Sì, proprio. Esatto.

Durante la segnatura l'altra persona deve stare in silenzio? Cioè, si deve creare il silenzio o non è importante?

Io lo preferisco perché non voglio né alterare, né sbagliare la formula, etc. Non dura molto, eh. Sono pochi minuti. Però in realtà lo potresti fare con gli autobus che ti passano intorno. Li è anche un discorso di concentrazione, se riesci a concentrarti molto bene non ci son problemi.

Quindi non è importante, ovviamente, per l'altra persona un certo ritmo, perché la formula viene pronunciata a bassa voce. Cioè diciamo che l'altra persona comunque riceve questa cosa, però non è attiva?

No, no. Generalmente no.

E poi per esempio nei giorni dopo deve fare delle azioni particolari oppure no?

Io generalmente le chiedo.

In che senso?

Generalmente si dice che bisogna dare una messa alle anime del Purgatorio. Però non è necessario, perché a mia nuora non la posso mandare a fare le messe alle anime del Purgatorio (è musulmana).

E fa un'altra cosa oppure no?

No, alla fine no. Forse magari, per esempio a chi è ateo gli dici: porta una borsa di spesa alla Caritas. Generalmente l'energia va scambiata con dell'altra energia.

Le segnature per il fuoco di Sant'Antonio so che vanno ripetute.

Tre volte.

Sono le uniche che vanno ripetute tre volte o ce ne sono anche altre?

Dipende, a volte anche altre segnature, anche altri tipi di segnature vanno ripetuti più volte. Però quella del fuoco di sant'Antonio si fa per tre volte.

Per tradizione o secondo lei ci sono dei motivi particolari?

Il tre: diciamo trino ed uno, la Santissima Trinità. Il tre viene considerato appunto come il sette, insomma sono dei numeri particolari.

Fondamentalmente, secondo lei la persona che attua la segnatura è un tramite o è la persona che sa..?

È un tramite. Io sono solo un tramite, di altre energie e di altre... di qualcosa che, diciamo, ci sarebbe e sarebbe il potere di tutti, però non tutti hanno la concentrazione e anche forse le opportunità di utilizzarle. Allora io faccio da tramite. Nessuno di quelli che segnano può sentirsi Dio, eh. Questo è molto importante.

Secondo lei il verbo, il fatto che sia stata scelta proprio questa parola, 'segnare', cosa significa? Cioè, nel senso, può significare guarire, toccare, proteggere..

No, segnare è segnare, è come marcare. Io lo vedo più legato a marcare che ad altre situazioni. È un po' come i gatti, che lo diciamo, che marcano il posto, no? Io lo faccio, ho segnato anche per degli anni delle strade, delle case.

Davvero? Quindi non si segnano solo le persone.

No, no. Però quell'altro tipo di segnature lo faccio con delle altre energie, non lo faccio con le preghiere.

E vengono segnati degli spazi per... ?

Per proteggerli! Sono delle protezioni. Delle purificazioni.

Quindi la segnatura come azione simbolica fondamentalmente utilizza il segno della croce e basta? Non ci sono altri oggetti, altri simboli?

No. Io uso la geometria sacra nelle grandi segnature, dove ho bisogno di figure geometriche di un certo tipo. Ma allora si usa il cerchio, si usa il decagono o il dodecagono. Si può usare anche il triangolo. Quando devi segnare o marcare, anche le figure geometriche prendono vigore a seconda della loro disposizione o della loro costruzione.

Queste altre figure le utilizza sempre nelle segnature?

Non del fuoco di sant'Antonio.

Altre, tipo?

Puoi segnare perfino una città. Sono dei fogli, dove sono queste figure geometriche. Per me sono macchine, macchine da segnare, macchine da marcare. Io credo molto nell'energia che noi, apparentemente, non avvertiamo. Però c'è, esiste. Ok? Credo moltissimo in questa formula di energia. Dovendo dare un nome a quel tipo di energia si può chiamare energia radionica.

Conosce e frequenta altre persone che segnano? Esiste una rete?

No, conosco solo un'altra, con cui mi sento ogni tanto al telefono, che, diciamo, ha molto potere con le preghiere, col vedere determinate situazioni. Ecco questa persona, infatti, più che altro fa una serie di *responsori*: tu reciti delle formule poi ascolti. E il messaggio arriva, tu lo interpreti e riesci.

Alcune persone guardano il malocchio. Non ho del tutto capito: com'è il rapporto tra il malocchio e la segnatura? In teoria, a quanto ho capito io, io potrei venire da lei dicendo "Io ho questo male, me lo toglie?" e lei fa direttamente la segnatura oppure ci sono anche delle persone che per vedere se ho un qualche tipo di negatività, verificano con la questione del malocchio. Però il fatto di saper leggere il malocchio non è la stessa cosa che fare le segnature?

No, assolutamente. Sono delle formule completamente diverse.

Il rapporto tra uno e l'altro qual è, secondo lei?

Hanno un'ottima valenza tutti e due. Io lo tolgo il malocchio.

Però il rapporto tra il malocchio e le segnature?

Non esiste, non c'è. Sono due cose completamente diverse. Con la segnatura intervieni su un danno fisico generalmente. Ecco perché io ti ho parlato di tangibilità del danno, su cui vai ad elaborare; il malocchio è un qualcosa che energeticamente tu vedi da determinati segni. Io lo sai come lo vedo? Quando butto la pietra, questo fossile nell'acqua, si formano un tot di numeri di bolle e a seconda della grandezza e dell'ubicazione della bolla viene fuori il tipo anche di malocchio.

Caso 6. Maria, 50 anni, assistente per gli anziani, Camugnano (Bologna)

Dove ha luogo solitamente la segnatura?

Ovunque.

Esistono luoghi vietati?

No, non ci sono luoghi proibiti. Almeno, così secondo la vecchietta che me l'ha insegnato. Altre persone so che seguono delle prescrizioni. Per esempio stanno a digiuno oppure non segnano in alcuni giorni. Io niente di tutto questo, segno ovunque e in qualsiasi momento.

Cosa segna?

Io segno le bruciature, il fuoco di sant'Antonio, l'*herpes*. Che è poi sempre lo stesso segno. Questo è il segno del fuoco e funziona su tutto quello che è infiammazione. Per esempio mi capita anche di segnare il mal di testa e funziona, se il mal di testa è provocato da questo tipo di ragione, se possiede un'origine che sia una fonte infiammatoria. Il segno del fuoco spegne tutto ciò che brucia.

Volevo aggiungere che io segno anche l'orzaiolo; sai quando entra un bruscolino nell'occhio? Oppure l'*herpes* sulle labbra. Sempre di infiammazione parliamo.

Mi hanno anche parlato di segnature per esempio per la paura. È vero che si possono, quindi, curare mali visibili (come bruciature, herpes etc) e mali invisibili (come infatti sarebbe la paura)?

Sì, a me è stato insegnato il segno del fuoco, però ci sono vari segni. Per la paura conosco una vecchietta non lontana da dove abito io che segna la paura. Comunque so che per togliere la paura ci vuole un'erba, con cui poi ci si deve lavare la faccia.

Secondo lei cos'è la segnatura? Come la si può definire?

La vecchietta mi ha insegnato a fare piccole croci con la mano: l'azione è questa e credo che segnare significhi proprio questo, poi ci sono parole che sono da dire a mente o bassa voce.. Ma le parole in sé non sono niente di che. Per esempio per la segnatura agli occhi c'è una frase in rima in cui ci si rivolge a Santa Lucia, mentre per il fuoco di sant'Antonio ci si rivolge a Gesù.

Cos'è che guarisce? Cioè, che cosa fa scattare, produrre la guarigione?

Ah, di questo non ne ho idea. Voglio dire, dipende in cosa uno crede. Secondo la vecchietta che me l'ha insegnato se uno crede è l'angelo custode che, chiamato, accorre in aiuto.

Alcune signore mi hanno parlato di energia, o comunque hanno detto di essere un tramite. Cosa ne pensa?

Sì, certo. Infatti la vecchietta che mi ha insegnato mi ha detto come prima cosa "Non farti pagare" perché non so dove c'è un passo del Vangelo, che mi ha citato, che dice: *gratuitamente ti è stato dato, gratuitamente devi dare*[390].

Perché le parole vengono dette a bassa voce o a mente? Esiste, secondo lei, un legame con un senso del mistero, del segreto?

---

390 Si legga il versetto «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8) nel Vangelo secondo Matteo, momento in cui Gesù sceglie i Dodici.

No. Io non ci vedo nessun mistero. È che non c'è bisogno di parlare. Se uno crede sa che Dio, l'Angelo Custode, o insomma chi per esso, a seconda di ciò in cui uno crede, legge nel cuore, senza bisogno di parole.

Quindi non conta seguire un certo ritmo, una certa musicalità?

No, neanche questo conta.

Quindi la persona che si rivolge a qualcuno per le segnature deve essere credente?

No, assolutamente. Anzi, in pratica nemmeno la persona che le fa deve per forza essere credente. Io andavo a messa, sono cristiana, ma inizialmente non credevo nelle segnature. Ci ho creduto in seguito, quasi mio malgrado. Inizialmente mi dicevo "Andiamo, è una barzelletta".

A lei come è successo di imparare a segnare?

Lavoro in un pensionato per anziani; mi capitava spesso di chiacchierare con una vecchietta, mentre la mettevo a letto o durante la giornata. Un giorno questa vecchietta mi stava raccontando di sua mamma e di una volta che una signora era arrivata da lei portandole un bambino che si era bruciato con l'acqua bollente. Sua mamma l'aveva segnato e il bambino era guarito. Allora io avevo detto alla vecchietta "Come guarito? Com'è possibile?" e lei: "Sì, perché le avevano insegnato il segno". Così io avevo detto "Allora potresti lasciarlo anche a me il segno?" e lei aveva risposto "Sì, ma la notte di Natale". Ero curiosa. Volevo quasi dimostrare che non era vero, quasi per sfida.

Però a suo modo non ci credeva, ma al tempo stesso in parte si, o comunque ne era affascinata. Altrimenti non avrebbe chiesto di insegnarglielo, no?

Sì, certo: ci credevo e non credevo. Ne ero assolutamente affascinata, fin da quando ero bambina. Nelle mie zone si è sempre sentito parlare di queste cose e sin da piccola le ho sempre guardate con fascinazione, anche se prima di quest'esperienza non mi è mai capitato di esserne a contatto.

Si è mai fatta segnare?

No. Ho solo segnato. E comunque soprattutto all'inizio ero soprattutto curiosa, tanto è vero che la prima volta ci ho messo tempo prima di attuarlo sul serio. È capitato che il figlio di un'amica avesse il fuoco di sant'Antonio. Ci ho messo un po' a dirglielo, poi le ho rivelato che sapevo segnarlo; le ho spiegato che mi aveva insegnato questa vecchietta, ma l'ho avvertita che probabilmente non avrebbe funzionato. Le ho detto che avrei potuto farlo, ma di prenderlo per gioco. Lei mi ha risposto che non le interessava e che desiderava che segnassi lo stesso il bambino.

Quindi la prima volta che ha segnato è stato questo bambino?

Sì, e con mio stupore ha funzionato. Il figlio della mia amica è guarito.

Che fine ha fatto la vecchietta?

Purtroppo subito dopo che mi ha insegnato è peggiorata ed è morta. Come ti dicevo già soffriva un po' di Alzheimer. Tra l'altro, Laura si chiamava, la formula me l'aveva anche scritta. Siccome la prima volta me l'aveva detta così, in fretta e a voce, io avevo paura di dimenticarmela. Così giorni dopo le ho chiesto se poteva scrivermela. Laura mi ha chiesto un foglio e una biro e me l'ha scritta. L'importante è che si passi la notte della Vigilia. In un cassetto ce l'ho ancora quel foglietto.

L'azione della segnatura si compone delle parole insieme ai gesti?

Sì, l'azione è fatta dalle parole più i gesti, che si attuano sulla parte malata.

Si può segnare a distanza?

Sì, lo faccio su di me per la persona. Nel senso che tocco parti del mio corpo al posto di quello della persona che si trova lontana.

Mi hanno spiegato che il fuoco di sant'Antonio di solito viene segnato per tre volte. È vero?

Sì, viene ripetuto per tre giorni.

Secondo lei perché? E per quando riguarda le altre segnature, per esempio bruciature o herpes, anche queste possono essere ripetute?

Non so per quale motivo la segnatura venga ripetuta per tre volte; immagino che forse abbia a che fare con significati del numero tre. Anche le altre segnature possono essere ripetute. Generalmente fin quando il malessere non scompare. Per esempio, il mal di testa generalmente va via subito, forse perché parliamo di un malanno più blando. In ogni caso la vecchietta mi ha detto che è possibile ripetere la segnatura in numero fino a 3 volte 3.

Il rituale prevede l'uso di altri oggetti, per esempio erbe?

Io no. Però per esempio so di alcuni che per segnare usano la fede. Stessa cosa per i giorni proibiti: conosco una signora che non segna di martedì, né di venerdì, ma io ho sempre segnato in qualsiasi giorno.

Ha mai segnato se stessa?

Sì, però ho notato che non è così efficace. Magari, anche nel caso del mal di testa, me lo segno. Scompare però riappare dopo una decina di minuti.

Colui che segna può segnare in qualsiasi momento e in qualsiasi stato?

La vecchietta non mi ha detto nulla in proposito. Quindi io ho sempre segnato, anche da malata. E funziona comunque.

Ha mai insegnato a qualcuno a segnare?

No, finora mai.

So di persone che scelgono per esempio la primogenita, oppure tra le figlie quella che si mostra più interessata a questa cosa.

Sì, in un certo senso viene scelta la più adatta.. Comunque è possibile insegnare a tutti.

Quindi anche a persone di qualsiasi credo, per esempio non cristiane?

Sì, certo.

Il momento dell'insegnamento è un'iniziazione improvvisa o fa parte di un percorso?

È un'azione secca, improvvisa, veloce. A me sono state comunicate le parole da dire e tutto è successo rapidamente.

Le è stato insegnato anche a togliere il malocchio?

La vecchietta anche per il malocchio mi aveva scritto le parole. Però non ricordava tutte le parole, così non ho mai utilizzato le parole per questa pratica e in seguito ho distrutto il foglietto dove stava scritta.

Secondo lei segnature e malocchio sono correlati?

Non saprei.

Chi segna deve partecipare con ulteriori gesti/parole per aprire e chiudere il rito?

No.

La persona che viene a farsi segnare nei giorni seguenti deve fare qualcosa?

No, niente. E non paga nulla. Al massimo, dico di recitare una preghiera se si trovasse a passare davanti a una chiesa.

Che rapporto pensa esista tra le segnature e il cristianesimo? Intendo dire, le parole per segnare contengono invocazioni a santi della cristianità, eppure queste pratiche non sono sempre state viste di buon occhio dalla Chiesa.

Sì, è vero. Ci sono alcuni sacerdoti che non vogliono sentirne parlare, perché le associano al Male, al demonio, alla magia. Bé, l'importante è fare del bene.

Caso 7. Paola, 60 anni, operaia, Sant'Ilario d'Enza

Che cosa segna?

Il fuoco di sant'Antonio, per adesso.

Chi le ha insegnato a segnare?

È una cosa lunga, che dura da generazioni da parte di madre; la zia materna ha segnato una delle quattro sorelle. Tutte segniamo in famiglia: una da trent'anni, io da venti, l'altra sorella da cinque anni e un'altra no.

Conosce altre persone che segnano? Vi frequentate?

Ne conosco, ma non ci frequentiamo. Anche perché non possiamo parlarne.

Ha mai insegnato a segnare?

Allora, si passa la notte della vigilia di Natale, prima di andare a messa.

Alcune persone con cui ho parlato lo passano solo ai consanguinei, è così anche all'interno della sua famiglia?

Ci sono vari modi; il fatto è che ci sono tanti altri modi. Esistono varie forme e non tutti fanno uguale, cioè alla stessa maniera. Lo puoi dare, ma a chi si sente di farlo, si deve sentire dentro. Noi in tre si è detto: "Io provo". Non è che abbiamo delle doti, è una cosa che ti senti.

A lei perché hanno insegnato?

Io l'ho chiesto; c'era del fuoco che girava nella mia famiglia, tanti problemi. Erano successe una serie di cose e allora avevo pensato che dovevo risolverle. Comunque basta che te lo senti: te lo passano, la notte vai in chiesa, il 24. Poi basta.

Se una persona fosse atea e quindi non andasse in chiesa potrebbe comunque farselo passare?

Cioè, io ho detto di andare in chiesa perché è il 24: di solito la vigilia di Natale si va a messa, no? Però se una persona non ci vuole andare fa lo stesso: basta che si sente di voler fare questa cosa, di credere in questo che sta facendo. La religione non c'entra.

Lei ha parlato di segno del fuoco: il fuoco è un elemento della natura. Esistono anche un segno dell'acqua, dell'aria e così via?

No, no non c'entra niente il fuoco di per sé. Ci sono tanti modi di segnare il fuoco, ma non è che sia il fuoco. È che, come nel fuoco di Sant'Antonio, il fatto è che brucia.

Si potrebbero utilizzare le stesse parole per le infiammazioni in genere?

Sì. Di sicuro le parole che utilizzo curano il fuoco di sant'Antonio, poi in generale potrebbero essere utilizzate anche per altro, tipo per sfoghi di non si sa quale origine. A volte funziona, in ogni caso male non fa.

Quante volte deve essere ripetuta la segnatura?

Dipende, ci sono varie forme. Per esempio, sempre parlando del Fuoco di Sant'Antonio, quando sulla pelle ci sono delle piccole bolle generalmente in tre

giorni se ne va. Poi c'è quello interno (perché c'è un fuoco interno e uno esterno), che in un secondo momento esce: in quel caso ci vuole di più. Si parte dal 3: 3, 6, 9, 12, a volte persino 15 giorni. Non so perché proprio il tre, non mi è mai stato spiegato, sono cose che vanno così indietro..

È possibile segnare a distanza?

C'è una persona, vicino a casa mia, che segna le storte, è stata sua nonna a insegnarglielo. E lei lo fa per telefono: quello anche io vorrei prenderlo. E lo fa da casa, senza dover andare là. Io ho avuto bisogno perché mi ero fatta male a una caviglia,l'ho chiamata e poi sono stata bene. Il giorno dopo la caviglia era già sgonfiata e non mi faceva granché male.

Lei ha mai segnato a distanza?

Sono arrivata fino a Genova! E ha funzionato. Però generalmente preferisco vedere, anche per capire quello che mi devo aspettare, a volte negli anni ho visto persone con delle situazioni davvero pesanti, il fuoco di sant'Antonio può essere molto brutto.

È importante ripetere le parole in maniera esatta?

Le parole mi entrano proprio, sto in silenzio. Ce le ho dentro.

È importante che il malato creda nella possibilità della guarigione?

Io ho avuto anche di quelli che erano scettici. Ma dal gran male ci provano lo stesso. Alcune volte contano le cure, ma ho visto gente veramente disperata e quando soffri arrivi a essere disposto a tutto.

Chi guarisce il malato? Una forza esterna (Dio, divinità etc) o interna?

Non lo so, non lo sappiamo.

È importante che il malato sia credente?

Non sappiamo se conta essere credente o no.

Qualcuno mi ha detto che le mani devono essere calde.

Non c'entra. Ma comunque ognuno ha il suo metodo, non ce n'è uno solo: dipende come te lo passano.

Ha segnato anche da malata?

Sì, funziona lo stesso.

Di solito dove si segna?

In tutti i luoghi: a casa è solo per comodità.

Esistono dei giorni in cui è proibito segnare?

No, non ci sono giorni no.

Alcune persone con cui ho parlato, per esempio, segnano solo in alcuni giorni della settimana.

Sì, certo ma è semplicemente perché c'è chi ha un altro metodo: dipende da come te l'hanno passato, come lo faceva chi te lo ha insegnato, ci sono varie forme.

Che significato ha per lei la parola 'segnare'?

Segnare perché con quel gesto che facciamo è un segno che noi diamo. E poi lo tocco.

Quando si assiste a un cambiamento nel decorso della malattia?

Già dal giorno dopo. Poi ovviamente dipende anche dalla gravità: una volta è arrivata una signora che ce l'aveva da un anno, dentro, ma non era mai uscito niente fuori. Ce l'ho fatta. Lei sentiva male all'interno, sotto al seno. All'inizio si era quasi spaventata all'idea di un tumore, perché i sintomi potevano essere quelli. Poi hanno pensato: "Potrebbe essere il fuoco", allora mi ha contattato. Già il giorno dopo che l'ho segnata ha fatto le scale di corsa. Come mai che arrivo così bene? Non lo so neanche io. Io provo anche con altri mali, anche se non è il fuoco: il male dovrebbe passare entro le prime due, tre volte ma a volte devo farlo anche per altre una, due volte.

È mai stata segnata?

Io sono stata segnata quattro o cinque volte, sì. Per il fuoco di sant'Antonio.

