

Roberta Astori

Le “meravigliose terapie”.
Un tentativo di analisi di alcuni scongiuri di guarigione

“Ben più delle medicine, spesso altrettanto costose quanto stravaganti, loro propinate dai seguaci d’Esculapio, i nostri buoni antichi tenevano cari i rimedi empirici, economici insieme ed infallibili, perché dotati di soprannaturale potenza, che sollevano diffondere ciurmatori e stregoni. Taluni morbi maligni resistevano alla virtù delle pietre e dell’erbe; ma quale infermità poteva durare invitta di fronte all’efficacia di arcane parole? Vero è bene che talvolta anche gli scongiuri sussurrati a bassa voce, le formule misteriose, le bizzarre cifre, delineate sopra brandelli di pergamena o incise sopra metallici amuleti, non impedivano che un malato morisse, giusto come se l’avesse vigilato un dottore fisico; ma codesti casi già, chi ben guardasse, erano troppo insignificanti, perché ne venisse pur lievemente scossa la cieca fede che le generazioni medievali riponevano negli scongiuri e ne’ brevi. Di padre in figlio gli uomini continuarono sempre a ripetersi nell’orecchio, affidati alla memoria, filatteri prodigiosi, finché non si osò anche consegnarli qualche volta alle pagine di un manoscritto custodito con cura gelosa. Così soltanto noi, tardi nepoti, abbiamo avuto modo di conoscere, in esigua parte, questo tesoro di mirabili ricette in cui gli uomini del Medio Evo riposero tanta fiducia; questo patrimonio di credenze ingenua e superstiziose che gli antichissimi progenitori avevano senza tregua accumulato¹”.

Così Francesco Novati introduce ai lettori alcuni scongiuri di guarigione di epoca medievale. Si tratta di componimenti che fanno riferimento a una tradizione antichissima, caratterizzata da un’estrema conservatività sia nelle forme linguistiche, retoriche e rituali che nei contenuti e referenti simbolici. Il ricorso a parole e gesti potenti, coadiuvato dall’uso di pozioni e filtri, è uno dei tratti distintivi del tradizionale repertorio magico-terapeutico.

La fenomenologia magica diretta alla cura del corpo possiede una sua autonomia rispetto alla medicina secolare, ma anche rispetto ad altre forme di incantamento. L’oggetto dell’agire magico, infatti, risulta particolarmente complesso poiché coinvolge un insieme di rappresentazioni simboliche che rivestono significati diversi a seconda del contesto culturale di riferimento. Queste rappresentazioni, d’altro canto, mantengono una sopravvivenza autonoma che determina l’estrema fissità delle forme in cui la tradizione terapeutica magica si manifesta nel corso dei secoli, nonostante le variabili dovute al sistema socio-economico di riferimento che porta, necessariamente, a un’utilizzo di sostanze “farmacologiche” diverse. Importantissima, inoltre, è la concezione della malattia all’interno del mondo religioso e simbolico in cui sono stati composti e trasmessi i testi.

In questo articolo si farà riferimento a una serie di documenti in volgare, di area italica e databili tra il XII e il XIV secolo d.C.². Il nostro intento è quello di fornire alcuni spunti di riflessione sul rapporto tra magia e terapia con particolare riferimento alle forme linguistiche e rituali ritenute miracolosamente taumaturgiche. Naturalmente, si tratta solo di brevi accenni: la materia trattata richiederebbe ben altri spazi, considerate la complessità dei fattori in gioco nella realtà storica, socio-economica, religiosa e filosofica della cultura di riferimento: la figura del guaritore, le

¹ F. NOVATI, *Antichi scongiuri*, in “Miscellanea Ceriani”, Hoepli, Milano, 1970, pp. 71-72.

² Sarebbe interessante analizzare, comparativamente, i testi in questione con alcune testimonianze derivanti dalla tradizione medico-magica di epoca classica, con particolare riferimento alla *Naturalis Historia* di Plinio, al *De Agri Cultura* di Catone e al *De Medicamentis* di Marcello di Bordeaux.

proprietà taumaturgiche delle entità invocate, il concetto di malattia e terapia, la natura simbolica del rito di guarigione, le proprietà magiche dei farmaci utilizzati, il rapporto tra fedele e divinità e le relative implicazioni psicologiche, e così via. Il tema offre spunti infiniti.

In queste poche pagine ci si limiterà a fornire un repertorio esemplare di una “retorica magico-terapeutica” fatta di gesti, parole, ingredienti e attori ben definiti. L’analisi dei testi vuole avere, quindi, un carattere puramente dimostrativo, senza alcuna pretesa di esaustività.

Prima di passare all’esame diretto di scongiuri e incantamenti, è necessaria una premessa sul senso generale di magia, nei suoi rapporti con la malattia e la terapia. Uno dei tratti peculiari del fenomeno magico è il suo carattere di operatività: la magia rappresenta sempre un tentativo di agire sulla realtà naturale per modificarla, soprattutto quando essa si presenta ostile, come nel caso della malattia e della morte. La magia è una delle risposte individuate dall’uomo di fronte alla propria crisi esistenziale, quella stessa crisi che lo mette costantemente a confronto con la propria condizione mortale³. Pertanto, la pratica magica interviene in situazioni di precarietà e angoscia, e l’esperienza della malattia è senza dubbio una delle più profonde riprove della condizione umana. La natura e la qualità dei disturbi che si ritrovano nella letteratura medico-magica varia a seconda del contesto storico e socio economico di riferimento e del pubblico cui i testi possono essere indirizzati.

