

Le guarigioni attribuite a Santa Rita da Cascia.

Un confronto fra antropologia religiosa e antropologia medica

Fiorella Giacalone

ricercatrice di antropologia culturale, Università degli studi del Molise

Premessa (1)

Esistono degli ambiti, relativi alla salute e alla malattia, nei quali il confine tra antropologia medica e antropologia religiosa diventa labile, sfrangiato. In quello spazio in cui "salute" e "salvezza" sembrano confondersi, trovare canali paralleli, lì s'intrecciano i due approcci disciplinari. Un pellegrinaggio può essere studiato, come ricorda Laplantine, come un rituale religioso, ma anche come pratica terapeutica, le tecniche di cura relative ad un santo taumaturgo possono rientrare nel più vasto ambito della demoiatria e al tempo stesso essere lette in chiave religiosa. Ciò dipende dalla lettura del santuario come un "fatto sociale totale", nel senso in cui lo intendeva Mauss, un evento nel quale si condensano fenomeni che hanno bisogno di più piani di lettura: religiosa, medica, economica, visuale ecc. Come sottolinea Laplantine, ciò comporta

«[...] une stricte épistémologie de la pluridisciplinarité, articulant la recherche en anthropologie médicale et la recherche en anthropologie religieuse, se n'est pas la simple addition de deux disciplines s'appropriant des champs thématiques, c'est-à-dire des "territoires" préconstruits empiriquement et idéologiquement découpés, mais l'éclairage successif d'une double démarche différenciée sur le même phénomène» (LAPLANTINE F. 1992 [1986]: 346).

Questo significa dare una lettura dei fenomeni che non privilegi una sola ottica, ma che tenga conto dei vari livelli di analisi: ufficiale-popolare, magico-religioso, religioso-terapeutico e che soprattutto mostri la relazione privilegiata tra malattia e sacro, sia come vissuto personale sia come dimensione sociale.

Un santuario terapeutico è di per sé un luogo di confine. Lo è nel senso in

cui lo sono i santuari, spazi divenuti sacri per una presenza divina che lì si è rivelata. Il sacro si fonda attraverso un momento teofanico (apparizione mariana, statua che piange, ecc.) o perché luogo legato ad un santo che ha operato miracoli. Un segno divino rende quel luogo unico, assoluto, dividendo lo spazio sacro da quelli profani, il quotidiano dall'eccezionale, l'umano dall'ultramondano.

«Qualcosa che non appartiene a questo mondo si è manifestato in modo apodittico, tracciando in tal modo un orientamento o decidendo un comportamento» (ELIADE M. 1967 [1965]: 30).

Il santuario permette così un collegamento tra due statuti esistenziali inconciliabili; in uno spazio circoscritto è possibile vivere una dimensione meta-storica nel quale l'impossibile diventa possibile, il miracolo si fa realtà, l'umano comunica con il divino.

Il santo è un personaggio di confine. Egli ha vissuto come altri uomini, ma la sua esperienza è quella di chi ha vissuto a contatto con la morte, attraverso l'isolamento, la denutrizione, la sofferenza. Al tempo stesso egli supera la morte perché il suo corpo diventa oggetto di devozione. Con il culto dei santi nasce infatti il concetto di "corpo santo", l'idea di un cadavere che trascende la finitezza dell'essere umano. Se nel mondo greco il regno dei morti era fatto di ombre e di oblio, l'Aldilà cristiano ha una spazialità precisa legata al premio o alla punizione per la vita vissuta. Al centro della religione cristiana si pone il mistero dell'*Incarnazione* e dunque di un Dio che ha un corpo che vive soffre e muore. Il processo di sofferenza fisica e spirituale avvicina il santo a Gesù (*imitatio Christi*) (cfr. BROWN P. 1983 [1981]); questo lo pone in una condizione-limite, che acuisce la sua capacità di sentire e il suo potere di guarire. Il santo, nel momento della morte, raggiunge il regno di Dio; perciò stesso diventa il simbolo stesso del Paradiso. La relazione tra Dio e gli uomini cambia radicalmente, perché la venerazione ai santi modifica il concetto di morte. Se nel mondo greco il cadavere fa orrore per la sua putrefazione, nel mondo cristiano la tomba diventa luogo di culto. Per questo

«[...] la tomba del santo fu dichiarata proprietà pubblica, come mai lo fu la tomba di alcun altro. Essa fu resa accessibile a tutti e divenne il punto focale di forme di culto estese all'intera comunità» (BROWN P. 1983 [1981]: 17).

Il culto dei santi pertanto nasce e si sviluppa intorno al "corpo santo", in quanto devozione che si nutre e trova senso intorno alla corporeità. Non esiste culto senza corpo o senza reliquie, perché quel corpo diventa il tramite tra Dio e gli uomini, dimostrando l'umana finitezza e al tempo stesso la sua trascendenza. La devozione ai santi celebra nel suo punto massimo la corporeità, nel momento stesso in cui quella corporeità fisica ha cessato il suo cammino.

La salma irradia potenza, e perciò protegge luoghi e persone vicine; ciò spiega il furto di reliquie o lo spostamento di urne da un paese all'altro in molte leggende di fondazione. Gurevic sottolinea l'importanza del santo come parte integrante della vita religiosa.

«L'idea di un protettore taumaturgico e difensore, al quale ci si può rivolgere per chiedere aiuto, la cui tomba e le cui reliquie si trovano non lontano [...] si faceva strada nella coscienza del popolo molto più facilmente che non l'idea di una divinità lontana, invisibile e minacciosa: con quest'ultima i rapporti erano privi di quell'intimità e di quella confidenza che univano il gregge dei fedeli ai santi locali» (GUREVIC A.Ja. 1986 [1981]: 67).

Il santuario diventa così luogo da raggiungere, meta di un percorso per arrivare al corpo santo, quel corpo che "può" guarire, proteggere, segnare. Lì dove il santo è morto, lì è possibile sentire la sua *praesentia*, dispiegarsi la sua potenza, chiedere la sua intercessione. La gestione del corpo dei malati viene così contesa tra medicina e religione, e la ricerca della salute s'intreccia profondamente con quella della salvezza, come se male-bene e malattia-salute agissero attraverso medesimi processi. Le terapie magico-sacrali s'iscrivono in un'ideologia che collega *diagnosi-terapia-guarigione*. Se la malattia è causata non solo da fenomeni naturali, ma anche da cause personali o sociali (colpa, voto non mantenuto), essa viene compresa in un preciso orizzonte cognitivo e comportamentale e la terapia sarà adeguata alla conseguente fiducia in un ambito soprannaturale (cfr. DI NOLA A.M. 1989).

Intorno alla taumaturgia di Rita

Il culto di Santa Rita non sfugge a queste logiche, anzi, poiché il suo culto è nato e si è sviluppato intorno al corpo santo, nutrendosi dei miracoli a questo attribuiti. La salma, incorrotta, non rimase immobile, ma compì movimenti di arti e di occhi, che accadevano in particolari momenti pubblici e politici che stupirono chiunque vi assistesse. La fama del corpo che levitava fu provato anche al processo di beatificazione (1626), innalzandosi oltre la grata in cui era collocata. Si disse anche che erano le monache a sollevare la salma, ma queste voci non bastarono a fermare una fama che continuò per secoli.

«Il beato corpo della beata Rita intiero, incorrotto, con carnagione bianca e senza macchia alcuna di corruzione, con gli occhi aperti, e specialmente il sinistro, che si vede più aperto del destro, e con le ciglia staccate e con la bocca aperta alquanto, nella quale si vedono e distinguono benissimo i denti bianchi, le mani parimenti bianche ecc.» (TARDI L. 1927: 186).

La tradizione agiografica dunque attribuisce al corpo di Rita manifestazioni particolarissime che la collocano nell'immaginario popolare quasi come una sibilla cristiana che annuncia eventi positivi, quando i movimenti del corpo sono accompagnati dal profumo di rose, o accadimenti funesti, tra i quali l'inizio della seconda guerra mondiale, come ricordano alcuni devoti di Cascia.

La taumaturgia della santa va però collegata anche a riferimenti precisi della sua biografia; ella visse durante un periodo di lotte intestine tra Bianchi e Neri (1381-1447). Nacque da genitori anziani e la tradizione racconta che alla madre Amata apparve un angelo che le predisse la nascita di una bambina. Adolescente, fu data in sposa, contro la sua volontà di farsi monaca, ad un uomo d'armi ghibellino, e dal matrimonio nacquero due gemelli. Il marito venne ucciso e i figli adolescenti erano decisi a vendicarsi della morte del padre. Era infatti consuetudine che le vedove spingessero i figli a vendicarsi del torto subito uccidendo un consanguineo dell'assassino e tali prassi rimase in età moderna, come documentato da Celano (CELANO C. 1892 [1681])⁽²⁾. Rita, al contrario, cerca di dissuadere i figli dalla vendetta pregando Dio di prenderli con sé piuttosto che vederli diventare assassini: dopo pochi mesi entrambi morirono di malattia. Sola e vedova, decise di dedicarsi a Cristo; di fronte al rifiuto delle monache agostiniane, probabilmente motivato dalla mancata pacificazione con la famiglia Mancini, che chiedeva giustizia per il marito ucciso, lei si dà ad opere di carità e di assistenza al Lazzaretto di Roccaporena.

Dopo alcuni anni accade un evento straordinario: mentre pregava di notte, fu trasportata dallo Scoglio di Roccaporena all'interno del monastero di Cascia dai suoi tre celesti protettori: Sant'Agostino, San Nicola da Tolentino e San Giovanni Battista. La presenza di questi tre santi è importante, oltre che per porre questo viaggio all'interno della cultura cattolica, anche per il significato che ognuno di essi ricopre. Agostino è il fondatore dell'ordine a cui Rita apparterrà, e sul Battista parlerò diffusamente dopo. Un'attenzione merita Nicola da Tolentino, altro agostiniano e taumaturgo, che può essere associato alla santa casciana per vari motivi. Tra le leggende che circolano su Nicola vi è una che racconta come egli raccogliesse ciottoli nel fiume Chienti, sassi che nella sua bisaccia si trasformavano in pani che distribuiva ai poveri, che sembrano non esaurirsi mai. Ma quando il padre priore gli chiese di mostrargli il contenuto del fardello, apparvero delle profumatissime rose; rose e pani compaiono nel culto di Rita come miracoli, ma anche come prodotti terapeutici. Più legata al volo appare un'altra leggenda, che narra come Nicola vedesse (in quanto prescelto) il volo della casa di Loreto, e invitò i frati, che con lui camminavano, a mettere un piede sopra il suo. Il contatto con il suo corpo infatti rendeva possibile la visione del volo della

Santa Casa, agli altri preclusa (GINOBILI G. 1968: 26-28). Tale capacità di "consentire la visione" è presente nelle tradizioni demoiatriche, secondo cui solo i taumaturghi hanno questa capacità, e può essere estesa agli altri attraverso l'accostamento del piede. Dunque, nessuno meglio di Nicola è deputato a trasportare Rita, e a renderle possibile la visione dei santi accompagnatori.

Questo "volo notturno", che ha creato nel tempo problemi interpretativi, data la credenza, nel Quattrocento, della stregoneria femminile e del sabba, dagli agiografi ufficiali viene oggi letto come "volo mistico" e non reale, una sorta di percorso interiore, e parlano di pacificazione tra le famiglie che porta Rita ad essere accettata dall'istituzione religiosa, senza sottolineare l'eccezionalità dell'evento.

Tardi, biografo ottocentesco, parla invece di "prodigioso ingresso", di "miracoloso avvenimento", facendo sua la leggenda della visione dei tre santi e dell'ingresso nel convento, nonostante le porte chiuse: «Ma chi avrebbe potuto ancora resistere a tali richieste e in faccia all'evidente prodigio?» (TARDI L. 1927: 85) e la Scaraffia sottolinea come tale agiografo potesse parlare del volo senza problema, essendo passata l'età controriformistica (SCARAFFIA L. 1990: 76). La tradizione rimane in alcuni testi agiografici, come quello di Bruni, che precisa anche il percorso compiuto, con i tre santi: «Dallo Scoglio i quattro si dirigono sulla montagna di Ocosce e quindi raggiungono la piana di Cascia alta; scendendo poi verso i quartieri bassi della città, si trovano ben presto dinanzi al muro di cinta dell'orto delle monache. Ovviamente il muro dell'orto non oppone resistenza al loro fantastico cammino verso il monastero, come non la oppongono le pesanti porte che sbarrano l'accesso all'interno dei chiostri. Arrivati qui, i tre Santi protettori possono congedarsi da Rita» (BRUNI G. 1985: 65). Se le istituzioni preposte al culto tendono a minimizzare la portata di questo evento, la produzione agiografica popolare (fumetti, fotoromanzi, audiocassette) accentua invece la tradizione del volo, la sua eccezionalità, la caratteristica della visione, il ruolo di prescelta riservato a Rita, il dubbio che quel volo abbia del demoniaco, del pericoloso, dato che l'evento accade in un'epoca contrassegnata da processi di stregoneria: «Narra la tradizione che i tre santi la rapirono in volo trasportandola verso Cascia. Era l'alba d'ascensione del 1415: Rita aveva appena 34 anni» (*Rita da Cascia, donna sopra ogni donna*, fotoromanzo agiografico, Ricciardi, Roma, 1985, cfr. p. 72); «Udito quel racconto straordinario, la superiora cade in ginocchio scossa profondamente. - Se questa è la verità, il Signore non mancherà di confermarla illuminandoci. Nell'attesa però la prova sarà molto dura per noi tutte. Preghiamo» (*ibidem*: 73, cfr. RICHOMME A. 1958: 68-69)⁽³⁾.

