

Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi: una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana

di FRANCESCO BENOZZO

Nel quadro della sintesi etnolinguistica sulla preistoria e sulla storia d'Europa offerta dalla Paleolithic Continuity Theory (PCT), è stata da alcuni anni sostenuta l'esistenza di uno sciamanismo preistorico indeuropeo originale. Questo studio analizza i rituali delle guaritrici di campagna di area emiliana, figure in cui ancora si riconoscono tratti di questi antichi professionisti della parola e del sacro.

In the frame of the ethno-linguistic synthesis on the prehistory and history of Europe offered by the Paleolithic Continuity Theory (PCT), it has recently been argued the existence of an ancient Indo-European shamanism. This article explores the rituals of traditional medicine-women in rural areas of Emilia (Northern Italy), pointing out elements of correlation and continuity with ancient healing traditions belonging to shamanism.

Key words:

Etnofilologia – Sciamanismo – Guaritrici – Medicina popolare – Paleolithic Continuity Theory
Ethno-philology – Shamanism – Medicine-women – Popular Medicine – Paleolithic Continuity Theory

Il presente lavoro è un ulteriore capitolo di una serie di miei studi, inquadrati nell'ottica di una moderna etnofilologia¹, dedicati alla continuità preistorica di alcuni fenomeni etnolinguistici e culturali dell'Europa medievale e moderna. Dopo avere studiato le strategie di sopravvivenza di una tradizione preistorica di tipo sciamanico in figure quali il trovatore medievale², la lamentatrice funebre³ e il poeta-guaritore popolare⁴, vorrei adesso soffermarmi su alcuni aspetti del rituale delle guaritrici tradizionali⁵. Per ragioni di conoscenza diretta, la mia ricerca si concentra in particolare sull'area della campagna modenese, dove ho potuto effettuare una nutrita serie di ricerche sul campo, nate inizialmente come ricerche dialettologiche⁶ e toponomastiche⁷.

¹ Vd. Benozzo [2007, d].

² Vd. Benozzo [2007, c].

³ Vd. Benozzo [2008, a].

⁴ Vd. Benozzo [2008, b].

⁵ Parlerò esclusivamente di guaritrici in quanto mancano del tutto figure di guaritori maschi nell'area di cui mi sono occupato; la predominanza delle guaritrici sui guaritori (spesso, come nel nostro caso, completamente assenti) è d'altronde un fatto riscontrato per varie parti d'Europa, come si evince dai diversi studi che si sono occupati di medicina popolare: vd. per es. Pazzini [1948: 63-66], De Simone [1968: 3-4], Bergamaschi [1979], Castiglione [1981: 13], Coltro [1983: 12], Gatto Trocchi [1983: 23-25], Giovetti [1984], Borghi, Cagnoni [1990: 25], Torre [1994], Amundsen [1996: 55], Nathan, Stengers [1996: 56-59], Cossu [2005: 45-47]. Anche per quanto riguarda il Medioevo, si può dire che «l'idea che molte guaritrici fossero donne emerge dall'evidenza [...] della condanna della magia delle donne; [...] è probabile che tra i laici l'attività di guaritore fosse effettivamente esercitata soprattutto da donne»: Jolly [1996: 103], cit. in Galloni [2005: 173].

⁶ Per la realizzazione del *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro* [Benozzo 2006-2007].

I tratti salienti della “medicina popolare” nelle diverse aree rurali italiane sono documentati da numerosi studi⁸, dai quali emerge in primo luogo l’idea che, in questo tipo di medicina, «prevale, in luogo d’una pretesa fusione tra magia e scienza, una perpetuazione di pratiche e credenze della più vecchia magia contadina, e altre tipicamente sincretiche»⁹. Il ricorso a pratiche di tipo precognitivo, propiziatorio e preventivo, che naturalmente si appoggiano a credenze dello stesso tipo, costituisce un indubitabile tratto di pervasività¹⁰ nell’approccio contemporaneo al problema protettivo-terapeutico, solo parzialmente sovrapponibile al concetto di “cura”. Dopo un primo periodo nel quale si sono indagati quasi esclusivamente i rimedi messi in atto o prescritti dalle guaritrici di campagna contro particolari tipi di malattie e malesseri – argomento che è stato approfondito da diversi autori anche per l’area emiliano-romagnola¹¹ – le indagini sul mondo dei guaritori e delle guaritrici tradizionali si sono concentrate, specie a partire dagli anni ’80, sugli aspetti di antagonismo e concorrenza rispetto al medico ordinario moderno¹², sulla patologia psichiatrica dei pazienti che ancora oggi si rivolgono a certi tipi di cure¹³, e sulla diversa nozione di malattia sottintesa ai diversi tipi di medicina che se ne occupano¹⁴.

Per la prospettiva etnofilologica entro cui mi colloco, trovo più interessante e ricco di conseguenze analizzare alcune procedure relative al processo rituale vero e proprio messo in atto durante le guarigioni. È a questo livello che si lascia riconoscere un esempio di quell’inscindibile unità di parola, gesto e memoria collettiva che caratterizza larga parte dei fenomeni appartenenti agli strati di cultura tradizionale ancora ben radicati nella nostra civiltà. Sono curiosamente pochissimi gli studi dedicati al rituale dei guaritori e delle guaritrici; tra questi, merita di essere ricordato in particolare un lavoro di Peter Burke¹⁵, nel quale si legge a un certo punto: «il paragone più pertinente non è tra gli sciamani e i santi, ma tra gli sciamani e i guaritori italiani che pretendevano¹⁶ di possedere poteri soprannaturali, i quali non si limitavano a curare le malattie, ma intervenivano anche in altri problemi personali, per esempio nel caso di una delusione amorosa, in quello della perdita di un oggetto di pregio, ecc.»¹⁷. L’accostamento tra guaritori-guaritrici e sciamani, come si capirà tra breve, mi pare più che pertinente. Proprio alcune caratteristiche del rituale indirizzano la ricerca in questa

⁷ Per la realizzazione dell’Archivio Toponomastico Emiliano-Romagnolo, i cui dati sono attualmente in fase di elaborazione presso l’Istituto per i Beni Artistici Culturali e Naturali della Regione Emilia-Romagna: cfr. Benozzo, Pritoni 2005; i risultati che presento si riferiscono a una duplice analisi: 200 informatori scelti tra diverse fasce sociali e di età e 3 operatrici di guarigioni, intervistate e osservate durante alcune sedute.

