

Santi e malattie

in *Etruria oggi*, anno III, n.9, ottobre 1984-gennaio 1985, pp.12-17

Come dei Santi che nell'antichità proteggevano l'uomo in generale, divengono patroni, nella nostra cultura, contro specifiche malattie.

In un'analisi storico-antropologica che sia intesa a chiarire la ricca e intricata dinamica dei rapporti fra santi e malattie - una dinamica tuttora ampiamente rilevabile nelle culture popolari europee - è opportuno partire da qualche esempio documentario che, sulla base dei dati concreti, consenta di porre i problemi di interpretazione e di lettura del fenomeno.

Ancora lo scorso anno, il 7 agosto, chi, addentrandosi nel basso Chietino, avesse raggiunto Celenza sul Trigno, poteva scoprire una folla di fedeli che, provenendo da varie zone dell'Abruzzo e dell'Italia centrale, accompagnava nella chiesa di san Donato gli affetti da una serie diversa e clinicamente differenziata di disturbi nervosi o di degenerazioni organiche, cui la tradizione dà il nome di "male di san Donato", identificandola genericamente con l'epilessia o il cosiddetto "mal di luna". I parenti trascinavano o accompagnavano al santuario contadini giovani o anziani affetti da mutismo, da morbo di Parkinson, da vera e propria epilessia (di ben difficile rilievo diagnostico), da agitazioni motorie, da paresi e semiparesi. E gli ammalati, introdotti nella chiesa, venivano fatti avvicinare, in una cappella, al sacerdote, deponevano presso di lui uno o più sacchi di grano, ricevevano una benedizione-esorcismo per poi tornare, rassicurati, ai loro distanti paesi. Una volta, fino a qualche anno addietro, si procedeva al più impressionante rito della "pesatura" del malato, che era deposto sul piatto di una grande bilancia, mentre sull'altro piatto veniva collocato grano insaccato nel suo peso equivalente: e la bilancia a Celenza sul Trigno è ancora visibile all'ingresso della chiesa ed è usata, indipendentemente dall'intervento del sacerdote, da qualche famiglia per i propri bambini ammalati.

Nella ben nota festa di san Domenico di Cocullo, celebrata nell'omonimo paese abruzzese nel primo giovedì di maggio, anche quest'anno i fedeli, dopo aver visitato il santo, hanno raccolto la polvere ammassata dietro l'altare e, procedendo avanti, hanno suonato, presso l'altare, una campanella afferrando la fune con i denti. La polvere, che sostituisce la spazzatura del pavimento della chiesa, usata, allo stesso scopo, fino ad epoca recente, è, in molti casi, diluita in acqua e ingerita da chi soffre di febbri, mentre i fedeli che hanno suonato la campana con i denti si ritengono liberati da odontalgie per l'intero anno, fino alla nuova festa di san Domenico.

I due esempi citati, fra i moltissimi che potrebbero richiamare l'attenzione dello studioso, pongono in immediata evidenza gli elementi principali della relazione santo-malattia che qui ci interessa.