Anche Cinzia Ferrari, in una storia romanzata della santa, che tiene conto della tradizione orale, ricorda il viaggio con i santi ed il prodigio del portale chiuso: «la leggenda ne farà una chiave della sua predestinazione celeste e lo coinvolgerà in un "miracolo" clamoroso» (FERRARI C. 1988: 60).

Lucetta Scaraffia legge questo "volo notturno" come un elemento d'iniziazione sciamanica, capace di attribuirle poteri magici: «Nel corso di questo viaggio Rita acquisisce il potere di salvare gli altri attraverso un procedimanto di tipo sciamanico: le fasi della sua iniziazione, infatti, ricalcano il momento di acquisizione dei poteri da parte dello sciamano (estasi - carattere obbligatorio del richiamo - aiutanti magici). Come gli sciamani Rita sale al cielo e attiva un contatto diretto con l'al di là per combattere la malattia e la morte. Essa assume il ruolo di protettrice del gruppo di appartenenza [...] in modo simile a quelle persone dotate di poteri magici, come i benandanti, che nelle comunità rurali combattevano le streghe per garantire la sopravvivenza della comunità» (SCARAFFIA L. 1990: 85). Questa lettura del volo, seppur suggestiva, non tiene conto delle profonde diversità tra il vero e proprio sciamanesimo e la vicenda umana di Rita, che con tutte le sue ambiguità va comunque letta all'interno del cristianesimo.

Il volo, a mio avviso, è un momento importante della vita di Rita, ma rappresenta solo un primo *passaggio* verso una nuova condizione, che ha bisogno, però, di nuove prove perché sia confermata da segni divini e non da presenze diaboliche. Nel convento, infatti a lei verranno assegnati i lavori più umili per mettere a prova la sua obbedienza, come il compito d'innaffiare un "pruno" secco da cui fiorirà la vite miracolosa da cui si estrae la "polvere della vite" usata a scopo terapeutico. I sacrifici corporali, le fatiche fisiche a cui Rita si sottometteva (cilicio, digiuni) erano ancora visti ambigualmente dalla superiora: «Che gridate? Vi siete forse impazzita, sorella Rita? [...] Madre de Jesu, ve dico, siete uscita di senno? Chiamerò l'esorcista se non tornate in voi!» (FERRARI C. 1988: 79).

Anni dopo Rita, in seguito alle prediche di Giacomo della Marca (1432), cercherà di rivivere i dolori della Passione e in un momento di estasi davanti ad un Crocifisso, subirà il dolore di una ferita, conseguenza di una spina della corona del Cristo che si conficcherà nella sua fronte. La sofferenza della spina si protrarrà per 15 anni, provocandole pus e vermi e il fetore la costringerà ad un isolamento nella sua cella praticamente fino alla sua morte. Solo in un'occasione la piaga guarirà, durante un viaggio a Roma per l'anno Santo (forse il 1435 o il 1442) per ripresentarsi, con la medesima modalità, una volta rientrata in convento. Lo stesso Cavallucci parla di un unguento che le consentì di curare la piaga: «e così guarita con un semplice unguento miracolosamente procurato da lei s'invio verso da Roma» (CAVALLUCCI A.

1610: 52, DRA I 1968: 235). La frase "procurato da lei" fa pensare che Rita avesse capacità erboristiche, che avesse doti di guaritrice.

Anche Ferrari fa riferimento a capacità erboristiche della santa e alle sue doti terapeutiche, sottolineando come questo fosse un elemento ambiguo, da tenere nascosto. Sempre riferendosi al viaggio a Roma e al famoso "unguento", scrive: «quando Rita le (si riferisce alla superiora) disse di un unguento spalmato sulla cicatrice (e lo fece per non gloriarsi di un'ulteriore attenzione del cielo), la badessa quasi si arrabbiò. Un unguento? E quale? Non esistevano in convento erbe tali da fabbricare un balsamo così portentoso! E da quando Rita era diventata esperta in ricettari?» (FERRARI C. 1988: 112). La stessa autrice sottolinea più volte le opere di assistenza e cura ai lebbrosi nel Lazzaretto di Roccaporena e a tutti coloro che a lei si rivolgevano: «per le persone che andavano a visitarla, travagliate o dubbiose, aveva sempre un consiglio. Spiegava a una pia donna con quali erbe alleviare le piaghe dei lebbrosi, riconduceva la pace in famiglia dilaniata da questioni di eredità, all'emorroissa elargiva norme igieniche che le aveva insegnato la frequentazione nel lazaretto di Roccaporena» (FERRARI C. 1988: 123); «nella certezza di ospitare in Cascia una taumaturga, le madri andavano da lei portando sulle braccia i figli malati» (*ibidem*: 93).

Ma vorrei tornare sul significato della spina, poiché è questo il *secondo e significativo passaggio* che consacra Rita quale guaritrice e taumaturga: è infatti questa seconda prova iniziatica che riporta Rita nella tradizione cristiana, senza possibili fraintendimenti (GIACALONE F. 1996: 143-144). La piaga provocata dalla spina, che viene letta come una forma di stigmatizzazione, si presenta in realtà con caratteristiche differenti: prima di tutto è una - non ne compaiono altre sul costato e sulle mani -; ma soprattutto perché si presenta come una vera e propria piaga verminosa, e non con fuoriuscita periodica di sangue.

La Scaraffia parla di *stigmata* (sic) e accenna all'idea della piaga come ferita, proponendola come «simile ad una ferita ricevuta in battaglia ed evocava, forse, le battaglie contro gli spiriti del male per salvare la comunità o per guarire un malato», collegandola ai riti iniziatici di rinascita per la fertilità (SCARAFFIA L. 1990: 89). A mio avviso invece la ferita va letta in altra direzione. Rita è stata sposa e madre, dunque il suo corpo non è "degno" di ricevere Gesù come il corpo di una vergine; in più lei non ha vendicato il marito e ha pensato la morte dei figli, in un ambiguo contrasto tra perdono (desiderio di vita) e preghiera (desiderio di morte). La spina può essere letta come una punizione del pensiero, un percorso di purificazione, un desiderio di avvicinarsi alla Passione del Cristo che non può avvenire attraverso una stigmatizzazione come quella di Francesco, ma che passa per una putrefazione e

un annullamento del corpo. Rita deve "espiare" la sua sessualità attraverso un corpo sofferente, che vive ai limiti della morte. Così si spiegano i digiuni continui, le punizioni corporali, il "marchio" di una ferita putrida che lei potrebbe curare e che invece lascia marcire. Il corpo piagato e sofferente serve a vivere quella condizione di liminalità che può avvicinarla a Cristo, darle il segno di essere stata "scelta", di attraversare in vita la morte: il segno dell'immortalità e della taumaturgia. L'annullamento della corporeità (anoressia, ferita) e della volontà (ubbidienza a comandi privi di senso) rappresenta il suo riscatto e la via verso la santità, la sottomissione alla regola. Lei potrebbe curare la ferita, avendolo già dimostrato, ma non vuole, perché vuole annullare il suo corpo. In questo prende a modello San Nicola da Tolentino, suo protettore, che rifiutò qualsiasi medicina per le sue malattie e morì, vinto dai malanni non curati (GENTILI D. - MASSACCESI M. curr. 1982: 19).

Per questo non concordo con quanto scrive la Scaraffia, secondo la quale, dopo il volo, «Rita riacquista una verginità simbolica dopo i suoi parti, riscatta il suo corpo sessuato e riesce a realizzare il paradosso della Madonna, cioè quello di rappresentare, insieme, due valenze opposte del corpo femminile - la verginità e la maternità - entrambe fortemente connotate in senso positivo» (SCARAFFIA L. 1990: 82). A me pare invece che Rita non riacquisti mai la sua verginità, neppure in senso simbolico, poiché la sofferenza fisica non le consente mai di raggiungere una completa stigmatizzazione, ma al contrario, il suo corpo produce "vermi" (=morte) e non sangue, «rituale di morte simbolica e strumento di potenziamento della vita» (LOMBARDI SATRIANI L.M. - MELIGRANA M. 1982: 294). La sua vicenda pone in atto un conflitto tra "anima di ventre" (maternità) e "anima di testa" (razionalità), tra autonomia e obbedienza, che si risolve con determinazione personale ma anche come punizione corporale (GIACALONE F. 1996: 157-158).

L'accostamento alla Madonna, che appare evidente nel culto e nel tipo di devozione, sicuramente va imputato al fatto che la santa andava "depurata" di elementi ambigui, soprattutto rispetto alla maternità (*ibidem*: 93), ma Rita mantiene sempre la sua identità di madre, quindi non più vergine ed è proprio per questo che trova tanta devozione presso le donne. Rita è vicina ai vissuti personali di ogni donna, agli odori, umori e dolori del suo sesso. Del resto, sono le agiografie che creano dei legami con il culto mariano (annuncio dell'angelo, gravidanza tardiva della madre, morte dei figli, rosario, rose) e gli stessi agostiniani sottolineano una relazione con la Madonna e la sua aderenza alle forme moderne di autonomia femminile: «I rapporti che Rita ha con le donne che ricorrono a Lei è molto simile a quello di Maria. Rita non è Maria, ma come Maria ha vissuto nella fede e nella cultura della "disponibilità e della fede" la Sua esistenza terrena. Come Maria è stata

capace di fare posto al piano di Dio. [...] Non la passività, la remissività, il nascondimento, la debolezza sono le caratteristiche della Vergine, ma la sua adesione piena e responsabile alla volontà di Dio, la sua partecipazione attiva alla realizzazione del piano di salvezza, sia con il suo "sì" iniziale, sia con la sua presenza accanto a Cristo e nella prima comunità apostolica [...] Rita, pur essendo vissuta in altri tempi, avrebbe un atteggiamento chiaro nei confronti del femminismo, pur nella certezza con cui riconfermerebbe certi principi irrinunciabili [...] e non avrebbe nessuna preclusione a una comprensione delle istanze di fondo» ("Dalle Api alle Rose", n. 8, 1995: 10-11).

Il modello mariano, così come si presenta sul piano del dogma (verGINE prima e dopo il parto, concepita immacolata) è un modello irraggiungibile per qualsiasi donna, che viva la maternità. Rita invece, come altre sante madri (Sant'Anna, Santa Margherita da Cortona) può ben rappresentare la vita femminile in ogni sua fase: sposa, madre, vedova, monaca.

Proprio perché il paradigma mariano è irraggiungibile, non esiste figura di santa che prenda a modello Maria; la monaca è "sposa" del Cristo e l'*imitatio Christi* è ciò che porta alla santità, perché Maria rimane pur sempre una donna, non una divinità. Per raggiungere la santità, dunque, il modello di riferimento è l'Uomo-Dio, Gesù, e non sua madre. Luce Irigaray a questo riguardo fa delle interessanti riflessioni, sostenendo che nella religione cristiana il divino è espresso solo al maschile, nella coppia padre-figlio, mentre scompare ogni relazione madre-figlia, variamente presente nelle religioni mediterranee (Demetra-Kore). Nella religione cristiana, secondo la filosofa belga, manca un "divino" concepito al femminile, mentre è centrale l'idea di un Dio fatto uomo, che agisce, soffre e vive con un corpo terreno. «Ma per il rispetto e la dignità dell'identità femminile, due sono i ponti da stabilire: 1) quello della relazione madre-figlia, 2) quello dell'identità femminile. È impossibile chiedere ad una donna di essere divina, libera da colpa, se ella non riconosce sua madre come potenzialmente divina. Un Dio fatto Uomo o un Dio Padre non sono sufficienti a santificare il genere femminile» (IRIGARAY L. 1989: 89). È in questa chiave di lettura che può essere letto l'amore delle sante per il Crocifisso, poiché è solo nell'affrontare le sofferenze di Gesù che una donna, nel pensiero cattolico, può aspirare a quella "divinità" preclusa al genere femminile. La Passione, infatti, rappresenta il più alto momento dell'Uomo-Dio, quel passaggio che consacra la sua divinità, che apre le porte del Paradiso a tutti coloro che seguiranno il suo esempio.

Rita, al pari di altre sante, vive l'amore per il Crocifisso come totalizzante, come annullamento del suo corpo per raggiungere quella purezza che la sua vita terrena non le consente, quale riscatto per le sue colpe. Per questo sempre più oggi la figura di Rita viene associata a quella di Francesco, modello

forte di stigmatizzazione compiuta e simbolo di pacificatore, come Rita lo sarà rispetto alle guerre intestine di Cascia; lo stesso Giovanni Paolo II scrive come sia proprio la stigmatizzazione la "traccia somatica esterna" che «*sco- pre un significativo punto di contatto tra i due figli dell'Umbria*» (Lettera all'Arcivescovo di Spoleto e vescovo di Norcia, 10 febbraio 1982, BRUNI G. 1985: 2, cfr. GIACALONE F. 1996: 151-152).

La corona di Cristo era fatta, secondo la tradizione, con spine di pruno o di acacia, spine lunghe e sottili come quelle rappresentate nella "Cassa solenne" di Rita del 1457, dove Paolo da Visso la dipinge tenendo in mano, appunto, una spina lunga e sottile. Ma il pruno è anche la pianta secca che Rita deve innaffiare, il pruno, è, secondo Cavallucci la metafora della "Religione Santa": «benedetta sei tu dunque Rita, poiché così discalza sei passata sopra le spine del restretto della Santa Religione, sottomettendoti a qualsivoglia fatica, che fosse stata necessaria a guisa di tanti pruni, che tutta la tua persona pungevano» (CAVALLUCCI A. 1610: 36, DRA I 1968: 306).

