

Il colera e lo scongiuro: malattia e pensiero magico nell'immaginario meridionale

di
ALFREDO SGROI

I numeri, nella loro brutalità, danno esattamente la misura della gravità e della frequenza delle epidemie di colera e malaria che hanno flagellato molti territori dell'Italia meridionale, soprattutto nel corso dell'Ottocento. Di fronte al vortice funesto delle morti e delle sofferenze, nell'impossibilità di formulare una spiegazione razionale per rendere conto degli eventi luttuosi, relegati perciò nella sfera oscura del mistero insondabile, il ricorso al paradigma magico e alle tecniche taumaturgiche è conseguenza quasi inevitabile. Da ciò scaturisce il fiorire copioso di veri e propri miti e superstizioni che sedimentano nel sentire popolare, tramandandosi di generazione in generazione, per essere poi accolti e travasati in una fitta serie di studi antropologici e storici, oltre che in numerosi testi letterari, creando così feconde interferenze tra etno-antropologia, letteratura e psicologia delle masse, sotto il segno dello scacco della medicina e del conseguente ricorso a pratiche terapeutiche alternative, attinte dal grande serbatoio della magia. Non sorprende perciò la frequenza con cui molti scrittori, dopo l'esempio offerto dal Manzoni della *Storia della colonna infame* e dei celebri capitoli dei *Promessi Sposi* dedicati alla peste di Milano del Seicento,¹ abbiano saggiato con diversi esiti e reiteratamente il medesimo tema delle stesse epidemie, fino al punto da costituire una sorta di topica variamente declinata. Da lì traggono infatti ispirazione, ricalcando una traiettoria simile, ad esempio: il Verga della novella *Quelli del colera* o dei racconti dedicati alla malaria; De Roberto, Capuana, De Amicis e

¹ ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi. Storia della colonna infame*, a cura di SALVATORE SILVANO NIGRO, Torino, Einaudi, 2012.

Pirandello. O, ancora, la Matilde Serao del *Ventre di Napoli* e, in tempi più recenti, Carlo Levi, Gesualdo Bufalino, per arrivare infine a Camilleri.²

Prima di prendere in considerazione i testi di questi e altri autori, occorre preliminarmente chiarire che alla base dei meccanismi innescati nell'immaginario delle masse dalle epidemie c'è la medesima dinamica codificata in letteratura da Manzoni, in antropologia da Ernesto de Martino: il male, di cui si ignora la natura, è introdotto dal «diverso». Da chi, cioè, è estraneo dalla comunità (gli untori di turno). Per essere soffocato esige un sacrificio violento: la persecuzione dello stesso *diverso*, particolari pratiche esorcistiche appannaggio delle figure carismatiche della comunità (sacerdoti, maghi, fattucchiere), con cui evitare le conseguenze delle cosiddette «apocalissi culturali».³ Non a caso questi elementi si ritrovano in opere composte anche a distanza di molti anni. Evidentemente, la letteratura, nel recepire gli urgenti impulsi e le sollecitazioni della realtà circostante, oltre che le suggestioni offerte dagli esempi letterari e dai documenti storici, non può non registrare con una certa regolarità le peculiari reazioni popolari di fronte all'irrompere devastante e ciclico delle epidemie. Così i numerosi autori definiti da Calvino «pestiferi» indulgono sulla irrazionalità o la mentalità magica esibita dalle masse e dai singoli in occasione dei cicli epidemici. Non mancando di puntualizzare che l'indigenza e la diffusa ignoranza non possono comunque giustificare certi comportamenti criminali manifestatisi in determinate circostanze.

Parte in effetti da lontano, la storia del colera, che come la peste diventa ben presto un incubo per le popolazioni europee, innescando ataviche paure puntualmente registrate da scrittori ed antropologi. Una storia, quella del colera, a tratti avvolta nella leggenda.

In Cina il morbo, pare importato dall'India, arriva precocemente: intorno al XVII secolo (1669), quando cioè le epidemie di peste cominciano a diradarsi in Europa, lasciando dietro di sé una sanguinosa scia di morti e di pratiche superstiziose, ovvero di quelle componenti magico-irrazionali

² MATILDE SERAO, *Il ventre di Napoli*, Milano, Treves, 1884.

³ ANNALISA DI NUZZO, *Ripensare alle apocalissi culturali tra crisi della presenza ed egemonie postglobali*, «Dialoghi Mediterranei», 43, 2020, pp. 57-67.

che trovano terreno fertile proprio nel corso delle medesime epidemie. In particolare, la peste alimenta nell'immaginario popolare (e non solo) la tenace e persistente topica dell'untore, destinata a tracimare dai secoli bui del Medioevo all'età moderna, subendo un progressivo processo di laicizzazione più o meno razionale.