In età classica, ad esempio, un’opera come il *De Agri Coltura* di Catone presenta una vasta serie di *medicamenta* per la terapia dei più frequenti disturbi di animali e rustici, rivolgendosi programmaticamente al mondo contadino. Un simile trattato, quindi, farà riferimento al contesto simbolico-rituale agricolo. I *remedia* utilizzati invece per la cura di affezioni frequenti, comuni e diffuse (la febbre, il mal di stomaco, ecc.) si ritroveranno in opere divulgative rivolte a un pubblico più ampio e meno settoriale: si pensi, ad esempio, alla *Naturalis Historia* di Plinio, sorta di enciclopedia del sapere pseudo-scientifico della latinità. Un sapere che non disdegnava estemporanee incursioni nel magico e che si tramanderà, in maniera più o meno fedele, attraverso i secoli: verso la metà del IV secolo d.C, il *De medicamentis* di Marcello di Bordeaux, opera didattica destinata ad “addetti ai lavori”, rappresenta una vera e propria raccolta di ricette medico-magiche per la cura delle malattie più varie.

Nel Medioevo questo patrimonio tradizionale, se da un lato è guardato con sospetto per le frequenti allusioni a pratiche di tipo incantatorio e stregonesco, dall’altro viene recuperato attraverso la fervida opera di trascrizione monastica dei ricettari farmaceutici e degli erbari delle epoche precedenti. Prima ancora della diffusione della Regola Benedettina che predicava, programmaticamente, “*infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est*”, si andavano affermando sempre più lo studio e la pratica della farmacologia (che allora corrispondeva quasi totalmente alla fitoterapia), ad opera di eremiti e anacoreti dediti all’ascetismo e al vegetarianesimo. Sorsero così le officine farmaceutiche delle abbazie benedettine, in ogni monastero si creò lo spazio per lo *scriptorium* ove avveniva l’opera di trascrizione e conservazione dei testi classici dedicati alla cura e alla farmaceutica, dal *Corpus Hippocraticum* ai trattati di Plinio, Galeno e Dioscoride.

Durante il Basso Medioevo, i monasteri crearono il “giardino dei semplici” attiguo alla “spezieria” preposta alla cura degli ammalati. Senza voler ripercorrere le vicende e gli sviluppi dell’arte medica nel Medioevo, qui basti sottolineare il rapporto di continuità con la tradizione passata, riscontrabile anche e soprattutto nel ricorso a una comune ritualità di tipo “magico” che, sebbene con referenti simbolici differenti, caratterizza in maniera piuttosto conservativa le forme esteriori delle pratiche terapeutiche, nel ricorso a parole e gesti “potenti”.

Un altro elemento che si conserva nella tradizione medica occidentale, sia in linea diacronica che sincronica, è il concetto stesso di malattia: la causa del male” viene attribuita a uno squilibrio⁴, una

³ Ernesto De Martino definisce la magia proprio come tentativo di soluzione a quella che lui chiama “crisi nella presenza”. Quando all’individuo viene a mancare la coscienza che la sua posizione è in ordinata connessione con quella del mondo esterno, egli cerca di ristabilire l’ordine cosmico ricorrendo alle tecniche magiche. Cfr. E. DE MARTINO, *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino, 1973, p. 119.

⁴ E’ noto, infatti, come la fisiopatologia medievale si fondi essenzialmente sulla “dottrina dei quattro umori” così come venne concepita nel mondo antico e sistematizzata poi da Galeno sulla base dell’antica teoria degli elementi di derivazione empedoclea e ippocratica. Questa dottrina, resa complessa dalla reciproca interazione di molteplici fattori, si può

rottura dell'ordine, spesso imputabile all'intervento di entità malefiche o diaboliche, o comunque a cause sovranaturali⁵ e influssi magici piuttosto che a tare organiche o psichiche⁶. Perciò la cura si affida al contro-intervento di entità salvifiche o figure taumaturgiche dotate di una specifica facoltà provvidente.

L'intervento magico-terapeutico può attuarsi in forma protettiva e apotropaica (attraverso l'utilizzo di amuleti e talismani); o ricorrendo a formule scongiuratorie o altre forme verbali di carattere incantatorio e a-semantico; oppure, ancora, facendo riferimento a ricette in cui si dà indicazione degli ingredienti medicinali e delle forme rituali secondo cui essi vanno preparati e assunti.

Amuleti, talismani e "brevi"

Si tratta di oggetti dotati di una particolare valenza magico-terapeutica o di un presunto valore profilattico. Il più delle volte si compongono di un supporto fisico – metallo, legno, cera, pane, stoffa - sul quale vengono scritte, incise, impresse o scolpite delle parole magiche. In molti casi la scrittura non è che il rafforzamento di uno strumento già operante di per sé, ma più spesso essa è la fonte attiva del potere magico dell'oggetto. Quasi sempre questi amuleti vanno indossati a scopo protettivo. Altre volte succede anche che il testo - singole lettere, sillabe, parole, nomi o simboli - venga scritto direttamente sul corpo, spesso sulle parti malate o su quelle caricate di particolari valenze simboliche. Può capitare addirittura che esso debba essere mangiato, quasi a trasfondere direttamente nel corpo di chi ne fa uso, la sua energia terapeutica e magica:

«A febbre, scrivi questi versi in una fronda di salvia, o una cortecchia di pane e
dagliele a mangiare; probatus: «- + nato è Christo + morto è Christo + e
resuscitato è Christo. Questo male sia deliberato⁷»

In ogni caso la preparazione del talismano è soggetta a una serie di puntuali prescrizioni rituali. Si considerino, a titolo di esempio i testi seguenti:

semplificare (con le debite banalizzazioni) nel modo seguente:

Tutti gli elementi naturali, animati e inanimati, sono formati da quattro componenti fondamentali: la Terra, l'Acqua, l'Aria e il Fuoco. Queste componenti, a loro volta, possiedono a coppie le quattro qualità fondamentali dei corpi: il caldo, il freddo, il secco e l'umido. Così, il Fuoco sarà di natura calda e secca, l'Aria calda e umida, l'Acqua fredda e umida, mentre la Terra sarà di natura fredda e secca. Nel corpo umano, i quattro elementi fondamentali partecipano alla natura dei quattro umori dell'organismo: il sangue, che corrisponde all'aria e ha sede nel cuore, la bile gialla che corrisponde al fuoco e ha sede nel fegato, la bile nera che corrisponde alla terra e ha sede nella milza e la flemma che corrisponde all'acqua e ha sede nella testa. La corretta proporzione tra questi umori determina il buon funzionamento dell'organismo, mentre la prevalenza di un umore sull'altro è la causa dei diversi temperamenti o costituzioni fisiche: il tipo sanguigno, il colerico, il flemmatico e il melancolico. La proporzione degli umori è soggetta a modificazioni continue a seconda dei momenti della giornata, delle stagioni atmosferiche e delle età dell'uomo. Inoltre, i principi che regolano la complessione umana sono gli stessi che presiedono le caratteristiche di tutto ciò che sta "sotto il cielo della Luna": ogni elemento naturale, a sua volta, ha il potere di influenzare in vario modo l'organismo umano, in particolare attraverso l'alimentazione. Questa dottrina degli umori influenzò notevolmente l'arte farmaceutica, che mirava proprio a riequilibrare le componenti umorali che apparivano disarmoniche.

⁵ Si consideri che, durante il Medioevo, la cultura subisce la forte influenza della Chiesa: medicina e religione vanno di pari passo e la malattia viene concepita come una condizione necessaria dell'umanità dopo la colpa. La malattia divide quindi la *via perfectionis* attraverso cui il paziente (*patients*) può acquistare la salvezza ultraterrena.

⁶ Secondo il mito, la comparsa stessa della malattia sulla terra si deve a un intervento divino: "La razza umana viveva un tempo sulla terra appartata e al riparo dalle pene, dalla dura fatica, dalle dolorose malattie (*noûsoi*) che recano la morte agli uomini. Ma la donna, sollevando con le sue armi il grande coperchio della giara, le disperse per il mondo e tristi cure preparò agli uomini. Solo la Speranza rimaneva, ferma dentro la sua infrangibile prigione, senza oltrepassare le labbra della giara, e non se ne volò fuori perché Pandora aveva già rinchiuso il coperchio, per volontà di Zeus..." (Esiodo, *Opera et Dies*, 90-100). Anche per Omero la malattia è estranea alla natura e dipende solamente dai capricci degli dei. Per la medicina ippocratica, invece, la malattia rappresenterà un turbamento dell'equilibrio naturale: pur contrapponendosi all'armonia, essa fa parte comunque della natura e perciò risponde a regole precise. A tal proposito, cfr. M. D. GRMEK, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 15.

⁷ Estr. da G. AMATI, *Ubbie, ciancioni e ciarpe del sec. XIV*, Romagnoli, Bologna, 1866, p. 31.

Ad sanguinem stagnandum, scribe de dicto sanguine in fronte ipsius hec tria nomina tali modo:

+ *agla* +
+ *aglala* +
+ *aglalata* +⁸

In questi casi la potenza della parola è rafforzata dal fatto che essa viene impressa direttamente sulla parte malata, operandone la guarigione. E' molto importante la valenza incantatoria delle parole magiche utilizzate che in molti casi devono suonare arcane e oscure: il ricorso a un formulario asemantico, a lingue esotiche, se non proprio a vere e proprie costruzioni geometrico simboliche (come il testo sopra riportato, che ricorda il più noto "abracadabra" o il cosiddetto "rebus sator"⁹), conferiva all'amuleto un carattere suggestivo che ne rafforzava l'efficacia terapeutica. Altre volte, la formula verbale trascritta sul talismano faceva riferimento a forme retoriche più strutturate e codificate, come quelle scongiuratorie che analizzeremo nei paragrafi successivi. Non era secondario, infine, il valore simbolico del supporto utilizzato per la fabbricazione del breve: carta bianca o pergamena su cui era facile scrivere con inchiostro nero o col sangue e che andava legata al collo o al braccio del malato: l'atto del legare ha una particolare importanza nell'azione magica e corrisponde a un assoggettamento al volere del officiante. In questo caso, quindi, legare un amuleto alla parte malata significa costringerla alla guarigione:

A chi avesse terzana o quartana o continua fa questa orazione. Fa questo breve, o orazione: togli carta vergine di capretto e scrivi queste parole: «Incarnatus Pater: incarnatus Filius: incarnatus Spiritus Sanctus, amen. Per intercessione beate Marie virginis et omnium sanctorum et sanctarum Dei, libera famulum vel famulam tuam da ogni febbre terzana, o quartana, o continua. Agios, tramaton ataneatam Samuel e Manuel, Hyesus primus novissimus agessia agios, fiat fiat fiat. Amen.» E questa orazione tengala a dosso, e fagliela porre a uno fanciullo vergine: a quando glie l'ha posta, dica tre paternostri e tre avemarie¹⁰».

Scongiuri terapeutici

Proseguiamo con la rassegna delle formule verbali a carattere terapeutico, con particolare riguardo allo "scongiuro", termine che deriva dal verbo "scongiurare" (composto di "ex" e del latino "jurare"¹¹) e significa "chiamare la divinità" - o un'entità potente - "in testimonianza di un diritto, per corroborare e rafforzare la propria affermazione". Lo scongiuro è, quindi, un'invocazione ripetuta, una richiesta molto forte, una domanda ribadita con insistenza per ottenere o evitare qualcosa. Ogni scongiuro, e più in generale ogni tipo di incantesimo, presenta una divisione dei ruoli molto precisa e ben strutturata: ci dev'essere un officiante, ossia una persona - mago o sacerdote - dotato di particolari poteri, in grado di portare a termine il rito e di renderlo efficace. Ci

⁸ "Trad.: Per coagulare il sangue, scrivi sulla sua fronte con detto sangue queste tre parole, in tal modo: + *agla* + + *aglala* + + *aglalata* +". Estr. da G. AMATI, *Ibidem*.