I. Primamente nelle culture popolari, ma anche in molti strati dei nuovi ceti piccolo-borghesi, la malattia, come momento di crisi della pienezza vitale ed esposizione al rischio di non-essere, è considerata un evento determinato dal piano extranaturale o soprannaturale, che opera talvolta in modo capriccioso o, più spesso, a punizione di colpe e di comportamenti peccaminosi valutati secondo l'etica propria del gruppo (per esempio, nelle culture contadine è peccaminoso bruciare l'aratro). L'accesso morbigeno, quale che sia, è provocato, nell'uomo, da una generica violazione delle norme di corretto comportamento o da specifiche trasgressioni che riguardano l'ambito di potente sacralità di questo o di quel santo. Gregorio di Tours riferisce che una donna che aveva lavorato il pane nel giorno di San Martino ebbe un braccio paralizzato, mentre un uomo che aveva parlato dello stesso santo divenne sordo e muto e morì pazzo (Gregorio di Tours, *In gloria martyrum*, PL XXX, 506-507; *De virtute S. Martini*, III, 56). Ma, al di là di queste coincidenze fra offesa al santo e malattia, le culture antiche considerano, più ampiamente, la malattia medesima come un attentato che il demonio perpetra alla pienezza vitale dell'uomo, e il demonio, in questo caso, è l'esecutore punitivo delle decisioni supreme di Dio. Per quanto riguarda l'ultimo Medioevo, A. Franz osserva: "Nella diagnostica popolare le varie manifestazioni febbrili si presentavano come interventi demoniaci. Si credeva nella presenza di un gran numero di demoni della febbre, da sette fino a settanta, dai quali dipendevano le varie specie di febbri" (*Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalters*, Freiburg i.B., 1909, rist. Graz, 1960, vol. I, pp. 467 sg.). Ed è da dire, in ulteriore chiarimento, che la malattia, oltre che dipendere da specifica trasgressione o da intervento del demonio, può essere rappresentata dal fedele come un segno dell'indiscriminabile volontà di Dio o, addirittura, della sua predilezione, in una concezione che pone il "soffrire" come prova e avvio alla salvezza. Codesta ideologia della "prova", largamente presente anche all'interno della nostra attuale cultura, mi sembra avere una sua specifica radice storica nella pietà controriformistica, nella quale la figura di santità cattolica si distingue proprio per l'essere sottoposta non soltanto alla continua tentazione, ma anche all'aggressione del male fisico. Ne sono esempi, fra i moltissimi, i "santi patiti" o santi sofferenti, del tipo di san Luigi Gonzaga, di san Gerardo Maiella e di sant'Alfonso de Liguori. In conseguenza la malattia che precipita sull'uomo si inserisce nell'orizzonte indeterminato del mistero o delle decisioni non sondabili. Per quanto riguarda le nostre culture contadine, dalla Toscana alla Sicilia, con ampi referenti paralleli europei, l'ernia dello scroto e del funicolo spermatico, da me recentemente

studiata (*L'arco di rovo*, Torino, Boringhieri, 1984), non appartiene al livello della trasgressione nei riguardi di determinati santi, né a quello della più generica violazione di norme etiche generali, ma è accettata come evento appartenente all'ordine dell'imperscrutabile e del casuale.

II. In secondo luogo, nell'attuale fase di sviluppo della nostra cultura, la diagnosi "soprannaturale" della malattia non esclude quella propriamente pertinente alla clinica medica. In termini più precisi, la malattia presente mette in moto un meccanismo di allarme che sociologicamente appartiene alla cultura scientifica e postindustriale. La famiglia del malato e il malato medesimo hanno la piena consapevolezza che la sede legittima dei sistemi di diagnosi e di terapia è ascritta alla scienza medica e, perciò, dipende dall'intervento del sistema medico egemone, fino al punto di soggiacere a una nuova "magia" dei poteri di esso. E, tuttavia, la sofferenza morbida, come scatenamento di crisi esistenziali, è un dato così imponente e totale, così radicalmente embricato nelle storie individuali e familiari, che, pur riferito costantemente agli impianti diagnostico-curativi della medicina ufficiale, convoca un piano di ulteriorità e diversità. In altri termini, nella valutazione corrente delle classi cui ci riferiamo, una bronchite non viene risolta soltanto nella sua probabile relazione con il mondo extranaturale e con l'appello agli universi della santità, ma esige l'azione di antibiotici e di medici, che appartengono alla corrente fruizione degli impianti assicurativi e assistenziali. Resta, però, un "perché" ulteriore, riguardante le cause ultime: il "perché" questo o quel male abbia colpito proprio me individuo, e se esso non si configuri, al di là della meccanica clinico-biologica, come un effetto "extra" dei livelli di *trasgressione generica - trasgressione specifica - intervento di volontà indiscriminata della Potenza*, cui abbiamo fatto riferimento. L'esempio più evidente di questa situazione di polivalenza semantica della malattia mi è stato dato durante le mie ricerche in Casentino, condotte con la collaborazione diretta e intensa di un gruppo di studi del Magistero di Arezzo: potemmo constatare che operai fruitori dei servizi pubblici di assistenza medica portavano i medicinali prescritti dai medici all'esame "magico" di veggenti e di santoni per stabilire se in essi era reale efficacia o per determinare quali erano i medicinali da scegliere nel numero eccedente di quelli solitamente prescritti (Di Nola, *Inchiesta sul diavolo*, Bari, Laterza, 1978). In conclusione, partiti dagli esempi di Celenza sul Trigno e di Cocullo, possiamo qui tracciare uno schema socio-epistemologico dei comportamenti subalterni (e non soli) nei riguardi della malattia.