Caso 8. Barbara, 31 anni, fotografa, San Pietro in Casale (Bologna)

Solitamente segni?

No, non sempre. Quando me lo chiedono. Quando me lo chiedono, ma principalmente non lo sa nessuno, quindi amici o conoscenti.

Solitamente dove ha luogo la segnatura?

Può essere ovunque, anche a casa della persona: quando te lo dicono, o vai, o vengono loro qua. Vedo l'esempio di mia nonna; comunque, vanno a casa sua.

Ci sono dei posti in cui è proibito segnare? Interno, esterno?

No, no. Non è rilevante.

Solitamente cosa si segna?

Si segna la parte lesa o la parte ustionata o la parte dolorante o la verruca. C'è chi segna appunto anche le verruche, gli strappi muscolari.

Tu cosa segni?

Il fuoco.

Il fuoco di sant'Antonio?

Il fuoco, sì. Che può essere, appunto, anche la bruciatura, l'acqua bollente, le ustioni da fiamma.

Viene attuata una sola volta o ripetuta?

È meglio tre. Per tre volte, dipende anche dalla gravità della cosa. Però è sempre meglio segnare tre volte.

In teoria con le segnature si possono curare sia i mali visibili, tipo bruciature, herpes etc, sia quelli invisibili? Cioè ipoteticamente si potrebbe segnare anche a pazzia?

Non lo so.

Oppure hai mai sentito parlare di altri tipi di segnatura?

No, no. A parte il famoso fuoco sacro o fuoco di sant'Antonio (si chiama in vari modi), che è una cosa comunque che ha uno sfogo, quindi è visibile, non è

nascosta... No, non saprei.

Tu come definiresti la segnatura?

Una cosa magica.

Secondo te le parole 'segnatura' o 'segnare' a cosa fanno riferimento?

Perché è l'atto che tu fai quando appunto segni, perché si fanno dei piccoli segni della croce.

I gesti sono importanti?

Sì. sì, si, si.

Ci sono vari tipi di gesti o un unico gesto?

No, fai solo dei gesti con le dita, con la mano. Devi fare una croce.

Le parole sono formule fisse o variano?

No, è sempre quella.

Solitamente queste parole vengono dette a mente o possono anche essere pronunciate? Cioè, se l'altra persona le sentisse sarebbe un problema?

Sì, sarebbe un problema. Non si possono assolutamente dire, cioè magari puoi muovere le labbra, ma non farlo capire. Insomma puoi muover le labbra perché magari lo pensi, ti aiuti, ma in genere puoi solamente pensarlo.

L'altra persona deve stare in silenzio?

Sì, è meglio che comunque si rimanga un attimo concentrati nella cosa, nel senso che magari non si rida o non si giochi, ecco.

Ci sono delle cose che l'altra persona deve fare o non deve fare?

No.

Nei giorni successivi ci sono delle cose che deve fare o non deve fare?

No, assolutamente niente. Mi ricordo solo una volta, mio padre che segnò un'amica di mia mamma che si era bruciata con la vaporella, per stirare: la

segnò tre volte e la coprì con dei panni di lino. Niente di più.

È importante che le mani siano calde?

No.

Quindi anche ritmo o la musicalità con cui pronunci le parole non sono importanti?

No, deve essere comunque decisa, nel senso che non ci devono essere errori. Deve essere proprio filata.

La guarigione può avvenire anche a distanza o solo per contatto diretto?

No, deve essere presente.

Il malato: lo definiresti passivo o in qualche modo un protagonista che entra in questo processo?

Il fuoco sacro può colpire chiunque, non si sa da dove arrivi e che cosa lo scateni. Molte cose possono essere tipo psoriasi e quindi scatenate da uno stress, che può essere emotivo, fisico, di tante forme. Le verruche anche quelle ci sono in varie forme: aeree, batteriche, virali e quindi anche lì ci può essere, non so, il bagno in piscina e quindi è la piscina la causa della tua verruca; altre, tipo quelle che venivano a me, quelle che si attaccano a me, sono virus aerei che prendono ma non si attaccano, cioè te le attacchi solamente tu a te stesso ma non agli altri.

Però per quella che è la tua esperienza l'atteggiamento della persona che viene a farsi segnare è importante o non è rilevante ai fini della guarigione?

No, no, no, assolutamente no.

Siccome queste parole contengono anche invocazioni a Dio o comunque fanno riferimento alla religione cristiana...

È una cosa religiosa sì, ha uno sfondo religioso ma non ha parole...

Alcune persone mi hanno detto che non importa se l'altra persona sia o no

cristiana, però è importante che chi segna ci creda (forse le altre signore, essendo abbastanza anziane, in ogni caso erano anche cristiane).

È vero. Vedo sempre il mio esempio: quando ero piccola, che avevo appunto tutte queste verruche un po' sparse ovunque, dal viso alle mani, ho visto determinate persone e quindi ho provato un po' di tutto, dall'azoto a questo e quello, e ho incontrato anche una persona che era di Lorenzatico[391], che segnava le verruche. Quindi io andai da lui, tutti (mi ripetevano): "È bravo, è bravo, è bravo". Solo che io ero piccola e lui non era una persona che toccava. Cioè, lui non ti toccava: gli dicevi semplicemente dove avevi le verruche, lui segnava i punti, mano destra, uno, due, le quantità. E poi basta. Lui nella notte probabilmente faceva anche lui le sue formule e insomma alla gente sparivano le verruche. Io ero piccola e quindi probabilmente anche scettica, inconsciamente, e di conseguenza non mi fece niente. Anzi mi aumentavano. Mi sono accorta che appunto aumentavano, a vista d'occhio, quindi smisi d'andarci, poi feci altre terapie. E poi le ho tolte chirurgicamente, cioè molte le ho asportate col laser e non le ho più, ho le cicatrici. Però sì, probabilmente proprio perché in me c'era appunto questa inconsapevolezza: ero molto piccola. E poi mi ricordo che ridevo anche della cosa, perché quando andavo a casa giocavo con mia mamma di questa cosa, perché dicevo "Mi fai vedere mago Merlino e di qua e di là, il santone e il guru", ridevamo di questo, in pratica. Quindi probabilmente anche questa cosa non faceva funzionare o probabilmente scatenava la reazione contraria.

Però se dici questo però vuol dire che l'atteggiamento del malato in parte conta.

Sì, è chiaro che magari quando viene qua una persona... Cioè, se dovessi vedere una persona che ne so che ha un'ustione pesa e quindi ha del male addosso, non vieni a ridere di questa cosa. Vieni dolorante, stai male. E quindi le provi tutte.

[391] *Lorenzatico,* frazione del comune di San Giovanni in Persiceto, in provincia di Bologna.

Anche perché dopo che hai segnato la sensazione aumenta, cioè tipo l'ustione anche solo da brodo bollente in una mano, dopo che ti segnano, almeno l'effetto che fa a me quando mi segna mio papà, è quello, l'ustione aumenta, cioè il bruciore aumenta. Poi sparisce tutto, in breve, però la sensazione è proprio di bruciore all'ennesima potenza. Quindi, hai capito, non riesci a ridere, o comunque a schernire la cosa perché hai del male. Poi magari la verruca... Io ho segnato un amico che aveva questa verruca e gliel'ho detto: gliel'ho detto prima onde evitare: "Evitiamo di scherzare su questa cosa. Serietà". Basta.

Eliminando la parte cristiana, che magari è anche un retaggio tradizionale, secondo te la serietà è nel gesto, sia da una parte che dall'altra?

Sì, sì, sicuramente. Non è un gioco insomma.

Secondo te la persona che segna deve essere credente però nel senso del gesto, non necessariamente credente nel senso di un'energia o di Dio?

Sì, decisivo.

Ci sono giorni vietati?

No.

Anche se sei malata?

Sì.

Hai mai segnato te stessa?

Sì, sì! Mi sono tolta le verruche, più di una; due in una gamba, tre in questa gamba qua e sulla bocca e un'altra, due, nelle braccia. Piccoline, eh, piccoline che però erano visibili.

Da quando hai sentito parlare delle segnature?

Io sin da piccola, perché la mia nonna l'ha sempre fatto. E poi l'ha passato a mio padre, quindi anche mio padre lo fa. A Natale, per la vigilia, ho sempre voluto: "Dai, nonna passamelo, passamelo, passamelo", poi io, ovviamente, uscivo

prima della mezzanotte da casa e non me l'ha mai passato per questo motivo. L'anno scorso, dopo cena, ho detto "No, quest'anno è giunta l'ora" e me l'ha passato. Poi me l'ha detto, fa: "Non è necessario dopo la mezzanotte, l'importante è dopo la cena della vigilia di Natale". E puoi passare il fuoco solo a un parente, comunque.

Quindi nella tua famiglia viene solo passato tra parenti?

Sì.

Sapevi che alcuni lo passano da madre a figlio e da figlio (maschio) a figlia (femmina)?

Sì, esatto. Cioè, tipo: (a) mia nonna l'ha passato la suocera, perché mia nonna praticamente aveva avuto il primo figlio a quindici anni (sono in quattro fratelli) e quindi avendo quattro bimbi piccoli e d era molto giovane, in tempi un po' particolari, la suocera le disse "Guarda ti passo il fuoco perché con così tanti bimbi piccoli, poi tutti maschi, cioè può capitare, si bruciano in casa e tutto, quindi te lo passo". E glielo passò. La suocera.

Se tu avessi una figlia glielo potresti passare comunque?

Sì, si. Però, per esempio, io ho un fratello: mio fratello non è predisposto a queste cose.

Come se non fosse un caso che la generazione salta una femmina e un maschio?

Esatto. Non so come dire, però mia nonna l'ha passato anche a una mia zia che comunque non è parente di sangue, però mia zia non guarisce il fuoco ma gli strappi muscolari.

Se n'è accorta provandoci?

Sì, anche mio padre. Mio padre fa un po' di tutto, anche lui è abbastanza potente nella cosa.

Alcuni mi hanno detto che si passa nel momento in cui una persona sente che la

sua vita sta per avere termine. Invece nella vostra famiglia è sempre stato passato così? Cioè alcuni mi hanno detto che nel momento in cui viene passato l'altra persona non ce l'ha più, di qui l'usanza di passarlo nel momento della morte.

No, no. Non te lo so dire perché io non ho mai parlato neanche con altra gente che lo fa e non si dice appunto la formula, però magari a seconda di chi te lo passa... Chissà, se esistono varie formule o se tutti dicono la stessa? È che tu lo devi passare come te l'hanno passato, quindi se queste persone magari hanno detto così è perché a loro gliel'hanno passato così. E se lo devono passare, lo passano così. Secondo me è così.

Quando ti hanno segnato per la prima volta?

Me l'hanno passato l'anno scorso, la vigilia di Natale. Mi hanno segnato proprio da piccola, questo signor Lamberti, che adesso non c'è più.

Però anche tuo papà segnava e tua nonna: ti hanno mai segnato?

Sì, tantissime volte: mia nonna, mio padre, in casa, più di una volta anche mia mamma. Cioè, sai ti bruci col forno, la pasta bollente: se sei in casa e c'è papà o qualcuno comunque che segna è ottimo. È una cosa che va fatta immediatamente, non deve passare molto tempo da quando ti bruci a quando ti fai segnare, sennò non funziona: a San Giovanni[392] da mia nonna dovrei correre, da qua ancora di più, però da dove abitavo prima c'erano cinque chilometri, quindi dovevo volare. Cioè, devi comunque farlo in fretta.

Quindi va fatto immediatamente?

Sì, in un tempo molto breve, molto breve: meno di mezz'ora, molto meno.

Secondo te c'è un motivo?

Perché è proprio la reazione dell'ustione che è veloce, cioè quando tu ti bruci, la pelle comincia a bruciarsi, a gonfiarsi, l'alone rosso, l'acqua.

[392] Comune di San Giovanni in Persiceto, provincia di Bologna.

Se tu ti segni blocchi questo processo?

Esatto, si blocca.

Un po' come quando metti l'aloe, nel senso che si sgonfia visibilmente?

Sì, praticamente la reazione immediata è il bruciore disumano, il rossore, poi se è un'ustione pesa comunque fa la bolla d'acqua; già se fa la bolla d'acqua non c'è più niente da fare perché dopo c'è la bolla, scoppia, fa la cicatrice.

Quindi non viene la bolla?

No. Se tu lo prendi subito, dal rossore, magari a volte capita che si accentua il rossore ma poi scompare. E non rimane proprio niente. Niente, niente. Non rimane cicatrice, non viene niente.

Però i tuoi non segnano le verruche?

No, no. Mia nonna non l'ha mai fatto, almeno. *L'herpes* sì. Perché comunque mio padre, mio fratello, mia nonna sono soggetti all'*herpes* e quindi mia nonna, così, una volta provò su mio padre e anche su di lei: a volte funziona, a volte no, perché comunque l'*herpes* è veramente tosto.

C'è una correlazione tra quello che uno sa segna e perché lo sa segnare? Come questa cosa del segno del fuoco che è lo stesso e però lo usate in tre maniere diverse.

Sì, lo scopri segnando, praticamente. Cioè, almeno anch'io questa cosa delle verruche, avevo detto "Bé, dai, proviamo". E quindi ero nella vasca da bagno, facevo il bagno, le avevo proprio visibili nella gamba e ho detto "Mi segno. Provo". La volta dopo, dopo due giorni, uguale, dopo due giorni uguale e son scomparse. Quindi è da lì che ho capito: "Forse è possibile che posso toglierle, insomma". Poi non è detto eh. Non è detto: io non ho molta esperienza ancora nella cosa, cioè non ho segnato tanta gente, a parte l'amico che mette il dito nell'acqua bollente, le ustioni da sigaretta, queste cose qua..

Secondo te il malocchio ha un qualche tipo di correlazione con le segnature?

No, quella è un'altra cosa ancora; quello è un altro rito ancora e serve per altre cose, cioè quello serve per far del male: è totalmente diverso.

Alcuni mi hanno raccontato di quando vedi il malocchio per il mal di testa e sostanzialmente a volte mi hanno indicato una spiegazione del tipo: "Il malocchio, ho un sintomo (il mal di testa), ma non so da dove provenga", mentre nel caso della segnatura ci sarebbe un evento traumatico alla base. D'altro canto è vero che anche nella segnatura mali come il fuoco di sant'Antonio, l'herpes o la psoriasi hanno comunque a che fare con la parte mentale di noi: per esempio il fuoco di sant'Antonio è un'infiammazione dei nervi e molto spesso è collegato allo stress, quindi non può essere considerato soltanto un fatto traumatico, così come la comparsa delle verruche spesso è collegata a difese immunitarie e stress. Tu vedi la segnatura come la soluzione a un evento traumatico o secondo te questo evento traumatico spesso ha delle origini che hanno a che fare con la psiche?

In effetti molte possono essere cause psicosomatiche, cioè tipo le psoriasi; l'*herpes* è una cosa che si scatena da varie cose, non so, il sole... quello è imprevisto.

Mi ha incuriosito una signora che mi raccontava di aver imparato a segnare perché la sua nipotina cadeva sempre, così un'altra signora aveva fatto il rito del malocchio, aveva visto che c'era e aveva detto: "É per questo che cade sempre" e le aveva insegnato anche la segnatura di modo che quando cadeva non si facesse troppo male. Quindi due procedure diverse, ma era come si fossero un po' mescolate.

La cosa dell'olio sì, so che può essere, cioè: puoi fare il malocchio e lo puoi anche leggere, cioè dall'olio puoi anche vedere se c'è. Marina, una mia amica che lo fa, perché è bulgara e da quelle parti son tutte streghe e quindi anche lì per generazioni, tradizioni e tutto fanno queste letture, dell'olio, del caffè, ce n'è di varie forme. Però non è la stessa cosa.

Secondo te se dovessimo comunque dare un contenuto potremmo dire che l'azione del segnare è data dalla parola, più il gesto e la presenza di due persone che credono nel gesto?

Io per esempio non sono credente, cioè, oddio, è un discorso un po' complesso. Non credo nelle storielle che racconta la Chiesa. Credo in qualcosa che sia esistito come persona, cioè questo famoso Gesù che tutti dicono facesse miracoli. Credo che fosse una persona, magari esistita ai tempi e che, come oggi, tuttora, esistano queste persone: pranoterapeuti e tutte queste persone qua. Anche loro cosa sono, Dio? Magari non ti toccano neanche, però ti guariscono, quindi credo più in questo. E non pratico, cioè non vado in chiesa; vado a vedere le chiese perché sono affascinanti, ma non credo in quello che ti inculca la chiesa. Quindi secondo me non è per forza detto che devi credere in Dio perché funzioni o tu riesca a farlo. Mia nonna è credente, per esempio, ma perché parliamo di una donna di ottantatre anni, che ha vissuto tempi diversi e che per forza di cosa crede. Io no, non è per forza.. Non devi per forza credere in Dio.

A casa tua ti segnavano quando ti bruciavi o cadevi, però quando sei andata per le verruche non ci hai creduto.

No, non so perché.

In teoria dovevi essere abbastanza malleabile su questa idea.

Invece no, perché.. Non te lo so dire il perché. Forse.. Non mi ricordo neanche bene come fosse fatta questa persona in realtà. O forse perché era buffo, era molto anziano, era strano e quindi, sai, quando esci dal contesto famiglia ti sembra tutto assurdo: in famiglia non sono pazzi. È impossibile! Anche se magari sei strano e tutto, però per un bambino uscire dal contesto famiglia è diverso.

Caso 9. Elisa, 38 anni, erborista, Modena

Quando hai sentito parlare delle segnature?

Ne ho sentito parlare a otto anni quando la mia bisnonna mi ha segnato una caviglia.

Tua nonna segnava: era l'unica a farlo o in famiglia altre persone segnavano?

Era l'unica a farlo.

Ti ha mai parlato di come ha imparato o in quali circostanze?

No, non so dove abbia imparato. Ero troppo piccola e lei è morta a novanta anni quando io ne avevo nove. Credo che però fosse stato suo fratello prete ad insegnarle.

Ricordi se tua nonna segnava solo in giorni particolari o in qualsiasi giorno?

Segnava quando ce n'era bisogno. Non ricordo di preciso se c'era un giorno in cui segnare o uno in cui non si poteva.

Ricordi se utilizzava oggetti come il crocifisso o altri oggetti?

Non usava altro che le mani e diceva delle cose piano, mentre faceva il segno della croce sulla parte dolorante con un olio benedetto.

Ti ha passato lei il segno?

No, io ho imparato due anni fa dal web.

Come è avvenuta la trasmissione?

Una signora via web dava l'indicazione di cosa fare la notte della vigilia di Natale. Quella notte dovevamo leggere una preghiera e mangiare dei mirtilli.

Tua nonna (o la persona che ti ha insegnato) ha parlato di condizioni necessarie, come per esempio l'essere persone buone?

Non bisognava essere persone buone, ma il tutto era sottinteso dal fatto che nel farlo non bisognasse mai chiedere denaro!

Quali mali ti ha insegnato a segnare?

Si può curare di tutto, dai dolori al fuoco sacro o la sfortuna, il malocchio, la depressione e i mali dell'anima in genere.

Hai mai segnato?

Io ho segnato solo una volta una persona, ma non ha funzionato.

Che tipo di disturbo presentava la persona che si è rivolta a te?

Aveva un'allergia alla pelle.

Tu credi nel segnare?

Io ci credevo un sacco e da allora non l'ho più fatto.

Secondo te perché non ha funzionato?

Penso che forse una parte di me non credeva che si potesse imparare via web... Io credo nel segnare.

Conosci altre persone che segnano?

So che una zia di un'amica che vive in Sicilia toglie il malocchio; credo anche che segni.

Quando hai segnato hai detto le parole a mente o a voce alta?

Le parole si dicono a voce bassa.

Come ti sentivi? Ricordi stati d'animo particolari?

Io lo feci in buona fede; ero concentrata e assorta ad ascoltare cosa succedeva in me. Dopo mi sono sentita rilassata e felice per aver aiutato una persona.

Hai mai rivelato le formule?

No, non ho mai rivelato le formule.

Ti hanno mai visto o tolto il malocchio?

Mi hanno tolto il malocchio... Ora che ci penso mi ha anche segnato una persona; era un periodo che andava tutto storto e lei fece anche una purificazione alla mia casa con fumi incensi e preghiere.

Sai togliere il malocchio?

Io non lo so togliere in maniera ufficiale, ma credo che usando un'altra tecnica chiamata *ThetaHealing*[393] si possa fare di tutto!

---

[393] Il *ThetaHealing* è stato fondato dalla naturopata statunitense Vianna Stibal e si propone la guarigione come intervento sulla condizione *Theta*, collegata alle onde cerebrali Theta <http://www.thetahealing.it> (Ultimo accesso: 10-03-2013).