⁹ Cfr. M. ROSTOVZEFF, *Il rebus sator*, in: «Annali della scuola Normale di Pisa», serie II, vol. II, fasc. I, Pisa, 1934:

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS

¹⁰ Cfr. G. AMATI, *cit.*, p. 46. Cfr. anche PLINIO, *Naturalis historia*, XXVIII, 29: M. Servilius Nonianus princeps civitatis non pridem in metu lippitudinis prisquam ipse eam nominaret aliusve ei praediceret, duabus litteris graecis .. chartam inscriptam circumligatam lino subnectabat collo. (Trad: il principe della città, m. Servilio Noniano, non teme la congiuntivite prima che egli stesso l'abbia nominata o che qualcun altro gliel'abbia augurata. Allacciava quindi attorno al collo, con un nastro di lino, un breve con l'iscrizione di due lettere greche..

¹¹ Verbo che a sua volta deriva dalla voce jus, juris, "diritto, ragione".

dev'essere poi un destinatario, beneficiario della pratica magica e, in alcuni casi, anche un terzo attore che ha il ruolo del mediatore: una figura che facilita e propizia il buon esito dell'incantesimo, in virtù di qualche peculiare caratteristica mitico-simbolica. Per quanto riguarda invece la struttura retorica, gli scongiuri si presentano approssimativamente in tre forme diverse, che possono essere così descritte:

1. Semplice **formula imperativa** con funzione conativa, con ripetizione ed eventuale minaccia all'entità negativa. Tale entità viene sempre apostrofata direttamente ed esplicitamente e a volte il nome del male da scongiurare si trova in una posizione sintattica di isolamento irrelato, per dare più enfasi al comando. A questa figura viene rivolto un ordine, ribadito più volte ed eventualmente sostanziato dall'invocazione e dalla nominazione di una serie di entità potenti, che possono essere figure divine o profane, oggetti dotati di un particolare carisma simbolico, o anche momenti, giorni e luoghi rivestiti di una particolare sacralità.

2. Con **"historiola"**¹², ad andamento narrativo-drammatico. In questo caso lo scongiuro si presenta in forma dialogata tra l'entità negativa, personificata e apostrofata direttamente, e l'entità positiva, generalmente rappresentata da qualche divinità o figura salvifica. Il più delle volte il tempo verbale utilizzato nella narrazione dell'*historiola* è l'imperfetto, ossia un tempo narrativo e durativo, che colloca l'evento mitico in una dimensione temporale vaga e imprecisa, in un passato che tuttavia dura e vive ancora nella ripetizione mimetica. Spesso, anche il luogo in cui si svolge l'*historiola* è caratterizzato da una certa vaghezza di confini: molte volte si tratta del mare, o di una strada, oppure accade di frequente che l'azione avvenga in viaggio, in movimento, quasi a suggerire l'idea che ciò che avveniva in quel tempo mitico tornerà, o sarà costretto a tornare. Questa tipologia di scongiuro, solitamente ha un avvio formulare, con un prologo in cui vengono narrati gli antefatti della narrazione mitica e presentati i personaggi e lo scenario. A questa introduzione segue una serie di battute, di cui solitamente l'iniziale è una formula di saluto tra i protagonisti dello scongiuro, la figura o le figure salvifiche, il mediatore, l'entità negativa e la sua vittima. Dopo tutte queste premesse, di solito si trova la vera e propria formula scongiuratoria ed, eventualmente, anche le prescrizioni rituali che ne accompagnano l'esecuzione.

«A volere incantare le ferite, innanzi che vi si ponga null'altra medicina, farai così. Togloi della lana sudicia di pecora, intinta nell'olio della uliva, e farai il segno della croce tre volte, e dirai così: «Tre buoni frati per una via s'andavano; in Gesù Cristo si scontrarono.

Disse Gesù Cristo:

«Dov'andate voi, buoni frati?»

«Noi andiamo in orazioni, e per cogliere erbe, per porre nelle piaghe del nostro Signore».

Disse Gesù Cristo:

«Venite qua, tre buoni frati. Voi mi prometterete per la santa crucifissione e per la Vergine Maria, che nascoso nol terrete e prezzo non ne torrete. Andate in su monte Uliveto, e togliete lana sucida di pecora e olio di uliva, e direte: «Come Longino ferì il nostro Signore Gesù Cristo in fianco, e passò; e quella ferita olse e non dolse e sangua non raccolse e nerbo non ratrasse; così questa ferita oglia e non doglia e sangue non raccoglie e nervo non ratragga, per quel signor che vive in saecula saeculorum; amen¹³»

3. Con **funzione augurale, basato sull'analogia**. Qui il verbo "scongiurare" regge una frase che viene dopo l'invocazione alle autorità chiamate a sostegno dell'azione magica: esse generalmente vengono elencate in un ordine gerarchico, dall'entità più importante o potente a

¹² *historiola* è documentato in Isidoro (*Vir. ill.*, 46), ed equivale a "racconto mitico, archetipo".

¹³ Estr. da I. BALDELLI, *Scongiuri cassinesi del sec. XIII*, in «Studi di Filosofia italiana», XIV, 1956, p. 458.

quella dotata di minor carisma. In questo caso il comando viene formulato in termini ottativi: infatti il modo verbale utilizzato non è più l'indicativo, ma il congiuntivo.

Questa è orazione chi avesse infiatu tra lla coscia e 'l corpo. Vòlsi dire uno paternostro e una avemaria e poi fare il sengnio della sancta crosce e porre tre dita della mano in terço in sul male, e dire chosì: «Ciò che Idio disse, vero fùe: chome fu vero e non bugia, chosì vada via questa malatia. Io ti schongiuro, male ritondo, per lo Singnore del mondo e per la fede del buono Gesù, che tùe non pòsi andare piue sue; e per quello sancto Cristofano che passò il buono Giesù per lo mare, forte che tu ti debi dileguare; e a persona che lo porti adosso tu non possi fare male; e per quelle cinque piaghe del buono Giesù, che sparse il suo sangue in suso lo legnio della santa crosce +. Io ti schongiuro, ma' ritondo, per quella boccha, ond'egli parlò; e per quella sancta messa che Idio fescie e cielebrò; e per quello sancto paternostro che Idio fescie e con divosçione e per quelle sancte mamelle che Idio latòe; e per quella verace crosce +, là ove lo suo chorpo riposò; e per quella beata Madalena, a chui Cristo perdonò. Io ti schongiuro, male ritondo, che tu non abbi valore, se non è chom'èbe Lucifero chontro al nostro Sengnore. Al nome del Padre e del Filio e dello Ispirito Sancto. Amen amen amen¹⁴.