In Europa il colera, ben presto ribattezzato «morbo asiatico», dilaga dunque in forma pandemica molto più tardi: solo nel secolo XIX, nel tempo dell'ascesa delle nuove prospettive scientifiche, provocando almeno sette pandemie particolarmente nefaste nelle zone meridionali e appenniniche dell'Italia. La prima di cui si hanno notizie certe dura dal 1817 al 1823; la seconda, dal 1828 al 1838, sconvolge quasi tutta l'Europa e lambisce anche l'America. In Italia, solo nel 1835, si registrano 146.000 vittime, cioè numeri che possono essere paragonati a quelli, terribili, della peste. Nel 1837, in Sicilia, si contano 69253 morti e un numero non precisato di casi di colera, a fronte dei circa 90.000 nell'intero Regno delle due Sicilie.⁴

Attraverso il Piemonte e la Liguria, la pandemia di colera dilaga a Napoli, là dove l'agglomerato urbano diventa un terreno fertilissimo per il diffondersi del contagio. Ma neppure le campagne sono risparmiate e contagi capillari si registrano anche, intorno al 1836-37, in Toscana, nel Lazio e, come si è detto, in Sicilia.⁵

Non meno feroce è la terza pandemia, tra il 1841 e il 1856. Frattanto, nel 1854, Pacini isola e osserva al microscopio il vibrione del colera, spianando finalmente la strada ad una conoscenza più razionale della malattia. Questo non basta a dissipare le nebbie della superstizione tra le masse, né a scongiurare una nuova e devastante fase epidemica nei primi anni dell'unificazione nazionale, grosso modo tra il 1865 e il 1874, quando dilaga la quarta pandemia che miete più di 160.000 vittime.⁶

Sono, questi, gli anni cruciali: quelli in cui, con la formazione di una letteratura nazionale, mentre si spengono gli ultimi languori romantici, si

⁴ GERARDO RIZZO, *Il colera del 1867 a Messina: prime indagini*, «Archivio Storico Messinese», 74, 1997, pp. 91-108.

⁵ MARIO SOSCIA, *Tra storia e letteratura. Il colera in Italia e a Napoli*, «Sinestesie», X (2014), pp. 7-28.

⁶ Ivi, p. 9.

prepara l'avvento del Verismo. Di una corrente letteraria, cioè, che della fedele descrizione della realtà fa il suo tratto distintivo, e che perciò gioca un ruolo fondamentale nell'ambito della documentazione delle reazioni delle masse di fronte alle epidemie. In questi anni post-risorgimentali si formano infatti Capuana, Verga, de Roberto, Pirandello, ossia alcuni degli scrittori che, come si vedrà, declinano il tema del colera e dei connessi contraccolpi nell'immaginario popolari, di fatto incrociando letteratura, antropologia, etnologia, sociologia.

Il colera, a cui si aggiunge soprattutto nel sud del Paese la malaria, continua a flagellare l'Italia anche nei decenni successivi. A Napoli, nel 1884, nello spazio di pochi mesi (dal 19 Agosto al 30 Ottobre 1884) il contagio coinvolge almeno 14.000 persone, mietendo settemila morti.

La sesta pandemia, nel *fin de siècle* (1892-93), colpisce centinaia di città e fa 3.000 vittime. Il numero però, come si nota, cala vistosamente rispetto al passato recente, segno che i progressi delle condizioni igienico-sanitarie sortisce i primi risultati, fermo restando che colera e malaria striscianti permangono allo stato endemico ancora per diversi anni. Basti pensare che ancora tra il 1911 e il 1915 proprio il colera è ben presente in diverse regioni italiane.⁷

Nell'ambito di questo ampio arco temporale si collocano dunque alcuni dei momenti più tragici della storia italiana, ma anche fra i più densi di suggestioni per gli scrittori del tempo. Partiamo proprio dagli anni Trenta.

Nel corso dell'epidemia di colera del 1836, che a Napoli provoca almeno diciottomila morti, un testimone d'eccezione come Giacomo Leopardi, che peraltro probabilmente resta a sua volta vittima della malattia, dissemina nelle sue corrispondenze epistolari con la sorella Paolina e il padre Monaldo diverse e acute notazioni sul comportamento della plebe napoletana.

Da lì a poco, in occasione della pubblicazione della versione definitiva del suo romanzo, Alessandro Manzoni conferma il tenace radicamento tra i ceti popolari della «pazza paura d'un attentato chimerico» perpetrato dagli untori. Riferisce infatti, nel primo capitolo della *Storia della colonna infame*, che quanto verificatosi nel superstizioso Seicento si è ripetuto in

⁷ Ivi, p. 10.

diverse parti dell'Europa pochi anni prima, «nel tempo del colera».⁸ Unica, sostanziale, novità: le persone più istruite non coltivano più le antiche credenze e perciò si adoperano per rintuzzare le folli richieste di giustizia sommaria avanzate dalle folle in tumulto. E Manzoni non può fare a meno di notare che si tratta certo di un progresso, ma sgomenta e intristisce la circostanza per cui la leggenda degli untori continua ad annidarsi nell'immaginario popolare.