Il pruno, pianta selvatica da frutto, viene da Rita "addomesticata", sino a diventare vite, cioè un simbolo centrale di Gesù e del rituale della messa, passaggio da una società "selvatica" ad una "cristiana". La vera e propria "metamorfosi" che Rita compie le è possibile proprio perché è stata madre, perché il suo corpo ha creato e trasformato la materia, attuando quella "magia" della creazione che è la maternità. Altri elementi naturali sono presenti nella biografia ritiana, come le api che non la punsero nella culla, il miracolo delle rose fiorite e dei fichi maturati in inverno, la "pelliccia" che portava sulle spalle ed usate dalle donne per propiziare il parto. Prodotti questi tratti dalla cultura contadina e utilizzati anche a scopo terapeutico.

Ma gli elementi del selvatico-terapeutico si ritrovano, nell'agiografia ritiana, anche con la presenza del Battista, santo rappresentato spesso come "selvatico", coperto di pelli, ed associato ai riti della nascita e a pratiche terapeutiche popolari (guazza e cura della malattie della pelle). La presenza del Battista, accanto a Rita, rappresenta un ulteriore elemento di passaggio tra natura-cultura, un momento di legame tra una società contadina ad una cristiana e urbana, che però consentono alla santa di mantenere una competenza di carattere terapeutico-popolare; egli dunque, a mio avviso, non ha solo un ruolo di "iniziatore ad una vita spirituale più elevata" (SCARAFFIA L. 1990: 81), ma anche di mantenere un legame con pratiche demoiatriche tradizionali.

Nel contesto della Valnerina un altro elemento gioca un ruolo significativo nel consegnare a Rita il ruolo di terapeuta-veggente: la credenza, e relativa leggenda della "Sibilla Porrina", una sibilla locale, che sarebbe vissuta in una grotta a Roccaporena, di fronte (in basso) allo Scoglio, e che viene identifi-

cata con le due sorelle, protettrici dei parti e con il dono della profezia, Carmenta-Porrina; Daremberg assimila Carmenta alla Sibilla Tiburtina (DAREMBERG C. - SAGLIO E. 1969: 923-924). Tale credenza è legata ad una leggenda, riportata da Morini (MORINI A. 1933) che narra di una ninfa locale, protettrice dei parti, che avrebbe annunciato la venuta di una "Margherita", una "pietra preziosa". La leggenda, probabilmente inventata, interessa per due ordini di questioni: - perché viene riportata in tutte le agiografie di carattere divulgativo diffuse a Roccaporena (fotoromanzo, audiocassetta, videocassetta, poemi agiografici), - perché la sua presenza viene associata ad una figura, una donna con il giglio e il serpente, diffusa in diversi bassorilievi della zona e presente nello stendardo di Cascia. Presenze di culti femminili precristiani sono presenti nel casciano, nessuno riconducibile direttamente a questa figura femminile, (letta da Morini come una sacerdotessa di Esculapio), ma gli archeologi tendono a pensare che essa rappresenti la confluenza, in epoca altomedioevale, di diverse divinità sabine e romane. Interessante è il fatto che alcuni studiosi identifichino la figura con il giglio e il serpente con Rita (CECCARONI S. 1983: 79-81) e che tale leggenda rimanga come tradizione orale. La Porrina era levatrice e veggente, elementi che sembrano transitare nella figura di Rita (GIACALONE F. 1996: 142).

Ancora Cinzia Ferrari parla di Rita come veggente: predire la morte ai nemici del Papa (FERRARI C. 1988: 106), avere continue visioni «ma non sempre era sicura che le figure visibili che venivano dall'ignoto fossero messaggeri divini» (*ibidem*: 81). Anche nei fotoromanzi il carattere di Rita veggente e strega viene ricordato, quando ella annuncia la peste ai casciani: «sta gettando il maleficio. Cacciamola! - È una strega!» (*Rita da Cascia, donna sopra ogni donna*, fotoromanzo agiografico, Ricciardi, Roma, 1985, cfr. p. 67) sottolineando ancora una volta come rimanga, nella tradizione agiografica popolare, l'ambiguità della figura di Rita, sospesa tra santità e stregoneria, tra veggenza e taumaturgia.

Del resto, la Valnerina del Quattrocento era terra di negromanti (lago di Pilato) e veggenti, come ricorda Piccolpasso (PICCOLPASSO C., CECCHINI G. cur. 1963 [1565]: 220) e forte era la credenza nella Sibilla di Norcia, (che si riteneva fosse la Sibilla Cumana punita e destinata a stare sotto il monte Vettore), potente figura femminile legata al territorio del monte Vettore. Scaraffia prende in considerazione la credenza nella Sibilla di Norcia e nelle caratteristiche naturalistiche e magiche della zona (grotta, profezia), comparandole con quelle di Rita (ostetrica), funzioni che vede confluire nella figura di Carmenta Antevorta Postvorta (e dunque nella figura della Porrina), senza entrare in merito nella leggenda del Morini. «Si può ipotizzare che molti degli elementi magici della tradizione sibillina si inseriscono

nel culto della santa: è come se Rita ricevesse in eredità la potenza magica della Sibilla, cambiandola di segno. In nessun altro luogo poteva nascere una devozione femminile così potente, una "santa degli impossibili"» (SCARAFFIA L. 1990: 130).

A mio avviso, invece, la leggenda di Morini sulla Porrina, diventa centrale per comprendere alcune caratteristiche terapeutiche e naturalistiche di Rita (profetessa, ostetrica, erborista). La leggenda, probabilmente "inventata", nel senso di dare corpo e forma a tradizioni orali diffuse, serve proprio a ritrovare una continuità con culti precristiani, legati al territorio, e a distanziarla dalla figura della Sibilla di Norcia: per questo è così presente nelle agiografie di carattere popolare.

La figura della Porrina, come quella del Battista, servono a consentire il passaggio da una società selvatica e pagana ad una cristiana: la veggente-ostetrica annuncia prima (seguita dall'annuncio dell'angelo), e il santo del battesimo e della nascita accompagna poi la presenza di Rita, che ha il ruolo di vera e propria "evangelizzatrice" della terra dei negromanti. Rita, attraverso le prove e le sofferenze, attraverso l'ambiguità della sua vicenda terrena (strega-veggente-santa) che si risolve in pieno ambito cristiano (spina sulla fronte), può diventare la figura capace di cristianizzare una zona legata al magico e alle forze della natura. Rita si presenta come la paladina della fede che redime il marito ghibellino, colei che perdona i nemici, che redarguisce il suo popolo nel periodo dello Scisma d'Occidente, è il "sacro negato" che trionfa sui miscredenti ed eretici; per questo può guarire i mali del corpo (malati) e dell'anima (indemoniati) (GIACALONE F. 1996: 150). È significativo ricordare, a questo riguardo, che uno strenuo accusatore delle superstizioni sibilline fu proprio quel Giacomo della Marca, che metteva in guardia nel credere alle tradizioni magiche (SANTARELLI G. 1974). La piaga di Rita è conseguenza delle prediche sulla Passione di chi tuonava contro la stregoneria, quasi Rita fosse la risposta cristiana rispetto a quelle credenze.

Non c'è dunque solo "un cambiamento di segno della potenza magica della sibilla", c'è molto di più e di diverso. Numerose leggende popolari mediterranee parlano della Sibilla come maestra di Maria, e dopo un sogno profetico della ragazza la Sibilla capisce che Maria è stata scelta, e non lei, come madre di Dio. La Sibilla annuncia Maria, come la Porrina annuncia Rita. In questo passaggio ci troviamo di fronte ad un vero e proprio cambiamento di un ordine simbolico femminile: da sapienti ad umili, da vergini a madri. Se Maria può essere vergine e madre, Rita rimarrà sempre madre e pagherà la sua non verginità attraverso le sofferenze corporee del digiuno e della spina; ma Rita, proprio perché è legata alla Porrina e al Battista può mantenere dei poteri di carattere terapeutico (la Sibilla di Norcia è una Circe, non una gua-

ritrice) e riportare tali competenze in ambito cristiano, con tutte le ambiguità che abbiamo sottolineato. Per questo i simboli di Rita sono presenti nella tradizione romana, ebraica e cristiana (pelle di capra, api, vite), mariana (rose). Non è possibile entrare in merito alla complessa simbologia di queste piante nelle varie tradizioni religiose del mediterraneo, quanto ricordare che sia la vite che la rosa sono ampiamente e variamente utilizzati nelle pratiche demoiatriche popolari e umbre, per varie eziologie (NARDELLI G. M. 1987: 85-87, 96-98). Anche gli elementi naturali consentono così quella sintesi tra una cultura contadina e una cristiana, quella trasformazione creativa del naturale in sacro cristiano, quell'ibrido di saperi naturalistici in un ambito istituzionalizzato (polvere di vite e polvere di rose) nel quale continua ad essere venerata la santa taumaturga di Cascia⁽⁴⁾.

Gli aspetti di medicina popolare

Fin dalla morte infatti la monaca casciana iniziò a operare miracoli, che a macchia d'olio si estesero a parenti, vicini, abitanti della zona. Tutto ciò che era appartenuto a Rita divenne reliquia, in grado di curare e guarire.

La documentazione relativa alle grazie attribuite a Rita è vastissima. Un primo importante testo è il processo di beatificazione (1626-28) che documenta 204 miracoli avvenuti nell'arco di quasi due secoli (1449-1626), prima raccolti nel *Codex Miracolorum*, collezione ufficiale contenuta nelle *Sacre Pergamene*, di cui esiste oggi solo una copia pubblicata e già analizzata sul piano storico (ODORISIO L. 1988). Un passaggio successivo è rappresentato da una raccolta di 60 guarigioni avvenute nella seconda metà dell'800 nel barese, in seguito ad un evento prodigioso avvenuto alla madre superiora del convento annesso alla chiesa di San Cosma e Damiano a Conversano.

Più recentemente, i diversi bollettini che veicolano il culto di Rita nel mondo (Francia, Spagna, Germania, USA, America Latina) pubblicano periodicamente i racconti di grazie direttamente scritti dai devoti perché siano di dominio pubblico. Come fonte d'informazioni a questo riguardo, è fondamentale "Dalle Api alle Rose", bollettino mensile pubblicato dal monastero di Cascia e diffuso in sette lingue. Questi racconti, non quantificabili perché nell'ordine di migliaia, non sono considerati miracoli dalla Chiesa, ma dimostrano la diffusione del culto come la fiducia incrollabile nella taumaturgia di Rita.

Uno dei primi biografi ufficiali di Rita, Cavallucci (1610) già riporta l'uso, da parte del monastero, delle polveri della cassa, dell'olio della lampada e dei "panetti", della "tonaca", del velo posto sulla salma e cambiato ogni anno, quali mezzi terapeutici per i malati. L'uso delle polveri delle chiese,

come degli intonaci, è una pratica estesa a molti santuari, (come quello di San Domenico a Cocullo), secondo la credenza che «l'utilizzazione di una sostanza, la polvere o spazzatura [...] provenendo da uno spazio sacrale immune, opera l'immunizzazione e l'esorcizzazione degli altri spazi in cui è trasferita e sparsa»⁽⁵⁾. La Chiesa, che vietava l'uso degli amuleti o dei filtri, ma allo stesso tempo raccomandava di suonare le campane per scacciare il temporale, condannava i guaritori ma concordava nel ritenere che «la polvere dell'altare o un sacchettino con la cenere presa dal sepolcro di un santo avessero proprietà curative. La Chiesa ammetteva la magia nella sua pratica e nel suo rituale, e il confine che separava la magia cristiana da ciò che veniva condannato come *maleficia*, era indefinito e talvolta sfuggiva ai fedeli» (GUREVIC A.Ja. 1986 [1981]: 96).

Pane e olio, che nella cultura popolare diventano essenziali nell'alimentazione come nelle pratiche relative ad alcuni stati patologici, erano prodotti largamente utilizzati sia dalle puerpere che dai bambini all'interno di una farmacopea in cui i prodotti alimentari primari erano valorizzati dalla fatica della loro coltivazione e preparazione; anche nel culto di Rita trovano ampia applicazione soprattutto in età moderna.

«Sogliono eziandio le monache da tempo antico e fin da prima del 1600 fare certi panetti coll'impronta di Rita, e dopo averli tenuti davanti il sacro deposito li distribuiscono in grandissima quantità e li mandano anche in paesi lontani. I divoti, che nei loro bisogni cercano grazie alla santa, ne fanno uso con dire Pater noster e Ave Maria, o qualche preghiera a piacere, mangiano di quel pane e dopo bevono un sorso di acqua forse in ossequio e memoria dello scarissimo cibo usato dalla santa, la quale era solita nutrirsi appunto di solo pane ed acqua.[...] Di più in occasione di tempeste di terra o fortune di mare è pia usanza di dire qualche orazione alla Santa e di gettare verso il cielo o nel mare quel pane benedetto; al che si è osservato succedere non di rado la serenità e la calma» (TARDI L. 1927: 177-78)⁽⁶⁾.

Ancora oggi vengono confezionati pani per la festa della santa nei paesi dell'entroterra barese (Bitonto, Bitetto) e con essi vengono addobbati degli altari votivi e pani decorati da portare in processione durante la festa.

I caratteri salienti della vita di Rita e gli elementi legati ai miracoli (rose e fichi fioriti in inverno, vite miracolosa da lei curata, api a lei sacre) definiscono un contesto agro-pastorale di riferimento in cui trova senso e valore la sacralità attribuita ai prodotti naturali. L'uso di placare le tempeste e la grandine attraverso pani benedetti, per salvare il raccolto, è ampiamente diffuso quale tecnica preventiva, come ricordato anche da Bellucci (BELLUCCI G. 1903 [1973]).