Procedimento vitale ed attivo nella formula scongiuratoria, soprattutto quella appartenente a questa tipologia, è, come si è detto, quello dell'analogia: essa non serve a sottolineare somiglianze, ma piuttosto 'ad affermare la possibilità stessa di instaurare un rapporto tra fatti appartenenti a serie diverse'¹⁵. In altre parole il paragone (così ..., come..) serve a mettere in relazione, ad esempio, un avvenimento mitico con la situazione attuale, in modo da ricreare le stesse condizioni e la stessa situazione dell'archetipo. In termini più generali il procedimento analogico vuole stabilire un rapporto di comparazione tra un avvenimento, o serie di avvenimenti, considerati paradigmatici e una situazione attuale che va modificata e il cui modello è rappresentato dal primo termine di paragone. Spesso il salto tra le due serie di avvenimenti è molto ardito, ma è proprio nell'irriducibilità al reale e nell'apparente illogicità che sta la potenza dell'analogia e della metafora magica, figure retoriche dotate comunque di una propria coerenza semantica.

Lungino fu ebreo, o vuogli dire giudeo: colla lancia ferì Iddio; fòri n'uscì sangue e aqua. Gesù Cristo disse: basta. Così sta sangue nella vena tua, come Gesù Cristo nella fede sua¹⁶»

Capita ancor più spesso di incontrare componimenti in cui le forme citate si mescolano e si confondono, utilizzando sovente il formulario incantatorio a-semantico cui si accennava sopra. Si consideri, ad esempio, questo incantesimo contro i parassiti:

«Hec sunt pro sepentes. Tres sunt per flamma rubene sancte Gregorii surge ricente sive milario contra te serpe ubi bai nigri nigricella sub gregarium' legitus. Dei vivum et verum libera famulum vel famula tua de eo mors serpente zari zaro patros hemanuhel paraclitus¹⁷».

¹⁴ Estr. da *Una curiosa raccolta di segreti e di pratiche superstiziose fatta da un popolano fiorentino del sec. XIV, e pubblicato per cura di Giovanni Giannini*, Editore S. Lapi, Città di Castello, 1898, pp. 45-6.

¹⁵ Cfr. T. TODOROV, *Il discorso della magia*, in *I generi del discorso*, parte IV, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 293.

¹⁶ Estr. dal Cod. Riccardiano 1224, cit. in *Una curiosa raccolta*, cit., p. 97, nota n° 30.

* Forse va emendato con «Gregorium».

¹⁷ Trad.: Queste parole sono contro i serpenti. Sono tre, nel nome della sacra fiamma rossa di Gregorio: sorgi, vigoroso e agguerrito contro te, serpe ubi bai nigri nigricella (?) sotto la legge di Gregorio. Dio vivo e vero libera il servo o la serva tua dal morso del serpente zari zaro (?) Spirito Santo". Cod. n° 52 della biblioteca di Montecassino, in I. BALDELLI, *cit.*,

E' evidente che la recitazione della formula, per risultare efficace, non potrà mai essere disgiunta dal puntuale svolgimento di un rituale: fatto che caratterizza in termini generali la "retorica magica" e che si compone sempre di gesti e parole efficaci, reciprocamente interdipendenti. Basta che una sola delle indicazioni prescritte venga trasgredita e l'esito positivo dell'incantesimo verrà vanificato. Fra le numerose prescrizioni indicate, una delle più frequenti è quella che impone la raccolta degli ingredienti con la "mano sinistra"¹⁸ o la collocazione del talismano sulla "parte sinistra"¹⁹:

«Nel ventre della rondine si nasce una pietra ch'ha nome Celidonio, et è piccola et malfacta, ma si è di grande virtude: et à due qualitadi: l'una è nera, e l'altra è si rossetta; e scaccia il rio male onde altri cade, e cura le asmosi e le altre infermitadi. E fàe esser li uomini lieti e piacenti; e dè si involgere in panno lino e portare de la sinistra parte; e la nera si dee portare in quello medesimo modo: e finisce le cose che sono cominciate, er contradice alle minacie, et atempera l'ira de re. E tritarlo colla acqua si sanica li occhi infermi; e se si mette in panno di lino giallo, tessuto sotto coperto, si caccia la febbre e i mali omori²⁰»

Altra inevitabile norma rituale è quella del digiuno, condizione che pone l'officiante in uno stato di assoluta incontaminabilità (assumere alimenti o altre sostanze potrebbe inquinare il sistema degli equilibri reso già precario dalla malattia). La condizione di purezza, indispensabile anche per entrare in contatto con le potenze superiori chiamate in causa nel rituale di guarigione, viene raggiunta anche tramite il ricorso ad altre pratiche purificatorie: abluzioni, lavacri rituali, interdizioni sessuali, imposizione di tabù, proibizione a compiere gesti contaminanti o entrare in contatto con sostanze impure. Tutte queste pratiche pongono l'officiante in una posizione di eccezionalità rispetto al suo status normale. E l'allontanamento dalla condizione consueta è una delle circostanze fondamentali dell'atto magico.

«A febbre terzana. Dèi scrivere a digiuno in tre obiate; e nel dì dell'ascensione ne prendi una, l'altro dì ne prendi un'altra (e l'altro dì un'altra) e così per la volontà di Dio sarà liberato. Ne la prima scrivi: «Pater est pax»; ne la seconda scrivi: «Filius est vita»; ne la terza scrivi: «Spiritus est medius²¹»

Un ruolo simbolico-rituale di notevole importanza è quello del numero. Il tre (e i suoi multipli) ha una valenza simbolica ricchissima e per questo rappresenta uno dei numeri più frequentemente

p. 456. Trad.: Queste parole sono contro i serpenti. Sono tre, nel nome della sacra fiamma rossa di Gregorio: sorgi, vigoroso e agguerrito contro te, serpe ubi bai nigri nigricella (?) sotto la legge di Gregorio. Dio vivo e vero libera il servo o la serva tua dal morso del serpente zari zaro (?) Spirito Santo".