Allegato 2

Interviste a chi è stato segnato

Questa seconda arte di interviste riguarda i soggetti che trovandosi in uno stato di malattia (stati di paura, fuoco di sant'Antonio, *herpes*, bruciature) si sono rivolti a una persona nota per saper segnare.

Caso 1. Simona, 45 anni, impiegata, Medicina (Bologna)

Quando hai sentito parlare delle segnature per la prima volta?

Ah, ero piccolina, ero molto piccola. Quella volta lì è successo che siamo andati da questa signora, per cui ho cominciato a capire che c'era questa signora che segnava, quindi...

Quindi era successo che tu avevi provato uno spavento?

Sì, non volevo più uscire di casa, volevo stare sempre in casa.

Quanti anni avevi all'incirca?

Secondo me avevo cinque-sei anni, non di più. Era comunque estate perché non andavo a scuola. E mia madre era stanca di tutto questo, anche perché proprio io avevo paura. Paura, paura, anche di star da sola.

Hai detto che era passato un aereo?

Sì, era passato un aereo. Io me lo ricordo ancora molto grande, ma sai, è passato tanto tempo. Poi chissà come io l'ho visto ingigantito. Era un aereo militare... così. E allora mia madre mi portò da questa signora che era molto rinomata, a Budrio[394], che mi fece segnare. Presumo più di una volta. A questo punto mi vien da dire tre volte. Ma più di una volta, sì.

Questa signora cosa aveva fatto?

È rientrata in casa, poi sono stata sulle gambe della mamma e poi lei mi ha... Io mi ricordo di essere stata proprio segnata, cioè mi faceva delle croci davanti alla faccia. Ecco, questo mi ricordo. Che borbottava e mi ricordo proprio queste... io

[394] Comune di Budrio, situato nella provincia di Bologna.

le chiamo segnature, le chiamo così perché mi segnava, cioè mi faceva dei segni addosso.

E tu eri in braccio? Le braccia stavano normalmente?

Normali, sulle ginocchia di mia mamma, sì.

Ti avevano dato delle spiegazioni per dire questa cosa?

Questa signora mi poteva aiutare visto e considerato che questa paura non mi passava da sola. Questa cosa mi avrebbe potuto aiutare. Effettivamente, non so se sia stata lei o se sono stata io, però ha funzionato. Ho deciso di provare a uscire di casa, pian piano pian piano. Ho visto che non succedeva niente e dopo mi è passata questa cosa.

E secondo te, certo è passato moltissimo tempo, però nella tua mente di bambina cosa avevi pensato in quel momento? Paura, curiosità..?

Paura no, assolutamente no. Questo no. Forse ero anche fiduciosa, mi viene da dire. Tanto ero con la mamma quindi non mi poteva succedere niente. Curiosità sì e anche fiducia, paura no, non avevo timore di questa cosa.

Mi rendo conto che è passato moltissimo tempo, ma nei giorni seguenti hai fatto un'azione diversa come decidere di uscire di casa perché magari l'avresti fatto comunque o secondo te c'è stato qualcosa, magari anche di quella persona, che ti ha colpito?

Io ricordo bene, questa è un'altra sensazione che ho ben presente, che non so se l'avrei fatto però sicuramente volevo far contenta la mamma. Volevo far vedere che era servito a qualcosa. È chiaro che secondo me non era sufficiente il motore perché se uno ha paura ha paura, però io in genere metto tutto insieme: la signora, la voglia di fare contenta la mamma, io che sono riuscita a uscire di casa. Quindi... a questo punto può essere stato psicologico l'aiuto della signora, posso pensare anche quello.

L'hai mai più incontrata?

No.

Ci sono state altre volte in cui sei stata segnata?

Non sono più stata segnata, no. Perché non ho avuto fuoco di sant'Antonio, non ho avuto verruche, non ho avuto di queste cose, quindi non sono stata più segnata.

Qualcuno ti ha mai tolto o visto il malocchio?

Una signora mi ha visto il malocchio, più di una volta. Io ero già più grande. Lo vedeva nel piatto con l'olio. C'era anche il sistema: c'erano tutte queste bolle che se si disponevano in ordine come per formare una collana era il malocchio di una donna, se si disponevano in ordine sparse era il malocchio di un uomo. Facendo il piattino, che ai tempi si chiamava *il piazzino*, in successione. Cioè c'era il piattino, la segnatura, un altro piattino, un'altra segnatura, fin tanto che non spariva il malocchio.

Per segnatura cosa intendi?

Non la medesima signora, però la signora che mi vedeva il malocchio mi segnava con delle croci.

Perché ci andavi?

Per il mal di testa. Mi venivano delle crisi di mal di testa, allora andavo da questa signora che era una vicina di casa. Lei diceva : "Vieni quando hai bisogno". Io andavo. Effettivamente mi sentivo bene, dopo. Anche qui, sai, non te lo so dire se... Però mi sentivo bene, mi sentivo una grande rilassatezza, tanta voglia di dormire e poi dopo mi passava il mal di testa. Mi è sempre passato.

In tempi recenti hai riprovato questa cosa o non hai più avuto mal di testa?

Ho avuto mal di testa, ma poi non ho più fatto questa cosa. Perché poi alla lunga diventa anche brigoso doversi sempre recare poi da una persona per farsi passare la cosa, quando magari si può risolvere anche con un antidolorifico, ecco. Mentre penso che una persona in preda alla paura possa provarle tutte, per cui anche questa cosa può provare, anche la segnatura.

Caso 2. Federica, 31 anni, impiegata, Fossalto (Campobasso)

Quando hai sentito parlare per la prima volta delle segnature?

A dieci anni quando l'ho provata sulla mia pelle, ma in generale ne ho sempre sentito parlare perché nell'area geografica da cui provengo sono molto conosciute e utilizzate di frequente. Da me si facevano normalmente.

Hai mai assistito a una segnatura?

Una volta a una signora che conosco segnarono il fuoco di sant'Antonio, ma non ero presente.

Ti hanno mai segnato?

Sì, una mia vicina di casa le faceva. Una volta, da piccola, mi sono fatta male a un ginocchio così mia mamma mi portò da lei e questa signora iniziò a farmi delle croci e intanto a dire delle frasi per incantare il malocchio (da noi si dice così). Disse che tutto questo serviva per far passare il dolore.

L'aspetto della segnatrice ti ha in qualche modo colpita?

Devo dire che mi faceva anche un po' paura. Mormorava frasi in dialetto, era una vecchia signora. Adesso so che si fa pure per telefono: a un'amica so che l'hanno fatta proprio per telefono.

Hai mai imparato a segnare?

Ho la formula per il fuoco di sant'Antonio segnata su un foglietto.

Pensi che esista un rapporto tra malocchio e segnature?

Le segnature agiscono sul dolore fisico, reale, cioè quando ti fai male, quando succede un vero e proprio trauma. Il malocchio invece era più la situazione di quando ti sentivi male ma non capivi perché. Anche per il malocchio sono sempre segni, ma sulla testa. Inoltre ti ungevano con l'olio.

Caso 3. C., 24 anni, aiuto cuoco, Viterbo

Quando hai sentito parlare per la prima volta delle segnature?

Ne ho sentito parlare in relazione al malocchio. Una signora, conoscente della mia famiglia e che attualmente è morta, venne a casa mia e spiegò la storia del malocchio a mio padre, che voleva imparare. Però non parlava di segnature, ma di *parole*.

Nello specifico di cosa ha parlato in relazione alle parole?

Gli ha spiegato (io sentivo ma da lontano) che erano in abruzzese e che lei gliele poteva anche insegnare in italiano, ma in abruzzese arrivavano più dirette.

In abruzzese le parole sarebbero state più potenti?

No, le parole in sé non erano importanti, ma in dialetto le riusciva più facile trovare dei sentimenti. L'importanza era nel gesto: l'importante era l'importanza che davi al gesto, il sentimento che ci mettevi.

Ti è mai stato tolto il malocchio?

Sì. Era un periodo che ero assente dal mondo. A scuola non parlavo, ero asociale, non volevo giocare; mio padre sapeva segnare, però lui non aveva neanche considerato un'ipotesi del genere. Secondo lui questa situazione non era causata da un problema, diciamo, interno a me, ma dalla svogliatezza, da una fase adolescenziale. Questa donna un giorno venne a casa per controllare il malocchio a mio padre (che ce l'aveva); andandosene mi trovò sulle scale, vicino alla porta di casa. La salutai, ma molto così. Lei, notando che che sembravo svogliato, tornò indietro e in casa mi provò se avevo il malocchio e il risultato fu che ce l'avevo.

Come si è svolta la procedura?

Ero seduto di fronte a lei; stavo in silenzio ma più che altro perché non sapevo cosa dire. Nel mio piccolo ci credevo perché ci credeva mio padre, ho lasciato fare. Lei stava seduta; chiese a mio padre un piatto con dell'acqua e una tazzina con dell'olio. Poi disse qualcosa mentre faceva il segno della croce su un piatto e su di me. Faceva queste croci con il pollice; poi con il pollice ha preso una goccia d'olio dalla tazzina e l'ha lasciata cadere nel piatto. E l'olio è diventato grande come tutto il piatto. La cosa che mi stupì davvero è che le avevo dato tutte cose di casa mia. Dopo aver visto questa cosa mi sono sentito un po' scioccato, ho pensato a un trucco, ma non poteva essere: lei non si era portata niente. E poi l'avrei visto. Soprattutto, ho capito che non era un trucco quando lei non mi ha chiesto niente: non l'aveva fatto a fini di lucro. Perché poi mio

padre disse che voleva dare qualcosa in cambio, ma lei rispose che non voleva niente. In ogni caso anche mio padre toglieva il malocchio e quindi sarebbe comunque capitato che si compensassero tra loro. La signora da questo ha visto che avevo il malocchio, si è girata verso mio padre, che era lì, e ha detto: "Si". Io avrò avuto tredici anni e non capivo niente, per me stavano giocando. Poi mi ha preso, mi ha fatto un segno sulla testa e ha cominciato a dire delle parole.

Qual è stato il riscontro dopo aver effettuato questa procedura?

Nel primo periodo è stato come se non fosse successo niente, però piano piano, senza accorgermene, ho rincominciato ad avere una vita più sociale. Se lo vedo da oggi un cambiamento c'è stato: ero meno cupo. Prima non avevo voglia di parlare etc.

Hai mai ricorso di nuovo a questa procedura?

Mi sarebbe piaciuto, per vedere se ce l'avevo. Però se ne sono andati tutti e due. È stato un altro periodo... Però l'ho superato da solo.

Hai dovuto fare qualcosa nei giorni dopo?

No.

Hai rivisto questa persona in seguito?

Sì. In seguito l'ho anche sognata, ma quando era già morta.

Hai mai assistito in altre occasioni a procedure per togliere il malocchio?

Sì, da lei, da mio padre. E poi tramite un'amica di famiglia della provincia di Napoli; ho visto farlo su una persona. La sua famiglia stava al mio paese, ma andandola a trovare nel suo paese di origine una volta ho conosciuto anche la nonna. Una mattina, sul presto, sono sceso in cucina e ho visto questa signora davanti a un'altra donna: le toccava il braccio e sussurrava delle cose. Quando mi ha visto si è un po'... sembrava perplessa, cioè, si è fermata un attimo, ma io sono uscito e lei non ha detto niente.

Hai mai imparato o desiderato imparare a segnare e/o vedere il malocchio?

Sì, l'ho chiesto ma avevo 17-18 anni, mio padre diceva "Un giorno te lo insegnerò". Una volta ho visto mio padre togliere il malocchio a una signora che

stava male. La signora avrebbe voluto pagare, ma mio padre si rifiutò tanto da dirle che non glielo avrebbe guardato più.

Secondo te perché?

Io c'ero la notte di Natale quando la signora lo passò a mio padre. Ero lì, ascoltavo, mentre loro parlavano a bassa voce, senza fare molto caso alla mia presenza. Lei gli ripeteva: "Questa non è una cosa da soldi, tu lo stai facendo per fare del bene. Soldi neanche un centesimo". E avevo anche sentito che le stesse parole potevano essere usate anche per le verruche.

Caso 4. Ilenia, 25 anni, psicologa, Porretta Terme (Bologna)

Quando ha sentito parlare delle segnature la prima volta e in quale contesto?

Eravamo piccoli, sia io, sia mio fratello ed entrambi avevamo le verruche; mia zia conosceva un signore che segnava le verruche, non so come. A mia mamma consigliarono di provare e farmi andare a segnare.

La prima volta che sei stata segnata è stato in questa occasione?

Esatto.

Come avete trovato il segnatore?

Era un conoscente di mia zia, che è venuta con me e mio fratello a segnarsi perché anche lei aveva una verruca.

Perché avevi deciso di farti segnare?

In realtà è stata una decisione della famiglia perché ero veramente piccola. Ed era una novità perché era la prima volta per tutti, non era mai successo prima.

Cosa ti aspettavi dalla segnatura?

Perplessa non ero. Più che altro ero divertita, anche per la figura di questo adulto che mi pareva buffo, mi faceva ridere. Non capivo, però ero curiosa. E poi speravo che le verruche andassero via. Adesso, mi immagino, sarei più perplessa, ma quando sei piccolo e ti fidi di quello che ti propongono i genitori, ti affidi a loro e a quello che ti propongono, credi che sia la verità.

La segnatura ha funzionato?

Su di me no. Invece su mio fratello e mia zia sì.

Pensi che tuo fratello e tua zia abbiano seguito un comportamento differente rispetto il tuo?

No, non credo.

Quando si sono accorti di non aver più verruche?

Non sono sicura, ma mi sembra dopo pochi giorni. Mi ricordo che in quei giorni c'era questa attesa: la mattina ti svegliavi e guardavi per vedere se c'erano ancora. Tutto questo è durato all'incirca una settimana.

La persona che vi ha segnato vi aveva comunicato delle regole da seguire?

Ci aveva detto di andare a digiuno, senza aver mangiato. E che bisognava andarci di mattina.

Quante volte hai ricevuto la segnatura?

Solo una. E in futuro non sono stata da altri.

Dove si è svolta la segnatura?

A casa del signore che ce la doveva fare. Era la prima volta che lo vedevo.

Qualcosa del suo aspetto ti ha colpito in modo particolare?

Niente che io ricordi.

Cosa ti è stato segnato e in quale parte del corpo?

Verruche: a mia zia e mio fratello sulle dita, io invece le avevo su ginocchia e caviglia.

Il segnatore ti ha toccata in maniera diretta?

Si.

Come si è svolta la segnatura?

Credo che quell'uomo abbia detto delle cose fra sé e sé, incomprensibili, come delle paroline. Poi ha passato le mani, sempre continuando a dire cose sottovoce.

Si trovava seduto o in piedi? È stato in silenzio o ha pronunciato/partecipato in qualche modo all'azione del segnatore?

Noi eravamo in silenzio e in piedi, lui anche: passivi, noi abbiamo guardato. Forse a me e mio fratello veniva da ridere.

L'atmosfera/il ritmo delle parole hanno in qualche maniera contribuito alla creazione di un contesto rituale?

No, non mi pare si fosse creato un contesto particolare.

Il segnatore ha utilizzato strumenti particolari o oggetti?

No.

Sono stati utilizzati simboli o azioni simboliche?

La croce.

Le mani del segnatore erano calde?

Non ricordo.

Hai sentito pronunciare delle parole particolari o visto dei gesti particolari?

Un borbottamento, ma non distinguevo parole precise.

Hai dovuto comportarti o attuare qualcosa di specifico nei giorni dopo la segnatura?

No.

Ha mai rivisto il segnatore?

No.

Ti sei data una spiegazione ?

No, ero solo arrabbiata perché io li ho tolti dalla dermatologa sentendo male, invece loro senza sentire niente. Eravamo tutti perplessi.

Qualcuno fra voi è tornato a farsi segnare anche in seguito?

Si, si perché mia zia son tornate anni dopo, noi eravamo già grandi e allora è riandata e son passate.

Come definiresti le segnature?

Qualcosa di misterioso e intrigante. Sono sempre un pochino scettica, ma affascinata.

Molte persone che segnano sanno anche leggere segni (come lettura delle carte, del fuoco): secondo te queste due conoscenze, abilità, se così possiamo dire, sono correlate?

No.

Caso 5. Morena, 30 anni, grafico, Sassuolo (Modena)

Cosa ti hanno segnato?

Mi hanno segnato la caviglia, qualche anno fa, perché giocando a pallavolo, sport che pratico da anni, spesso mi facevo male in questo punto.

In quell'occasione sei stata segnata solo una volta o più volte?

Sono stata segnata solo una volta.

Conoscevi la persona che ti ha segnato?

No, non la conoscevo, era una conoscente di amici di mia mamma e tramite loro abbiamo organizzato l'incontro a casa di questa signora.

La segnatrice ha toccato direttamente il tuo corpo?

Sì.

Come si è svolta la segnatura?

In realtà non è successo niente di particolare. Visto che non conoscevo la signora, ci siamo presentate e abbiamo fatto un po' di chiacchiere per rompere il ghiaccio, poi mi ha chiesto di seguirla e siamo andate in bagno (è stato scelto il bagno perché era il posto più comodo per quello che dovevamo fare). Ci siamo messe sedute vicino al bidet, mi ha fatto togliere la scarpa e la calza, mi ha preso la gamba e ha iniziato a massaggiare, poi ha aperto l'acqua e mi ha bagnato mentre mi accarezzava il piede. Nel frattempo sentivo che parlava a bassa voce, come una preghiera. Il tutto sarà durato dieci minuti e per quasi tutto il tempo mi ha lasciato a bagno la gamba.

Ricordi se la segnatrice aveva le mani calde?

Sinceramente non ricordo se aveva le mani calde, ricordo solo che erano bagnate.

Qualcosa dell'aspetto della segnatrice ti ha colpito in maniera particolare?

La tranquillità. Nonostante io e mia madre fossimo delle estranee ci ha accolto in casa sua tranquillamente. Era una signora di una certa età, aveva movimenti lenti, camminava piano ma non era irritante, anzi. Trasmetteva serenità.

Pronunciava le parole a voce bassa o alta?

Parlava a voce bassa.

Tu hai osservato il silenzio?

Sì.

Sei stata segnata anche in altre occasioni?

No.

Avevi già sentito parlare delle segnature?

Sì.

Perché hai deciso di farti segnare?

Perché credo nelle credenze popolari e quando mi hanno proposto questa cosa ho accettato. Un po' per curiosità e un po' per fiducia e poi mi sono detta che male non mi poteva fare.

Sono stati utilizzati oggetti particolari?

No.

Hai dovuto fare qualcosa nei giorni successivi?

No

Hai rivisto in seguito questa persona?

No.

Hai notato dei miglioramenti nei giorni o nelle settimane successive?

Non saprei... Diciamo che dipende dai punti di vista. Il male alla caviglia è passato. Io ho pensato che se non mi fossi fatta segnare il male sarebbe durato per più tempo!

Ti hanno mai tolto il malocchio?

No.

Credevi nelle possibilità di guarigione della segnatura?

Sì. Per concludere volevo solo aggiungere che la signora non ha mi ha chiesto nessun tipo di pagamento. Anzi, quando alla fine di tutto le ho chiesto se potevo ringraziarla in qualche modo lei mi ha detto che quello che aveva era un dono e non poteva prendere niente. Non voleva nulla. La cosa triste è che il suo dono è morto con lei. Mia madre mi ha detto che la signora è morta e ci aveva detto che non aveva nessuno in casa a cui passare questa cosa. Credo che ci sia un rito per passare la conoscenza delle segnature e questa signora non è riuscita a tramandarla a nessuno. Da una parte è un peccato, dall'altra è un bene. Sai se tutti lo sapessimo fare? Non ci sarebbe più mistero e non ci sarebbe più magia.

Caso 6. Rosalba, 60 anni, infermiera, Cento (Bologna)

Quando è stata segnata per la prima volta?

A sedici anni.

Aveva sentito parlare in precedenza delle segnature?

Sì, io sono di origine calabrese e fino all'adolescenza ho vissuto in Calabria: era normale nel costume calabrese sentir parlare di queste. C'era una signora in paese e si diceva: "Andiamo a segnarci da lei": Vincenza. Era la moglie di un pescatore: vivevano del pesce che prendeva il marito.

Cosa le è stata segnato?

La paura.

Perché?

C'era stato mare grosso e io abitavo in riva al mare: ero in casa quando iniziai a vedere il mare e il vento forti, mi presi un grande spavento e tutte le volte che vedevo il mare mi tornava la paura.

In quell'occasione è stata segnata solo una volta o più volte?

Sono stata segnata più volte, tre per l'esattezza.

Come si è svolta la segnatura?

Questa signora segnava la paura misurando la gente: faceva alzare le braccia e poi segnava dalla testa ai piedi con un filo e dal dito medio misurava con lo

stesso filo la lunghezza fino all'altro dito medio. Se non c'era la paura il filo doveva arrivare al medio.

Ricorda il materiale del filo?

Il filo era fatto di canapa, era una fibra naturale che veniva usata anche sulle barche.