Nelle luttuose vicende epidemiche dell'Ottocento, in realtà, ciò non può destare soverchia sorpresa. Le masse sono infatti ancora lontane dai progressi scientifici e ancorate al tradizionale paradigma culturale pre-scientifico, là dove residui dell'approccio magico persistono vigorosi, in particolare nelle aree rurali, praticamente impermeabili rispetto ai nuovi approcci della medicina. Tuttavia, da lì a poco, comincia a farsi strada una novità importante e destinata a radicarsi tra le popolazioni urbane e rurali del Sud Italia: la persuasione che gli *untori*, a cui si continuano ad attribuire i caratteri tradizionali codificati nel romanzo manzoniano, agiscano al soldo delle autorità, a cui si imputa il bieco disegno di alimentare la propagazione del morbo allo scopo di angariare la popolazione, vessandola per renderla docile e costringerla ad accettare i crescenti gravami (imposte, limitazioni sanitarie). Ciò si verifica soprattutto nelle regioni meridionali e dopo il 1860, quando, sfumate le illusioni risorgimentali di un riscatto delle masse oppresse, le popolazioni finiscono per bollare i nuovi e rapaci amministratori calati dal Nord come nemici senza scrupoli, pronti a tutto pur di soffocare le legittime ventate rivoluzionarie che esplodevano virulente proprio nel Meridione. In tal modo si crea una miscela esplosiva, composta da frustrazione, delusione politica, esasperazione, fame, superstizione e ignoranza. In questo quadro fosco, il perdurare e l'infittirsi delle epidemie, a cui la medicina non riesce a porre un argine, ha un effetto deflagrante che sfocia in violenze contro sedicenti untori e nella radicalizzazione delle tradizionali pratiche pseudo-terapeutiche. Se dunque la causa della malattia sembra spostarsi, per così dire, dal cielo alla terra, rimane radicata la convinzione che la risposta migliore ad essa non possa venire

⁸ ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi. Storia della colonna infame*, cit., p. 682.

dalla medicina ufficiale, spesso considerata una vera e propria impostura, ma da maghi, fattucchieri, taumaturghi e ciarlatani. Tutti pronti a reiterare pratiche magiche, esorcismi, scongiuri, riti, riconducibili ad una tradizione secolare.

Cospicui riverberi sulla letteratura nazionale ha poi l'epidemia di colera del 1867. Essa, come si diceva, sollecita diversi scrittori (soprattutto meridionali) ad attingervi abbondante materia narrativa. Così avviene nel romanzo verghiano *Storia di una capinera*,⁹ la cui protagonista, Maria, a causa dell'epidemia esce per qualche tempo dal convento in cui è relegata non per vocazione e, per una tragica circostanza, si innamora perdutamente e finisce per morire d'amore e non come vorrebbe, «di colera».¹⁰ Ebbene, la sua vicenda ha sullo sfondo il colera che infuria in Sicilia già dal 1854. A riprova del fatto che l'epidemia attanaglia l'isola quasi senza interruzione, infuriando dopo il 1837 e prima del 1867 in diverse zone della Sicilia.

Di colera muore poi la Longa, come si legge nel capitolo XI de *I Malavoglia*.¹¹ Nel suo romanzo del 1881, infatti, lo scrittore siciliano dedica alcune delle pagine più accorate e struggenti proprio al tema dell'epidemia, indulgiando con finezza sulle credenze popolari (e non solo) che fiorivano a margine della stessa. *L'incipit* di questa drammatica sequenza è, nella sua scabra formulazione, esemplare: «A Catania c'era il colera, sicché ognuno che potesse scappava di qua e di là [...]».¹² Il morbo, partendo dalla città approda dunque nelle zone rurali e non lascia scampo. Naturalmente, anche in questo caso, dietro il dilagare dell'infezione si crede che ci sia l'opera diabolica degli untori. Infatti La Longa si infetta perché avrebbe commesso l'imprudenza di sedersi dove «uno sconosciuto, il quale pareva stanco anche lui, c'era stato seduto pochi momenti prima, e aveva lasciato sui sassi delle gocce di una certa sudiceria che pareva olio».¹³ Un untore, certamente.

⁹ GIOVANNI VERGA, *Storia di una capinera*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 8-40.

¹⁰ Ivi, p. 40.

¹¹ GIOVANNI VERGA, *I Malavoglia*, a cura di FERRUCCIO CECCO, Catania, Fondazione Verga, 2014, pp. 227-230.

¹² Ivi, p. 226.

¹³ Ivi, p. 227.

In questo lacerto narrativo del romanzo si possono in effetti rintracciare gli elementi essenziali alla base delle credenze popolari: gli untori sono sempre sconosciuti che non fanno parte della comunità. Costoro lasciano in particolari luoghi strategici e di soppiatto l'impronta venefica, simulando stanchezza o malore, e così ingannando le potenziali vittime. La sostanza malefica è untuosa: simile all'olio. Quasi a prefigurare sinistramente una macabra anticipazione dell'estrema unzione. E ancora, importante novità, gli stessi untori agiscono su ordine del governo.

Ad opporsi a queste dicerie popolari è solo il farmacista del paese, in quanto rappresentante di quella visione scientifica a cui il popolo non crede affatto. Così, quando lo Speciale sostiene che «era una minchioneria il credere che il colera lo buttassero per le strade», prontamente don Giammaria, tipico esponente di quella Chiesa che agli occhi dello scrittore è la principale incubatrice della superstizione popolare, oltre che fomentatrice della sorda ostilità al governo nazionale, rovescia l'accusa di essere un untore sullo stesso Speciale. Il quale rischia perciò la vita. E siccome il popolo è sempre pronto a seguire i cattivi maestri e sente il bisogno di individuare un capro espiatorio, per rintuzzare le accuse il malcapitato si proclama repubblicano e avversario del governo monarchico, esso sì mandante non occulto degli untori. Ciò conferma che nel meridione post-unitario descritto da Verga la causa dell'epidemia è ormai attribuita con ostinata certezza al governo ostile, e non più a fattori metafisici. In questo modo le motivazioni politiche si intrecciano con le ataviche credenze magiche. Se infatti il governo è accusato di congiurare contro il popolo e di usare ad arte il colera, agli untori vengono affiancati i medici, a loro volta considerati, nel migliore dei casi, degli incapaci; nel peggiore, mercenari assoldati anch'essi dai governanti. Da qui scaturisce la diffidenza nei confronti della medicina ufficiale, a cui fa da *pendant* la cieca fiducia nella religione e nella contigua pratica taumaturgica nella forma della cosiddetta medicina popolare. Quando però neppure questa tecnica pseudo-terapeutica non funziona; quando l'intervento di guaritori e maghi abortisce, allora la collera popolare ribolle più violenta. Si pretende perciò dalle autorità il contravveleno, ossia l'antidoto al morbo. E l'impotenza di fronte all'inarrestabile dilagare della malattia scatena regolarmente la