¹⁸ Cfr.: PLINIO, *Naturalis historia*, XXI, 143: Sunt qui silvestrm (sc. irim) xirim vocant. Strumas haec vel panos vel inguina discutit. Praecipitur ut sinistra manu ad hos usus eruatur colligentesque dicant cuius hominis vitiique causa eximant. Trad.: Vi sono quelli che chiamano il giaggiolo "iris selvatica". Essa scaccia le scrofole, i rigonfiamenti, i tumori all'inguine. Si prescrive, a tale scopo, di estirparla con la mano sinistra e che chi la raccoglie pronunci il nome dell'uomo per la cui malattia la si sta estraendo.

¹⁹ La coordinata "sinistra" è quella da sempre deputata alle azioni devianti: ne è prova l'etimologia stessa del termine. "Sinister", deriva infatti da sine + ter, e l'avverbio indica appunto la mancanza, l'essere in difetto di qualcosa; d'altronde anche l'aggettivo "laevus", deriva dalla stessa radice del verbo latino laevo, are, "togliere, privare". Ed infine, si pensi ad un sinonimo di "sinistro": "mancino" è, di nuovo, colui che manca di qualcosa. La sinistra, quindi è la dimensione della mancanza, della privazione. Perciò la magia, dimensione alternativa e volutamente eccezionale rispetto alla quotidianità, l'ha prescelta come sua polarità, ricettacolo di forze infauste, ma certamente legata a quella zona oscura e misteriosa dell'esperienza a cui la magia fa riferimento.

²⁰ Estr. da Z. BENCIVENNI, *Volgarizzamento d'un antico lapidario attribuito ad Evace*, pubb. da E. Narducci, in «Propugnatore», Romagnoli, Bologna, anno II°, p. 318.

²¹ Estr. da P. SPANO, *Volgarizzamento del "Trattato della cura degli occhi"*, Romagnoli, Bologna, 1873, p. 51.

utilizzati nelle cerimonie magiche. Quasi sempre la formula scongiuratoria – così come il gesto rituale - per risultare efficace va ripetuta per tre volte, oltre a insistere su una struttura tripartita o su un ritmo ternario: espedienti formali in grado di suggerire la figura dell'iterazione, della ripetizione ad andamento ciclico, che rappresenta un dato sostanziale e sostanzialmente efficace nella recitazione dell'incantesimo. Ritmo e prosodia, infatti, hanno un importantissimo effetto ipnotico e suggestivo, fondamentale nella pratica incantatoria. Ma il ruolo del numero gioca un'importanza decisiva non solo dal punto di vista della struttura retorica: anche l'atto del contare²² e – assieme a questo – del pronunciar parole, è dotato di una infallibile potenza magica:

«Esperimento provato contro el verme.
Vermo maledetto-contradetto
io ti scongiuro per la luna e per lo sole
e per tutti i santi ch'è al mondo,
e in paradiso sono e furo,
e per quello panno rosato
dove el nostro Signore Iesu Cristo fu involto e fasciato
e per quella messa santa, che in Natale si canta,
e per quella santa messa, che in Natale fu detta,
che tu ne vada in mare e colga rena et sale
verme maledetto-contradetto*».

*E vuolsi tenere em mano nove petrelle, e come è lo canto e tu gitta una di quelle petrelle. E vuolsi dire nove volte 'nsino a nove dì. E vuolsi gittare l'acqua fredda in quello male, cioè nel petto e a' coglioni nove volte, e vuolsi fare la mane enanzi che si levi el sole, con segno della santa croce e con nove venie. (Mascalcia di Iordano rosso di Calavria cav. e familiare di Federico II imp.)²³

Anche lo scongiuro sopra citato fa riferimento alla legge dell'analogia²⁴, che in questo caso potrebbe essere riassunta nella banalissima affermazione secondo cui 'il simile cura il simile', stando al principio tradizionale della 'segnatura rerum' che, come si diceva, stabilisce un'interazione attiva tra le cose che hanno tra di loro una somiglianza esteriore.

Quando gli espedienti retorici non bastano, si ricorre all'invocazione di una o più entità sovranaturali: anche nella magia, come nella religione, si considera vitale ed efficace il rapporto con le potenze spirituali²⁵. Il potere dell'incantesimo, quindi, deriva anche dalla ricettività delle entità superiori alle parole potenti. Negli incantesimi della tradizione pagana si invocano, con

²² E' nota la valenza magica del contare in relazione alla recitazione di una formula: basti pensare allo stile delle "conte" infantili, che ricorda infatti quello degli incantesimi, ed è effettivamente possibile che le prime si riconducano a questi ultimi. Numerose sono le credenze popolari sul potere magico del contare: in alcune tradizioni, ad esempio, si ritiene che sia meglio non dormire con i piedi rivolti verso l'uscita, per evitare che gli spiriti maligni possano contare le dita dei piedi, con conseguenze spesso mortali. Pertanto, si preferisce non utilizzare i nomi dei numeri nella conta, per sostituirli con una formula verbale in cui l'ordine delle parole sia rigorosamente fisso e cadenzato sulla scansione delle sillabe, a prescindere dal loro significato, che si perde per assolvere la funzione di indicatore di posizione.

²³ Dal cod. sen., fol. 58.v., estr. da F. CORAZZINI, *I componimenti minori della letteratura popolare italiana nei principali dialetti, o saggio di letteratura dialettale comparata*, De Gennaro, Benevento, 1877, p. 359. (Calabria)

²⁴ Cfr. J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino, 1965, vol. I, p. 37.