Era già tagliato?

No. La signora prendeva un gomitolo e srotolandolo prima misurava una persona dalla testa ai piedi, come ho spiegato, poi da un braccio all'altro. Il filo dopo questa misurazione veniva tagliato dal gomitolo: era il tuo, diventava il tuo filo. Lei lo intrecciava piegandolo in quattro e formava una crocifisso: con questo ti passava per tutto il corpo facendo croci. Faceva il segno della croce perpendicolare rispetto al corpo: prima la fronte, poi il petto, la pancia, le ginocchia, la punta delle dita. Poi dal dito medio il polso, il gomito, il petto, la spalla, l'altro gomito. Col filo ti segnava. E pregava. Misurava le estremità dal medio.

Ha notato dei miglioramenti nei giorni o nelle settimane successive?

Non ero più ansiosa come prima. Professionalmente, dato che lavoro come infermiera da anni, so quanto possa fare il potere della vista di un camice bianco, per esempio in un attacco di panico. Penso che il mio fosse simile a un attacco di panico e che la presenza della signora, la preghiera ripetuta per tre volte, avesse coinvolto in maniera significativa il sistema nervoso, già solo per aver detto al cervello "Voglio togliere la paura". Questo atteggiamento mi ha reso più forte.

Ha rivisto in seguito questa persona?

Abitando vicine mi è capitato di rivederla; in seguito ho saputo che è morta, anni dopo, di vecchiaia. Era molto bella. Non abbiamo più parlato di questa

storia. Ma a Gioia Tauro[395] moltissimi bambini andavano a farsi segnare la paura.

La segnatura è avvenuta in un momento particolare della giornata?

Al tramonto, appena dopo che il sole si era coricato.

Dopo la segnatura cosa è successo?

Dopo questa signora bruciava questo filo che aveva fatto a croce e bruciandolo la paura spariva, non si aveva più paura. Si chiamava *stama* questo filo. Lei lo prendeva e lo girava una, due, tre, quattro volte facendo un nodino per poi fare un crocifisso, capito come? Ci scriveva il nome e la terza volta, alla fine dell'ultima segnatura, lo bruciava.

La paura poteva tornare?

Si poteva prendere di nuovo paura, ma di solito non per gli stessi motivi per cui era già stata tolta.

Ha dovuto fare qualcosa nei giorni successivi?

No, niente.

Qualcosa dell'aspetto della segnatrice l'ha colpito in maniera particolare?

Era una donna serena; la casa era una casa di pescatori, con le reti. Lei era molto bella, serena.

Le hanno mai tolto il malocchio?

Sì, mi è stato tolto qualche volta.

Pensa che esistano delle correlazioni tra malocchio e segnature?

Il malocchio è qualcuno che ti guarda con brutti occhi, una cosa molto più inconscia del cervello. Da noi si toglie con l'olio e un piatto con dell'acqua: si fa girare il piatto sulla testa della persona. Se l'olio nell'acqua fa gli occhi il malocchio non c'è, invece se l'olio sparisce sei adocchiata.

È mai stata segnata in altre occasioni?

No, però so esistono segnature per il fuoco di sant'Antonio, l'*herpes*. E so che qualcuno segna anche con la fede nuziale.

[395] Comune di Gioia Tauro nella provincia di Reggio Calabria.

Résumé

Chapitre 1

Cette étude s'est inspirée de l'observation d'une pratique de guérison toujours vivante, bien qu'en voie de disparition ; cette dernière représente une intéressante niche anthropologique en ce qui concerne l'emploi d'une médecine paysanne encore répandue dans certaines zones de l'Italie du Nord, plus précisément de l'Émilie-Romagne, où l'on trouve encore aujourd'hui des femmes qui segnano (« marquent », à travers la pratique de la segnatura, la « marque ») des maladies telles que le feu de Saint Antoine, les brûlures, l'herpès, les entorses.

Elles véhiculent ainsi un concept de guérison différent de la norme, mais susceptible de réflexions qui font dialoguer l'héritage des cultures anciennes avec le futur d'une médecine où il est toujours possible de s'interroger sur les droits du malade, sur le rôle du sujet dans le processus de guérison et sur des concepts très fortement liés aux façons d'affronter la maladie, comme l'importance de la confiance et la capacité de renforcer les liens interpersonnels. Ce travail de recherche repose sur une série d'entrevues recueillies avec beaucoup de difficultés parmi des gens, souvent âgés et réticents à parler, qui pratiquent encore la « marque », un acte de guérison se composant de formules spécifiques et de gestes symboliques qui renvoient à la tradition chrétienne, mais qui ont aussi des relations importantes avec un passé plus ancien.

Le premier chapitre du travail part d'une brève réflexion sur le concept de guérison, introduit par les pratiques traditionnelles de la médecine paysanne. Dès sa naissance, en effet, tout être humain est obligé de faire face à l'incertitude de la douleur et de la mort : l'entrée dans la vie a lieu dans la douleur et dans un état de vulnérabilité extrême, où la mère et le nouveau-né

éprouvent le sens du danger et de la peur, étroitement liés à la joie de l'existence. Si une telle situation se présente d'une façon identique pour tous les êtres vivants, on doit quand même remarquer que le rapport avec la mort a changé au fil des siècles selon le cours de l'histoire et les types de culture : en ce sens, la douleur et la maladie connaissent une transformation qui influence la relation des hommes avec tout ce qui concerne la vie et son opposé extrême, d'une façon spécifique à chaque culture.

D'un point de vue méthodologique il faut noter que ce travail repose sur une approche transversale, partant de l'observation des pratiques (qui constituent une intéressante niche anthropologique en voie de disparition) pour aboutir à des réflexions plus vastes, dans le domaine de l'ethnosémiotique, concernant le sort et le rôle du malade, ainsi que ses possibilités d'interaction avec la maladie et la guérison.

La maladie, souvent vécue comme un drame, représente en effet un point de contact avec les limites du corps : la prise de conscience de la maladie comporte la possibilité d'une transformation radicale qui permet de redéfinir la gestion de la douleur et les modalités d'affronter un processus de guérison qui est, avant tout, dans son sens étymologique, une défense de la salus, de l'état de santé et d'intégrité.

Au cours des siècles, le discours autour de la guérison a été abordé de façon différente selon les périodes historiques, mais aussi en fonction des croyances et des compétences de chaque groupe humain et social impliqué. Une ligne de démarcation importante a été posée au XXème siècle ; plus précisément, l'impact de la Deuxième Guerre Mondiale a provoqué, surtout en ce qui concerne le contexte territorial analysé, l'effondrement de la société paysanne et, par conséquent, l'abandon du travail des champs et le départ vers les villes, ce qui a comporté des changements dans la vie professionnelle, communautaire et familiale.

D'un point de vue culturel, l'éloignement de la terre a causé des transformations radicales dans la conception de l'existence du temps, qui reposait jadis sur les rythmes de la nature, sur une lenteur plus vague et indéterminée, sur les cycles imposés par une survivance liée à l'agriculture ainsi qu'à une vie communautaire bien forte et présente. Il faut ajouter à tout cela le changement de la mentalité et les implications (culturelles, psychologiques, économiques et sociales) dues à l'introduction de la méthode scientifique, aujourd'hui considérée comme le système privilégié pour rapporter le corps humain aux discours concernant la maladie, la guérison et la mort.

Il n'y a pas très longtemps, le concept de science avait tendance à appartenir à une catégorie bien plus complexe, se positionnant dans des « limbes » aux contours nébuleux et obscurs, reliés à deux autres systèmes fondamentaux de l'existence humaine : la religion et la magie. Compte tenu d'un cadre si complexe, il a semblé utile de procéder à une analyse de certaines définitions tirées des dictionnaires et à des réflexions sur leur étymologie ; ne pouvant considérer le contexte, bien trop vaste, d'une enquête concernant l'histoire des religions, on s'est limité à esquisser les changements et les déplacements de sens qui ont été subis, au cours de l'histoire, par les catégories de religion, de magie et de superstition : il s'agit d'un petit aperçu, mais essentiel pour décrire l'atmosphère de secret, les racines conceptuelles profondes et, en même temps, la persistance de certains actes magiques qui ont continué à exister, dans la vie quotidienne, à côté d'un savoir scientifique officiel.

À l'âge moderne, la légitimation des savoirs et des pratiques semble être progressivement validée par le diplôme d'études, qui légalise l'exercice d'une pratique et sert en même temps à institutionnaliser ce qui était à l'origine un acte thérapeutique spontané, au sein d'une profession pourvue de domaines d'application toujours plus spécifiques. Cependant, d'une part la coexistence de plusieurs modèles d'interprétation de la maladie, capables d'exprimer des

modalités d'intervention bien différentes, et d'autre part la combinaison d'opérateurs, provenant de milieux souvent très distants, et de plusieurs systèmes thérapeutiques témoignent de l'existence d'un rapport ancien entre les guérisseurs traditionnels et les médecins, tant en Europe (surtout l'Europe d'antan) que dans le contexte global d'aujourd'hui, bien que sous des formes différentes.

Alors que les médecins ont un niveau de compétences garanti par un diplôme d'études qui définit en même temps leur appartenance à une catégorie sociale précise, les guérisseurs, surtout dans le passé, semblent détenir un savoir-faire lié surtout à l'expérience directe, à travers un passage de consignes de la part d'un individu plus âgé, en tant qu'agent de communication, mais aussi grâce à des pouvoirs magiques et thérapeutiques possédés dès la naissance, suite à des conditions particulières.

Un rôle tout à fait spécial a été joué par les femmes : comme gardiennes de connaissances profondément liées à la mort et à la naissance, elles ont été considérées comme des éléments de danger potentiel mais, en même temps, elles ont occupé une position singulière dans la gestion des pratiques de guérison venant du bas, liées à la communion intime avec les questions de la famille. Si la figure du chirurgien (*cirurgo*) est destinée à disparaître suite à l'apparition de celle du médecin communal (*medico condotto*), au contraire la commère (*comare*) restera longtemps dans le tissu social : compte tenu de telles considérations, il n'est donc pas surprenant qu'aujourd'hui encore la plupart des guérisseuses rencontrées soit de sexe féminin.

La défense de la santé et de l'équilibre psychique, le but de la médecine, prend des formes différentes dans chaque contexte historique et social, en accord avec les formes culturelles, sociales et psychologiques des individus qui en font partie. Si au cours du XXème siècle la médecine scientifique est seule capable de circonscrire l'action des opérateurs thérapeutiques institutionnels et le système de santé s'étend jusqu'à couvrir le territoire national entier, on

assiste en même temps à la disparition progressive d'un patrimoine commun fondé sur une tradition orale et sur un modus operandi où les relations sont basées sur la rencontre et sur la conscience partagée d'une certaine humanité et fragilité. Le guérisseur traditionnel occupe non seulement une position moyenne entre le naturel et le monde surnaturel, mais il devient aussi l'intermédiaire et le lien entre l'individu et sa maladie, ou le risque d'une maladie.

Dans ce travail, seul le territoire italien a été pris en considération et, plus précisément, l'enquête porte sur les traditions de l'Émilie-Romagne, constituée d'une vaste plaine traversée par le Pô et une série de torrents, d'une zone de collines et des montagnes de l'Apennin tosco-romagnol : la région est ainsi caractérisée par une campagne très riche en vignobles, vergers et champs de blé, et par un paysage social fait de villages immergés dans la nature et de communautés qui ont été liées entre elles, au cours des siècles, par des relations bien étroites, familiales ou de voisinage. Jusqu'à il y a un cinquantaine d'années, le guérisseur opérait, dans ce contexte rural, avec ou à la place du médecin, qui était actif surtout à l'intérieur des villes : c'était normalement un homme du peuple, qui possédait toutefois des compétences spécifiques concernant les herbes et les remèdes naturels, témoin de rituels anciens et maître d'un savoir transmis de génération en génération aux membres de la communauté qui paraissaient, grâce à des caractéristiques naturelles, les plus doués et les plus capables de provoquer une guérison. Être le septième enfant ou naître avec le placenta étaient, par exemple, deux des signes qui pouvaient rendre un individu l'intermédiaire entre le monde humain et le surnaturel.

La capacité de dialoguer avec la maladie sur un plan situé bien au-delà de la pure réalité quotidienne définit les modalités d'action d'un opérateur qui a un nom et des spécifications chaque fois différents, selon le Pays et l'aire géographique d'appartenance, mais qui semble toujours bien ancré dans un système d'interprétation de la réalité, marqué par des traits communs.

Le présent travail a eu le but de décrire la niche anthropologique représentée par la pratique thérapeutique de la « marque », bien connue et très répandue dans la société paysanne d'autrefois et qui risque constamment aujourd'hui de tomber dans l'oubli : le but est de témoigner d'un phénomène qui a beaucoup de liens avec d'autres Pays. Les rituels magiques employés par le guérisseur, ou le sorcier, ou le chaman (les appellatifs et les rôles varient selon les Pays ou les contextes d'appartenance) visent toujours à rendre opératif, sur un plan réel, le contact avec un univers qui a un sens différent par rapport au système représenté par le quotidien.

Le guérisseur agit dans un milieu géré par des règles différentes : celles-ci contribuent à marquer une séparation par rapport au quotidien, à évoquer le sens même de ce qui à l'origine distinguait le sacer du profanus, deux concepts concernant tout d'abord l'espace physique et se référant ensuite à deux réalités différentes. L'efficacité d'un acte thérapeutique dépend dans une large mesure du système symbolique à l'intérieur duquel cet acte se situe : on est donc obligé d'en tenir compte et c'est pour cette raison que le voyage à travers un rituel qui a changé son image, sans pourtant jamais trahir son identité de base, a comporté l'immersion dans une matière ancienne, vue avec le regard du présent.

Sortir du quotidien représente un seuil d'où il est possible d'observer et de donner un sens nouveau à la santé du corps, faisant face à un processus de guérison qui s'avère premièrement une narration de la maladie et une attitude à la transformation.

Chapitre 2

Ce chapitre présente une analyse de la pratique de la marque à travers la description des éléments qui constituent ce rite de guérison, qui faisait partie autrefois des usages de la médecine paysanne employée dans les campagnes par les guérisseurs de l'Émilie-Romagne et, plus généralement, d'Italie.

Ce rite témoigne de l'existence d'un patrimoine transmis oralement, de génération en génération, par le biais de certains individus qui constituaient jadis un réseau de communication capable d'unir la communauté entière et de remplacer ainsi l'absence de médecins et de soins spécifiques, en tirant de la connaissance des herbes et des remèdes traditionnels le savoir-faire nécessaire pour faire face à des moments cruciaux, tels que la naissance, la mort et la maladie.

Après la Deuxième Guerre Mondiale, la société italienne a subi de profonds changements : l'abandon des campagnes et le choix de vivre dans les villes ont conduit à une approche tout à fait différente vers la façon de vivre. Si dans le passé le son des cloches gérait les horaires du travail et du repos, aujourd'hui c'est le rythme des minutes et des secondes : on a tendance à vivre connectés au réseau Internet et, en même temps, la capacité de renoncer au contrôle total de la gestion des événements, avec la difficulté à pénétrer le silence et à rencontrer la solitude, dans un isolement absolu, semblent devenir de plus en plus problématiques.

La perception du temps s'éloigne de la nature, gouvernée par les cycles des saisons et les variations de lumière et, avec ces changements, on assiste à une transformation du rapport vers le corps, qui avait auparavant un contact constant et étroit avec ses propres sensations et l'idée de la mort : celle-ci, au contraire, aujourd'hui apparaît plutôt influencée par la médecine et connaît un processus de négation qui fait rejeter toute hypothèse de souffrance et de

douleur, vécues comme des conditions anormales, niées ou même impossibles ; ainsi la vieillesse, un état honteux et négatif, n'est plus considérée comme un moment d'expérience et de sagesse, le stade final d'une vie qui a en réalité, à son intérieur, l'expérience et la conscience de la fin, dès la naissance.

À partir de l'après-guerre jusqu'à nos jours, la société paysanne a connu une diminution progressive des moyens et des personnes : cependant, le déclin de la culture typique des sociétés des campagnes a laissé des sédiments et des empreintes et, en même temps, le besoin de plus en plus pressant, sous des formes différentes, de retrouver une connexion avec la nature et le corps, en tant qu'espace d'expérience et lieu de transformation.

Bien que les guérisseurs des campagnes représentent une niche en voie de disparition, certains d'entre eux continuent à opérer : il s'agit souvent de gens âgés qui n'aiment pas trop parler de leurs façons d'agir, à propos desquelles ils se sentent obligés de garder le secret. Il est aussi fréquent que leurs petits-enfants et les nouvelles générations ne montrent aucun intérêt à connaître ce genre d'activités, souvent liées avec la superstition. C'est avec une très grande difficulté qu'on a recueilli une série d'entrevues avec des personnes « marquées » et des guérisseurs, dans le but d'utiliser des témoignages et des expériences directes pour approfondir ce sujet dans ce travail, afin qu'on puisse rendre compte des différentes modalités d'aborder la guérison, suite à l'introduction de telles pratiques.

La richesse culturelle d'un rite de guérison, dont les racines se perdent dans l'histoire, ne constitue qu'une petite partie des centres d'intérêts qui sont à la base de cette étude : en effet, c'est la conscience de l'héritage de ce genre de pratiques qui motive une réflexion ultérieure ; outre des différences sur le plan de la forme, elles permettent d'aborder la maladie sous un point de vue différent par rapport aux modalités employées par la médecine officielle. Certaines pratiques semblent être présentes avec des noms presque identiques dans de différentes parties de l'Europe et du monde entier ; par exemple, le rite

de « marquer la peur », souvent utilisé pour aider les enfants à dépasser un traumatisme et aujourd'hui presque disparu en Italie, se retrouve chez les curanderas et les curanderos de l'Amérique du Sud, avec des rituels assez proches : il s'agit souvent de rites qui demandent la présence des femmes qui, en opérant dans un territoire qui coïncide avec le milieu domestique, représentent par conséquent le foyer du système des relations sociales de la communauté et ont un accès direct au patrimoine de naissance et de mort, souvent enveloppé de mystère.

C'est bien le cas d'une figure féminine telle que la *aggabbadora*, en Sardaigne, qui pouvait jouer les rôles de sage-femme, de guérisseuse et même de moira alors que, suite à de graves accidents, on l'appelait pour qu'elle puisse chanter des formules qu'aucun autre ne connaissait et employer un martelet sacré pour assener un coup sec et mortel sur la nuque du moribond.

Des rites de guérison tels que la marque sont caractérisés par des éléments communs liés à l'emploi de formules, transmises de génération en génération, et de gestes symboliques : le tissu dont ceux-ci sont constitués montre que, malgré les changements subis à l'intérieur des différents contextes géographiques, des moments historiques ou des individus (qui ont, plus ou moins consciemment, tendance à mettre en place toujours des modifications et à actualiser constamment les actes du rite), ils gardent des éléments évidents qui se répètent et qui apportent un regard plein d'intérêt en ce qui concerne les moyens de faire face à la maladie et à la guérison.

Le rite permet de se rapporter toujours à la douleur et d'affronter un processus de guérison qui puisse partir d'une conception honnête et d'une compréhension de la maladie et des émotions qui en dérivent : c'est grâce à ces éléments qu'il est possible d'imaginer un dialogue avec le présent et l'avenir de la médecine, qui connaît des progrès incroyables et constants sur un plan biologique mais qui montre, en même temps, des limites évidentes en ce qui

concerne la relation entre le médecin et le patient, ainsi qu'entre le sujet souffrant et le corps malade.

Deux éléments fondamentaux composent l'acte de la marque : les paroles, ainsi nommées par les guérisseurs qui marquent (se référant à une ou plusieurs formules, qui changent selon le genre de problématiques et les modalités de transmission du rite de la part de celui qui l'a enseigné vers celui qui le met en pratique), et un geste qui normalement rappelle le Signe de Croix et, dans certains cas, évoque l'image d'une circonférence.

À cette question semble être liée celle du mauvais œil : il s'agit d'une modalité employée par des guérisseuses, surtout les plus âgées, soit pour vérifier la présence d'une maladie soit pour comprendre, grâce à des gouttes d'huile faites tomber dans un petit plat avec de l'eau, si des conditions externes pouvaient amplifier une situation négative. En réalité cette tradition, qui résiste aujourd'hui dans plusieurs endroits, y compris une aire vaste de l'Italie du Sud, s'éloigne de plus en plus de la pratique de la marque, qui représente au contraire la solution d'un problème, dont elle n'explore pas les causes, et se concentre sur la sensation du malaise.

La plupart des guérisseurs s'occupe de problématiques liées aux brûlures et à l'herpès zoster, aussi connu comme feu de Saint Antoine ou feu sacré : certains des individus interviewés ont affaire à des contusions, des abcès dentaires, des fièvres ou des éruptions cutanées. Un autre domaine concerne le soin des verrues, une pratique commune des guérisseurs qui marquent. Dans le passé on avait l'habitude de signer la peur et il y avait de nombreuses formules pour retrouver les objets perdus : aujourd'hui les deux domaines sont de plus en plus rares et tombés dans un oubli presque complet.