caccia agli untori. Esemplare, in questo senso, quanto si legge in un'altra opera verghiana: la novella intitolata eloquentemente *Quelli del colera*.¹⁴ Questo l'intreccio: nella Sicilia orientale, nel 1837, il colera attecchisce in due piccoli centri rurali: San Martino e Miraglia. Qui si snodano due vicende perfettamente sovrapponibili, con gli ingredienti tipici della narrazione dell'epidemia: l'azione degli untori; la reazione violenta della comunità; la soppressione del capro espiatorio. Gli untori in questo caso - e *Untori* è significativamente il titolo originale della novella apparsa sulla rivista «Auxilium» nel 1884 - sarebbero alcuni guitti per loro sciagura capitati a San Martino e un gruppo di zingari. Ad esasperare gli animi popolari sono le notizie funeste che arrivano dai centri vicini, come *ex abrupto* si legge *nell'incipit*: «il colera mieteva la povera gente colla falce».¹⁵ Tutti, di fronte all'epidemia, perdono il lume della ragione, a cominciare dal parroco che fugge alla manifestazione dei primi casi. Lo «scomunicato male» è preannunciato da segnali inoppugnabili per l'accesa fantasia popolare: i razzi avvelenati, ad esempio, che solcano all'orizzonte il cielo notturno. E, soprattutto, l'immane intervento degli untori. Infatti, «macchie d'unto per terra e lungo i muri» sono disseminati ovunque; «facce nuove» circolano sinistramente e, fingendo di soffiarsi il naso «facevano cadere certe polverine». Tali credenze, che Verga conosce per esperienza diretta oltre che tramite il Pitre di *Il colera nelle credenze popolari d'Italia* (1884), e il Cesare Cantù *Degli untori in Sicilia del 1837* (1865), turbano furiosamente gli animi esacerbati. Le pulsioni inconsce in cui sedimentano le credenze magico-religiose esplodono così in gesti plateali, alla ricerca di una soluzione salvifica affidata anzitutto alle virtù taumaturgiche di reliquie e statue dei santi. Ecco allora che la folla è rappresentata nell'atto di «tirar fuori dal magazzino tutti i santi del paese». Ci si affida soprattutto a San Rocco, ma in realtà sono tutte le statue a baluginare nel crepuscolo creando un effetto così inquietante da fare «arricciare i peli ai più induriti peccatori». Si infittiscono infatti i casi di clamorose conversioni non si sa fino a che punto sincere. Balza così in primo piano un elemento tipico

¹⁴ GIOVANNI VERGA, *Quelli del colera, Tutte le Novelle*, Milano, Mondadori, 1981, pp. 114-122.

¹⁵ Ivi, p. 114.

della reazione psicologica del soggetto di fronte all'incombente pericolo di morte: consapevole di trovarsi in una condizione eccezionale, radicalmente diversa da quella a cui è abituato, abbandona le vecchie abitudini per fronteggiare, con scaltro calcolo, il «castigo di Dio». I lupi sembrano così diventati agnelli, ma basta poco per fare scoccare la scintilla della sordida violenza che cupamente cova negli animi: l'arrivo di alcuni commedianti o di zingari. Soggetti, questi, non integrati alla comunità. Diversi ed eccentrici. Perciò ideali untori, e quindi capri espiatori. Per questo motivo essi vengono ferocemente scannati dalla folla inferocita che a loro imputa l'arrivo del contagio. Una folla, scrive Verga, ferina, pronta a «sbrantarli» in una truculenta orgia di sangue con cui si consuma il sacrificio rituale, catartico e necessario a stornare il male inflitto alla comunità. C'è dunque una straordinaria somiglianza tra gli untori secenteschi, descritti da Manzoni, e i malcapitati stranieri che fanno capolino nei paesini siciliani descritti da Verga; come pure tra la violenta folla manzoniana e verghiana, in preda a pulsioni irrazionali che travalicano il tempo per ripresentarsi sempre uguali a sé stesse, scandendo sinistramente il ritorno della medesima follia omicida istigata dal terrore che incute un'epidemia incontrollabile.

La topica degli untori si ritrova anche in uno dei racconti più ispirati di Luigi Capuana. Lo scrittore riferisce infatti che a Catania scoppiano furibondi tumulti alimentati dalle assurde maldicenze, secondo cui a spargere il veneficio sono untori- agenti del governo. Lo stesso accade però anche nei vicini centri rurali, come quello in cui è ambientata la novella *Il medico dei poveri*, pubblicata nel 1892.¹⁶ Testo esemplare, questo, in cui è pienamente confermato il parziale slittamento delle concezioni popolari delle epidemie dal piano religioso-metafisico a quello, per così dire, prosaico-politico.