Cultura industriale e scientifica

| <i>Dato emergente</i> | <i>Diagnosi</i> | <i>Terapia</i> |
|-----------------------|---|------------------------------|
| Malattia | Etiologia congrua di tipo clinico-scientifico | Corrispondente alla diagnosi |

Culture popolari e piccolo-borghesi

| <i>Dato emergente</i> | <i>Diagnosi</i> | <i>Terapia</i> |
|-----------------------|---|---|
| Malattia | Etiologia congrua di tipo clinico-scientifico | Corrispondente alla diagnosi |
| | Etiologia extra-naturale (Santi, demonio, Dio) | Sistemi curativi riferiti al piano extranaturale |

III. Un aspetto singolare dell'ideologia che, partendo da due esempi concreti italiani, andiamo segnalando, e nella constatazione che essa non appartiene a remoti mondi di periferia culturale, ma si inserisce in una circolazione di carattere europeo, come base della nostra attuale cultura. Il caso della festa di san Donato di Celenza sul Trigno è l'esempio più evidente di una diffusione continentale di comportamenti, assegnabili alla pre-logica di Lévy-Bruhl, come rappresentazione del mondo che vive sul duplice piano della scienza e della non-scienza. Le analisi condotte su questo tema da G. Lützenkirchen (*Mal di luna*, Roma, 1981) convincono dell'enorme diffusione del culto terapeutico che parte probabilmente dalla storia del vescovo aretino Donato, martire nel 362 sotto Giuliano l'Apostata, con festivo al 7 agosto. Celebrazioni analoghe a quelle di Celenza sul Trigno troviamo, oltre che in Abruzzo, nel Molise (Pietracatella, Campochiaro, Roccamandolfi), in Lazio (San Donato Val di Comino), in Campania (Napoli, Benevento, Buonalbergo, Pago Veiano, Salernitano, Contursi, Eboli), in Lucania (Ruoti, Anzi), in Calabria (S. Donato di Nimea, Farneta).

Le stesse strutture culturali, relative all'uso della polvere dei santi, che abbiamo identificate a Cocullo (prov. dell'Aquila) e le terapie antifebbrili praticate nello stesso santuario appartengono a un vasto ambito europeo, anche se con alcune varianti. Kerler (*Die Patronate der Heiliger*, Ulm, 1905, rist. Heidelberg, 1968, pp. 100 segg.), registra ben 129 patronati, nei quali ricorrono l'incubazione, le