Sur le plan pratique, la procédure mettait en relation deux personnes : un sujet A, celui qui demandait à être soigné, et un sujet B. On a décidé de nommer le sujet B « activant » parce que ceux qui pratiquent les marques (comme le démontrent les données recueillies lors des entrevues) ne pensent pas que la

guérison puisse être provoquée par eux-mêmes ou par un pouvoir spécifique, inné ou acquis, mais seulement par un niveau différent, que certains appellent « Dieu » (à cause d'une croyance personnelle) ou bien « énergie » et qui est considéré, en tout cas, comme externe et au-delà du pouvoir du sujet A aussi bien que du guérisseur. La médecine traditionnelle définirait le sujet A comme « malade » ou « patient » ; cependant, il est intéressant de remarquer que le vocabulaire utilisé dans la pratique quotidienne, déjà bien réduit, ne tient presque jamais compte de l'univers de sens normalement lié à la maladie ni des mots spécifiques qui puissent identifier le malade avec tel ou tel autre trouble.

L'action de la marque n'identifie pas le rapport qui normalement caractérise la relation entre le médecin et le malade, ou entre celui qui met à disposition le potentiel de la guérison et celui qui se trouve dans une condition de difficulté, mais il s'agit plutôt d'une rencontre, d'une confrontation sur un terrain neutre, sur un pied d'égalité.

D'après ce qui est transmis par tous les guérisseurs, les formules doivent rester secrètes : elles peuvent être captées par ceux qui participent au rite, sans qu'ils y fassent quand même grande attention. La parole du rite de la marque est une parole muette. Murmurée à voix basse ou monotone comme s'il s'agissait d'une comptine ou d'un chapelet, elle échappe à toute interprétation et tend à être perçue comme une sorte de négation, avec un effet de distanciation. Celui qui représente le « recevant » n'a pas donc une possibilité réelle de comprendre ou de mémoriser chaque mot : il arrive une espèce de dépaysement, important dans la mesure où il renverse les fonctions habituelles de contrôle du sujet par rapport au monde extérieur et au corps, en tant que champ d'expérience. L'acte du rite amène le sujet souffrant dans un voyage vers l'inconnu, qui semble pousser au maximum, sur le plan émotionnel, l'effet de non-compréhension du moment.

Les formules sont prononcées par celui qui accomplit le rite comme un support pour renforcer son attention et sa concentration : le vrai pivot de l'acte

demande la nécessité de se centrer entièrement sur le développement de l'action. En ce qui concerne l'usage linguistique, on voit dans les modalités mises en œuvre dans le processus de la marque une forte combinaison d'éléments religieux chrétiens (où les Saints sont impliqués) et de traces d'un rituel plus ancien et contaminé. À l'intérieur de chaque formule figure un Saint, qui a normalement un rapport avec une certaine maladie, selon les récits hagiographiques.

Les Saints guérisseurs représentent l'exemple d'une dimension thérapeutique fondée sur le pouvoir thaumaturgique de la divinité, un pouvoir qui agit dès l'antiquité et qui, pendant le Moyen Âge, sera transféré même au roi, en tant que corps divin (par exemple, dans l'acte de l'imposition des mains et la faculté de guérir des maladies telles que le feu de Saint Antoine). Le martyre des Saints, le lieu physique d'une souffrance engendrée par une prise de position face à la décision d'adhérer à sa cause, c'est-à-dire Dieu, montre une relation fondamentale avec le genre de pathologie soignée : grâce à la puissance d'une image transmise par la tradition iconographique (que l'on pense à Sainte Lucie, par exemple, mise en relation avec la vue et le soin des yeux), un rapport se constitue avec la douleur, un état dont on a déjà fait l'expérience, et un pont avec le divin, un lieu d'appartenance à un niveau différent, où la souffrance propre à la condition humaine est outrepassée et dépassée. Plus on est traversé par la douleur, plus le lieu où la souffrance se concentre, le sommet de la vulnérabilité, semble constituer un espace où la transformation est possible.

L'action rituelle, donc, est dirigée par un son simple, au rythme vaguement hypnotique, outre que par l'effet de dépaysement dû à la condition d'acteur dans une pièce dont on ne connaît ni la trame ni l'acte suivant. Si les formules renvoient à un précédent historique représenté par les figures des Saints, l'analyse étymologique (à travers la racine indoeuropéenne *sek-) démontre que le Signe de Croix, le geste qui est à la base de ce rituel, a un lien très important avec la société paysanne. L'action de partager et de diviser

l'espace à travers un mouvement orienté, ce qui constitue le Signe de Croix, renvoie en réalité à l'acte de couper le pain, un acte de vie par excellence puisqu'il est lié à la nourriture et au sacré dans le quotidien. Avec les rites de guérison des marques on a affaire, donc, à une modalité qui permet de donner une forme à la maladie. Le pouvoir de s'abandonner représente un autre élément fondamental pour la réussite du rite, dont l'efficacité est étroitement liée au rapport de proximité et d'intimité qui s'instaure entre le guérisseur et le sujet souffrant : la confiance et la gratuité, ensuite, s'avèrent des aspects attribuables aux actes de toutes les personnes rencontrées.

La prière chrétienne met en scène une organisation hiérarchique où le divin réside à un niveau différent, opposé à l'univers terrestre, qui est le domaine de la limitation : Dieu n'apparaît pas sujet à des limites telles que la gravité, le temps et l'espace. Supérieur, immortel, détaché de la dialectique « besoin versus désir » (ce qui entraîne l'acteur humain dans une activité frénétique et infatigable), éternel et immuable, le corps divin n'a pas d'âge. À la différence de la machine humaine, il n'a pas de désirs : il vit dans un là-haut/là-bas, que les courants religieux ont définis différemment. En revanche, les points de perméabilité dans le corps humain correspondent aux ouvertures (la bouche, les narines, les yeux, les oreilles, l'anus, les organes génitaux) caractérisant le système vivant en tant que système ouvert, comme le rappelle la thermodynamique, plongé dans un flux continu de communication et d'échange entre le sujet et le monde extérieur.

Être dans le monde signifie être obligé de faire face à la fragilité d'un état qui repose sur un équilibre glissant, dont la survivance dépend dans une large mesure de la connexion entre le sujet et le monde extérieur. D'autre part, on assiste tout le temps à la mise en place d'une configuration liée à une condition, réelle ou imaginée, où la conjonction avec un état de santé, d'équilibre et de bien-être ne montre pas de fluctuations, mais plutôt la connexion avec des caractéristiques qui puissent présenter une non-mortalité, non-temporalité et

non-danger, soit des conditions impossibles pour l'être humain. À cet égard, la maladie introduit un point de rupture entre le sujet A et la perception de son propre corps, affligé par une souffrance vécue comme non-nécessaire, qui n'appartient pas à la normalité : la douleur introduit une différence par rapport à l'uniformité perçue, qui constitue normalement la dimension de l'expérience de son propre physique.

La condition nécessaire d'être-ailleurs implique l'existence d'un domaine de compétence différent par rapport à l'être-dans-le-monde ; il y a entre les deux une frontière infranchissable, autour de laquelle l'être humain ne peut pas bouger librement et à laquelle il ne peut accéder, du moins d'une façon certaine, qu'au moment de sa mort. À travers des formes plus ou moins organisées, aussi bien que spontanées, au cours de l'histoire la possibilité d'une relation entre l'être-dans-le-monde et l'être-ailleurs s'est réalisée selon des modalités différentes : « ailleurs », c'est un territoire autre que celui dont on fait l'expérience lors du voyage quotidien dans la perception, liée aux cinq sens et à un espace borné, qui a en même temps un rapport constant avec le concept d'altérité. L'être-ailleurs introduit un changement par rapport au programme narratif de l'acteur humain et se caractérise par tout ce que l'humain ne peut pas, n'a pas, n'est pas.

La circonférence, en tant que courbe fermée, divise le plan en un extérieur, infini, et un intérieur, défini par la section occupée par le cercle, en tant que lieu géométrique où la distance entre tous ses points et un point fixe, dit centre, est constante. Une telle figure constitue un système fermé, dont l'extérieur et l'intérieur sont des parties sans communication réciproque : absolutus, délivré, c'est tout ce qui peut vivre d'une manière tout à fait indépendante ; circonscrit en soi-même, comme l'est justement un cercle.

La construction d'une dimension du « recevoir », indispensable pour la survivance, démontre, au contraire, une condition humaine bien loin d'être absoluta, mais plutôt liée inextricablement à un flux constant d'informations de

passage. L'être humain, entièrement plongé dans la condition de celui qui est apertus, ouvert, libre, découvert, se retrouve à vivre dans une condition de fluidité substantielle entre l'extérieur et l'intérieur : non protégé, non caché, vulnérable. Avec son rite, le guérisseur ouvre un espace de silence dominé par le vide, en tant qu'absence d'attentes, rupture des schémas habituels, oubli du je subjectif. Le rite se déroule dans un silence substantiel, où la tendance au contrôle, induite par une longue tradition, subit un coup d'arrêt en vertu de la confiance.

Si les mots employés au cours du rite peuvent changer (par exemple à cause de la transposition du dialecte vers l'italien, lorsqu'on ne maîtrise pas assez aisément la langue), le cas de Nicola, le plus jeune parmi les interviewés, qui invente des mots inconnus, crée une modalité personnalisée de l'acte, en insérant un changement extrême dans l'emploi de la parole : non seulement le sujet s'avère capable de plier la langue aux besoins de l'occasion présente, mais il crée ex novo une formule, persuadé que, si les mots ne cessent pas de changer dans le temps et dans l'espace (ils changent, en effet, dans chaque région et chaque Pays), ce n'est pas de ces mots-ci que dépend l'efficacité du rite, mais plutôt d'une architecture de sens placée sur un niveau immanent.

Au-delà de l'appartenance ou de certaines ressemblances avec telle ou telle croyance religieuse, compte tenu évidemment du contexte géographique et culturel où se situe la pratique (qui naît, en tout cas, au sein de la société paysanne occidentale, donc chrétienne), il est possible de remarquer que le rite de guérison représente la possibilité d'entrer en contact avec la douleur, en tant qu'expérience de l'être-dans-le-monde. Approcher une situation problématique, dont on a fait l'expérience ici et maintenant, d'un antécédent situé dans un temps mythique dénote une prise de contact avec la réalité, capable d'établir un rapport entre des temps et des modalités différentes, sous le signe du partage et de la proximité de l'être-dans-la-maladie.

Après les civilités habituelles au début de la rencontre, et éventuellement les questions posées sur les perceptions ou les causes qui auraient poussé le sujet souffrant à s'adresser au guérisseur, c'est le silence qui réside au cœur de la pratique. La position prise par le guérisseur est déterminée seulement par l'exigence envers la zone à traiter et par les modalités de transmission du rite : les variations d'un sujet à l'autre sont possibles en vertu de la conviction que l'efficacité du rite ne dépend pas de telle ou telle autre règle, à condition que le rite respecte ses modalités de transmission et d'enseignement. Les différences sont admises, donc, pourvu qu'on n'interrompe pas la tradition précédente, où le guérisseur est le dernier maillon d'une chaîne dont la puissance apparaît d'autant plus profonde qu'elle est enracinée dans le temps, grâce à l'appartenance à une sorte de communauté idéale.

L'action du guérisseur comporte un mouvement progressif en direction du sujet malade, qui est rejoint et, d'une certaine manière, enveloppé par les mots et les gestes de celui qui gère le rite. La main et la voix deviennent la prothèse du pouvoir faire du guérisseur : il arrive à atteindre et toucher le sujet, qui demande à être guéri, par le biais des gestes et de sons pourvus de sens, bien que tout se joue sur la non-intelligibilité. Le son est une présence : il est invisible mais, en même temps, il est partout, il est immatériel et évanescent, mais il sait tracer dans la conscience un sillon qui ne peut pas être ignoré.

L'attention du guérisseur est concentrée sur la zone atteinte par la douleur : ce focus exclut le sujet A, qui pour le moment devient presque un spectateur de l'action. Il assiste au dialogue entre le guérisseur et la maladie, qui est convoquée et rendue présente : les deux sujets définissent deux portions d'espace partagées et pénétrées, découpées du total qu'on peut parcourir et qui arrivent à s'entrecroiser et à s'unir. Le sujet B, qui gère le rite, et le sujet A, qui a besoin d'une solution à son problème présent, émergent clos dans une sorte de cadre qui les contient et les sépare du monde, un cadre à l'intérieur duquel ils bougent en se rapprochant progressivement l'un de l'autre.

La structure des formules consiste en une série d'exhortations et de conjurations dont l'organisation textuelle renvoie à la modalité de la prière. Le malade perçoit des expressions telles que : « Sciò, sciò… Via, via… Vattene » (« Allez… Hors d'ici… Va-t-en ») : elles ne sont pas prononcées par le sujet qui soigne vers le sujet souffrant, mais elles sont murmurées et répétées en direction de la zone à traiter. L'acte linguistique devient une action dirigée par laquelle le guérisseur, sous forme de prière, s'adresse directement à la maladie même et instaure un dialogue entre soi-même, en tant que sujet pourvu d'une compétence, et la condition du sujet A, qui montre, avec l'accès de la douleur, une perte d'adhérence aux possibilités de son corps, tout d'un coup perçu comme étranger. En se servant de cette forme de dialogue et de cette mise en relation, le guérisseur traditionnel crée un pont qui lui permet de transmettre un élément fondamental pour la réalisation du soin : la prise de distance envers la maladie.

Les sentiments de dépaysement et d'aliénation dont le sujet fait l'expérience composent le processus de prise de distance envers le moi souffrant. Un acte de confiance permet le transfert des compétences de la part de celui qui les reçoit vers celui qui soigne : cela comporte une attention focalisée sur le lieu du problème, sur la zone de la maladie, le point précis où je sens la douleur. À dessein, le guérisseur arrive a réaliser une privation de la gestion du contrôle de la part du malade, afin de détourner la narration sur soi-même : à travers le geste et la parole de l'autre, le sujet malade connaît, pendant un instant, un mécanisme de dédoublement, comme le reflet dans un miroir, en obtenant ainsi la compétence nécessaire pour voir la maladie comme un espace extérieur à soi-même.

La suspension du contrôle s'avère possible parce qu'elle se réalise dans la dimension du jeu, capable d'interrompre les mécanismes traditionnels d'interprétation et de gestion de la narration ; l'action rituelle, circonscrite dans le temps et dans l'espace, rend possible une intervention thérapeutique à

l'intérieur d'un espace extra-ordinaire, en dehors de l'ordre habituel des choses : l'habitude est abolie et un champ de possibilités est expérimenté.

Plus le sujet A, souffrant, acceptera non pas tant de croire au potentiel de l'acte ou aux possibilités de guérison, mais tout simplement de donner sa propre disponibilité au contrat de confiance qui vise à le lier à celui qui le soigne, plus il pourra se montrer ouvert à la transformation et l'acte thérapeutique pourra donc s'avérer efficace en tant que potentiel de transformation de l'état du sujet. La douleur en est objectivée : l'espace de l'éloignement est un lieu de transition, nécessaire au sujet A pour pouvoir regarder la maladie avec une prise de conscience et, en même temps, pour qu'il puisse se percevoir comme un observateur extérieur.

Le regard sur le corps se renouvelle ; la pratique traditionnelle de la marque configure un univers de narration actif, capable de mettre en place toute une série de transformations changeant la réalité du sujet pour que la maladie soit, pour ainsi dire, mise en scène : il s'agit d'une action possible grâce aux intentions d'un sujet qui soigne, qui se met en contact direct avec la source de la douleur. Le pouvoir faire du guérisseur est lié à un rôle qui n'exprime pas l'autorité en tant que telle ; à la différence du médecin, qui est immédiatement reconnaissable par sa blouse blanche et s'engage dans la construction d'une relation qui repose sur la distance et la non-pénétration des états passionnels, le guérisseur traditionnel établit une relation fondée sur la confiance et la familiarité.

La participation à la douleur, le résultat d'un choix libre et conscient, associe deux subjectivités différentes et qui pourtant sont les expressions de la même précarité, due à une existence fragile soumise à la douleur et à la mort. Le guérisseur n'a pas de blouses ni de signes de reconnaissance particuliers ; il n'exige pas d'honoraires et ne délivre pas non plus un traitement écrit et signé : il s'inscrit dans un domaine de gratuité et prend part en entier au processus de la douleur, partagé grâce au pouvoir exercé par sa présence.

À travers le rite de guérison des marques, le corps devient le lieu où la maladie est reconnue et l'espace qui peut accueillir une transformation : dans l'espace vide, créé par cette parenthèse temporaire qui est l'arrêt de la gestion habituelle des fonctions de contrôle, va s'enraciner l'installation d'une scénographie qui encadre une action extra-ordinaire capable de changer la conscience du sujet.

Chapitre 3

La capacité d'être vu et de se voir à travers l'autre réalise une première dimension importante de contact avec la maladie : si le regard du médecin est analytique et centré sur le détail qui pose le problème, le guérisseur traditionnel adopte une vue globale qui lui permet de considérer le sujet dans son intégrité et son humanité, porteur d'un problème qui doit avant tout être regardé, vu et élaboré pour qu'on puisse le résoudre.

Dans le rite de guérison la maladie est évoquée et se fait présente : elle se projette comme une image à travers un guérisseur qui joue le rôle du medium et qui, fort d'un pacte qui repose sur la confiance et la gratuité, à dessein assume lui-même la responsabilité d'ouvrir un espace qui lui permet de voir la douleur et de traiter avec la souffrance. Ce processus de projection fait en sorte que le sujet prenne contact avec la maladie et la situe à l'extérieur, un aspect d'autant plus intéressant si l'on considère que la pensée chrétienne a donné vie, depuis des siècles, à l'idée d'un Mal qui, loin d'être une bataille manichéenne apparente entre le Bien et le Mal, du point de vue de la théologie se montre comme un ange rebelle, c'est-à-dire le mal dans le bien, une idée qui rappelle le mal intérieur, l'une des causes les plus fréquentes de maladies dans la société occidentale d'aujourd'hui : la cellule devenue folle, les maladies auto-immunes, qui ont des implications directes sur l'altération du système immunitaire, et le drame de devoir faire face à un corps qui explose de l'intérieur.

La projection de soi, à travers la présence de l'autre, qui accepte de voir et de tenir compte de la condition de la douleur, permet un partage qui fait aborder sa propre situation à travers un processus d'objectivation de sa propre maladie, projetée à l'extérieur comme étrangère, un processus fondamental pour que la guérison puisse s'accomplir. Grâce à l'acte rituel de la guérison se réalise un transfert des facultés de contrôle du sujet A, porteur d'un problème, vers celui qui soigne, qui canalise la tension psychique accumulée dans le

malade grâce à un processus dirigé qui vise à s'adresser à un troisième sujet : celui-ci n'a pas une expression, mais pourtant sa présence existe, il est, sans aucun doute, et il déplace le sommet de l'action du sujet A, caractérisé par un état de besoin, vers un sujet C, posé sur un plan différent : la maladie se trouve ici et je peux la percevoir, je sens la douleur, mais je ne suis pas la douleur. La relation avec un plan imaginaire établit la relation symbolique entre le sujet et l'objet, en projetant la maladie dans un domaine tout à fait différent.

L'alienatio perçue par un sujet qui se sent étourdi et incapable de comprendre l'action est l'aspect prémédité d'un rituel qui, sous des formes différentes, provoque intentionnellement une rupture des schémas prévus, désactive le contrôle, crée un détachement du sujet par rapport au corps malade : maintenant on peut prendre du recul par rapport à la douleur et voir son propre corps et sa propre souffrance très distants de la conscience de ce que l'on est : je ne suis (plus) ma maladie.

L'efficacité du rite trouve sa clé de lecture dans la capacité de donner forme à un espace où l'on peut regarder la souffrance et, en même temps, s'adresser à la maladie en la plaçant sur une scène, en donnant à la douleur le rôle et l'attention qu'elle mérite. Le guérisseur traditionnel se pose sur le même plan que le sujet atteint par la douleur : il devient une sorte de catalyseur, un paratonnerre émotionnel, capable d'interrompre le flux de l'appartenance d'identité qui classe normalement les sujets en tant qu'acteurs du quotidien, pourvus d'un vécu et d'un nom spécifiques, pour établir une relation fondée sur l'expérience partagée de la reconnaissance de la douleur.

Le processus de détachement de la maladie joue un rôle fondamental dans l'activation des potentiels de guérison. Le sujet, en se référant au couple « présence versus absence », présuppose un rapport avec l'absence qui revient dans la présence, alors que la présence, en même temps, sert à traîner, pour que ce qui se trouve sur le plan de l'au-delà puisse être transposé dans le moment présent de l'ici et maintenant et puisse activer un rapport entre le sujet et la

maladie, le sujet et le corps, le sujet et la guérison : c'est à travers la représentation de la maladie qu'on peut arriver à imaginer la guérison.