Cavallucci documenta anche l'uso degli abiti e degli oggetti appartenuti a Rita quali "trasmettitori" terapeutici:

«S'è trovato ancho da molti anni in qua, che i veli, che portava Rita in testa, ed altri, con li quali è stato tocco il suo corpo, ed anchora una tovaglia particolare, la quale per alcun tempo è stata distesa sopra il detto corpo, hanno havuta, ed hanno virtù di risanare molte varie infermità, di facilitare il parto alle donne, tocche che elle sieno con detta tovaglia, e veli; di fare alterare talmente gli spiritati, che per grazia di Dio se sono venuti liberi. Ma maggior cosa dirò, che toccati li spiritati con una canna, alla quale sono legate alcune pellicine per nettare la polvere dentro, e fuori la cassa, dove sta il Corpo della Beata, i corpi loro sono restati liberi; talchè per maggior commodità, e per giovare a fedeli queste Reverende, e caritative Madri hanno in uso di dare alcuni pezzetti di detta Tovaglia, e veli a persone particolari, ed essendone fatti brevi da portare al collo, hanno mirabilmente mostrati segni d'haver risanati molti di varie infermità, e di non poter esser potuti offendere da qualunque forte d'armi, si come simili, e maggior effetti hanno fatto anchora i pezzi della Tonicà della Beata Rita» (CAVALLUCCI A. 1610: 106-107, DRA I 1968: 249).

Tutto ciò che ha toccato il corpo di Rita (*reliquia insigne*) diventa reliquia, e come tale trasmettitrice di potenza salvifica, anche la "pelliccia" (una pelle di capra che usava per ripararsi dal freddo), utilizzata dalle donne per secoli per propiziare un parto felice. Sallmann ricorda come, nei culti ai santi in epoca post-tridentina, tale lista di oggetti sia ampia e variabile, come l'olio della lampada, parti degli abiti, fiori che hanno toccato la salma. «Les théologiens leur donnent le nom de *reliques représentatives*»⁽⁷⁾.

È da rilevare, tra gli usi dei vestiari di Rita, il confezionamento dei "brevi" (amuleto a forma di cuore o quadrato, fatto di stoffa e contenente polveri, santini, preghiere scritte e pezzi di pane), documentato da Zanetti nelle campagne umbre (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]: 176) e attestato fino a pochi decenni fa nelle cure demoiatriche, per un uso apotropaico relativo all'infanzia, il che fa pensare a pratiche nelle quali l'ambito magico-religioso si confonde e si sovrappone all'efficacia terapeutica.

La protezione di Rita, sin dalla sua morte, si dispiega in varie direzioni, dalla peste (1656) al terremoto (1730), alle più diverse forme di malattia e alle possessioni demoniache. È inoltre la patrona degli "automobilisti", ma anche in passato il suo *patronage* si estendeva a viaggiatori e marinai e alle partorienti. Rita appare così, sin dall'inizio, non legata ad una protezione specifica, come accadeva per i santi martiri (Santa Lucia, Sant'Agata) o altri santi medioevali, che sono legati ad una vera e propria specializzazione terapeutica, (San Donato e l'epilessia, San Domenico e l'antiodontalgia) e segno della diffusione di particolari malattie, rispetto alle quali non esistevano ancora terapie adeguate. La santa invece assolve a più funzioni, in una polivalenza terapeutica che appare maggiormente presente nei santuari moderni. In realtà il plurispecialismo è quasi esclusivamente presente nei santuari mariani (Pompei, Incoronata a Foggia, Dell'Arco, Lourdes)

ed è molto raro legato al santo, come per Sant'Antonio da Padova.

Le terapie magico-religiose rientrano in un quadro nel quale si può comprendere come l'attivazione di culti risponde a delle pratiche di cura che le popolazioni, fino alle soglie dell'età moderna, mettevano in atto di fronte alla difficoltà della medicina ufficiale. Un esempio è dato dall'incertezza dei termini medici del tempo atti a definire le varie tipologie; altre volte la genericità della descrizione impedisce una casistica precisa; del resto, come ricorda Sallmann, la diagnostica del XVI e XVII secolo era molto imprecisa, come nel caso del termine "febbre", che indica cause molto diverse tra loro, e i "mali di ventre", che riguardano varie parti dell'organismo, il che non consente di tradurre in termini attuali le malattie dell'epoca (SALLMANN J.M. 1994: 354). Del resto, la medicina era ancora largamente empirica, e viene scontato di pensare che le pratiche terapeutiche trovassero commistioni tra colto e popolare, tra credenze magico-religiose e pratiche sanitarie. L'uso delle polveri, dell'olio, del pane, del vestiario della santa rientrano nelle modalità tipiche delle cure demoiatriche: *applicazione* (olio sul corpo), *ingestione* (pani), *contatto* (tonaca, velo), secondo i modelli della magia per contiguità e per similarità, accanto all'uso terapeutico dei prodotti naturali.

Nel rapporto tra medicina e religione in epoca barocca, Sallmann sottolinea con evidenza il terreno sul quale entrambe agiscono, che è quello simbolico:

«Il n'y a pas forcément concurrence entre le médecin et le saint. Si la cure miraculeuse est un cure symbolique comme la cure magique, la cure médicale est loin d'être une cure scientifique. [...] Le médecin et le saint agissent donc sur le même terrain symbolique, et tous deux cherchent à reorganiser les défenses de l'individu malade suivant des systèmes de représentation qui semblent formellement très éloignés mais qui sont proches pour se qui est de l'efficacité» (SALLMANN J.M. 1994: 348).

Ancora oggi troviamo nella devozione alla santa degli elementi che ci riconducono a pratiche della medicina popolare. Il santuario di Cascia infatti distribuisce la polvere di rosa e la polvere di vite (pronte in bustine). Le rose benedette vendute dal monastero di Cascia sono conservate nei breviari e vangeli; una volta seccate, vengono tritate e fatte ingoiare ai malati, oppure vengono lasciate nell'acqua, accanto alle gravide, per propiziare il parto. Per avere queste rose i devoti si sottopongono a lunghi viaggi, poiché al monastero sfilano, in attesa del fiore, svizzeri, belgi, francesi, spagnoli e tedeschi.

Anche l'uso delle polveri, sciolte in acqua e bevute o mischiate a cibi cotti, sono acquistate dai parenti e spesso usate dai malati a loro insaputa. La stessa dicitura ne chiarisce la pratica:

«Prese con fede sono state sperimentate efficacissime per le malattie dell'anima e del corpo. Per l'uso metterle in un pocol d'acqua, in altra bevanda o

fra il cibo; prima di prenderle recitare questa piccola preghiera: O Dio onnipotente, per i meriti di Santa Rita, concedetemi la grazia che vi domando. Si nomini la grazia e si recitino: Tre Pater, Ave e Gloria» (*Supplica e rosario a Santa Rita*, Monastero di Santa Rita, Cascia, s.d.).

Gli aspetti magico-terapeutici sono presenti nelle modalità stesse proposte dall'istituzione, che ha sostituito polveri della cassa, panini e olio, in parte desueti, con asettiche bustine confezionate che assomigliano ad un prodotto farmaceutico. Basta intervistare le pellegrine-turiste per scoprire quanto sia diffuso l'uso delle polveri e quanto credito abbia questa pratica.

Le modalità di relazione con Rita rimangono costanti e ripercorrono quelle tradizionali. La pratica della preghiera, che appare preponderante, si presenta con variazioni dovute al tipo d'intervento richiesto. È frequente che l'uso della preghiera sia associato a quello dell'olio, applicato sull'organo malato, o all'assunzione delle polveri sciolte in acqua, ingerite all'insaputa dei medici. Ancora diffuso è l'uso delle immagini della santa appoggiate sugli arti a protezione delle ferite, dei santini lasciati sotto il cuscino, delle medaglie portate come ciondolo. Sembrano così perpetuarsi pratiche di cura della medicina popolare, relative all'uso dell'olio, delle erbe, del contatto con le immagini sacre, sulla scia di una tradizione che si è modificata nei termini ma non nelle modalità di assunzione, dimostrando ancora una sua efficacia sul piano simbolico-terapeutico.

Medici e guarigioni miracolose

I racconti di grazie offrono spunti di riflessione sui rapporti tra medicina e religione nella documentazione raccolta alla fine dell'Ottocento da Casimiro Gennari nella provincia di Bari. Sono anni decisivi per la santificazione della monaca casciana, ma lo sono anche per lo scontro tra medicina ufficiale e medicina popolare, tra una medicina scienziata poco propensa a credere nei miracoli, e una Chiesa che ha bisogno di nuovi culti per rievangelizzare le masse operaie che s'inurbavano, iscrivendosi a partiti e sindacati, e sempre meno propense a un'ingerenza religiosa nella loro vita.

Nei racconti di Gennari la presenza dei medici appare sullo sfondo, come esempio di terapia inefficace o a conferma di avvenuta guarigione. Così viene narrato il miracolo di suor Anna Rosa Biscozzi, colpita da un "dolore all'orecchio" con fuoriuscita di sangue. Il medico le ordina l'unzione di olio di mandorle, ma l'inferma invece usa l'olio della lampada della Beata Rita,

«[...] recitando tre Gloria Patri ed un'Ave, e facendosi col detto olio il segno della S.Croce, e recitando infine l'invocazione *Beata Rita, prega per me*. La

notte del settimo giorno senti come se si fosse aperta una cosa nel capo, e da quel punto cominciò a udire i tocchi dell'orologio, ed a migliorare così, che in breve tempo svanì ogni traccia di male» (GENNARI C. 1895).

Forse il caso più emblematico è quello di un medico, colpito da "congestione cerebrale" e ritenuto morto, che si salva con l'unzione dell'olio della Beata. Così racconta egli stesso:

«Gittatomi sul letto, perduti i sensi, fui colto da convulsioni epilettiformi di tipo Jaksoniano, dipendenti da congestione cerebrale [...] Salasso, sanguisugio, numerosi senapismi, neve a permanenza sul capo: i colleghi che affettuosamente mi curavano, già disperavano di guarigione, e mi fecero apprestare gli ultimi Sacramenti. [...] Fu reclamato l'olio della Beata. M'intesi svegliato come da placido sonno, mentre sentivo una mano ungere i mascellari: dopo seppi che si era praticato lo stesso su lo stomaco ed alla tempia. Da quel momento FUI COMPLETAMENTE RISANATO» (GENNARI C. 1895: 91).

Di questo racconto colpisce la precisione della diagnosi come la pochezza della terapia medica, che faceva ancora ricorso ai salassi. A fronte di un empirismo così palese, l'uso dell'olio della lampada sembra adeguarsi a tecniche lungamente praticate su specifiche parti del corpo (mascelle, stomaco e tempie). L'olio infatti svolgeva molte funzioni nelle pratiche demoiatriche: serviva per rimuovere la crosta lattea, veniva usato contro le ragadi delle puerpere, scaldato al fuoco o "ferrato" (olio cotto dove veniva immerso l'anello della paletta del camino) per frizionare il petto contro le malattie da raffreddamento; o ancora era usato per il cerimoniale relativo al malocchio (BARTOLI P. - FALTERI P. 1987: 188).

Per il mal di stomaco ("stomaco abbassato") veniva unta la fontanella del malato con l'olio della lampada accesa davanti all'immagine della Madonna; successivamente venivano compiute una serie di croci sullo stomaco con medaglie raffiguranti immagini sacre. In queste modalità si ritrova un elemento tipico della medicina popolare: quello dell'impiego di sostanze legate alla devozione dei santi, integrate in pratiche terapeutiche empiriche (BARTOLI P. - FALTERI P. 1987: 177). Anche l'uso di apporre un'immagine di Sant'Anna sulla pancia delle gravide era molto diffusa: tale cerimoniale transita dal culto della madre di Maria a quello di Rita.

I miracolati non negano efficacia al ruolo del medico, ma l'insuccesso del trattamento farmacologico dimostra i limiti delle conoscenze dell'uomo e del suo intervento sulla natura; così il soprannaturale può dispiegare tutta la sua potenza. In epoca positivista mi pare che il ruolo dei medici si complicherebbe e assolverebbe nuove funzioni. «Il dato più appariscente e corposo è quello della pura e semplice negazione della legittimità della esistenza della medicina popolare in ogni sua forma e manifestazione, definite "superstizioni",

“pregiudizi”, espressione dell’ “ignoranza del volgo”»⁽⁸⁾.

Se questo è un periodo contrassegnato dallo sviluppo di una medicina “moderna”, tanto più avrà valore l’accertamento della guarigione da parte di una scienza che appare sempre più come depositaria dei saperi sul corpo e della salute. Più importante è il ruolo del medico nella società, tanto maggior valore avrà il miracolo, come prova di santità e di riconosciuta impotenza del sapere scientifico. Non è casuale che a Lourdes venga istituito il *bureau des constatations*, preposto al controllo della scomparsa della causa patologica nei corpi dei miracolati: la scelta è quella di assegnare ai medici il ruolo di controllori della guarigione, in un’ottica che privilegia l’aspetto “organico” dei miracoli. Scrive Clara Gallini:

«[...] sarebbe molto riduttivo interpretare l’organicismo di Lourdes come il semplice imprestito di un particolare metodo scientifico, per quanto dominante. Si tratta piuttosto di una sua rifunzionalizzazione, capace di contribuire possentemente a ribadire la differenza tra corpo e anima, distinguendone i territori e le rispettive gestioni» (GALLINI C. 1994: 91, 1993).

Nelle guarigioni miracolose operate da Rita sembra prevalere un’ottica che privilegia gli aspetti sanitari, come l’incapacità della medicina di rispondere a tutte le patologie; di fronte all’accertata guarigione proprio il medico diventa il miglior divulgatore dell’evento miracoloso. Se la scienza, così scettica, si dichiara incapace a comprendere la guarigione, ribadisce che esiste un ambito soprannaturale che non può comprendere ma neppure negare.