formule esorcistiche, l'uso dell'acqua curativa. Per esempio si guariva dormendo una notte presso la tomba di san Pietro di Chavanon (nato nella prima metà del sec. XI); o si beveva l'acqua curativa di sant'Alberto degli Abati (morto nel 1307), o, nel XIV/XV sec., l'acqua di sant'Anna, a Vancourt, presso Arras, le acque di una fontana che sant'Autbodo di Laon (VII sec.) aveva fatto prodigiosamente scaturire. I malati si recavano presso la tomba di sant'Arnolfo di Cysoing (VIII sec.?) e passavano il collo nella corda con cui il santo era stato impiccato. Se tali terapie sacrali contro la febbre, che si inseriscono anche nel quadro dei culti centro-italiani (per es. nella chiesa di san Domenico di Sora) appaiono in un'ampia area europea, il medesimo rilievo può essere fatto propriamente per la terapia praticata attraverso la polvere e il terreno appartenenti alle tombe dei santi o, comunque, ad aree loro dedicate. Si conosce la credenza nella qualità terapeutica della terra di Malta, resa atta ad agire come antidoto poiché immunizzata dai miracoli di san Paolo apostolo e, come tale, venduta in tutta l'Europa dall'Ordine di Malta in sacchetti bollati e sigillati (onde fu detta anche "terra sigillata"). Ma parallelamente appaiono, per ricordare soltanto alcuni esempi, la terra che era prelevata a Bouby, nella chiesa dedicata a san Peregrino di Auxerre, come atta a difendere contro le morsicature di serpente (Cahier, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Parigi, 1867, p. 748; Kerler, op. cit., p. 309), o la terra della quale, più dettagliatamente, parla il Nieremberg relativamente alla tomba di san Remigio: "Flodoardo, nel primo libro della sua Storia di Reims, riferisce che anche la polvere che è presso il sepolcro di san Remigio, mette in fuga i serpenti. Secondo la tradizione, anche in tutte le chiese dedicate a san Remigio, nei cortili e nei cimiteri ad esse vicini, non si trovano mai i serpenti" (I.E. Nieremberg, *Historiae naturae*, Antuerpiae, 1635, p. 450). Va anche menzionato un uso analogo della polvere dei luoghi sacri in Sicilia, quale fu registrato dal Frazer (*The Golden Bough*, vol. I, Londra, 1911, trad. ital. Torino, 1965, p. 300): in un'occasione di una grande siccità che colpì l'isola alla fine dell'aprile del 1893, a Salaparuta, in conformità, scrive il Frazer, di un costume molto arcaico, la polvere spazzata dai pavimenti delle chiese nel giorno della domenica delle Palme, fu sparsa nei campi. Ordinariamente, aggiunge l'autore, tale polvere era utilizzata per la difesa dei raccolti. In conclusione, per quanto attiene alla ipotesi di una teoria generale delle relazioni fra santità e malattia, la base documentaria in nostro possesso consente di fare riferimento ad una circolazione culturale europea di queste tematiche, alla quale circolazione vanno sollevati i casi singoli, periferici e sub-culturali delle nostre subalternità nazionali, e tanto a conforto dell'ipotesi avanzata da G. Galasso sulla possibilità di figurarsi accanto all'Europa, consacrata dalla storia egemone, ufficiale o major, un' "altra Europa" minore, dimenticata e relegata nella storia del silenzio (G. Galasso, *L'altra Europa*, Mondadori, Milano, 1982).

IV. Uno dei problemi che emerge da questa analisi è quello della origine delle relazioni fra figure di santità e malattie: il chiedersi, cioè, perché in talune epoche, che possiamo definire intorno al periodo merovingio, si sia configurata una parentela stretta fra determinate figure di santi e determinati morbi, emergenti, questi ultimi, nel clima storico di tempi specifici e di condizioni culturali determinate. Se partiamo, in senso retrogrado, dal XIV/XV secolo, la relazione santi/malattie specifiche risulta definita, almeno per le malattie principali che affliggevano quelle epoche, dal quadro dei *Sancti Ausiliatores*, dei santi, cioè, che, consacrati nella liturgia ufficiale, presiedevano a specifici malanni e a specifiche catastrofi esistenziali. Gli *Ausiliatores* sono figure di santità quasi sempre radicate in culti subalterni che riflettono le situazioni storico-culturali di crisi e di esposizione alla malattia e alla morte. La devozione si sviluppa dal XIV secolo in poi in Germania, in Svizzera, nel Tirolo, in Austria, in Sicilia e in altre regioni italiane, in corrispondenza dell'epoca nella quale si verificano le grandi epidemie (Bonaventura da Arezano, *Ausiliatori*, in "Bibliotheca Sanctorum"), ma la menzione del culto è forse già presente in una lettera del vescovo di Passau del 1284. Nella lista degli *Ausiliatores*, cui fu dedicata anche una messa in proprio, appaiono santi che proteggono contro l'emicrania, il fulmine, il male di gola, gli uragani, il panico, il mal caduco, la pazzia, le infezioni della pelle, i pericoli del parto, la lebbra e la corea o ballo di San Vito, in una commistione di patronati contro le malattie e di patronati contro i rischi di eventi naturali. Significa, cioè, che un'analisi sociologica della santità dimostra che, fra il XIV e il XV secolo, vi era un'eccezionale diffusione di alcuni tipi di malattie e che tali malattie erano strettamente collegate ad alcune figure di santità.

Il problema dell'origine di tali connessioni, che esprimono il passaggio da una richiesta di protezione generica e indeterminata ad una vera e propria specializzazione dei patronati, si pone variamente. Esistono, in taluni casi, narrazioni agiografiche che, nella loro intierezza o per particolari, fondano e giustificano il tema protettivo. In altri casi, non infrequenti, non è presente la "leggenda di fondazione", ma il nome medesimo del santo è rielaborato dalla devozione popolare perché appare semanticamente collegato ad una malattia.