Dans le rite de guérison le contrôle subit une interruption, dans le but de laisser la place à la libération : en français, l'origine du mot « contrôle » parle de l'existence d'un registre originaire, le rôle, sur lequel on écrivait jadis les actes officiels, et d'un contre-rôle, une double copie, qui permettait de mesurer la conformité à l'original. Il existe un certain comportement qui oriente notre approche envers la vie et, en même temps, un autre plan, situé sur un niveau plus profond, d'où l'on peut observer son propre rôle d'acteur dans le théâtre de l'existence, en exerçant une fonction de décision et d'évaluation externe.

Quand on vit quelque chose de façon intense, il est impossible de rester des observateurs externes d'un évènement qui, au contraire, élude le contrôle en minant les barrières de défense et en éliminant toute résistance pour faire place à la naissance d'une passion : l'acte de s'abandonner, fondamental dans le processus de guérison rituelle, signifie se laisser emporter par un courant qui est un flux sans arrêt, l'être-sous-le-pouvoir de quelqu'un, qui ne peut pas être le même sujet qui vit l'expérience, mais une troisième personne capable d'assumer sur elle-même le risque implicite au déroulement de l'action.
L'acte de renoncer à son propre contrôle a des conséquences importantes sur l'efficacité du rite de guérison : les dispositifs d'éloignement et de renversement de la norme, tels qu'on les observe en de nombreuses circonstances rituelles, comportent l'implication du sujet en interrompant ce qui est prévisible ; l'imaginable est renversé et remplacé par un « enchanter » qui est la capacité de s'arrêter, de créer un territoire virtuel où une présence extérieure, le thérapeute traditionnel, assume sur lui-même la responsabilité de l'action.

Le sujet souffrant accepte de renoncer à son propre contrôle sur l'action : à travers le guérisseur, un point d'accès à l'état de douleur se crée, ainsi qu'une réponse à la situation problématique par un processus symbolique d'opposition à la maladie. Le malade peut se refléter dans l'autre : l'identification à sa propre

maladie devient la prise de conscience d'une distance. Si le sens véhiculé par la communication entre le médecin et le patient est : « grâce à la médecine le problème dont tu me parles va disparaître, ou du moins s'atténuer », le message profond de l'opérateur traditionnel est : « je ne t'abandonne pas, je suis ici, maintenant et dans cet endroit pour t'accompagner et t'aider dans la prise de contact avec ta douleur ». La gratuité et la confiance s'avèrent des composants indispensables dans la relation d'aide du rapport entre le malade et le guérisseur traditionnel, qui se révèle être une rencontre entre deux humanités partagées.

À travers l'apparition d'un symptôme, la maladie demande à être vue, même si dans le monde hospitalier occidental elle occupe une position redoutable : pris par la peur de faire face à la douleur, les gens finissent souvent par définir tout sentiment d'insécurité, de doute, de panique et de mort dans les limites d'une attitude qui tend à la dépression.

Le déclin de la société rurale a laissé des sédiments et des traces, aussi bien que le besoin, de plus en plus présent, de revenir, sous des formes différentes, à la connexion avec la nature et avec le corps, en tant qu'espace d'expérience et lieu de transformation : aujourd'hui les guérisseurs de campagne représentent une niche en voie de disparition ; cependant, au-delà des différences formelles qu'il est possible de remarquer dans les rites différents et dans les expériences de guérison rituelles du monde entier, on peut tirer de là un enseignement important.

L'héritage des rites de guérison se trouve dans la création d'une mise en scène capable de structurer une architecture du sens grâce à une approche de l'univers de la maladie, avec un point de vue différent par rapport aux modalités utilisées par la médecine officielle. Il ne s'agit pas de choisir telle méthode plutôt que telle autre, mais de considérer la médecine comme un univers en évolution, qui peut dialoguer avec ce qui représente le développement de nouvelles théories et d'instruments scientifiques, sans

toutefois oublier qu'il faut penser et faire face à la maladie même sur un plan psychologique et existentiel. Que signifie « guérir » ? Il paraît nécessaire de changer la perspective et d'observer ce phénomène en remplaçant la guérison (en tant que résultat et disparition ou atténuation du symptôme) par le soin, considéré comme un acte d'attention et de prise en charge du malade. Un malade qui n'est pas seulement un patient, mais un sujet au centre d'un processus de soin, sufferens puisqu'il est tenace et fort, quand il supporte, et en même temps capable d'endurer la douleur.

Le soin devient, donc, un accompagnement de la douleur et le rite s'avère une interruption momentanée du quotidien, en vue d'un rideau où l'on peut situer un ici et maintenant et mettre en scène sa douleur ; c'est l'expression non censurée du territoire obscur et inconscient auquel le sujet est obligé de se rapporter, dans le carrefour existentiel représenté par la maladie, en tant que facteur de crise et en même temps choix d'une ouverture aux possibilités de la transformation et de la construction d'un équilibre nouveau, dans la prise de conscience d'une identité toujours remise en jeu et en devenir, traversée par le flux d'un mouvement constant.

Conclusion

La marque se manifeste comme un ancien rite de guérison du monde antique, transmis et véhiculé surtout par les femmes. Les raisons sont en partie liées à leur rôle dans une société qui les excluait de la possibilité d'étudier. Cependant, ce fait soulève une autre question. En effet, les femmes avaient accès aux mystères du corps féminin : les accouchements, les maladies, la garde des enfants étaient gérés dans le microcosme de la maison, ce qui tissait un système de relations qui consolidait les rapports familiaux et amicaux.

Pendant des siècles, les femmes, à travers des soins basés sur les remèdes d'herboristerie, la connaissance des herbes et des rites anciens – qui unissaient traditions chrétiennes et instincts païens – ont été magiciennes, herboristes, sages-femmes, toujours en lien étroit avec la vie et la mort. Les activités magiques, les rituels basés sur la considération de forces liées à la Terre Mère, ainsi que le pouvoir féminin, présentent entre eux une connexion profonde avec l'univers naturel, chtonien : une matrice primitive et occulte. Si on l'insère au sein d'un discours plus ample, cette donnée contribue à expliquer l'appartenance du savoir magique féminin à des pratiques magiques liées à la connaissance profonde de la nature. Ces connaissances se fondent sur une modalité d'apprentissage fortement pratique qui, au cours des siècles, s'est distinguée de la magie savante, appartenant au domaine masculin, basée quant à elle sur des textes écrits et des recherches alchimiques effectuées dans des universités et des laboratoires.

Dans le rite du soin, on assiste au développement d'une rencontre qui s'appuie sur la relation avec autrui : un rapport en mesure de travailler sur la sphère émotionnelle, en permettant à la maladie de s'exprimer à travers la création d'une image symbolique de celle-ci, passage essentiel pour affronter la condition de souffrance. Voir sa propre douleur devient alors une possibilité de

guérison : l'accès à ses émotions profondes permet d'effectuer un changement et ouvre une sphère propice à la transformation.

À l'intérieur de l'espace rituel, dans un temps et un lieu choisis dans le contexte quotidien, un « non-lieu » et un « non-temps » se forment alors, où la souffrance peut sortir, s'exprimer, se manifester. Le rite est le témoignage d'une rencontre. Il concerne une prise de conscience par rapport à la condition de douleur et, en même temps, la possibilité d'affronter la souffrance à travers une présence partagée. Ainsi, ce qui reste du rite, ce n'est pas seulement une niche anthropologique stimulante, mais également une réflexion, vivante et actuelle, sur son efficacité symbolique et sur la possibilité d'élaborer des réponses nouvelles aux besoins du malade ; ceci permet non seulement de prendre en compte la solution du symptôme au niveau physique, mais également de prendre soin du plan symbolique, émotionnel.

Devenir plus conscient par rapport à la maladie et avoir le courage de voir sa propre vulnérabilité constitue un passage fondamental pour accepter la souffrance. Ceci peut représenter un moment important dans le processus de guérison. Le praticien rituel représente un accompagnement à la maladie, clé importante du développement du soin.

Dans le contexte du rite, c'est l'attention vers un rapport de confiance qui émerge comme une clé nécessaire pour que le soignant et le soigné puissent interagir. Les mots et les gestes du praticien ouvrent un espace de possibilités en mesure de contribuer au pouvoir de transformation de la maladie. Ces praticiens permettent à un univers contaminé de s'exprimer, mélangeant des éléments chrétiens à des traditions plus anciennes : le guérisseur agit en tant qu'intermédiaire d'un pouvoir qui s'étend bien au-delà des facultés de l'individu, et fonctionne comme une sorte de conducteur de l'instinct vital.

Il est intéressant de remarquer que toutes les personnes impliquées, même les plus âgées, n'ont pas défini comme contraignant, quant à la réussite du rite, le fait que la personne impliquée dans le processus crût ou non à la

potentialité du geste ; on peut cependant avancer l'hypothèse selon laquelle, la présence même, ou le fait d'avoir accepté cet engagement, puisse dénoter une certaine capacité (même minimale) de croyance, ou au moins une ouverture de fond au pouvoir de ces faits.

À travers le contact entre deux corps, un niveau thymique est atteint. Il permet de convertir l'expérience partagée en une conscience de l'existence de ses propres limites corporelles. Ainsi, le plan de démarcation entre la perception du monde intérieur de la personne et tout ce qui se trouve à l'extérieur est redéfini. En effet, le corps n'est pas seulement le récipient où la perception est filtrée et organisée : il s'agit également d'un dispositif où le sens apparaît. Le stade du miroir de Lacan dévoile non seulement la réalisation d'un rapport vécu dans la réciprocité entre soignant et soigné, mais il contribue également à manifester une reconnaissance, de la part de la personne qui souffre, d'une différence dans la perception de la douleur par rapport à la définition de son identité.

La « méthode cathartique », première méthode clinique freudienne, avait pour but le dépassement des résistances qui empêchaient aux conflits d'émerger à la surface. Si cette pratique, prévoyant notamment l'imposition des mains sur le front du patient afin de le stimuler davantage, fut par la suite abandonnée, le concept de catharsis, qui reste aujourd'hui à la base de différentes formes de psychothérapie (comme le psychodrame), témoigne de la centralité de l'émotion et de l'importance de la prise de conscience qu'il est nécessaire de vivre symboliquement, ou de revivre, le facteur traumatique.

La sphère liée aux émotions s'affirme avec force dans les relations entre le sujet souffrant et le guérisseur traditionnel. Les émotions sont évoquées et ouvrent une nouvelle sphère susceptible d'accueillir une nouvelle histoire, où on n'assiste pas simplement à une prise de distance par rapport au caractère problématique de la situation à laquelle le malade pense appartenir : c'est

surtout que les bases sont posées pour un rapport différent avec sa propre modalité d'« être-dans-la-vie ».

Le rituel met en place l'interaction entre son propre vécu et la représentation de la maladie, c'est-à-dire l'image perçue de sa propre expérience de la douleur. La sphère de l'action de guérison est un lieu de transition où il est possible de reformuler sa propre expérience en adoptant de nouveaux schémas, à travers l'expérience émotive, synthèse d'une mémoire corporelle renouvelée et transformée. La projection de la maladie, qui devient une représentation de sa propre condition de douleur, à travers l'action du guérisseur, permet de reconnaître son soi souffrant et, en même temps, de définir le rôle des deux sujets, le soignant et le soigné.

Il s'agit d'une question vraiment stimulante, notamment pour le futur de tout ce qui concerne les dimensions du soin. Une question inhérente à la capacité de prendre en considération des aspects différents dans l'approche de la maladie : car elle permet d'envisager le corps au niveau physique, mais aussi la sphère émotionnelle. Prendre en charge la solution d'un problème en explorant plusieurs niveaux peut constituer une tentative de s'ouvrir à de nouveaux chemins et objectifs : il ne s'agit plus de la simple résolution d'un symptôme, mais de la tentative de comprendre l'univers de sens dans lequel se situe la personne concernée.

Le regard global du guérisseur rituel a une fonction dans la reconnaissance du corps en tant que sujet unitaire au centre de la perception, contrairement au regard analytique, propre à la visite médicale, qui reconnaît et évalue le symptôme, unique surface de confrontation, en prenant en considération la partie pour le tout. Il est souhaitable que le futur voie naître une dimension du soin qui tienne compte des masques, du point de vue biologique, cognitif et émotionnel, à travers lesquels on montre son caractère aux autres, ainsi que de l'interprétation avec laquelle chacun habite son propre

monde et lui donne forme tout en restant parfois tragiquement prisonnier de celui-ci.

L'OMS, Organisation Mondiale de la Santé, dans la Charte d'Ottawa du 21 novembre 1986, réaffirme la définition de santé non pas comme une simple absence de maladie, mais comme un état de bien-être physique, psychique et social complet. Cette vision futuriste, préfigurée à Ottawa dans les années quatre-vingt d'un vingtième siècle désormais achevé, est confirmée dans le World Health Organization Traditional Medicine Strategy 2014-2023, qui déclare souhaiter le partage et la récupération des savoirs traditionnels, ainsi que la possibilité de choix d'approches différentes, dans le but d'obtenir une médecine intégrée. Concernant la condition de maladie, la langue anglaise utilise to cure, c'est-à-dire remédier, assainir, et to care, qui indique le fait de porter son attention, de prendre soin à travers l'écoute, de s'intéresser ; l'anglais distingue également disease, la maladie objectivée, l'affection pathologique, la panne de l'organisme, et illness, la maladie subjective, l'affliction existentielle, l'état de souffrance.

Aujourd'hui, il faut dire que certaines disciplines comme le counseling proposent une aide à la personne à travers la présence et l'écoute active, afin de créer une dynamique de gestion de la souffrance tenant compte également des aspects émotifs liés à la peur, au manque de confiance en soi, à la fragilité, à l'espoir.

De là, il est possible d'imaginer un type de soin qui se développe à partir d'un concept d'évaluation du symptôme – selon la modalité de la visite médicale – et, en même temps, qui inclut un moment – comme avec le praticien traditionnel – de partage et de capacité à atteindre l'autre à travers un contact plus proche, aussi bien au niveau physique que psychologique. Tomber malade n'est pas seulement une question de souffrance physique : cela a aussi un rapport avec la confrontation, douloureuse, à un processus de non-reconnaissance de son propre corps.

Le sujet malade ne cesse pas d'être un individu quand il se trouve face à la maladie : de fait, les termes que l'on utilise quand on s'adresse à ce sujet devraient être rediscutés et remis en contexte, dans une atmosphère nouvelle. Le terme « patient », qui signifie « qui a de la patience, qui supporte », dérive du latin patiens ; il fait allusion à la faculté de ténacité et d'obstination des personnes résistantes, solides. En effet, la résistance est une des compétences demandées aux personnes qui souffrent, en plus de la patience, fréquemment associée à une capacité de ne pas se plaindre qui frise le mutisme : le patient parfait est patient justement, privé de bouche, il n'a que ses oreilles, il est prêt à accepter la thérapie sans se rebeller. Cependant, prendre en charge la douleur signifie être capable de briser la barrière d'isolation qui entoure le malade et se concentrer sur la personne, et non pas seulement sur la maladie, en acceptant que la souffrance s'exprime.

Toute maladie signale la rupture d'un équilibre : elle interrompt ce que le sujet ressent comme le flux normal des perceptions et impose une écoute. C'est à ce moment que se réveillent les angoisses et les craintes assoupies, ainsi que les peurs profondes : on ressent soudain la sensation exacte de ne plus avoir le contrôle sur sa propre vie et sur le cours des événements. La base du fonctionnement du rite prévoit le passage du contrôle du soigné au soignant, qui accepte de devenir guide et accompagnement à la maladie : c'est ce qui déclenche la possibilité d'un changement.

Dans le rite de la marque, l'image de la maladie devient présence et opportunité pour une prise de conscience : « la maladie est ici et je peux la percevoir, j'éprouve de la douleur, mais je ne suis pas la douleur ». La relation avec un plan imaginaire met en place la relation symbolique entre sujet et objet, projetant la maladie dans un type de discours différent. L'image n'est pas seulement la représentation de quelque chose en dehors, mais la projection d'un état intérieur : du point de vue émotionnel, on perçoit la projection de la même façon que l'on vit les situations analogues de l'expérience quotidienne.

L'accompagnement et le soutien constituent un élément essentiel, à la base de l'efficacité rituelle : en déracinant le contrôle, le praticien prend sur lui la gestion de la douleur et libère momentanément le sujet souffrant de la responsabilité sur le fait d'« être-dans-la-maladie ».

Pendant la phase centrale de l'action, le praticien qui effectue la marque se désintéresse du malade : tout en continuant à être connecté par un contact physique constant, il regarde et prête attention au membre douloureux du corps et se tourne vers un point imprécisé sur lequel il fixe son regard. C'est à ce moment que commence à émerger, invisible mais palpable, la présence de la maladie, qui n'est jamais nommée, et qui a pourtant toujours continué à s'agiter sur le fond, comme un spectre inquiet où s'amoncèlent les peurs de la personne qui souffre.

Regarder sa propre souffrance et laisser la scène à la douleur sans tenter de la minimiser ou de la nier : voilà une des questions les plus difficiles et délicates dans le rapport entre le soin et la maladie. En même temps que les gestes et le contact, les mots scandés par le guérisseur à voix sourde contribuent à évoquer la présence de la maladie, invisible, incompréhensible mais réelle. Ainsi, une relation se crée, basée sur un trio où, en plus des acteurs principaux – le praticien qui effectue la marque et le sujet malade – s'immisce la maladie.

Dans le rite, la maladie apparaît simultanément comme présence (rendue vivante par la douleur) et absence (représentation symbolique invisible) : le sujet qui souffre instaure une relation avec l'absence. L'image symbolique située sur le plan de l'ailleurs est transportée dans le moment présent de l'« ici et maintenant ». À travers la représentation de la maladie, il devient ainsi possible d'imaginer la guérison.

Le geste et la parole correspondent aux composants principaux qui sont à la base du fonctionnement de la marque. La personne qui effectue la marque, pendant qu'elle récite une formule qui mélange prière et invocations

populaires, effleure le corps du malade en pratiquant le signe de croix, de façon répétée, sur la partie douloureuse.

La dimension orale de la prière offre un type d'énonciation qui permet de construire un espace où sont présents deux sujets, dont seul un des deux se distingue par le pouvoir/la modalité lié(e) au divin. La carence de pouvoir propre à l'être humain par rapport à sa capacité d'intervention sur le monde et sur son propre « être-dans-la-vie » montre des déficits naturels et essentiels. Et pourtant, dans le cas du rite de guérison, à travers la mise au point d'un plan différent, il devient possible d'imaginer un lieu où la pleine réalisation de ces compétences a lieu.

La prière organise une dimension de la croyance capable d'articuler une médiation entre deux modalités apparemment inconciliables, opposant d'une part, l'entité divine, éternelle et immuable, et d'autre part, l'humain, sujet à la précarité de l'existence. À partir de l'expérience de la douleur, qui identifie un corps connoté par la maladie, la décadence, la dégradation, voilà qu'il est possible d'accéder symboliquement à la possibilité du corps divin, non corrompu, intouchable, enfin libre, ou, mieux encore, libéré de l'esclavage de la chair. L'effet de cette construction symbolique agit de façon imperceptible comme un activateur d'émotions anesthésiées et cachées, situées à un niveau profond.

La main gauche, dans le monde hébraïque, est associée au féminin et au côté obscur, c'est-à-dire non illuminé. En réalité, le terme hébraïque ra', habituellement traduit par « mal », opposé à tov, « bien », est plus proche de la sphère de sens liée au concept de dysfonctionnement : il fait donc émerger une conception du bien en tant qu'ordre fonctionnel, qui s'oppose au mal en tant que modalité de dysfonctionnement. Le terme utilisé dans la Genèse pour le mot « bien », בוט, tov, est en effet associé à la lumière et à l'ordre, de même que la main gauche, assimilée au Mal, semble correspondre à un début de désorganisation. Quant on fait le signe de croix, on part de la gauche pour aller

vers la droite : idéalement, le mouvement parcourt la distance qui sépare l'obscurité sans forme d'un chaos primordial et l'espace lumineux où l'ordre apparaît, à travers une action progressive de la droite qui réorganise. La main droite, dans le monde biblique, symbolise le choix.

La guérison rituelle n'accorde pas d'importance excessive à la tentative de cataloguer la maladie, et surtout aux explications cognitives qui peuvent se limiter à un discours et un raisonnement logiques sur le phénomène. Intentionnellement, la procédure appelle la maladie à monter sur scène, afin de créer une occasion où observer et vivre les sensations liées aux émotions de la douleur, qui peuvent friser l'anxiété, l'angoisse, la peur, la volonté de fuir une situation problématique. Le sujet cesse de s'identifier à sa propre douleur et cette prise de conscience configure le passage de transformation au centre de l'acte magique, à partir duquel il est possible de procéder de façon différente par rapport à son propre « être-dans-la-vie ».