Le narrazioni dei miracoli degli ultimi anni, che ho analizzato dal 1987 al 1994, documentano come il rapporto con i medici oggi sia ancora più presente, ma come questo non modifichi la relazione di fiducia dei voventi nei confronti della loro patrona. Rita, “santa degli impossibili” e “avvocata dei casi disperati”, viene ancora invocata per situazioni gravi ma diversificate, come gli interventi chirurgici e ogni genere di malattia. Spesso il verificarsi del miracolo viene esplicitamente raccontato ai medici, con loro grave disappunto (più che incredulità); a volte viene taciuto, imputando però la guarigione alla presenza taumaturgica della santa più che alle competenze mediche. Scrive ad esempio una donna di Bastia di Albenga: «Non sto a descrivere quanto ho sofferto, sia fisicamente che moralmente anche perché la mia fiducia in Santa Rita espressamente manifestata veniva derisa ed io stessa ero fatta oggetto di scherno; voglio solo attestare che, senza aver preso i farmaci che mi furono prescritti, ho potuto evitare il temuto intervento e fare ritorno a casa, tanto può la pietosa mediazione della santa presso Dio» (“Dalle Api alle Rose”, n. 10, 1988). In questo caso l’intervento salvifico vince allo stesso tempo sulla malattia come sull’incredulità dei medici, a testimonianza di una fede incrollabile. Solo in alcuni racconti i dottori sem-

brano comprendere e dare valore agli aspetti religiosi:

«L'intervento durò 4 lunghe ore e appena sveglia, il medico mi disse: non so chi avete pregato, ma certamente siete stati esauditi» (*"Dalle Api alle Rose"*, n. 6, 1994).

Il rapporto tra medicina e santità è nuovamente mutato. Oggi la biomedicina è molto avanti sul piano farmacologico, e la sua importanza occupa sempre più i territori della salute, oltre a quelli della malattia. Il suo potere sulla gestione del corpo si è ampliato a tal punto da aver creato una frattura con la medicina popolare e le pratiche magico-religiose, viste come superstiziose e arcaiche. Di fronte ad un sapere diagnostico ampio e specialistico, i pazienti sembrano tornare ad un livello di "incompetenza" così alto da sentirsene esclusi. Se la medicina occidentale è riuscita a debellare tante patologie diffuse in altre epoche (peste, lebbra, tbc), tanto più ci si senti soli e disperati di fronte alla propria malattia alla quale non viene data soluzione.

Parlando del rapporto tra malattia e aspetti soggettivi, Seppilli sottolinea:

«[...] la medicina occidentale ha fatto la scelta di agire direttamente sull'aggressore patogeno, espropriando però l'individuo di un suo protagonismo nella lotta contro la malattia, sollevandolo da ogni coinvolgimento e partecipazione nel processo di attesa e di certezza di guarigione»,

anche se

«[...] è ormai opinione diffusa che la certezza di guarire sia uno dei più importanti sintomi di guarigione»⁽⁹⁾.

Per questo oggi si cercano risposte personali al proprio star male, senza esclusione di ambiti e competenze: la terapia "soprannaturale" non esclude quella farmacologica o quella magica, semmai sono parallele e ugualmente importanti. La "polivalenza semantica della malattia" è ormai opinione diffusa in antropologia medica, come la consapevolezza che le pratiche magico-religiose continuano la loro efficacia sul piano simbolico, senza che questo venga vissuto come contraddizione da coloro che le pongono in atto, quale attivazione di energie personali di fronte al proprio star male.

«Ciascuno di noi articola in termini soggettivi l'analisi e la classificazione della malattia, il suo riferimento a un ordine cosmologico e comunque a una concezione della realtà: ne consegue che tutti i sistemi interpretativi e classificatori, nonché le forme semantiche [...] sono un prodotto culturale» (SEPPILLI T. 1995: 19).

È dunque all'interno stesso di una concezione religiosa, in un orizzonte conoscitivo e interpretativo specifico, che vanno ascritti e compresi questi racconti di guarigione.

Il miracolo

Le storie narrate dimostrano l'importanza di rimanere fedeli al voto fatto, pena la perdita della guarigione stessa. Questo aspetto è maggiormente presente nella documentazione più antica, anche se è possibile rilevarlo anche nei racconti più recenti. Cavallucci lo documenta, nel 1541, attraverso il caso di Cassandra di L'Aquila, che aveva pregato Rita per la guarigione del figlio, facendo voto, in caso di grazia, di recarsi a Cascia. Per il voto non mantenuto il figlio, dopo essere guarito, morì. Punita per la sua leggerezza, la donna impazzì e finse di essere lo spirito del figlio morto. Infine ricordò il voto e condusse con sé in pellegrinaggio gli altri due figli a Cascia, dove lo spirito la liberò e guarì (CAVALLUCCI A. 1610: 118-119, DRA I 1968: 252).

Questo esempio, uno dei tanti, rimarca una specificità del ricorso ai santi guaritori: la disattenzione votiva verso la santa è motivo di punizione. La religione popolare offre molteplici esempi di santi vendicativi e irritati dall'ambivalenza che con loro intrattengono i devoti, di malattie inflitte e solo successivamente tolte in relazione alla ripresa del culto, proprio per il potere sul corpo e la salute attribuito ai santi taumaturghi. Il rapporto colpa-punizione-malattia è variamente presente nella cultura cristiana, ed anche nelle preghiere rivolte a Rita nei santini:

«Se sono ostacolo al compimento dei miei desideri, le mie colpe, ottenetemi da Dio ravvedimento e perdono. Non permettete che più a lungo io sparga lacrime di amarezza».

La malattia, come agente esterno che invade il corpo e lo destabilizza, viene sconfitta dal contatto col sacro, che consente al male/malattia di uscire, quasi fosse una presenza tangibile da espellere. Sottolinea Di Nola, parlando delle terapie magico-religiose:

«[...] in questa ideologia la malattia viene ad essere considerata come un'aggressione di forze ostili e la guarigione come liberazione da esse. I mali fisici e mentali vengono così attribuiti ad un assalto degli spiriti maligni, che entrano nel corpo, e in specifici organi di esso, e vi determinano un disquilibrio, un disordine e una crisi. Il tema dell'aggressione si integra spesso in altri due motivi, quello di una eziologia che riconduce ad un peccato o ad una colpa personale o collettiva, e quella che connette la condizione morbosa all'infrazione di una norma rituale o di un comportamento nei riguardi della Potenza» (DI NOLA A.M. 1989: 92).

Le tre condizioni, stabilite da Benedetto XIV, perché un evento possa essere considerato miracoloso sono legate alle caratteristiche della guarigione: improvvisa, totale e definitiva.

Il carattere "improvviso e totale" appare evidente nel caso di una puerpera,

colpita da «febbre lenta con dolori al petto», incapace di mangiare da sola; il fratello medico disse che per guarire «sarebbe dovuta rinascere». All'ottavo giorno di novena per la santa,

«[...] si rannuvolò l'aria e si formò un forte temporale, ed ecco tutto ad un tratto scoppiare con molto fragore un fulmine in mezzo alla stanza della inferma, che fe' fuggire tutti per lo spavento. Quel fulmine recò la salute» (GENNARI C. 1895: 27).

La guarigione, decisa dalla potenza divina, viene veicolata da un segno, tanto improvviso quanto soprannaturale, ad indicare l'avvenuto miracolo.

Altro connotato specifico del miracolo, è l'aggravarsi della malattia prima della guarigione, come se l'acutizzarsi del dolore facesse parte di un percorso necessario, come sottolineato da Clara Gallini per i miracoli di Lourdes:

«[...] la soglia della guarigione è contrassegnata dal manifestarsi del dolore. Un dolore esacerbato, che è ansia, attesa di un'immediata recrudescenza del male, reale riacutizzarsi di tutti i suoi sintomi, sino al vertice più alto del diapason. In questa grandiosa messa in scena del soffrire, ciascuno vive la propria agonia. Si sperimenta un limite, oltre al quale non ci può essere che la morte o la vita» (GALLINI C. 1993: 17).

Il miracolo è dunque un punto di non ritorno, nel quale il corpo sperimenta il massimo della sofferenza e il massimo della gioia, senza soluzioni intermedie; da quel momento non si sarà più gli stessi, né nel corpo né nell'anima.

Il dolore è la traccia, fisica e morale, che attraversa tutte le guarigioni miracolose; è sofferenza che trova una forma di riscatto e di soluzione nel momento in cui la morte sembra più vicina. La malattia avvicina maggiormente il devoto alla santa, poiché entrambi percorrono un cammino di sofferenza che li conduce ad un passo dalla fine, per poi rinascere più forti e consapevoli, quasi fosse un passaggio obbligato verso una più alta condizione esistenziale. Il racconto diventa perciò tanto più importante quanto più sottolinea un parallelo percorso di premorte e rinascita, che è un cammino di conoscenza che attraversa il corpo e l'anima e che rende visibile la speranza.

Lombardi Satriani sottolinea come l'esperienza del dolore sia universale e come non sia possibile parlarne in maniera distaccata:

«[...] si è patito e si patisce il dolore in tutte le società e in ogni tempo [...]; ciò che è mutato e non può non mutare nelle diverse aree e nella successione diacronica è il discorso del dolore, le modalità culturali, cioè, attraverso le quali il dolore viene fruito e in qualche modo superato; le specifiche modalità quindi attraverso le quali il dolore, articolandosi come discorso, trova orizzonte, inevitabilmente parziale, di riscatto» (LOMBARDI-SATRIANI L.M. 1994: 100).

Il riscatto, nella guarigione miracolosa, è totale, e viene reso visibile dalla "fuoriuscita del male" dal corpo del malato, secondo una terapia diffusa nelle etnomedicine secondo le quali l'espulsione della malattia è relativa al processo di guarigione.

Ne è esempio il caso di Marietta Roberti di Triggiano, che viene colpita da forti dolori al petto e alle spalle. Quando le cure mediche si rivelano efficaci, la donna inizia una novena.

«L'ultimo giorno di essa fu il più terribile per l'inferma: i dolori ingagliardirono, e a questi si aggiunsero vomiti convulsivi. La notte seguente poté appena velare gli occhi al sonno; ed ecco che, mentre dormiva, le apparve la B. Rita che mettendole il braccio al collo, *Marietta*, disse, *perché piangi?* E la giovane: *Non posso più soffrire i dolori!- Sta di buon animo*, soggiunse la Beata, *ma guai se non ti fossi rivolta a me! Vedi che cosa avresti cacciato di bocca con gravissimo tuo danno?* E si dicendo le mostrò un catino pieno di sangue spumeggiante. *Ora voglio da te*, seguì a dire, *quelle due candele che tieni conservate, e voglio che alla mia effigie imprimi fervorosi baci*. La giovane promise tutto e la Beata disparve. Il dì seguente svegliossi perfettamente guarita!» (GENNARI C. 1895: 71).

Questo racconto sembra porsi quale sintesi delle caratteristiche relative ai miracoli di Rita: la malattia come "colpa" di mancata devozione, l'acutizzarsi della malattia prima del miracolo, l'apparizione in sogno della santa che la tocca per guarirla, la fuoriuscita del male (sangue) che Rita opera al posto della malata, la promessa di adempiere alla promessa votiva. La malattia viene così portata via dalla stessa santa, come male oggettivato ed espulso.

«Com'è ben noto agli etnologi, in molte culture si rappresenta il male come un oggetto che può essere espulso attraverso rituali convenienti. Materia più specifica di confronto forniscono poi le raccolte di miracoli del Medioevo e dell'inizio dell'età moderna: al contatto con le reliquie del santo, si può vedere la fuoriuscita del male, espulso in forme molto concrete, materiali e organiche, come pietre, sangue, vomito» (GALLINI C. 1993: 24).

Il miracolo quindi si precisa sempre più come una cura terapeutica che si basa su meccanismi simbolici. Se la malattia è provocata da una rottura con il sacro, solo questo può ristabilire le condizioni di salute. La fiducia nella fede non è, per i protagonisti, un'espressione retorica, ma una condizione psicologica intorno alla quale il malato riorganizza le sue difese. La presenza della santa che "segna" il corpo durante la visione, o l'uso delle sue reliquie, costituisce il «*lieu névralgique de l'intervention*», e gioca un ruolo decisivo nel processo di efficacia simbolica della cura (SALLMANN J.M. 1994: 361-362).

Sogno, terapia e guarigione

Una caratteristica della taumaturgia di Rita è legata al sogno. La stessa leggenda di fondazione del santuario di Conversano trova la sua centralità nei sogni di suor Maria Giona, la prima monaca ad essere guarita dalla Beata. La pratica dell'*incubatio*, uso diffuso nelle culture mediterranee, consiste nel dormire in luoghi (o nelle vicinanze) dedicati a divinità guaritrici, in attesa della grazia, che può venire anche sotto forma di sogno o visione⁽¹⁰⁾.

La capacità dei santi di guarire, nella cultura cristiana, deriva dall'imitazione di Cristo (martirio, sofferenza e relativa guarigione), o perché le loro reliquie davano prova di capacità terapeutiche; questo consentì all'uso dell'*incubatio* di venire legittimato in epoca cristiana, in particolare nel culto di San Michele Arcangelo e dei Santi Cosma e Damiano, come nel caso della chiesa di Conversano (cfr. CARDINI F. 1989).