²⁵ A tal proposito, sarebbe interessante approfondire la questione relativa alle differenze tra quella formulazione che tradizionalmente viene definita "preghiera", ascritta all'ambito religioso e la "formula magica" vera e propria. Tzvetan Todorov, (*Il discorso della magia*, in "I generi del discorso", parte 4, pp. 275-314, La Nuova Italia, Firenze, 1993), propone la seguente soluzione: "Nell'incantesimo l'invocazione di un mediatore è un'azione transitiva: si esaurisce nel proprio obbiettivo, che è quello di facilitare il movimento di comparsa o scomparsa di un oggetto benefico o malefico. Nella preghiera, invece, è l'invocazione stessa, la messa in comunicazione col mediatore, a esaurire il contenuto della formula. E' quanto i teologi chiamano preghiera pura o mistica." In altre parole, nell'incantesimo, l'invocazione è un mezzo, nella preghiera un fine.

estrema attenzione ai loro nomi, spiriti o dei che controllano i vari aspetti della vita, costringendoli ad agire in modo benefico. La stessa struttura retorica si ritrova anche nei rimedi della medicina popolare medievale, ovviamente con le debite “obliterazioni” delle entità invocate che diventano quelle del Pantheon cristiano. Questi incantesimi possono operare nella forma del comando utilizzando l'imperativo, assai frequente nello scongiuro, o utilizzare un tono declamatorio, quasi a costringere le divinità ad agire nel modo desiderato o, infine, ricorrere alla supplica. In altri casi, semplicemente, si chiama in aiuto l'entità, nominandola. Più spesso ancora, gli incantesimi utilizzano una combinazione di tutte queste forme.

Orazione buona al male della madre: Questa orazione è buona al male del fianco e di matrone. In nomine patris et filii spirito santi, amen. Al nome della santa Trinità. E nel nome di Francesco, il quale sia liberato da ogni male di matrone e di fianco, il qual male ha molte radici di malizia: principalmente muggia come bue, salta come cerbio, morde come lupo, abbaia come cane, ruggia come leone, nuota come pesce, torcesi come serpio, piange nel corpo. Io ti scongiuro, mal di matrone e di fianco per lo nostro Signore Gesù Cristo, Abraam, Isach, Iacob che costringesti i frutti delle falci; così ti priego che costringa il mal di fianco e del matrone a questo servo di Dio Francesco. Ancor ti priego signor mio Gesù Cristo, pella tua santa passione sieno scongiurate le predette malizie e le altre, per li angeli e per li arcangeli e per li profeti: per li nocenti: pelli confessori: pelle vergini: pelli dottori; per le piaghe fatte nel corpo del nostro Signore Gesù Cristo: pella salute della umana generazione. E al tuo luogo ti costringa Gesu' Cristo che in tutto regnia. Santa Maria salvi questo servo di Dio Francesco de' dolori del matrone e del fianco: santo Girolamo, noi preghiamo che tu prieghi lo nostro signore Gesu' Christo, acciò che non ci noi ne' a questo servo di Dio Francesco la predetta malizia e null'altra, né di dì né di notte, né dormendo né vegghiando, né mangiando né bevendo, né stando ritto né stando a sedere: ma ritorni al luogo onde venne, di pelo in pelo, di pelle in pelle, di canna in canna: “Agius, agios, agius; Chirielleison Chirielleisin, Christe salvi nos”. Iddio, che liberasti Susanna nel falso peccato, santa Chiara de' tormenti, santa Caterina dalle mani di Nascenzio imperadore, santa Margherita dal dimonio; così libera questo servo di Dio Francesco da ogni dolore di matrone e di fianco pell'amore che ebbe Iddio agli uomini e alle donne: amen*.

‘Sequenzia santi Evangelii secondo Luca. Grolia tibi domine. In illo tempore dissit Iesus discipolis suis. Estote voce quedam de turba disit illi: beatus venter qui te portavit e ubera que sunsisti. At ille disit: inimo beati que audiunt verbum dei e custodiunt illud. Gaspar, Baldasar, Malchior. Ancora mi racomando a' dodici apostoli, a' quatro vangelisti, a undici migliaia delle vergini e a tutti i santi del paradiso, acciò che preghino Iddio per questo servo di Gesù Cristo francesco, e per li loro meriti sia liberato dal difetto che lo tormenta. Santi Grigori, ora pro nobis. Onore Deo Patris liberazione, amen. Verbum caro fattu est e abitabit i nobis: si ergo me queritis os abire, amen. Semapri, phemas, tetrisgrammaton²⁶’.

Concludiamo la nostra breve rassegna con una considerazione. “Ogni scienza empirica – e quindi anche quella magica - è il risultato di un lungo processo storico e nasce da un certo punto di vista nei confronti della realtà. Quello che noi chiamiamo *indagine empirica* è il risultato di una serie di elaborazioni e di convenzioni dietro alle quali sta tutto ciò che può essere indicato come *epistemologia*; i fenomeni che analizziamo, quindi, dipendono anzitutto da ciò che cerchiamo, dai

²⁶ Estr. da G. AMATI, *cit.*, Romagnoli, Bologna, 1866, p. 20.

nostri criteri di validazione della ricerca e, soprattutto, dall'uso sociale dei risultati - ossia delle conoscenze che emergono dalla ricerca stessa - finalizzati alla trasformazione della natura e all'intervento su di essa. Nel caso della medicina il "controllo" dovrebbe essere insito nell'efficacia stessa della terapia: sappiamo che non sempre c'è una cura efficace o che la cura efficace può variare, e questo ci fa pensare che se è vero che l'uomo ha più o meno quattro milioni di anni, è probabile che per tutto questo tempo abbia dovuto fronteggiare quello che noi occidentali chiamiamo *malattia* o *patologia* e si sia dovuto ingegnare a trovarne le cause, a darle significato e "senso" in modo da decidere cosa volesse dire "risposta efficace"²⁷. Spesso l'unica risposta efficace è stata quella magica: "poiché la magia è pur sempre un'arte che risulta da un corredo di esperienze riconosciute efficaci e perciò ripetute invariabilmente con gli stessi mezzi, di parole e di azione, si comprende bene come essa trovò nella medicina uno dei suoi più importanti campi d'azione"²⁸. Ecco come due tecniche apparentemente antagoniste sono venute in soccorso l'una all'altra, in un rapporto simbiotico che ancor oggi - nell'epoca del razionalismo e della tecnologia - stenta a morire. Scagli la prima pietra chi non è mai ricorso alla preghiera, invocando la guarigione di un proprio caro, o chi non ha mai utilizzato, magari inconsapevolmente, qualche personalissimo "rituale magico" di autoguarigione ...