Les points de perméabilité caractérisant le corps correspondent aux orifices (bouche, narines, yeux, oreilles, anus, organes génitaux) qui définissent le système vivant propre à l'être humain et constituent une zone d'échange entre le sujet et le monde extérieur. Ils sont donc le lieu où les besoins humains fondamentaux se manifestent, mais aussi le canal à travers lequel se réalise le courant vital et, en même temps, mortel, qui met en relation le sujet avec tout ce qui est autre que lui. L'air inspiré, les liquides et les déchets des différents processus, créent un flux infatigable dans lequel la vie a lieu. La distance qui sépare la vie et la mort apparaît, en somme, comme le retour d'une respiration identique. L'entrée dans la vie est en effet marquée par une inspiration, et le moment de la mort par une exhalation : au milieu, se situent les pics et les chutes de l'existence humaine, qui cherche à survivre dans un équilibre subtil entre santé, plénitude, bien-être, et maladie, affaiblissement, corruption, douleur.

L'un des domaines d'application du rite de la marque est le soin de l'herpès zoster, appelé également feu de Saint-Antoine. Il n'existe aucune explication univoque pour justifier l'association de cette maladie à cette figure. Toutefois, à travers l'étude des sources, on a pu voir émerger un fort symbole autour de Saint-Antoine l'ermite, considéré comme le premier abbé dans l'histoire de l'église chrétienne, faiseur de miracles et symbole de la souffrance de la chair qui ne cède pas aux tentations diaboliques. Il fut associé au fil du temps aux dynamiques d'un corps traversé par la douleur. L'herpès zoster, ou feu de Saint-Antoine, ou encore feu sacré, identifie une pathologie virale caractérisée par un exanthème cutané se manifestant par des taches qui proviennent de cloques et qui provoquent des démangeaisons. Ces manifestations sont très douloureuses, habituellement localisées, sous forme de lignes, sur le dos, l'abdomen ou le cou.

Le rite ne place pas l'attention sur la dénomination objective et spécifique appartenant à chaque pathologie, mais sur le symptôme comme perception subjective de la douleur. Dans le discours des personnes qui effectuent la marque, souvent, on trouve une référence au signe du feu. Élément de transformation, le feu est flamme divine, don mythologique fondamental pour le progrès de la civilisation humaine, mais il porte également en lui la puissance d'une flamme qui réchauffe ou, selon les cas, qui détruit. Le signe du feu concerne les cas de brûlures, les manifestations comme l'herpès zoster, la fièvre, les abcès dentaires : selon ce qu'il ressort des conversations avec les praticiens du rite, le feu semble indiquer toute forme d'inflammation qui, sous des formes différentes (rougeurs cutanées, éruptions, douleurs aiguës, formation de cloques et ulcérations), présente dans tous les cas un excès de chaleur qui est effectivement traité à l'aide de la même formule.

Dans le cas de l'herpès zoster, de même que dans les marques imposées pour traiter les brûlures, c'est la peau qui est impliquée : première carte d'identité de l'être humain, elle correspond à une marge. Ce territoire

représente la frontière à l'intérieur de laquelle se développe l'existence de l'individu. Parmi les fonctions de l'épiderme, on trouve la régulation de la température corporelle : celui-ci constitue un centre de contrôle en mesure de recevoir et de diriger les signes provenant de l'extérieur, pour donner vie à un système de communication et de connexion entre les systèmes nerveux, endocrinien et immunitaire. En outre, l'épiderme possède d'importants liens avec les systèmes immunitaire et nerveux central : pendant le développement du fœtus, la formation de la peau et du tissu cérébral a lieu à partir du même feuillet embryonnaire, connu sous le nom d'ectoderme.

La blessure laisse à découvert le point où le corps est touché au vif : elle est le lieu où la peau se lacère, et représente un vide qui désagrège un corps qui, s'il est en bonne santé, est perçu comme un organisme unitaire, et, durant la maladie, devient organigramme de la douleur, fracture dans l'image de sa propre identité. La lacération est un hurlement silencieux capable d'ouvrir un passage dans la surface finie, pour laisser place à un message à interpréter. Ce parcours se révèle immédiatement lourd de risques, puisqu'il configure une condition d'extrême vulnérabilité.

À travers l'acte de la marque, on crée un spatium, extension dans le sens spatial et temporel, sorte de quatrième dimension : un intervalle nécessaire pour fixer un moment où l'on peut s'arrêter et circonscrire la maladie, non seulement dans le sens physique, mais aussi comme un fait symbolique. Il advient entre les deux sujets A et B une reconnaissance réciproque : c'est grâce à cette relation intersubjective qu'émerge un système de positionnement dans l'espace, auquel correspond une différence dans les rôles, qui se révèle importante pour la prise de conscience de soi à travers la perte de contrôle.

Le texte prend en considération le témoignage d'une guérisseuse qui effectue la marque : il s'agit de la personne la plus âgée parmi celles qu'on a rencontrées, et elle n'agit que le vendredi et le mardi. Il est intéressant de remarquer qu'il existe des différences dans les modalités d'exécution du rite,

liées à la forme sous laquelle celui-ci a été transmis ; mais il est également vrai que le vendredi est sans aucun doute emblématique pour la religion chrétienne. Pendant le Vendredi saint, qui précède Pâques, on célèbre et commémore la passion et la crucifixion du Christ. Ce jour-là, la tradition occidentale assiste à la répétition d'une douleur terrestre qui devient cosmique, symbole de la condition humaine et de la rencontre avec la mort.

À travers l'événement répété de façon cyclique, la mémoire actualise une catharsis. Dans le point de contact entre le divin et l'humain, une transformation s'effectue, au moment de la mort : en agissant comme catalyseur, la mort contribue à la construction du sens à travers la mise en discours de son épicentre, la douleur. Ainsi, le passage vers une condition de santé retrouvée est configuré, au sens psychique : le vendredi, représentation du moment de douleur extrême, fait revivre en même temps que la mort, la possibilité d'une renaissance.

Le guérisseur qui effectue la marque ne possède pas le statut ontologique du médecin. Bien qu'il soit doté d'un savoir acquis précédemment, il reste identique au sujet qui souffre. Il en est le reflet, toutefois il est en mesure de renverser une condition à laquelle il appartient lui aussi en tant qu'acteur immergé dans le monde sensible. Le guérisseur agit en médiateur, il se rapporte à l'autre à travers la rencontre avec une humanité partagée et il permet la réalisation d'un lieu symbolique de l'événement, où la transformation apparaît. Au sommet de l'action, la personne qui effectue la marque ouvre un espace de silence : dans cette parenthèse de calme raréfié, la communication ne s'interrompt pas ; au contraire, elle explore de nouveaux chemins. Grace à la communication non verbale et à la prise de distance par rapport aux processus cognitifs, l'impression de vide qui s'empare du malade devient une absence d'attentes, une rupture des schémas habituels, un oubli du moi subjectif. Le rite arrive dans un silence substantiel qui déracine l'instance de contrôle, qui

s'interrompt l'espace d'un instant, en plongeant le sujet dans un flux intermittent d'émotions sans nom.

On observe que la mise en place du rite de soin ne montre pas son efficacité à travers les effets de la guérison, mais au moment même où le sujet B est appelé à réaliser une performance qui inclut pleinement le sujet A, bien que celui-ci se trouve dans la position de recevoir l'action sans en comprendre les mots ni le sens du déroulement.

Un autre élément garantissant le développement du climat nécessaire à l'action est le contact physique. Comme on peut le déduire des entrevues, il est possible d'effectuer la marque par téléphone ou en dirigeant la pensée vers une certaine personne. Toutefois, surtout dans les cas les plus graves, la présence peut devenir nécessaire. La relation de familiarité qui naît et se concrétise à partir du toucher, comme tentative d'atteindre l'autre, non seulement contribue à la tension de transformation de l'acte rituel, mais constitue également la première forme de rencontre avec l'autre.

Si on pense à la relation entre la mère et l'enfant, le contact représente une forme de stimulation sensorielle essentielle pour l'adaptation sociale : il s'agit du lien et de la sécurité donnés par une altérité qui devient capacité d'accueil, en mesure de se manifester, d'étreindre, de sentir et de partager le monde. Dans le domaine sanitaire, le toucher n'est pas seulement instrumental. Il oriente une attention croissante, surtout dans les professions d'aide, puisqu'il fonctionne comme une communication non verbale de soin et de réconfort, d'attention et d'attestation d'une présence consciente.

L'événement prévu par l'acte rituel ne concerne absolument pas que le malade : il touche les deux personnes présentes, qui sont impliquées et appelées sur scène, dans des modalités différentes, mais destinées à participer ensemble à une rencontre qui est un partage de leur propre condition. Par conséquent, la peau, frontière extrême de notre identité et surface de connaissance qui se montre à l'autre, met en évidence la vulnérabilité d'un corps expositus.

Il faut dire qu'au cours de cette enquête, on a pu voir émerger clairement que les praticiens rituels manifestent peu d'intérêt envers la recherche d'une cause concernant qui ou ce qui effectue la guérison. Celui qui gère le rite n'hésite pas à souligner que la guérison ne provient pas du praticien. Le praticien rituel a une fonction de canal entre l'énergie vitale d'un monde invisible situé dans l'ailleurs et le présent, auquel correspond l'« ici et maintenant » mis en scène par le rite. On peut comprendre en ce sens le fait que, pendant des siècles, on ait considéré ces intermédiaires avec méfiance : comme en témoigne l'existence du rite contre le mauvais œil, le canal même, considéré comme capable d'accueillir des influences positives, peut, en théorie, devenir le conducteur potentiel d'influences négatives.

Nicola est le plus jeune parmi les interviewés : à l'époque de la rencontre, en 2009, il était étudiant en chimie à l'université de Bologne. Son cas représente un exemple emblématique, puisqu'il constitue une déviation de la norme : cette marque réalise une évolution dans le sens personnel et créatif, mais présente en même temps des constantes par rapport à la tradition. La spécificité de ce cas, au-delà du jeune âge du sujet, consiste en la décision d'effectuer une auto-marque et d'avoir réalisé le rite en inventant les mots. La marque sur soi-même est une initiative personnelle de N., qui, bien que n'ayant pas reçu la transmission traditionnelle de la part d'un sujet plus âgé, décide d'inventer les mots nécessaires pour compléter le rite. Ayant été jugé trop jeune par sa mère, qui n'a pas accepté de lui enseigner le rite, N. décide de pratiquer sur lui-même une auto-marque.

L'importance donnée à la présence, ainsi qu'à la conscience de l'action qui va être effectuée, représente une constante qui émerge dans toutes les rencontres avec les personnes qui pratiquent la marque, quels que soient l'âge, la classe sociale et les compétences des sujets rencontrés. La foi, comprise comme capacité d'adhérer pleinement à l'action, avec le corps mais aussi dans l'esprit, représente certes une marque de cohérence qui caractérise la structure

de la pratique de la marque. Elle est cependant indiquée également par tous les praticiens comme une condition sine qua non de la réussite du rite. Cette conviction doit être si forte qu'elle va au-delà des croyances personnelles. En effet, comme l'expliquent les personnes interviewées, au moment de la transmission de la pratique, l'important n'est pas l'appartenance à un certain système de croyance – par exemple si le sujet croit en Dieu – mais le fait d'adhérer au pacte de croire en ce que l'on va effectuer.

La question de la confiance n'apparaît pas simplement liée à une volonté sans faille : elle marque une ouverture vers soi-même et vers l'autre, l'acceptation des possibilités offertes par les ressources vitales. C'est pour cela qu'elle participe à l'univers sémantique et à la sphère de sens auxquels la foi appartient. Avoir confiance indique un comportement d'attente positive, une écoute de soi et de l'autre, la fidélité au pacte avec la vie. La confiance (con-fidere, se fier ensemble), en tant que capacité de se fier et de compter sur l'autre, fait entrer en jeu la capacité du sujet soigné de s'abandonner. C'est seulement au moment où il accepte de se rendre accessible à l'autre, que ce dernier est en mesure d'activer une renonciation au contrôle, atteignant ainsi une condition de partage, de proximité physique et psychique, d'échange fluide.

Le temps du rite se configure comme un temps de l'attente, une interruption du cours normal des événements. Cet arrêt n'est pas seulement une prise en considération du phénomène, mais une préparation en vue d'un territoire nouveau, donc une relecture du sens à travers la mise en scène d'un acte d'écoute et d'observation de la maladie. La participation à la douleur, fruit d'un choix libre et conscient, unit deux subjectivités différentes mais identifiées par la même précarité d'une existence fragile, soumise à la douleur et à la mort. La personne qui pratique la marque ne possède ni blouse, ni signe de reconnaissance particulier : elle prend pleinement part au processus de douleur et le partage avec le seul pouvoir exercé par sa présence, accompagnant la personne dans ce processus.

L'émotion semble pouvoir se constituer comme une clé permettant de retrouver un contact profond avec le corps, dont l'efficacité trouve une correspondance dans la capacité à se fier à l'autre. L'authenticité d'une présence qui devient proximité empathique rend possible un niveau de confiance qui serait sinon difficile pour deux personnes inconnues.

Dans le rite de la marque, on marque un mal, compris comme douleur, maladie : un arrachement dans l'unité du corps, qui justifie une action de soin, de tissage et de réécriture de ce qui a cessé d'être perçu comme un organisme unitaire pour devenir une partie souffrante d'un ensemble déstructuré. La récupération de la cohérence interne et le retour de la santé passe à travers la nécessité de réintégrer cette partie déconnectée, cet éclat brisé, qui était à l'origine une partie qui fonctionnait dans l'engrenage de la machine « corps ».

La transformation engendre un mouvement qui progresse de l'état de manque à la tentative d'atteindre un plan différent de la réalité : la maladie est ré-imaginée, et, dans un certain sens, insérée dans la parenthèse de l'« ici et maintenant », grâce à l'action du sujet activant B, celui qui pratique la marque et gère le moment du rite. Le praticien thérapeutique traditionnel agit comme un intermédiaire entre deux plans de la réalité qui, ainsi que le montre la construction des textes de prière, oppose l'humain et le divin, le mortel et l'immortel, la santé et la mort. Le guérisseur représente l'action de transformation et se fait porteur de cette intention, en accompagnant le mouvement grâce au pouvoir du mot et du geste.

Le praticien rituel active la guérison à travers sa présence même, ou, mieux, son intention (à tel point que les problèmes les plus simples peuvent être réglés à travers un rite par téléphone), qui institue la prise en charge du problème. Pour aider le sujet A à se connecter à l'objet de valeur, le sujet B utilise éventuellement des instruments qui, comme on l'a remarqué pendant les entrevues, peuvent être un crucifix ou une alliance : au-delà de l'appartenance à une religion, ces objets sont en mesure d'aider l'efficacité du rite. Ils peuvent se

présenter sous différentes formes et ne constituent pas une condition sine qua non de l'efficacité du rite. Ils donnent davantage de sens à l'action du guérisseur qui marque, qui possède un savoir-faire et un pouvoir qui le distinguent du sujet A, porteur quant à lui d'un besoin.

Il faut souligner que, du point de vue méthodologique, le travail a été affronté dans une optique transversale, qui a pour but de faire de l'observation des pratiques le point d'accès pour un regard ethnosémiotique rendant la vision plus profonde. Le soin devient ainsi un accompagnement de la douleur, et le rite une interruption momentanée du quotidien en vue d'un rideau en-deçà duquel on donne forme à un « ici et maintenant » où on mettra en scène sa propre souffrance, expression du territoire obscur et inconscient que le sujet est obligé d'affronter dans la croisée des chemins existentielle qu'est la maladie. Car la maladie est en même temps facteur de crise et choix d'ouverture aux possibilités de la transformation, pour la construction d'un nouvel équilibre.

Fréquemment vécue comme un drame, la maladie constitue effectivement un point de contact avec les limites du corps : c'est dans sa prise de conscience que se situe la possibilité d'une transformation radicale où on pourra redéfinir la gestion de la douleur ainsi que les modalités avec lesquelles affronter un processus de guérison qui est avant tout, dans sa signification étymologique, une défense de l'état de santé, salus, intégrité et bien-être.

Sortir du quotidien offre donc l'opportunité d'un seuil à travers lequel voir et être vu, passage fondamental pour redonner un sens à la santé du corps en affrontant un processus de guérison qui est avant tout une narration de la maladie et une instance de transformation.

Bibliografia

AIME, Marco, 2008. Il lato selvatico del tempo. Milano, Ponte alle Grazie;

ANOLLI, Luigi, CICERI, Rita, 1997. *La voce delle emozioni*. *Verso una semiosi della comunicazione vocale non-verbale delle emozioni*. Milano, FrancoAngeli;

ANZIEU, Didier, 1987. *L'io-pelle*. Roma, Edizioni Borla;

ARIÈS, Philippe, 2009. *Storia della morte in Occidente*. Milano, BUR Rizzoli;

ASOR ROSA, Alberto, 2000. *Letteratura italiana del Novecento. Bilancio di un secolo*. Torino, Einaudi;

BACHELARD, Gaston, 2010. *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*. Bari, Dedalo;

BACHTIN, Michail, 1968. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi;

BAILE, Walter F., 2013. *Le tecniche di comunicazione nel rapporto medico-paziente* in BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni;

BAILEY, Michael D., 2008. *Magia e superstizione in Europa dall'Antichità ai giorni nostri*. Torino, Lindau;

BALANDIER, Georges, 1991. *Il disordine. Elogio del movimento*. Bari, Edizioni Dedalo;

BALDINI, Eraldo, BELLOSI, Giuseppe, 1989. *Calendario e folklore in Romagna. Le stagioni, i mesi e i giorni nei proverbi, nei canti e nelle tradizioni popolari*. Ravenna, Edizioni Il Porto;

BALDINI, Eraldo, BELLOSI, Giuseppe, a cura di, DE NARDIS, Luciano, 2003. *Romagna popolare. Scritti folklorici 1923-1960*. Imola, Editrice La Maldragora;

BALDINI, Massimo, ZUCAL, Silvano, a cura di, 1990. *Le forme del silenzio e della parola*. Brescia, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Morcelliana;

BARTOLUCCI, Antonella, 1997. *Donne guaritrici del Reggiano. Tecniche tradizionali e trasmissioni generazionali* in DESTRO, Adriana, a cura di, 1997. *Donne e microcosmi culturali*. Bologna, Pàtron Editore;

BENOZZO, Francesco, 2008. "Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi. Una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana", in *Quaderni di Semantica*, n. 29. Bologna, Il Mulino Editore <www.continuitas.org/texts/benozzo_lepri.pdf>, (Ultimo accesso: 26-02-2014);

BENVENUTI, Paola, 2000. *Psicologia e medicina. Problemi e prospettive*. Roma, Carocci;

BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni;

BOCCHI, Silvana, 2004. *La superstizione. Credenze e riti nelle valli del Dolo e del Dragone*. Castelsangiovanni (PC), Edizioni Pontegobbo;

BOCK, Gisela, NOBILI, Giuliana, 1988. *Il corpo delle donne*. Bologna, Transeuropa;

BORGHI, Gian Paolo, RODA, Roberto, *La medicina popolare/ Emilia Romagna* in

BOURDIEU, Pierre, 1987. *Il corpo tra natura e cultura*. Milano, F. Angeli;

BUCARELLI, Alessandro, LUBRANO, Carlo, 2003. *Eutanasia ante litteram in Sardegna: sa femmina accabbadòra : usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna*. Cagliari, Scuola sarda, 2003;

BYRON, J. Good, 1999. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino, Edizioni di Comunità;

CAILLOIS, Roger, 2001. *L'uomo e il sacro*. Torino, Bollati Boringhieri;

CAPITANI, Ovidio, 2007. Storia di Bologna. Bologna nel Medioevo. Bologna, Bologna University Press;

CAPRETTINI, Gian Paolo, 1998. *Ordine e disordine*. Roma, Meltemi;

CASADIO, Luca, 2004. *Le immagini della mente. Per una psicoanalisi del cinema, dell'arte e della letteratura*. Milano, FrancoAngeli;

CASSIRER, Ernst, 2006. *Linguaggio e mito*. Milano, SE;

CASTIGLIONI, Luigi, MARIOTTI, Scevola, 1990. *Vocabolario della Lingua Latina*. Torino, Loescher;

CENTINI, Massimo, 1997. *Segni, parole, magia. Il linguaggio magico*. Roma, Edizioni Mediterranee;

CECCHELLI, Marco, 2001. *Una castagna sotto il guanciale. La dimensione magica nel mondo contadino dell'Alto Appennino Bolognese*. Gaggio Montano (Bologna), "Gente di Gaggio"

CIRESE, Alberto Mario, 1977. *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino,
Einaudi;

COCCHIARA, Giuseppe, 1952. *Storia del folklore in Europa*. Torino, Einaudi;