Cavallucci, pur non esplicitandola, dimostra come tale pratica fosse diffusa negli anni successivi alla morte di Rita:

«A dì 18 di Giugno 1457. Lucia di Santi dal Castel di S.Maria di Norcia, cieca a fatto d'un occhio per spazio di 15 anni, e l'altro occhio haveva appannato in modo, che a pena vedeva un poco di lume, menata a mano avanti il corpo della Beata Rita, ove dimorando per quindici giorni con orationi fu finalmente illuminata dell'uno, e dell'altro occhio, con lagrime, e sospiri rendeva gratie infinite alla Divina Maestà» (CAVALLUCCI A. 1610: 109).

L'incubazione ci conferma una visione della guarigione in cui malattia e guarigione sono strettamente collegate in un percorso simbolico che fa della fede il suo punto di riferimento, la preghiera il suo tramite e il luogo lo spazio in cui è possibile percepire la *praesentia* della santa. Il sogno compare poi a illuminare la certezza dell'intervento salvifico, specie nella ricorrenza della sua morte:

«A dì 22 di maggio 1481. Vannotta di Ser Antonio da Fogliano pativa un'infermità nella gola, [...] era ridotta in tale stato, che spesso come morta era da tutti tenuta, nondimeno una volta risentitasi alquanto, disse a' circostanti, voi m'havete interrotta una grata visione, e domandata, che cosa havebbe veduta, ella rispose, la Beata Rita, la quale consolandola, e toccandole la gola con la mano, le haveva detto: *non dubitare figliuola, levati, e sputa*, e così facendo, si sentì libera, si come hoggi se ne vede il miracolo in tavola nel detto Monastero presso il corpo della Beata Rita» (*ibidem*: 110-111).

Nelle narrazioni più recenti la presenza di Rita è percepibile anche attraverso la sola voce, in una dimensione oracolare. Ne è un esempio il caso di un devoto agrigentino, che sfugge ad un attentato, forse di matrice mafiosa:

«All'improvviso giunse alle mie orecchie una gentile voce di donna che mi

diceva: *Scappa, scappa*. Guardai in direzione del suono della voce ma non vidi nulla. Ripresi a pregare e subito ancora la voce che ripeteva: *Scappa, scappa per la tua vita*. Meravigliato per quell'avvertimento, inconsciamente mi alzai e mi allontanai da quel posto. Da lontano vidi, dopo pochi secondi, che giungevano lì cinque uomini armati di pistola e fucili. Si fermarono guardandosi intorno come se cercassero qualcuno, poi si allontanarono. Da allora non posso dimenticare la mia grande Salvatrice» («Dalle Api alle Rose», n. 1-2, 1992).

In altri racconti la santa compare durante una situazione a rischio, con le fattezze della raffigurazione iconica, della stereotipia del santino: l'immaginario ripercorre e rivive il percorso dell'iconografia, poiché l'uno e l'altro fanno parte dello stesso percorso simbolico. Così si esprime una devota di Savona:

«[...] mentre ero in sala di rianimazione, una notte non potendo riposare mi è sembrato di vedere (non posso dire se ero nel dormiveglia o seminconsciente) una stanza e Santa Rita vestita con l'abito agostiniano, appoggiata ad un tavolo con lo sguardo rivolto verso l'alto nell'atto di parlare con Qualcuno. Del suo discorso mi colpirono queste due frasi: *Lo facciamo questo miracolo?* e ancora: *La salviamo questa?*» («Dalle Api alle Rose», n. 12, 1989).

Rita, mediatrice di grazie presso "Qualcuno", interviene nel sogno per lenire le sofferenze umane, poiché

«[...] nell'orizzonte folklorico tradizionale il sogno appare come "epifania del sacro", manifestazione dell'invisibile (di Dio, del Destino, della Fortuna), centro di coniugazione e di scambio tra il notturno e il diurno, la morte e la vita. [...] Nella configurazione cosmologica popolare, nella versione del cattolicesimo popolare, il potere onirico appare disposto lungo una linea gerarchica, al cui vertice sta il Signore, cui seguono la Madonna, i Santi e le anime preposti al sogno, i santi e i morti, che possono ricevere da Dio il permesso di apparire nei sogni»⁽¹¹⁾.

I santi compaiono nei sogni a procurare un intervento benefico, entrando in uno spazio e in una dimensione che non può essere quella di veglia, delegata all'ordinario e non allo straordinario. Sono state pertanto elaborate delle formule invocative perché i santi compaiono in sogno a disciplinare l'"anarchia onirica", la potenzialità negativa del sogno (LOMBARDI-SATRIANI L.M. - MELIGRANA M. 1982: 211).

Alcune narrazioni vedono Rita accanto ai defunti, in particolare alle madri. Ecco il racconto di una donna di Grottaferrata:

«Io non conoscevo Santa Rita. Una mattina, tre giorni prima di subire un grave intervento [...], ebbi una visione: mia madre, morta vent'anni prima, era lì, accanto a me in compagnia di una suora. Presa dalla gioia di rivedere mia madre, non salutai subito la suora; allorché mia madre mi esortò con

queste parole: *Saluta questa suora, è Santa Rita, ed è venuta qui per te!* Io la salutai con affetto e pregai ambedue di restare con me. Mi risposero che dovevano andare via e così fu» (*"Dalle Api alle Rose"*, n. 10, 1990).

Questa narrazione sottolinea il rapporto possibile di sacralità tra i propri morti e i santi, come se appartenessero allo stesso orizzonte metastorico. La madre è proposta qui come personale nume tutelare e viene associata ad un'altra potente madre, taumaturga per definizione, attraverso una serie di figure mediatrici tra le devote e la divinità, in una sorta di staffetta femminile, sospesa quale ponte tra umano ed extraumano.

Scriva ancora Lombardi Satriani:

«[...] da un lato, i Santi e i Morti come figure tipiche dell'aldilà debbono assumere parvenza, diretta o indiretta, di riconoscibilità umana; dall'altro, persone, cose e vicende della quotidianità storica debbono perdere le loro connotazioni univocamente realistiche e stare in luogo di, cioè diventare segni di altro. [...] Il sogno può, quindi, essere inteso come luogo d'intersezione tra la dimensione metastorica e la realtà storica e perciò come luogo di irruzione nella storia di personaggi, di figure e di simboli della metastoria e, correlativamente, come luogo d'irruzione simbolica degli uomini nella metastoria» (LOMBARDI SATRIANI L.M. - MELIGRANA M. 1982: 246).

I percorsi tra visivo e immaginario, tra racconto agiografico e vissuti psichici, la relazione tra madre e Rita si pone in altri termini in un altro testo nel quale una donna veronese racconta come sia cominciata a guarire quando fiori in inverno la rosa, che la madre, ormai morta, aveva curato dal 22 maggio.

«Contemporaneamente cominciai a prendere le Polverine della Vite e la mia salute cominciò a migliorare giorno dopo giorno» (*"Dalle Api alle Rose"*, n. 12, 1989).

La complessità di questo racconto è data dal fatto che i simboli di Rita (il miracolo delle rose d'inverno, il giorno della sua festa) si confondono con una personale condizione di salute. In tale contesto la madre morta manda un segno alla figlia del rapporto che lei ha stabilito con la santa. Si sottolinea così come l'ambito del metastorico si arricchisce e si sviluppa attraverso un immaginario che prende spunto e forza dall'iconografia sacra, dalla narrazione agiografica, dalla necessità di una relazione con i propri cari. Questa relazione e comunicazione non s'interrompe con la morte, ma anzi diventa punto d'appoggio e forza nei momenti critici dell'esistenza, in quanto i defunti si trasformano in mediatori con la santità. Si stabilisce in questo modo una sorta di catena che tende a riavvicinare i due interlocutori, che diventano più vicini grazie alla "familiarità" interposta dalle proprie parenti morte, poiché relazione che si articola in un ambito femminile.

La malattia, in quanto percorso di sofferenza che può preludere alla morte, avvicina l'infermo ai propri congiunti defunti e rende simile la propria espe-

rienza a quella della santa. Come lei, ogni graziato sembra attraversare sentieri di solitudine e di dolore per riemergere a nuova vita, con fede rinnovata. Ogni racconto sembra così aggiungersi al primo, formando una lunga catena narrativa nel quale ogni storia si collega alle precedenti seguendo lo stesso iter, che unisce ogni vicenda personale a quella della santa stessa, la propria sofferenza a quella di Rita, e per traslato, a quella del Cristo.

Scrivo Spera a riguardo:

«[...] in questa connotazione raffigurativa di un evento vissuto il manufatto votivo può essere considerato una sorta di micro agiografia in cui il protagonista non è un santo già riconosciuto tale, ma un individuo qualsiasi che per uno squarcio di esistenza ha vissuto un'esperienza liminale nella quale ha stabilito un contatto con la santità, con l'alterità. Per questo motivo, per questo sua natura di fissione in immagine di un evento emblematico, la cui funzione ha anche una forte connotazione didascalica, l'ex-voto si può collocare accanto alle narrazioni e rappresentazioni agiografiche» (SPERA E. in corso di stampa).

La narrazione dei miracoli si presenta dunque come un sommarsi di brevi agiografie attraverso le quali il male viene vinto e la malattia viene riscattata dalla "presenza" di sacralità che ha invaso la propria esistenza per cambiarla radicalmente.

Il racconto delle emozioni

In questi materiali narrativi appare evidente come le donne si presentino come principali protagoniste.

Il motivo principale va ricercato nel fatto che Rita ha sempre avuto un patronato sul ciclo della vita femminile, dalla sterilità alle gravidanze a rischio, dai parti podalici, prematuri e gemellari fino alle malattie infantili. Sotto questo aspetto la richiesta delle madri è particolarmente rilevante, poiché vedono nella santa una donna che ha conosciuto la gioia e i dolori della maternità. Questo il racconto di una madre cagliaritana, in attesa di due gemelle (ricordo che Rita ebbe due gemelli) e con un parto prematuro al sesto mese di gravidanza:

«Sia io che mio marito ci siamo affidati a Santa Rita, perché ci aiutasse in tanta sofferenza fisica e morale. Dentro di me avevo la certezza che non tutto era perduto e che almeno una delle piccole creature si sarebbe salvata, perché avevo promesso di chiamarla Rita. Così è avvenuto. Sono nate due bimbe, una appena battezzata è volata ad abbracciare Santa Rita in cielo; l'altra è rimasta quattro mesi in incubatrice [...] Tra l'incredulità dei medici la nostra piccola Rita ha superato ogni difficoltà e ora è una bambina vivace, sana e allegra» ("Dalle Api alle Rose", n. 3, 1994).

Da alcune devote Rita viene anche chiamata "mia seconda mamma", "madre spirituale", "sorella che mi conduce per mano verso Dio", che rende esplicito il rapporto confidenziale, quasi di parentela, che le donne stabiliscono con la santa casciana.

I racconti, letti nella loro totalità, appaiono come un'articolata e densa sequenza di vissuti personali ed emotivi, narrati in prima persona, senza mediazioni istituzionali. La distanza, anche temporale, dagli eventi accaduti, non acuisce la portata emotiva della propria vicenda esistenziale, assoluta nella sua unicità eppure simile a tutte le altre. Le narrazioni sembrano rimandarsi l'un l'altra, tanto sono vissute all'interno dello stesso orizzonte metastorico, che si nutre di dolore e di attesa, di preghiera e di speranza. Eppure ogni storia è diversa, unica nella sofferenza, assoluta nella certezza di essere stati "scelti" per il miracolo. Infatti

«[...] niente è più personale, inestricabilmente legato alla nostra intimità, alla profondità del nostro essere, quale ci è dato percepire, del nostro dolore; eppure niente è più collettivo, nel senso della fruizione, della *cultura del dolore*; esso in una determinata società, viene patito e può diventare discorso, comprensibile, quindi, da tutti; condivisibile, quindi, da tutti» (LOMBARDI-SATRIANI L.M. 1994: 107).

La grande platea dei lettori partecipa, emotivamente e singolarmente, alla grande taumaturgia della santa, così da attivare nuova devozione e suscitare emozioni, come avviene guardando i materiali votivi dei santuari terapeutici. Il percorso della sofferenza accomuna il devoto a Rita, e così a Cristo, e diventa cifra comprensibile e comunicabile per tutti coloro che la malattia rende, inevitabilmente, soli. Il racconto del riscatto dalla crisi consente una doppia elaborazione: quella del malato, che attraverso la forma scritta si "libera" della sofferenza, allo stesso modo nel quale si deposita, attraverso la metafora dell'ex-voto nel santuario, il proprio corpo malato sotto la protezione della santa: quella degli altri infermi che leggono le storie e, partecipando ad un'emozione resa pubblica e collettiva, traggono speranza nella propria possibile guarigione.

Le narrazioni documentano un sentire comune, una condivisa rete di relazione col sacro che ha aspetti socio-culturali oltre che psicologici. Mariella Pandolfi, parlando dell'antropologia delle emozioni come specifico approccio di tale settore disciplinare che negli ultimi anni si è andata affermando, precisa:

«[...] l'emozione segreta, anche se condivisa e operante su piani diversi da quelli normativi e convenzionali, prende sempre più lo spazio e la forza dirompente di un atto, più che rappresentare simbolicamente valori e ideologie. Nel mettere in mostra un sé vulnerabile, un io che sente sotto l'impul-

so di sensazioni profonde, si evidenzia che queste sensazioni, lungi dall'essere meramente soggettive, possono diventare vere azioni sociali, i cui significati culturali sono molto complessi e non si esauriscono di certo nell'essere proiezioni simboliche di un sociale già strutturato» (PANDOLFI M. 1995: 82).

La narrazione della propria storia miracolosa non è solo un atto linguistico; essa innanzitutto mette in moto meccanismi psicologici e culturali che attivano la ricerca della guarigione, rimarcando la necessità dell'azione come attivazione della speranza di fronte al proprio dolore sentito come assoluto.