Bibliografia specifica sui rapporti tra magia e medicina nel medioevo

- AGRIMI, J., *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Loescher, Torino, 1980.
- ALICANDRI CIUFFELLI, C., *La medicina monastica, sant'Equizio e gli equiziani: comunicazione eseguita al X congresso dei medici sanniti e Convegno internazionale di studi sulla medicina*, Tip. Labor, Sulmona, 1958.
- AMUNDSEN, D.W., *Medicine, society, and faith in the ancient and Medieval worlds*, Baltimore, London, 1996.
- BIEDERMANN, H., *Medicina Magica*, Classics of Medicine Library, Division of Gryphon Editions Birmingham, 1986.
- BLOCH, M. – FEBVRE, L., *I re taumaturghi: studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (con una prefazione di Carlo Ginzburg e un ricordo di Marc Bloch di Lucien Febvre; trad. a cura di Silvestro Lega), Torino, Einaudi, 1988².
- CADDEN, J., *Meanings of sex difference in the Middle Ages: medicine, science, and culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- CASSESE, L., *La "Societas Medicorum" di Salerno e i trattati di medicina dei secoli XI-XIII: contributo allo studio dei manoscritti universitari del Medioevo*, Beraglia-Reggiani, Salerno, [19...].
- DOBELLIS, I.N. (a cura di), *Magic and Medicine of Plants*, Reader's Digest Association, Pleasantville, New York, 1986.
- DUREAU-LAPEYSSONNIE, J.-M., *Medecine humaine et veterinaire a la fin du moyen age. Scritti di Guy Beaujouan, Yvonne Poulle-Drieux et Jeanne-Marie Dureau-Lapeyssonnie*, Droz, Geneve, 1966.
- FELETTI, M.L., *Igiene e medicina dal Medioevo al Secolo XVIII*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1986.
- GATTO TROCCHI C., *Magia e medicina popolare in Italia: rimedi empirici, decotti, pozioni e filtri magici per la cura della salute secondo le più diffuse ricette. In appendice la Regola sanitaria Salernitana*, Newton Compton, Roma, 1983.
- GRMEK M. D., *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- HUNT, T., *Popular Medicine in Thirteenth-Century England: Introduction and Texts*, Brewer, Cambridge, 1990

²⁷ Cfr. Tullio Seppilli in un'intervista realizzata per conto dell'Enciclopedia Multimediale delle scienze filosofiche della RAI, nella rubrica "La città del pensiero" e consultabile all'indirizzo Internet: <<http://www.emsf.rai.it/radio/trasmissioni.asp?d=71>>.

²⁸ Cfr. G. DELLA CAPANNA, *Magia, astrologia, Inquisizione e medicina medievale*, Giardini, Pisa, 1969.

- JACQUART, D., *Sexuality and medicine in the middle Ages*, Polity Press, Cambridge, 1988.
- Id., *La medecine arabe et l'Occident medieval*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1990.
- LEVACHER DE LA FEUTRIE - THOMAS A. F., *L'ecole de Salerne, ou L'art de conserver la sante, en vers latins & francois*, Mequignon l'aine, Paris, 1782.
- Maladie et maladies dans les textes latins antiques et medievaux: actes du V colloque international Textes medicaux latins*, Bruxelles, 4-6 septembre 1995, Latomus, Bruxelles, 1998.
- Medicina medioevale: testi dell'Alto Medioevo, miniature del codice di Kassel, regole salutari salernitani, incisioni del "Fascicolo de medicina"*, UTET, Torino, 1971.
- PAZZINI, A., *La medicina nella storia, nell'arte, nel costume: il Medioevo*, Bramante, Milano, 1969.
- Id., A., *Demoni, streghe e guaritori*, Bompiani, Milano, 1951.
- PENSO, G. - ELSHEIKH, S.M., *La medicina medioevale*, Essebiemme, Noceto, 1991.
- SACCOMANNO, T., *La medicina e il suo insegnamento nel tardo Medioevo*, Firenze, 2000.
- SCHIPPERS H., *Il giardino della salute, la medicina nel Medioevo*, Milano, Garzanti, 1988.
- SCHLEISSNER, M. R., *Manuscript sources of medieval medicine: a book of essays*, New York [etc.], 1995.
- SEPPILLI, T. (a cura di), *Medicine e magie*, in "Le tradizioni popolari in Italia", Milano, Electa, 1989.
- SIRAISSI, N.G., *Medieval & early renaissance medicine: an introduction to knowledge and practice*, University Press Books, Chicago, 1990.
- SKINNER, P., *Health and medicine in early medieval Southern Italy*, Brill, Leiden [etc.], 1997.
- VALLARDI A., *Il libro delle erbe medicinali, dal manoscritto francese 12322 della Bibliotheque Nationale de Paris*, Milano, Garzanti, 1990.
- VEGETTI, M. - GASTALDI, S., *Studi di storia della medicina antica e medioevale in memoria di Paola Manuli*, La Nuova Italia, Firenze, 1996.
- VISCO, S., *La cultura medica europea nell'alto medioevo e la scuola di Salerno*, Salerno, XIV, 1953.
- WATT M., *Magic and Witchcraft in Relation to Plants and Folk Medicine*, in (ed.) Swain, *Plants and the Development of modern Medicine*, Swain, Cambridge Mass., 1972.
- WICKERSHEIMER, E., *Les manuscrits latins de medecine du haut Moyen age dans les Bibliotheques de France*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1966.