Scriva infatti Capuana che il colera del «sessantasei» (che continua l'anno successivo) falcia vittime in tutti i principali centri urbani dell'isola. A Ramacca, dove è ambientata la novella, per puro caso l'epidemia non arriva ad attecchire. Ma le notizie che vengono dal resto della regione, nel clima di cupa sospensione che precede l'arrivo della tempesta, mettono in

¹⁶ LUIGI CAPUANA, *Le paesane*, Catania, Giannotta, 1894, pp. 239-247.

moto i consueti meccanismi: «Si sapeva di certa scienza che la macchina per buttare il veleno era già arrivata al pretore e al maresciallo dei carabinieri. Solamente il parroco non s'era ancor messo d'accordo col maresciallo, col pretore e col dottor La Bella in torno al numero delle morti [...]».¹⁷

La congiura, come si vede, è basata sulla presunta complicità criminale delle figure d'autorità, sacerdoti compresi. Si dà dunque per certo che il governo è il criminale *deus ex machina* dello scellerato disegno, volto «a scemare la troppa popolazione», fra l'altro con la complicità interessata dei medici, che lucravano sull'epidemia. Perfino il Papa sarebbe dedito a tali bieche pratiche. E il popolo non ha alcuna possibilità di contrastare gli intralazzi di queste entità superiori, che però nulla hanno di metafisico, mentre, è bene ribadirlo, la componente magico-metafisica continua ad annidarsi nelle pratiche pseudo-terapeutiche.

Che il governo e i suoi rappresentanti fossero considerati i responsabili della diffusione della malattia lo conferma Edmondo De Amicis nel suo racconto-inchiesta *L'esercito italiano durante il colera del 1867*.¹⁸ Lo scrittore, dopo avere ripercorso le tappe dell'epidemia, partita nella zona di Agrigento e poi diffusa dappertutto, segnala la diserzione di tutte le figure di autorità e, soprattutto, il clima di forte tensione alimentato dalla superstizione e dalla miseria. Perciò, aggiunge, la carestia propizia i torbidi e la violenza, poiché: «Per colmo di sventura si propagava ogni dì di più e metteva radici profonde nel popolo l'antica superstizione che il colera fosse effetto di veleni sparsi per ordine del governo».¹⁹ Da qui, sia nelle città che nelle campagne, la caccia all'untore, come al solito identificato con l'estraneo: «tutti indistintamente gli stranieri erano sospetti».²⁰ Accade così che intere famiglie vengano aggredite e sterminate, specialmente di notte, in quanto «accusate di veneficio». La psicosi collettiva dilaga infatti ovunque: «Ogni giorno il popolo trovava una pietra, un cencio, un oggetto qualsiasi, che credeva intriso di veleno».²¹ Ancora, De Roberto nella novella *San Placido* ambientata sempre

¹⁷ Ivi, p. 244.

¹⁸ EDMONDO DE AMICIS, *La vita militare*, Milano, Treves, 1880, pp. 274-345.

¹⁹ Ivi, p. 279.

²⁰ Ivi, p. 281.

²¹ Ivi, p. 282.

in un centro siciliano (Biancavilla), ribadisce il quadro tracciato da De Amicis e Verga. Nel reclamare i festeggiamenti per San Placido, infatti, la folla respinge le obiezioni del Sindaco, accusato di avere il contravveleno, e a proposito del colera: «Come se il prefetto non avrebbe fatto meglio a contrammandare l'ordine di spargere il veleno! Quando s'era mai sentito che le feste producevano il colera?».²²

Non diversa è la situazione in Calabria. Anche qui è caccia aperta all'untore assoldato dal governo. Una caccia feroce e disumana. Già nell'autunno del 1855 a Verbicaro, un centro collinare presso Cosenza, si scatena l'ennesima caccia all'untore. Contadini e pastori, imputando l'epidemia allo spargimento di un veleno approntato dai signori, mettono nel mirino il farmacista del paese. Il 18 novembre la folla armata invade le strade, irrompe nella farmacia e truccida sul posto un dipendente e la sua fidanzata. Subito dopo è aggredito il sindaco e, a seguire un anziano notevole, viene linciato. Ad Ardore scoppiano dei tumulti che sfociano nell'esecuzione di diversi omicidi, soprattutto ai danni dei presunti untori appartenenti alla famiglia Lo Schiavo. Tra la plebe in rivolta, e fomentata da occulti denigratori, era infatti radicata la persuasione che il dottor Lo Schiavo avesse prelevato a Messina, per ordine del governo, quattro casse di veleno per poi procedere all'unzione. Ne consegue un feroce assalto alla sua abitazione e una vera e propria caccia all'uomo anche nelle campagne circostanti. Alla fine tra i morti si conta anche il comandante del piccolo distaccamento di carabinieri, il tenente Gazzone. Si salva invece il sindaco, a cui viene chiesto l'antidoto poiché, come scrive Fortunato Lupis Crisafi:

Era tempo di colera, e si era tanto grulli a credere, che fosse veleno propinato e così potente, che bastava soffiare per l'aria o spargerlo sulla soglia, perché tutti di casa morissero! Da questa credenza barbina ne veniva la caccia al malcapitato untore!²³

Non basta però eliminare gli untori e individuare i mandanti delle epidemie di colera. Occorre anche escogitare rimedi efficaci, specialmente nel momento in cui la medicina ufficiale non riesce ad arginare gli effetti

²² FEDERICO DE ROBERTO, *La sorte*, Milano, Galli, 1891, p. 100.