Le emozioni rappresentano un linguaggio del corpo che è inestricabilmente legato alla loro interpretazione culturale: le strutture narrative consentono di riorganizzare l'esperienza della malattia per dare ad essa un senso e un valore nel gioco dell'interazione sociale, utilizzando canali comunicativi che spesso la cultura ufficiale non consente di far emergere o esplicitare. La malattia non è un evento razionalizzabile, perciò si pone in maniera problematica la ricerca di un significato alla propria condizione; come sottolinea Turner, le narrazioni diventano strumenti culturali che ridefiniscono ambiti di significato che il dolore mette in crisi nelle situazioni di liminalità⁽¹²⁾.

Se la liminalità è la condizione del malato, come lo è della santa, entrambi possono dialogare, comprendersi, ripercorrere sentieri conosciuti. Se uno dei motivi della crisi della biomedicina è il suo eccessivo scientismo e uno sguardo riduttivamente razionale, la religiosità popolare ci restituisce un ambito del sentire nel quale il proprio dolore è comunicabile con tutti gli altri dolori e risolvibile in chiave "metastorica", nel senso demartiniano. La terapia magico-sacrale, nel suo porsi come totalizzante, restituisce dignità nella sofferenza, identità sul piano fisico e sociale, certezza di non essere soli nel percorso che porta alla salute del corpo e alla salvezza dell'anima.

Note

(1) Il testo qui pubblicato riprende, con ampie e articolate modifiche, alcuni temi già trattati in un capitolo del mio volume *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Meltemi, Roma, 1996, 166 pp.

(2) Gaetano Amalfi riporta un testo del Celano su alcune consuetudini funebri relative alle vendite familiari: «Se morisse il capo di casa ammazzato, per un anno continuo, dopo le funzioni già dette, in ogni giorno la vedova pone in mezzo della casa gli abiti insanguinati del marito ucciso, chiama i figliuoli; e *repitando*, per dirla colla voce propria, sbattendo le mani, loro dice: *Questo è il sangue di vostro padre, ucciso dallo svergognato traditore tale di tale, e quest'ha fatto, perchè siete piccioli pupilli, nè potete*

vendicare la morte di chi vi diede la vita. Figliuoli, vi maledico, se lascerete invendicata, quando sarà tempo, questa vergogna, che vi è stata fatta. Passato l'anno del lutto, (che si chiama *della camicia*, perchè in tutto quest'anno non si muta) quando però i figliuoli sono minori, si fa l'anniversario nel giorno della morte, come sopra, dallo che nasce, che inaspriti i cuori di que' giovani, quando si vedono atti a maneggiare lo schioppo, danno in tanti spropositi di vendetta, che, se trovano morto il principale omicida, hanno da uccidere un consanguineo, e, se questo mancasse, un amico dell'inimico» (CELANO C. 1892 [1681: 179-185]: 37-38).

Il richiamo alla camicia, più volte sottolineato, mette in luce come questa rappresenti la persona stessa, il suo corpo; per questo durante il lutto non andava cambiata. Rita conserva la camicia insanguinata del marito, come era consuetudine, ma, nell'intento di calmare i figli quattordicenni, si inimica la famiglia del marito che chiede vendetta.

(3) Si veda anche: C. DEMOFONTI, *Donna, madre, Rita*, audiocassetta agiografica, Roma, 1981, nella quale viene riportata la leggenda della Porrina e quella del volo: «i santi la sollevarono in volo e la depositarono come una piuma all'interno del monastero di S. Maria Maddalena».

(4) Un altro elemento su cui non concordo con la Scaraffia è l'associazione che lei fa tra il *potlach* e la relazione fedele/patrono, vedendovi una «concezione dello scambio sociale fondata sulla pratica della reciprocità» [...] «il *potlach* costituiva un elemento fondamentale per la stabilità del sistema sociale» (SCARAFFIA L. 1990: 140). Il paragone a me pare arbitrario non solo per la comparazione tra contesti etnologici così diversi tra l'ambito religioso popolare e il rituale del *potlach*, ma soprattutto perchè nella pratica votiva non si realizza mai un rapporto di scambio reciproco, ma si rimane invece su un piano "impari" e non concluso, poichè il voto non è mai in grado di "ripagare" il miracolo ottenuto. Il votante si pone in un atto di sottomissione rispetto al santo taumaturgo che l'ha guarito, e l'ex-voto ha il compito di ringraziare e di incrementare nuova devozione, senza raggiungere mai un piano di rispondenza piena tra la preghiera e la grazia, tra ciò che si dà e ciò che si riceve. La relazione tra devoto e santo (sia nel caso che la grazia venga fatta o rifiutata) rimane un fatto privato, personale, che travalica il puro dato di scambio, ma si pone su un piano di una relazione costante, una sorta di "conversazione" continua, un rapporto di fiducia da confermare ogni volta. L'ex-voto ha anche dei risvolti sociali, che non hanno però effetti sul piano della stabilità sociale. Sul *potlach* si veda: MAUSS M. 1965 [1950], LÉVI-STRAUSS C. 1966 [1958]: 371-373.

(5) DI NOLA A.M. 1976: 72-76. Di Nola ricorda che l'uso delle polveri dei santi è estendibile ad un ambito europeo e che Kerler registra 129 patronati in cui ricorrono l'incubazione, le formule esorcistiche, l'uso dell'acqua curativa (DI NOLA A.M. 1985: 14-15, KERLER, *Die Patronate der Heiliger*, Ulm, 1905). Si veda anche DI NOLA A.M. 1989.

(6) I pani dei santi hanno tradizionalmente un valore apotropaico, per cui vengono confezionati dai santesi durante le feste. In Umbria tale pratica è molto diffusa; ricordiamo l'uso dei pani di San Nicola, con l'impronta della figura del santo, che vengono distribuiti ai pescatori del Trasimeno perchè li mangino a scopo protettivo, ma vengono anche gettati a pezzi nel lago per placare le tempeste; i pani per San Vincenzo Ferreri, sempre con l'effigie del santo, che vengono distribuite ai fedeli a Parrano di Trevi (Perugia) il 5 aprile. I pani sono inoltre strettamente legati alla vita e al culto di San Nicola da Tolentino, uno dei protettori di Rita. Sull'uso dei pani di San Nicola contro la grandine, vedi BELLUCCI G. 1903 [1973].

(7) SALLMANN J.M. 1994: 333. Per quanto riguarda la riflessione dell'antropologia francese su questo tema, si veda: LIONETTI R. 1983, LOUX F. 1977; *La religion populaire. Colloque international 1977*, Éditions du CNRS, Paris, 1979; HOEX C. 1978, BENSA A. 1978, DECONCHY J.P. 1983, LAPLANTINE F. 1982, LAUTMAN F. 1981; *Corps, religion, société*, Presses Universitaires, Lyon, 1991.

(8) Alla fine del 1888 una legge provide al riordino del servizio sanitario pubblico in tutta Italia, fissando il principio che nessuno poteva esercitare professioni mediche o di levatrice senza un diploma o una laurea specifica. Si delinea così un *incontro-scontro* tra due forme di sapere medico (popolare e ufficiale) per la gestione dell'intero assetto relativo alla salute-malattia. Si veda BARTOLI P. 1989: 24, BARTOLI P. - FALTERI P. 1987. Per una riflessione più ampia sulla medicina popolare si veda anche SEPPILLI T. cur. 1983.

(9) Si veda: SEPPILLI T. 1995: 25,27, LOMBARDI-SATRIANI L.M. 1995: 3-12, PANDOLFI M. 1995: 77-90, GIUSTI S. 1995: 91-118.

(10) La pratica dell'incubazione, presente nei tempi di Esculapio, si estese, in epoca cristiana, ai santuari di San Michele Arcangelo sul Gargano e ai Santi Cosma e Damiano, ai Santi Ciro e Giovanni. Di Nola cita la pratica relativa alla tomba di San Pietro di Chavanon (sec.XI), alla Madonna del Pollino, al santuario di Montevergine e a quello di Vallepietra. Bloch documenta la relazione tra divinazione e medicina nel mondo classico, analizzando anche le varie pratiche d'incubazione, da quelle più semplici a quelle che comportavano cerimoniali specifici. «Nella maggior parte dei casi il paziente doveva sottomettersi a tutta una serie di norme e di prove ascetiche prima di essere ammesso a passare una notte nel luogo sacro dove avrebbe dovuto aspettare l'apparizione divina, apportatrice di risanamento. Talvolta il soggiorno comportava delle prove e una specie di viaggio sotterraneo sapientemente organizzato dal sacerdote, in modo da rendere il paziente ricettivo nei confronti del soprannaturale» (BLOCH R. 1994 [1991]: 92). Sul rapporto tra sogno e guarigione nel mondo classico si veda: EDELSTEIN E.J. - EDELSTEIN L. 1988, GUIDORIZZI G. 1988. Si veda inoltre: DI NOLA A.M. 1985: 15, CARDINI F. 1989: 18.

(11) Si veda LOMBARDI-SATRIANI L.M. - MELIGRANA M. 1982: 206, 210. Gli Autori descrivono come sia diffusa la presenza in sogno di Santa Rita tra le donne calabresi intervistate in relazione al culto dei santi.

(12) L'antropologia americana si è soffermata sul concetto di *illness narrative* come racconto dell'esperienza personale della malattia. In particolare Kleinman distingue *illness* da *disease*, quale processo di ricomposizione della malattia all'interno della biomedicina. Si veda: KLEINMAN A. 1988. La scuola di Harvard studia i racconti delle sofferenze con strumenti che vengono dalla critica letteraria. Si vedano: GOOD B. 1977, GOOD B. - DELVECCHIO GOOD M.-J. 1993. Sull'antropologia dell'esperienza si veda: TURNER V.W. - BRUNER E.M. *cult.* 1986.

Riferimenti bibliografici

BARTOLI Paolo (1989), *La medicina popolare e la costruzione del sistema sanitario pubblico nello stato unitario italiano*, pp. 23-30, in SEPPILLI Tullio (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.

BARTOLI Paolo - FALIERI Paola (1987), *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell' '800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, pp. 167-208, in PASTORE Alessandro - SORCINELLI Paolo (curatori), *Sanità e società. Emilia Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, Casamassima, Udine.

BELLUCCI Giuseppe (1903 [1973]), *La grandine nell'Umbria*, Unione Tipografica Cooperativa, Perugia [rist. anast.: Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese (provincia di Bologna), 1973].

BENSA A. (1978), *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët*, Institut d'Ethnologie - Musée de l'Homme, Paris.

BLOCH Raymond (1994 [1991]), *La divinazione*, traduz. dal francese di Francesco FORTI, Mondadori, Milano [ediz. orig.: *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Librairie Arthème Fayard, 1991].

BROWN Peter (1983 [1981]), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, traduz. dall'inglese di Luciana REPICI CAMBIANO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The cult of the saints*, The University of Chicago, Chicago, 1981].

BRUNI Gerardo (1985), *Rita, la rosa di Roccaporena*, Opera di S. Rita, Roccaporena.

CARDINI Franco (1989), *I processi di formazione della medicina popolare in Italia dalla tarda antichità al XIX secolo*, pp. 13-22, in SEPPILLI Tullio (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.

- CAVALLUCCI Agostino (1610), *Vita della Beata Rita da Cassia dell'ordine di Sant'Agostino*, Siena.
- CECCARONI Sandro (1983), *Vessilli, sigilli e stemmi delle comunità medievali dell'Umbria centro-orientale*, "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", vol. LXXX, 1983, pp. 43-88, 28 tavv. f.t.
- CELANO Carlo (1892 [1681]), *Degli avanzi delle Poste*, pp. 36-38, in AMALFI Gaetano, *Usi funebri*, "Giambattista Basile. Archivio di letteratura popolare" (Napoli), vol. VIII, n. 5, 15 agosto 1892, pp. 33-38 [ediz. orig.: Bulifon, Napoli, 1681].
- DAREMBERG C. - SAGLIO E. (1969), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Librairie Hachette, Paris.
- DECONCHY J.P. (1983), *Religion et thérapie*, "Archives des Sciences Sociales des Religions", année 28, 55, 2, 1983, pp. 169-180.
- DI NOLA Alfonso M. (1976), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, in particolare *La spazzatura della chiesa*, pp. 72-76.
- DI NOLA Alfonso M. (1985), *Santi e malattie*, "Etruria Oggi" (Arezzo), vol. III, n. 9, 1985, pp. 14-15.
- DI NOLA Alfonso M. (1989), *Le terapie magico-religiose*, pp. 91-100, in SEPPILLI Tullio (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicina e magie*, Electa, Milano.
- Documentazione Ritiana Antica [DRA] (1968), 4 voll., vol. I. *Il processo del 1626 e la sua letteratura*, Monastero di Santa Rita, Cascia.
- EDELSTEIN Emma J. - EDELSTEIN Ludwig (1988), *Asclepio: la medicina del tempio*, pp. 67-86, in GUIDORIZZI Giulio (curatore), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari.
- ELIADE Mircea (1967 [1965]), *Il sacro e il profano*, traduz. dal francese di Edoardo FADINI, Boringhieri, Torino [ediz. orig.: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965].
- FERRARI Cinzia (1988), *Rita. Vita e miracoli della santa cascia*, Camunia, Milano.
- GALLINI Clara (1993), *La soglia del dolore dai racconti di guarigione di Lourdes*, "Etnoantropologia", anno I, n. 2, 1993, pp. 8-31.
- GALLINI Clara (1994), *Lourdes e la medicalizzazione del miracolo*, pp. 83-94, in DI BELLA Maria Pia (curatore), *Miracoli e miracolati*, "La Ricerca Folklorica" (Grafo, Brescia), n. 29, aprile 1994, pp. 3-118.
- GENNARI Casimiro (1895), *Novelle grazie straordinarie ottenute ad intercessione della Beata Rita da Cascia*, Napoli.
- GENTILI Domenico - MASSACcesi Mario (curatori) (1982), *Gli ex voto per San Nicola a Tolentino*, Grafica Mari, Tolentino.
- GIACALONE Fiorella (1987), *Immagini sacre in Umbria tra culto ufficiale e religiosità popolare. L'iconografia di S. Rita*, pp. 123-152, in *Arte sacra in Umbria [e Dipinti restaurati dei sec. XIII - XX]*, Ediert, Todi.
- GIACALONE Fiorella (1991), *Forme devozionali e kitsch cristiano. Simulacri e uso dell'immagine di S. Rita a Cascia*, pp. 73-82, in SILVESTRINI Elisabetta (curatore), *Artisti, icone, simulacri. Per una antropologia dell'arte popolare*, "La Ricerca Folklorica" (Grafo, Brescia), n. 24, ottobre 1991, pp. 5-98.
- GIACALONE Fiorella (1992a), *Un patrimonio votivo. Immagine e immaginario negli ex-voto di S. Rita a Cascia*, pp. 20-28, in CARPENTIERI T. (curatore), *Per grazia ricevuta. Mostra degli ex-voto artistici conservati nel Monastero di S. Rita a Cascia*, Monastero di Santa Rita, Cascia.
- GIACALONE Fiorella (1992b), *Il racconto, il corpo e la roccia. Dinamiche storico-culturali e codici simbolici nel culto di S. Rita da Cascia*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Quaderni dell'Istituto di Scienze Sociali", 27 (degli Annali), 14 (dei Quaderni), anno accademico 1990/91, 1992, pp. 85-137.
- GIACALONE Fiorella (1996), *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Meltemi, Roma.
- GINOBI Gino (1968), *Tradizioni popolari marchigiane*, Tipografia Maceratese, Macerata.
- GIUSTI Sonia (1995), *Astuzie simboliche e sistemi di significato nell'uso magico delle piante*, pp. 91-118, in GIUSTI Sonia (curatore), *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica*, Domograf, Roma (Quaderni