Così, per tornare agli esempi dai quali siamo partiti, quello di san Donato e quello di san Domenico di Cuccullo, evidenti referenti agiografici rappresentano l'origine mitica della protezione. Nel caso di san Donato si è in presenza di un martire che ha subito la decapitazione e che, in alcuni modelli iconografici, è figurato come portatore della propria testa decapitata nelle mani (nella numerosa serie dei santi detti "cefalofori"): di conseguenza assume il patronato di coloro che, per il male da lui nominato, hanno perso

la testa, sono stati privati dalla capacità di equilibrio e di giudizio comuni. Nel diverso caso di san Domenico, il patronato antidontalgico dipende da una leggenda molto diffusa secondo la quale il santo lasciò, in segno della sua riconoscenza alla popolazione abruzzese che lo aveva ospitato, un proprio molare, divenuto, poi una reliquia contro le odontalgie e contro le morsicature di serpenti e di cani rabidi.

I due temi di origine, cui abbiamo fatto cenno, i temi, cioè dell'episodio agiografico fondante e il tema della parentela semantica fra nome del santo e male, appaiono in un ampio settore agiografico, che assume particolare interesse quando si intendono rilevare i meccanismi storici alla base dei processi di formazione delle religioni popolari europee, e quando si intende proporre una sociologia storica dell'apparire e dello sparire di grandi epidemie o di malattie particolarmente diffuse. Ed è da segnalare che, in questo fenomeno agiografico, la malattia medesima assume il nome del santo, sulla base di una qualificazione della potenza a lui attribuita, capace di mandare il male, quando è provocato, ma anche di guarirlo. Il "male sant' Antonio", per esempio, è probabilmente l'epidemia da segala cornuta che appare diffusa nell'ultimo Medioevo, omologata al "fuoco di sant' Antonio", appartenente all'iconografia corrente del santo come fiamma accesa protettiva del focolare.

Nel quadro delle relazioni segnalate, il "male di sant'Avertino" appare, nel XIII secolo, in Francia come "mauvaise teste", ossia emicrania, probabilmente sulla omologia fra nome del male, indicato come "esvertin" o "avertin" (in relazione con il latino "vertigo") dipendente da follia o da turbe cerebrali, e il nome del santo. Il "male santa Chiara", analogamente, fa riferimento al significato patente del nome della santa ("veder chiaro") e a quella malattia che i lessici antichi francese e spagnolo designano come "ojos encarnizados" e "le rouger des yeux". Il "male san Mamerto" è il cancro al seno, per l'equivoco emerso fra la pronuncia francese del nome del santo e la parola mammella. Il "male sant'Eutropio" è l'idropisia, sul fondamento di un'equivalenza fonetica fra Eutropio, anche presente, in Francia, nella forma Utrope, e "idropisia" nelle forme "ydroke", "ydropite" e "ytropite". San Méen, con festa al 21 giugno, protegge contro il male tipico della mano (main), che è la scabbia. Il "male san Baude" appare, durante le grandi epidemie del XVI e XVII secolo, identificato con la sifilide, sulla base della serie terminologica antico-francese "baud", cane da inseguimento, "bald", gioioso, "baude" (normanno), donna di malaffare, prostituta, come portatrice di sifilide, onde "baude" venne a significare la stessa malattia. San Foutin è invocato, nel XVI sec., contro le malattie veneree soltanto per la parentela del suo nome con l'origine di tali malattie nei rapporti sessuali (Foutin o Photin in omologia fonetica con i verbi antico-francesi "fotier", "foutier").

Sul diverso piano del referente agiografico abbiamo innumeri esempi e basti ricordare l'episodio di San Biagio che libera un bambino da una spina alla gola e che ne fa l'attuale protettore dei mali di gola (un episodio analogo si presenta nella vita di san Martino di Tours, che anche egli ebbe lo stesso patronato); o il dettaglio agiografico della vita di san Garbot, vescovo di Bayeux nel VII secolo, che diviene il protettore contro il mal di ventre e la dissenteria perché liberò da questi mali la sua città; o, infine, la storia di san Josse, morto intorno al 668, che, morsiato da un serpente, resta immune dal veleno e dà origine al "mal saint-Josse", dato, negli antichi lessici, come "le mal produit par la morsure d'un serpent".

Alfonso M. di Nola