²³ FORTUNATO LUPIS CRISAFI, *Da Reggio a Metaponto*, Gerace Marina, Tipografia del Commercio, 1905, p. 23.

della malattia. Allora, oltre all'azione violenta che porta al sacrificio rituale del capro espiatorio di turno, prolifera il ricorso ai tradizionali rimedi terapeutici escogitati dalla magia o desunti dalla ritualità religiosa. Tali pratiche secolari scaturiscono in effetti da un singolare processo osmotico nel quale ciò che è elaborato dal popolo si travasa nella cultura alta e viceversa. D'altra parte, anche tra gli scienziati, al tempo del colera, regna sovrana l'incertezza circa le cause effettive dell'epidemia. C'è chi ipotizza un germe morbos o germe choleric o un atomo o elemento miasmatico; un miasma mobile; un principio volatile, un effluvio coleric o un seminio morbifero. Qualcuno ipotizza perfino un influsso tellurico.²⁴ Fumose teorie, queste, che accentuano il disorientamento e la diffusa sfiducia nei confronti della medicina ufficiale e prestano il fianco alle argomentazioni di ciarlatani, imbonitori, fattucchiere, che proliferano soprattutto nell'arretrato meridione d'Italia. Ad essi si aggiunge l'opera deleteria di tanto clero che asseconda le superstizioni più retrive e incoraggia condotte rituali plateali e sconcertanti, spesso truculente: riti di guarigione o propiziatori per stornare da sé malattie e malefici. Basti leggere certe pagine di Pitré, Verga o Capuana, per cogliere la rilevanza di questa componente contigua a quella magica-terapeutica. Spesso con essa intrecciata inestricabilmente. Valga come esempio quanto scrive Capuana, ma simili descrizioni si leggono anche in D'Annunzio e altri scrittori meridionali:

A due a due, ignudi, recinti i fianchi di larga fascia bianca di tela, essi si avanzano, battendosi le spalle con le discipline laceranti e urlando: – Pietà Signore, pietà, misericordia Signore! – Su per le braccia abbronzate e le villose spalle, larghe righe di sangue scorrevano; piaghe già nere per i grumi formati si pungola vita, si riaprivano sotto i colpi. – Misericordia, Signore! Pietà, Signore, pietà! – E le discipline agitate per aria, incessantemente, colpivano quasi con rabbia, aprendo nuove ferite, facendo sprizzare altre righe di sangue su quei corpi che già mettevano orrore. Coi capelli in disordine, colla faccia sanguinolenta per le lacerazioni prodotte alla testa e alla

²⁴ EUGENIA TOGNOTTI, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 32.

fronte dalla corona di pungentissime spine conficcata nella pelle e scossa dall'agitarsi di tutta la persona ricurva, essi non sembravano più creature umane civili, ma selvaggi sbucati improvvisamente da terre ignote, ebbri di sacro furore per i loro riti nefandi.²⁵

La commistione tra religione e magia, a sua volta, affonda le sue radici molto indietro nel tempo e, con l'avvento della cultura giudaico-cristiana, si diffonde capillarmente non solo tra gli strati popolari. Da essa scaturisce, in occasione delle epidemie, la credenza in un intervento soprannaturale, riconducibile alle forze del male, Satana *in primis*. Nonché la convinzione che la malattia, non potendo derivare da Dio, è imputabile alle stesse oscure forze demoniache che operano nel mondo, e con la complicità di maghi, streghe, fattucchiere. Da qui deriva pure la persuasione che la malattia stessa, causata da tali cause metafisiche, non possa essere estirpata se non facendo ricorso a determinate formule magiche e a specifici riti di guarigione. In tutto ciò, ovviamente, la religione gioca un ruolo cruciale e Cristo stesso è visto dalle masse come il guaritore per eccellenza. Basti ricordare, in questo senso, che già Paolo di Tarso invitava a combattere «contro gli spiriti del male sparsi nell'aria» (Efes. 6,12).

Che esistano malattie imputabili non a cause fisiche ma ad entità divine è un dato che connota in verità pure la precedente cultura greco-romana, ed anzi proprio da essa si travasa in quella cristiana. Ad Ippocrate era attribuito infatti il trattato *de morbo sacro*, puntualmente commentato da Galeno. Così le due principali autorità della medicina antica si incrociano nella teorizzazione dell'esistenza di malattie provocate dalla divinità. Questa lezione conosce un ritorno di fiamma tra gli strati elevati (quelli popolari la metabolizzano e praticano costantemente) soprattutto al tempo dei grandi maghi rinascimentali, con la diffusione di testi esoterici e trattati di medicina magica (alla Paracelso).

All'interno dell'opera *De Occulta Philosophia* del 1533, ad esempio, si trova una definizione di *magia* elaborata dal mago rinascimentale Cornelio Agrippa così condensata da Cosmacini:

²⁵ LUIGI CAPUANA, *Profumo*, Milano, Fratelli Treves, 1922, pp. 113-114.