di "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio", n. 2).

GOOD Byron (1977), *The heart of what's the matter: the semantic of illness in Iran*, "Culture, Medicine and Psychiatry", 1, 1977, pp. 25-58.

GOOD Byron - DELVECCHIO GOOD Mary-Jo (1993), *Au mode subjonctif. La construction narrative des crises d'épilepsie en Turquie*, pp. 21-42, in CORIN Ellen (curatore), *Folies / Espaces de sens*, "Anthropologie et Sociétés", vol. 17, n. 1-2, 1993, pp. 5-237.

GUIDORIZZI Giulio (curatore) (1988), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari.

GUIDORIZZI Giulio (1988), *Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, pp. 87-102, in GUIDORIZZI Giulio (curatore), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari.

GUREVIC Aron Ja. (1986 [1981]), *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, traduz. dal russo di Luciana MONTAGNANI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Iskustvo, Moskva, 1981].

HOEX C. (1978), *Médecine populaire et religion: les saints guérisseurs*, pp. 59-67, in *La médecine populaire en Wallonie. Actes du Colloque organisé à l'Université Libre de Bruxelles*.

IRIGARAY Luce (1989), *Uguale a chi?*, "Inchiesta", n. 85-86, luglio-dicembre 1989, pp. 85-100.

KLEINMAN Arthur (1988), *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*, Basic Books, New York.

LAPLANTINE François (1982), *La maladie, la guérison et le sacré*, "Archives des Sciences Sociales des Religions", année 27, 54, 1, 1982, pp. 63-76.

LAPLANTINE François (1992 [1986]), *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, prefazione di Louis-Vincent THOMAS, Payot, Paris, in particolare Cinquième partie. *La maladie et le sacré, la médecine et la religion, la guérison et le salut: de l'anthropologie médicale à l'anthropologie religieuse*, pp. 343-388.

LAUTMAN Françoise (1981), *Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproque et modèles de variation*, "Ethnologie Française", 11, 8, 1981, pp. 199-201.

LÉVI-STRAUSS Claude (1966 [1958]), *Antropologia strutturale*, traduz. dal francese di Paolo CARUSO, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig.: *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris, 1958].

LIONETTI Roberto (1983), *Religione e guarigione. Il contributo dell'etnologia francese (1972-1982)*, "La Ricerca Folklorica" (Grafo, Brescia), n. 8, ottobre 1983, pp. 137-143.

LOMBARDI-SATRIANI Luigi M. (1994), *La stanza degli specchi*, Meltemi, Roma.

LOMBARDI-SATRIANI Luigi M. (1995), *La ricerca della salute e i saperi medici*, pp. 3-12, in GIUSTI Sonia (curatore), *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica*, Domograf, Roma (Quaderni di "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio", n. 2).

LOMBARDI-SATRIANI Luigi M. - MELIGRANA Mariano (1982), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

LOUX Françoise (1977), *Pratiques médicales préventives et recours religieux. Les soins aux enfants en Haute-Normandie*, "Archives des Sciences Sociales des Religions", année 22, 44, 1, 1977, pp. 45-58.

MAUSS Marcel (1965 [1950]), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, pp. 153-292, in MAUSS Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di Claude LÉVI-STRAUSS, traduz. dal francese di Franco ZANNINO, presentazione di Ernesto DE MARTINO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950].

MORINI Adolfo (1933), *La leggenda di Roccaporena*, "Latina Gens", vol. XI, n. 4, 1933, pp. 1-11.

NARDELLI Giuseppe M. (1987), *Cultura e tradizione. Demomedicina nell'alta Umbria*, Provincia di Perugia, Perugia.

ODORISIO Linda (1988), *La narrazione miracolosa. I miracoli di S. Rita da Cascia (XV-XVII secolo)*, "Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica", n. 1, 1988, pp. 41-68.

PANDOLFI Mariella (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio beneventano*, Franco Angeli, Milano.

PANDOLFI Mariella (1995), *Le emozioni narrate: il rito del cardo nel Sannio beneventano*, pp. 77-90, in GIUSTI Sonia (curatore), *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica*, Domograf, Roma (Quaderni di "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio", n. 2).

PICCOLPASSO Cipriano, CECCHINI Giovanni (curatore) (1963 [1565]), *Le piante e i ritratti delle città e terre dell'Umbria sottoposte al Governo di Perugia*, rist. anast., s.e., Roma (Arti Grafiche Panetto e Petrelli, Spoleto).

RICHOMME Agnès (1958), *Sainte Rita*, Éd. Fleurus, Paris.

SALLMANN Jean M. (1994), *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Presses Universitaires de France, Paris.

SANTARELLI Giuseppe (1974), *Le leggende dei Monti Sibillini*, Ed. "Voce del Santuario Madonna dell'Ambro", Montefortino (provincia di Ascoli Piceno).

SCARAFFIA Lucetta (1990), *La santa degli impossibili*, Rosenberg & Sellier, Torino.

SEPELLI Tullio (curatore) (1983), *La medicina popolare in Italia*, "La Ricerca Folklorica" (Grafo, Brescia), n. 8, ottobre 1983, pp. 3-136.

SEPELLI Tullio (curatore) (1989), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.

SEPELLI Tullio (1995), *Ricerca in antropologia medica: un bilancio dei problemi di metodo*, pp. 13-28, in GIUSTI Sonia (curatore), *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica*, Domograf, Roma (Quaderni di "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio", n. 2).

SPERA Enzo, *Il corpo manifesto*, (in corso di stampa).

TARDI Luigi (1927), *Vita di Santa Rita da Cascia dell'ordine eremitano di S. Agostino*, Perugia.

TURNER Victor W. - BRUNER Edward M. (curatori) (1986), *The anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago.

ZANETTI Zeno, TRABALZA Raffaella (curatore) (1978 [1892]), *La medicina delle nostre donne. Studio folklorico*, con una lettera di Paolo MANTEGAZZA, con un saggio di Alberto M. CIRESE, Ediclio, Foligno [I ediz.: Saverio Lapi Tipografo-Editore, Città di Castello, 1892].

Scheda sull'Autore

Fiorella Giacalone, nata a L'Aquila il 3 febbraio 1954, è ricercatrice di antropologia culturale presso l'Università degli studi del Molise.

Svolge da anni ricerche sulle pratiche simboliche magico-terapeutiche, attive nei santuari mariani e in altre forme specifiche di culto. In riferimento a pratiche simboliche urbane ha analizzato il "postal-market" della magia, attraverso il quale alcune ditte specializzate in questo circuito distributivo vendono talismani e rituali relativi alla salute e alle malattie.

Alcuni saggi recenti: *La medicina popolare. Toscana*, 1989 / *Il culto delle acque e delle pietre a Santa Maria Pietrarossa*, 1990 / *Il postal-market della magia*, 1992 / *Pratiche simboliche per corrispondenza: talismani e rituali tra medicina popolare e medicine alternative nell'universo urbano*, 1992 / e il volume *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Meltemi, Roma, 1996.

Riassunto

Le guarigioni attribuite a Santa Rita da Cascia. Un confronto fra antropologia religiosa e antropologia medica

Il saggio analizza i racconti dei miracoli relativi al culto di Santa Rita da Cascia, nota in tutto il mondo come "santa degli impossibili", o "avvocata dei casi disperati". L'analisi dei testi comprende un arco di tempo che parte dal processo di beatificazione (1626) per giungere alle più recenti narrazioni pubblicate sul bollettino del santuario.

I *patronages* di Rita appaiono veramente eterogenei nel tempo, anche se permane una speciale protezione sul ciclo gravidanza-parto-prima infanzia. I racconti mettono in evidenza i cambiamenti dei rapporti tra la medicina ufficiale e le istituzioni religiose intorno alla credenza del miracolo. In particolare vengono sottolineati specifici rapporti con pratiche demoiatriche (uso dell'olio, del pane, dei brevi) e moderne modalità di carattere fitoterapeutico istituzionalizzate ("polveri della vite", "polveri di rose").

Le narrazioni degli eventi evidenziano anche una specifica modalità dell'intervento miracoloso, che avviene attraverso il sogno e la visione, erede dei riti incubatici ed esculapici del mondo classico.

Sommaire

Les guérisons attribuées à sainte Rita de Cascia. Une confrontation entre anthropologie religieuse et anthropologie médicale

L'essai analyse les récits des miracles de sainte Rita de Cascia, connue dans le monde entier comme "sainte de l'impossible" ou "avocate des cas désespérés". L'analyse des textes couvre une période allant du procès de béatification (1626) jusqu'aux récits le plus récents publiés dans le bulletin du Sanctuaire.

Les "patronages" de Rita son tout à fait hétérogènes dans le temps, même si une certaine protection sur le cycle "grossesse - accouchement - petite enfance" subsiste. Les récits mettent en évidence les changements advenus dans les rapports entre médecine officielle et institutions religieuses en matière de croyance aux miracles. L'analyse porte en particulier sur les rapports spécifiques avec des pratiques de la médecine populaire (utilisation de l'huile, du pain, des brevets), et sur des formes modernes institutionnalisées d'empreinte phytothérapique ("poudres de la vie", "poudre de roses").

Les récits des événements mettent aussi en évidence une modalité spécifique de l'intervention miraculeuse, qui se fait par le truchement du rêve et de la vision, héritière des rites esculapiens et d'*incubatio* de l'antiquité.

Resumen

Las curaciones atribuidas a Santa Rita de Cascia. Un confronto entre antropología religiosa y antropología médica

En el ensayo se analizan los relatos de milagros relacionados con el culto de Santa Rita de Cascia, conocida en todo el mundo como "la santa del imposible" o "la abogada de los casos desesperados". Los textos analizados comprenden un período de tiempo que parte del proceso de beatificación (1626) y llega hasta los más recientes relatos publicados en el boletín del Santuario.

Los patronages de Rita se presentan en formas diversas con el transcurso del tiempo, aunque es evidente una atención especial al ciclo embarazo-parto-niñez. Los relatos ponen en evidencia los cambios en las relaciones entre la medicina oficial y las instituciones religiosas en relación con la aceptación de los milagros. En particular se destacan aspectos relacionados con prácticas de medicina popular (uso del aceite, del pan, de los *brevi*) y usos modernos de tipo fitoterapéutico ("polvos de la vid", "polvos de rosas").

Los relatos de los peregrinos evidencian también modalidades especiales de la intervención milagrosa, que se presenta a través del sueño y de visiones, herederos de ritos esculápicos y de *incubatio* de la antigüedad clásica.

Abstract

Healings attributed to Saint Rita of Cascia. A comparison between religious anthropology and medical anthropology

This essay analyzes the account of miracles associated with the veneration for Saint Rita of Cascia, known all over the world as "the saint of the impossible" or as "the advocate of desperate cases". Analysis of the texts covers the period of starting from the proceedings of beatification (1626) up until the most recent accounts published in the Sanctuary's bulletin. Rita "patronages" appear quite varied throughout time, however, special protection persists for the cycle of pregnancy, childbirth, and early childhood. The stories highlight changes in the relationships between official medicine and religious institutions concerning the belief in the miracles. In particular, emphasis is given to specific relations with folk-medical practices (the use of oil, bread, "briefs" [*brevi*]) and modern, institutionalized phytoterapeutic modalities ("vine powder", "rose powder"). The accounts of the events also draw attention to a peculiar modality of the miraculous interventions that occurs via a dream or a vision, that is heir to the *incubatio* and Aesculapic rites of the classical world.