COLTRO, Dino, 1983. *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*. Firenze, Sansoni Editore;

COQUET, Jean-Claude, 2007. *Phusis et Logos. Une phénoménologie du langage*. Saint Denis, Presses universitaires de Vincennes;

CORRADI, Massimo, 2008. *I quattro elementi: aria, acqua, terra e fuoco*. Genova, Edizioni di Storia, Scienza, Tecnica &;

COSMACINI, Giorgio, 1998. *Ciarlataneria e magia. Cure, maschere, ciarle*. Milano, Raffaello Cortina Editore;

COSMACINI, Giorgio, GAUDENZI, Giuseppe, SATOLLI, Roberto, a cura di, 1996. *Dizionario di storia della salute*. Torino, Einaudi;

DE MARTINO, Ernesto, 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Bollati Boringhieri;

DE MARTINO, Ernesto, 2004. *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli Editore;

DERRIDA, Jacques, 1978. *Il fattore della verità*. Milano, Adelphi;

DERRIDA, Jacques, 1971. *La scrittura e la differenza*. Torino, Giulio Einaudi editore;

DE SOUZENELLE, Annick, 2009. *Il simbolismo del corpo umano*. Troina (En), Servitium editrice;

DESTRO, Adriana, 1997. *Donne e microcosmi culturali*. Bologna, Patron Editore;

DI RENZO, Ernesto, 2004. *La malattia e la sua cura. Contributi di antropologia storica*. Roma, Bulzoni Editore;

DI NOLA, Alfonso M., 1984 (stampa 1985). *Cabbala e mistica giudaica*. Roma, Carucci;

DI NOLA, Alfonso M., 1987. *Il diavolo : le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*. Roma, Newton Compton;

DI NOLA, Alfonso M., 2006. *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*. Bari, Editori Laterza;

DONGHI, Pino, PRETA, Lorena, 1995. *In principio era la cura*. Bari, Laterza;

DOUGLAS, Mary, 2006. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna, il Mulino;

DURAND, Gilbert, 2009. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale.* Bari, Edizioni Dedalo. <http://goo.gl/jQLvJp>, (Ultimo accesso: 01-03-2014)

DURKHEIM, Emile, HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, 1991. Le *origini dei poteri magici.* Torino, Bollati Boringhieri;

DUSI, Nicola, MARRONE, Gianfranco, a cura di, 2008. *Destini del sacro : discorso religioso e semiotica della cultura*. Roma, Meltemi;

ELIADE, Mircea, 1975. *Il mito dell'eterno ritorno*. Milano, Rusconi ;

ELIADE, Mircea, 1984. *Il sacro e il profano*. Torino, Bollati Boringhieri ;

ELIADE, Mircea, 1952. *Images et symboles : essai sur le symbolisme magico-*

religieux. Paris, Gallimard ;

ELIADE, Mircea, 1990. *La prova del labirinto*. Milano, Jaca book ;

ELIADE, Mircea, 1976. *Miti, sogni e misteri*. Milano, Rusconi ;

ELIADE, Mircea, 1988. *Spezzare il tetto della casa : la creatività e i suoi simboli*. Milano, Jaca book ;
ELIADE, Mircea, 1972. *Trattato di storia delle religioni*. Torino, Boringhieri;

FABBRI, Paolo, MARRONE, Gianfranco, 2001. *Semiotica in nuce, Volume 2*. Roma, Meltemi;

FANTINI, Maristella, GENTILE, Aldo, 2004. *Come un guscio la pelle: l'influenza psichica nelle malattie dermatologiche*. Torino, Ananke;

FENELLI, Laura, 2006. *Il tau, il fuoco, il maiale. I canonici regolari di sant'Antonio Abate tra assistenza e devozione*. Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo;

FERRARI, CLAUDIO ERMANNO, 1853. Vocabolario bolognese-italiano colle voci francesi correspondenti. Bologna, Tipografia della Volpe, p.115. <www.goo.gl/GLl4YO>, (Ultimo accesso: 26-02-2014).

FILORAMO, Giovanni, 1994. *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche.* Bari, Gius. Laterza & Figli;

FONTANILLE, Jacques, 2011. *Corps et sens*. Paris, Presses Universitaires de France;

FONTANILLE, Jacques, 2004. *Figure del corpo. per una semiotica dell'impronta*. Roma, Meltemi;

FONTANILLE, Jacques, 1996. *Per una retorica tensiva : tropi e passioni*. Urbino, Università;

FONTANILLE, Jacques, 2008. *Pratiques sémiotiques*. Paris, Presses Universitaires de France;

FONTANILLE, Jacques, c1998. *Sémiotique du discours*. Limoges, Pulim;

FONTANILLE, Jacques, 1995. *Sémiotique du visible : des mondes de lumière*. Paris, Presses Universitaires de France;

FONTANILLE, Jaques, ZINNA, Alessandro, a cura di, 2005. *Les objets au quotidien*. Limoges, Pulim;

FOSCATI, Alessandra, 2013. *Ignis sacer. Una storia culturale del fuoco sacro dall'antichità al Settecento*. Firenze, Edizioni del Galluzzo;

FOUCAULT, Michel, 1954. *Maladie mentale et personnalité*. Paris, Presses universitaires de France ;

FOUCAULT, Michel, 1969. *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*. Torino, Einaudi;

FRAZER, James George, 1964. *Il ramo d'oro*. Torino, P. Boringhieri ;

FRAZER, James George, 1950. *I sacrifici e le feste del fuoco*. Torino, Einaudi ;

FRAZER, James George, 2007. *La crocifissione di Cristo*. Macerata, Quodlibet ;

GAETA, Livio, LURAGHI, Silvia, a cura di, 2003. *Introduzione alla linguistica cognitiva*. Roma, Carocci;

GALIMBERTI, Umberto, 1983. *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*. Milano, Feltrinelli Editore;

GELMETTI, Carlo, 2007. *Il fuoco di Sant'Antonio. Storia, tradizioni e medicina*. Milano, Springer;

GIARDINI, Federica, 2004. *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*. Roma, Luca Sossella Editore;

GILLIGAN, Carol, 2014. *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*. Bergamo, Moretti & Vitali;

GIMBUTAS, Marija, 2008. *Il linguaggio della dea*. Roma, Venexia;

GIOVETTI, Paola, 1998. *I guaritori di campagna tra magia e medicina*. Roma, Edizioni Mediterranee;

GIRARD, René, 1997. La *violenza e il sacro*. Milano, Adelphi;

GOFFMAN, Erving, 1987. *Forme del parlare*, Bologna, Il Mulino;

GOFFMAN, Erving, 1998. *Il rituale dell'interazione*. Bologna, il Mulino;

GOFFMAN, Erving, 2006. *L'ordine dell'interazione*. Roma, Amando Editore;

GODBOUT, Jacques T., 1993. *Lo spirito del dono*. Torino, Bollati Boringhieri;

GREIMAS, Algirdas-Julien, 2004, introduzione di Paolo Fabbri. *Dell'imperfezione*. Palermo, Sellerio;

GREIMAS, Algirdas-Julien, COURTÉS, Joseph, FABBRI, Paolo, a cura di, 2007. *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Milano, Mondadori;

GREIMAS, Algirdas-Julien, FONTANILLE, Jacques, 1996. *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati*. Milano, Bompiani;

GREIMAS, Algirdas Julien, 1995. MARSCIANI, Francesco, a cura di. *Miti e figure*. Bologna, Progetto Leonardo;

HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, 1975. *Teoria generale della magia*. Roma, Newton Compton;

IANNUZZO, Giovanni, 1994. *Popoli e medicine*. Palermo, Gianfranco Polizzi Editore;

IORI, V., a cura di, 2009. *Il sapere dei sentimenti*. Milano, FrancoAngeli;

IRIGARAY, Luce, 1993. *Amo a te*. Torino, Bollati Boringhieri;

KALWEIT, Holger, 1996. *Guaritori, sciamani e stregoni*. Roma, Ubaldini Editore;

KILANI, Mondher, 1990. *Antropologia. Dal locale al globale*. Roma, Edizioni Dedalo;

KRISTEVA, Julia, 1979. *Eretica dell'amore*. Torino, Edizioni La Rosa;

KRISTEVA, Julia. *In principio era l'amore*. Bologna, il Mulino;

KOHUT, Heinz, 1980. *La guarigione del sé*. Torino, Boringhieri;

KÜBLER-ROSS, Elisabeth, 2011. *La morte e il morire*. Assisi, Cittadella

Editrice;

LACAN, Jacques, 2006. *Dei nomi-del-Padre*, seguito da *Il trionfo della religione.* Torino, G. Einaudi;

LACAN, Jacques, 2008. *Il seminario Libro VIII. Il transfert 1960- 1961*. Torino, Einaudi;

LACAN, Jacques, 1996. *Il seminario Libro IV. La relazione d'oggetto 1956-1957*. Torino, Einaudi;

LACAN, Jacques, 1994. *Il seminario Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*. Torino, Einaudi;

LACAN, Jacques, 2002. *Scritti*. Torino, Einaudi;

LAING, Ronald D., 2010. *L'io diviso: studio di psichiatria esistenziale*. Torino, Einaudi;

LE GOFF, Jacques, *Il tempo sacro dell'uomo*. Laterza, Bari 2012;

LEYDI, Roberto, 1990. *Canti e musiche popolari*. Torino, Electa;

LÉVINAS, Emmanuel, 1990. *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*. Milano, Jaca Book;

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2009. *Il crudo e il cotto*. Milano, Il Saggiatore;

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996. *Il pensiero selvaggio*. Milano, EST;

LUCCHINI, Alessandro, a cura di, 2008. *Il linguaggio della salute. Come migliorare la comunicazione con il paziente*. Cles (TN), Sperling & Kupfer;

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 1995. Pensare la morte? Milano, Raffaello Cortina Editore;

MADERNA, Erika, 2012. *Medichesse. La vocazione femminile alla cura*. Sansepolcro, Aboca;

MAFFESOLI, Michel, 2003. *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*. Roma, Luca Sossella Editore;

MALVI, Cristina, 2011. *La realtà al congiuntivo. Storie di malattia narrate dai*

protagonisti. *Presentazione di Alessandro Bergonzoni*. Milano, FrancoAngeli;

MANSELLI, Raoul, 1993. *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*. Roma, Edizioni Studium;

MARCADELLI, Silvia, ARTIOLI, Giovanna, 2010. *Nursing narrativo. Un approccio innovativo per l'assistenza*. San Marino, Maggioli Editore;

MARRONE, Gianfranco, 2001. *Corpi sociali : processi comunicativi e semiotica del testo*. Torino, G. Einaudi;

MARRONE, Gianfranco, DUSI, Nicola, LO FEUDO, Giorgio, a cura di, 2007. *Narrazione ed esperienza: intorno a una semiotica della vita quotidiana*. Roma, Meltemi;

MARSCIANI, Francesco, ZINNA, Alessandro, 1991. *Elementi di semiotica generativa: processi e sistemi della significazione*. Bologna, Progetto Leonardo, Esculapio;

MARSCIANI, Francesco, 1999. *Esercizi di semiotica generativa: dalle parole alle cose*. Bologna, Progetto Leonardo;

MAUSS, Marcel, 1968. *Les fonctions sociales du sacre*. Paris, Minuit;

MAUSS, Marcel, 1980. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Giulio Einaudi Editore;

MARSCIANI, Francesco, 2012. *Minima semiotica. Percorsi nella significazione*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni;

MERLEAU - PONTY, Maurice, 1993. *Il bambino e gli altri*. Roma, Armando Editore;

MERLEAU - PONTY, Maurice, FERGAGNI, Franco, a cura di, 1979. *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la «carne del mondo», dalle prime opere a «L'occhio e lo spirito»*. Milano, il Saggiatore;

MICHELET, Jules, 1980. *La strega*. Torino, Einaudi;

MINOIS, Georges, 1988. *Storia della vecchiaia dall'antichità al Rinascimento*. Bari, Editori Laterza;

MIZZAU, Marina, 1998. *Storie come vere*. Milano, Feltrinelli;

MONTANARI, Franco, 1995. *Vocabolario della lingua greca*. Torino Loescher Editore;

MUIR, Edward, 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Milano, La Nuova Italia;

NATHAN, Tobie, LEWERTOWSKI, Catherine, 2001. *Curare : il virus e il feticcio*. Bologna : CLUEB;

NATHAN, Tobie, PANDOLFI, Mirella, a cura di, 1990. *La follia degli altri: saggi di etnopsichiatria*. Firenze, Ponte alle Grazie;

NATHAN, Tobie, 2001. *L'influence qui guerit*. Paris; Odile Jacob;

NATHAN, Tobie, STENGERS, Isabelle, 1996. *Medici e stregoni : manifesto per una psicopatologia scientifica, il medico e il ciarlatano*. Torino, Bollati Boringhieri;

NATHAN, Tobie, 2003. *Non siamo soli al mondo*. Torino, Bollati Boringhieri;

NATHAN, Tobie, 1988. *Psychanalyse paienne : essais ethnopsychanalytiques*. Paris, Dunod;

NEUMANN, Erich, 1978. *Storia delle origini della coscienza*. Roma, Casa Editrice Astrolabio;

ONG, Walter, 1989. *Interfacce della parola*. Bologna, Il Mulino;

PALA, PierGiacomo, 2012. *Antologia della femina agabbadora*. Luras, Galluras Editore;

PALAZZI, Fernando, FOLENA, Gianfranco, 1993. *Dizionario della Lingua Italiana*. Torino, Loescher Editore;

PARRET, Herman, 1988. *Le sublime du quotidien*. Paris- Amsterdam, Éditions Hadès- Benjamins;

PAZZINI, Adalberto, 2001. *Demoni, Streghe e Guaritori : il mistero di un mondo popolato di esseri visibili e invisibili.* Torino, CeT;

PELLEGRINO, Vincenza, 2012. *Follie ragionate. Il male e la cura nelle parole*

dei pazienti psichiatrici. Torino, Utet;

PIGNATO, Carmela, 2001. *Totem mana tabù: archeologia di concetti antropologici*. Roma, Meltemi;

POMATA, Gianna, 1994. *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime*. Bari, Editori Laterza;

POUPARD, Paul, 2007. *Dizionario delle Religioni*. Milano, Mondadori;

QUARANTA, Ivo, 2006. *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Raffaello Cortina Editore;

RANGONI, Laura, CENTINI, Massimo, 2001. *La medicina popolare*. Milano, Xenia;

RICCI, Piero, 1994. *Nomi, pieghe, tracce. Studi della semiologia della cultura*. Urbino, QuattroVenti;

RICOEUR, Paul, 2005. *Sé come un altro*. Milano, Jaca Book;

RICOEUR, Paul, 1994. *Tempo e racconto, Volume 3. Il tempo raccontato.* Milano, Jaca Book;

RIES, Julien, 2009. *Alla ricerca di Dio: la via dell'antropologia religiosa*. Milano, Jaca book;

RINGGREN, Helmer, 1987. *Israele. I padri. L'epoca dei Re, il giudaismo*. Jaca Book, Milano;

SCHECHNER, Richard, 1999. Magnitudini della performance. Roma, Bulzoni Editore;

SEPPILLI, Tullio, a cura di, 1989. *Medicine e magie*. Milano, Electa;

SURBONE, Antonella, 2013. Competenze *per una chiara e adeguata comunicazione* in BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, pp. 119-129;

TEGA, Walter, 1987. *Storia illustrata di Bologna*. Volume primo. San Marino, AIEP;

VIOLI, Patrizia, 2013. *Il linguaggio in medicina palliativa: uno sguardo*

semiotico su equivoci e potenzialità in BIASCO, Guido, 2013. *Comunicare e curare*. Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, pp. 69-81;

VIOLI, Patrizia, 2013. *Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva* in GAETA, Livio, LURAGHI, Silvia, a cura di, 2003. *Introduzione alla linguistica cognitiva*. Roma, Carocci, pp. 57-76;

VOLLI, Ugo, 2002. *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*. Milano, Raffaello Cortina Editore;

WEIL, Simone, 2012. *La persona e il sacro*. Milano, Adelphi Edizioni;

WINNICOTT, Donald W., 2006. *Gioco e realtà*. Roma, Armando;

ZAJDE, Nathalie, NATHAN, Tobie, 2002. *I figli dei sopravvissuti*. Bergamo, Moretti & Vitali;

ZINNA, Alessandro, 2002. *L'invention de l'hypertexte*. Urbino, Centro internazionale di semiotica e di linguistica;

ZINNA, Alessandro, 2004. *Le interfacce degli oggetti di scrittura: teoria del linguaggio e ipertesti*. Roma, Meltemi;

ZINNA, Alessandro, 2012. *Les formations sémiotiques* in *VS: quaderni di studi semiotici*. Milano, Bompiani;

ZINNA, Alessandro, DEL TUTTO, Loretta, DENI, Michela, 2004. *Gli oggetti di scrittura 1*. Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica;

ZINNA, Alessandro, 2002. *L'invention de l'hypertexte*. Urbino, Centro internazionale di semiotica e di linguistica.

Sitografia

http://semioweb.msh-paris.fr

http://www.quotidianosanita.it

http://prevenzione.ulss20.verona.it/docs/Promozionesalute/Carta_Ottawa.pdf

http://www.who.int/medicines/publications/traditional/trm_strategy14_23/en/

http://www.treccani.it

www.iran.it/it

http://www.aelialaeliacrispis.com/la-gerusalemme-di-bologna.html

<http://arlian.media.unisi.it/DOCUMENTI/squillacciotti-anuac.pdf>

http://www.liberliber.it/mediateca/libri/v/verga/tutte_le_novelle/html/roba.htm

http://www.museociviltacontadina.provincia.bologna.it

www.continuitas.org/texts/benozzo_lepri.pdf

http://terredargine.it/cgi/page.cgi?g=_d/509/50985.html&t=_terre&l=it& (Ultimo accesso: 15-03-2015)

http://www.classicitaliani.it/futurismo/manifesti/marinetti_fondazione.htm

http://www.santaluciaonline.it

http://studiogf.altervista.org/uguali/proverbi/credenze.htm

http://www.sufi.it/islam/salat_foto.htm

http://www.pieromanzoni.org/biografia.htm

http://www.centrostudirpinia.it

http://www.iuav.it/Ateneo1/docenti/architettu/docenti-st/Carbonari-/materiali-1/cla-03-04-/4_CAP.pdf

http://www.archivio-torah.it/jonathan/0761.pdf

http://web.tiscalinet.it/nostreradici/Shenkar03.htm

http://www.laparola.net/

http://www.antoninodipietro.it

http://www.corriere.it

http://www.pewforum.org/files/2013/04/051805-global-christianity.pdf

http://www.indexmundi.com/Map/?t=0&v=39&r=eu&l=it >

http://www.academia.edu

http://www.grandidizionari.it

http://iltirreno.gelocal.it

http://www.journaldumauss.net/?Da-Mauss-al-MAUSS

http://www.abarim-publications.com/Meaning/Shechem.html#.UxnuXIUa7MA

http://deborah-sexton.hubpages.com/hub/Biblical-Hebrew-Words-Page-II

http://www.blueletterbible.org

http://www.vatican.va/

https://www.academia.edu

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_109

47.html

http://sacred-texts.com/

http://basilicasanclemente.com/eng/

http://ricerca.repubblica.it

http://www.contusu.it

http://www.galluras.it

http://www.actaplantarum.org/floraitaliae/viewtopic.php?t=1763

http://epicuroeleerbe.blogspot.it/2008/09/lerba-della-paura.html> (Ultimo accesso: 01-11-2013)

http://www.eurosalus.com

http://www.vitaesalute.net

http://www.littre.org/definition/r%C3%B4le>

Ringraziamenti

Grazie a Alessandro Zinna per l'infinita pazienza e la disciplina, che mi ha dato molte ispirazioni e motivi di riflessione

Grazie a Francesco Marsciani per il supporto e l'empatia

Grazie ai miei genitori, in rigoroso ordine alfabetico, per avermi insegnato che non ci sono mai troppi libri in una casa né passioni per cui non esercitare la curiosità. Per il cassetto con il colore pazzo dei pennarelli, con la mamma, e la precisione delle matite con cui creare sfumature, preferite da papà: due prospettive sul mondo per trarre dalla realtà lo spunto per un'ispirazione che non finisce se non nell'ultimo respiro con cui l'universo torna a fondersi in noi. Grazie per avermi insegnato a essere sempre uno spirito libero e ragionare con la mia testa.

Grazie a Beverly Rodriguez Prem Rupa, donna saggia e preziosa amica, che mi ha insegnato a non usare le parole, fonte di comprensione di molte delle cose che ho scritto qui

Grazie a Canio, perché l'importante non è perdersi ma ritrovarsi

Grazie a Alessandra Caporale per avermi aiutata a affidarmi alla libertà

Grazie a Daniele, mio compagno di viaggio in questo immenso oceano che è la Vita.