La Magia è una scienza poderosa e misteriosa, che abbraccia la profondissima contemplazione delle cose più segrete, la loro natura, la potenza, la qualità, la sostanza, la virtù e la conoscenza di tutta la natura; e ci insegna in quale modo le cose differiscano e si accordino tra loro, producendo perciò i suoi mirabili effetti [...] ²⁶

La magia, cioè, scandaglia in profondità i recessi nascosti della Natura, scova ciò che sfugge alle superficiali analisi di chi si ferma alla pura apparenza materiale, e quindi mette a punto i rimedi efficaci per esorcizzare eventi avversi come segnature, malocchio, malattie, partendo dall'assunto che un qualsiasi morbo può avere cause occulte: un'origine divina, o meglio diabolica. Negli anni della prima caccia alle streghe, non a caso, teologi e inquisitori sostengono che Dio permette ai demoni di colpire uomini; che il diavolo possa alterare e possedere i corpi. E, soprattutto, che esistono morbi sacri non curabili dalla medicina profana di derivazione ippocratica, e men che meno con i sortilegi di maghi e guaritori. Nel fallimento delle cure si individua dunque la prova inoppugnabile dell'esistenza di alterazioni fisiche di origine divina o diabolica.

Se si dimostra l'esistenza di malattie sacre, ne deriva che la guarigione può venire soltanto dai riti religiosi di guarigione. Ed è proprio questa la prospettiva che, elaborata in seno alla Chiesa, è prontamente assorbita dalla cultura popolare, peraltro già caratterizzata da incongruenze e smagliature irrazionali, e dunque terreno fertilissimo in cui la Chiesa stessa può innestare le sue interessate conclusioni. E cioè che i morbi diabolici esistono e Galeno, come pure i suoi seguaci, li ha negati perché non crede in Dio. Conseguenza inevitabile: chi segue la dottrina del medico greco è un potenziale eretico di cui occorre diffidare. Esattamente come non ci si deve fidare di maghi e taumaturghi. Ciò nonostante, a distanza di secoli, se permane la diffidenza nei confronti dei medici, tutt'altro discorso vale per maghi, fattucchiere e guaritori. All'interno delle società tradizionali la coesistenza fra medico e operatore magico-terapeutico è in effetti frequente, ma non vi è dubbio che tra i ceti sociali più bassi, più sensibili al

²⁶ GIORGIO COSMACINI, *Ciarlataneria e magia. Cure, maschere, ciarle*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998, p. 57.

fascino del soprannaturale e inclini alla mentalità magica, si dà più credito al secondo. Ciò perché:

I rituali magici cui da sempre il guaritore (stregone, sciamano o come altro sia stato chiamato) ricorre, sono appunto tesi a rendere operante sul piano concreto il contatto, o presunto tale, col «soprannaturale», in qualunque modo si voglia intendere questo termine.²⁷

Quando dilaga un'epidemia, dunque, si assiste sempre ad un infittirsi del ricorso a rituali magici, compresa l'esposizione eccezionale di reliquie e statue sacre. Si legga, in tal senso, la novella verghiana *Guerra di santi*, là dove la guarigione dal colera è attribuita all'intervento di San Rocco perfino dalla Saridda che era stata in precedenza accanita sostenitrice di San Pasquale.²⁸

D'altra parte il contagio determina una condizione extra-ordinaria, una deviazione rispetto alle consuete regole di funzionamento del corpo. Scatta così la necessità di rintracciare rimedi che travalichino il mondo fisico, che cioè siano essi stessi collocati al di là della concreta realtà sperimentabile. L'esorcizzazione del morbo avviene allora tramite l'atto della segnatura, che prevede la recitazione di alcune formule, spesso pseudo-religiose, accompagnate da gesti rituali. Tutto ciò si verifica nel chiuso della sfera privata, ma sempre con l'assenso della collettività. Ancora Verga, nella novella *Il Mistero*, racconta che per tentare di guarire l'agonizzante Mastro Cola, dopo il medico interviene «comare Barbara, quella della buona ventura».²⁹ Salvo poi, fallito il tentativo della guaritrice, volgersi di nuovo alla religione, ma sempre con un approccio magico. Allora si ricorre al miracoloso cotone benedetto, alla messa, alla candela della madonna di Valverde.

Tramandata oralmente, mediante la trasmissione passaggio fra consanguinei o soggetti scelti in base a inclinazione o vicinanza, i rituali di guarigione come la segnatura consistono nell'evocazione di una formula

²⁷ PAOLA GIOVETTI, *I guaritori di campagna tra magia e medicina*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1998, p. 11.

²⁸ GIOVANNI VERGA, *Guerra di Santi*, in Idem, *Tutte le novelle*, cit., pp. 199-207.

²⁹ GIOVANNI VERGA, *Il Mistero*, p. 245.

segreta, nota solo a coloro che attuano il rito, e una serie di gesti, in parte suscettibili di modifiche a seconda del modo in cui la pratica è stata tramandata o dei casi da trattare. In questi frangenti si realizza quella commistione tra scongiuri pagani ed esorcismi cristiani di cui ha scritto Ernesto De Martino.³⁰ Una miscela, questa, paradossale, se si considera la «attribuzione al demonio dei prodigi della magia».³¹

Nella Sicilia flagellata dal colera, attesta il Pitrè, la cosiddetta medicina popolare è intrisa di tali ingredienti magico-taumaturgici.³² Essa è appannaggio di figure ciarlatanesche che surrogano con formule e riti di guarigione medici e farmacisti. In molti casi ad intervenire sono i barbieri-chirurghi-taumaturchi, imbonitori che nell'immaginario popolare riescono perfino là dove falliscono le reliquie dei Santi.³³ Comunque, sono necessari gli scongiuri contro le malattie, di cui esistono veri e propri cataloghi.

Di solito, però, i poteri di guarigione erano attribuiti a donne carismatiche, e dotate di arcani poteri. È il caso di Giulia, la strega di Gagliano in cui si imbatte Carlo Levi nel corso del suo confino in Lucania.³⁴ Lo scrittore, nel suo più celebre romanzo, registra infatti con dovizia di particolari le caratteristiche della mentalità magica della piccola comunità, immersa in un'atmosfera numinosa; calata in una dimensione surreale, in cui demoni, licanthropi, lupi mannari, rappresentano realtà indubitabili per tutti. E poi si staglia in questo quadro con nettezza proprio la figura di Giulia. Quarantenne, integrata nel sistema matriarcale in cui proliferano figli illegittimi e selvaggi amplessi erotici, «donna antichissima», creatura arcana ed inquietante, ella è custode di una sapienza speciale: conosce i segreti profondi dell'occulto, opera scongiuri, guarigioni, segnature. Per questo proprio a lei si rivolgono tutti coloro che hanno bisogno di queste sue virtù magiche e taumaturgiche:

³⁰ ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 119-129.

³¹ Ivi, p. 131.

³² GIUSEPPE PITRÈ, *Medicina popolare siciliana*, Firenze, Barbera Editore, 1949.

³³ Ivi, p.7.

³⁴ CARLO LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1945, nuova ed., 1990.

Nella cucina più misteriosa dei filtri, Giulia era maestra: le ragazze ricorrevano a lei per consiglio per preparare i loro intrugli amorosi. Conosceva le erbe e il potere degli oggetti magici. Sapeva curare le malattie con gli incantesimi, e perfino poteva far morire chi volesse, con la sola virtù di terribili formule.³⁵

In questo mondo contadino, escluso dal flusso del progresso e deturpato dalla malaria, dall'abbrutimento, dalla superstizione, «tutto è magia naturale».³⁶ E ciò accade ancora, come testimonia lo stesso Carlo Levi, nella Sicilia del secondo dopoguerra. Qui, nella Bronte adagiata sul fianco dell'Etna, lo scrittore contempla angosciato il cupo spettacolo offerto dai bambini «dagli splendidi visi di angeli» che però «hanno le pance gonfie per la malaria».³⁷

Agli incantesimi e ai riti di guarigione ricorrono soprattutto queste anime semplici, sbigottite di fronte al vorticoso infierire del male, e frastornate dall'insensata e crudele epifania delle epidemie di cui, specialmente nel passato, si ignorava l'origine. Così nella Gagliano di Levi, nella Sicilia di Verga, nell'umanità di ogni latitudine.

³⁵ Ivi, p. 93.

³⁶ Ivi, p. 103.

³⁷ CARLO LEVI, *Le parole sono pietre*, Torino, Einaudi, 1955, p. 109.

Bibliografia

- ANNALISA DI NUZZO, *Ripensare alle apocalissi culturali tra crisi della presenza ed egemonie postglobali*, «Dialoghi Mediterranei», 43, 2020, pp. 57-67.
- LUIGI CAPUANA, *Le paesane*, Catania, Giannotta, 1894.
- LUIGI CAPUANA, *Profumo*, Milano, Fratelli Treves, 1922.
- GIORGIO COSMANCINI, *Ciarlataneria e magia. Cure, maschere, ciarle*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.
- EDMONDO DE AMICIS, *La vita militare*, Milano, Treves, 1880.
- ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2020.
- FEDERICO DE ROBERTO, *La sorte*, Milano, Galli, 1891.
- PAOLA GIOVETTI, *I guaritori di campagna tra magia e medicina*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1998.
- CARLO LEVI, *Le parole sono pietre*, Torino, Einaudi, 1955.
- CARLO LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1945, nuova ed., 1990.
- FORTUNATO LUPIS CRISAFI, *Da Reggio a Metaponto*, Gerace Marina, Tipografia del Commercio, 1905.
- ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi. Storia della colonna infame*, a cura di SALVATORE SILVANO NIGRO, Torino, Einaudi, 2012.
- GIUSEPPE PITRÈ, *Medicina popolare siciliana*, Firenze, Barbera Editore, 1949.
- GERARDO RIZZO, *Il colera del 1867 a Messina: prime indagini*, «Archivio Storico Messinese», 74, 1997, pp. 91-108.
- MATILDE SERAO, *Il ventre di Napoli*, Milano, Treves, 1884.
- MARIO SOSCIA, *Tra storia e letteratura. Il colera in Italia e a Napoli*, «Sinestesie», X, 2014., pp. 7-28.
- EUGENIA TOGNOTTI, *Il mostro asiatico, Storia del colera in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- GIOVANNI VERGA, *Tutte le Novelle*, Milano, Mondadori, 1981.
- GIOVANNI VERGA, *Storia di una capinera*, Milano, Mondadori, 2010.
- GIOVANNI VERGA, *I Malavoglia*, a cura di FERRUCCIO CECCO, Catania, Fondazione Verga, 2014.