⁸ Cfr. per es. Pittrè [1870-1913], Pazzini [1948], Bergamaschi [1979], Coltro [1983], Gatto Trocchi [1983], Giovetti [1984], Massetti [1993], Torre [1994], Sironi [1998], Rangoni, Centini [2001], Cecconi [2003], Tartaglia [2003], Vigna [2003], Vallone [2004], Cossu [2005].

⁹ Lanternari [1994: 7].

¹⁰ Approfondimenti di questo concetto in Bartoli, Falteri [1983].

¹¹ Cfr. per es. Coronedi Berti [1877], Riccardi [1891], Bertolani Del Rio [1959], Borghi, Cagnoni [1990], Tonelli [1988], Santunione [2000], Valeriani [2003], Benozzo, Romani [2003].

¹² Cfr. Bartoli, Falteri [1983], Schirripa [1993], Lanternari [1994].

¹³ Cfr. Bronzini [1983], Nichter [1992], Bartocci [1994].

¹⁴ Ackerknecht [1971], Amundsen [1996].

¹⁵ Vd. Burke [1988].

¹⁶ Burke parla al passato in quanto la sua indagine si rivolge primariamente all’Italia del Cinque e Seicento.

¹⁷ *Ivi*, p. 265.

direzione, e la frase citata di Burke potrebbe essere considerata un *exergo* alla mia ipotesi di lavoro.

La terminologia dialettale

In area rurale modenese la medichessa tradizionale prende generalmente il nome di *stariòduna*, chiaramente connesso al termine *strega* [dal lat. parl. STRIX ‘gufo, uccello notturno’]¹⁸ e col significato di ‘stregona’. Per alcuni informatori (in verità soltanto il 5% degli intervistati, vale a dire 12 informatori su 200) la “stregona” è però soltanto la guaritrice con poteri malefici, cioè colei che è anche in grado di procurare il “malocchio” (*al melòc*)¹⁹: le guaritrici benefiche sono da essi chiamate *dànni chi fàn i sgnadùri* ‘donne che fanno le segnature’ o *dànni chi sàgnen* ‘donne che segnano’²⁰. Un altro termine registrato, usato più raramente, è *stròlga* ‘astrologa’, il quale comprende però anche le “fattucchiere” ambulanti non italiane.

La pratica di guarigione (consistente in un’imposizione delle mani accompagnata da segni tracciati sulla parte malata e da una specie di litania cantilenata) è appunto detta, in generale, *sgnadùra* ‘segnatura’ (col corrispondente verbo *sgnèr* ‘segnare’)²¹.

Il termine più tecnico per indicare la “segnatura” è tuttavia *avérta* ‘apertura’²². Non è verosimile che la sua origine sia da rintracciare, come è stato di recente sostenuto, nelle prime parole del rituale latino che il sacerdote pronunciava quando era invitato nelle stalle ad aspergere di acqua benedetta un animale ammalato, vale a dire *Averte quaesumus, Domine, a fidelibus tuis cuncta propitius flagella* (‘Allontana, ti preghiamo, ogni male dai tuoi fedeli, propizio Signore’)²³. bisogna infatti notare che lo stesso significato ‘aperta’, o ‘apertura’ è presente in pratiche di medicina popolare di area diversa da quella emiliana. In Galizia, tanto per fare un esempio, pratiche di guarigione in qualche modo accostabili a quella descritta prendono il nome di *aberturas* ‘aperte’ ‘aperture’²⁴, e anche nel Galles centrale sono attestate pratiche di guarigione col nome di *argorau* ‘aperture’²⁵. Sembra insomma trattarsi di un termine usato in una vasta area, il cui significato si potrebbe collegare all’uso, evidentemente più arcaico rispetto alla semplice imposizione, di ‘aprire’ la parte di corpo affetta da malattia. Poiché, tra l’altro, il lat. *sīgnum* ‘segno’ (da cui *signatura* > *segnatura*) è legato alla radice indeuropea *SEK- ‘tagliare’ (cfr. lat. *secare*)²⁶, entrambi i termini (*avérta* e *sgnadùra*) potrebbero originariamente significare la stessa cosa, vale a dire ‘taglio, apertura’²⁷.

¹⁸ Per questa etimologia vd. Alinei [1996-2000: vol. I, pp. 639, 713].

¹⁹ Per le credenze antiche sul malocchio in area modenese, cfr. Riccardi [1891: 18-19] e Duni [1999].

²⁰ L’idea che la pratica delle segnature sia «il frutto di una virtù buona, e sempre il segno di una particolare grazia divina, ottenuta per uno speciale favore e quindi lontana da ogni allusione diabolica o di magia nera» e che «la persona che segna è capace solo di fare il bene e nessuno mai ardirebbe pensare che da essa provenisse fattura» è comunque espressa anche in Pazzini [1949: 114].

²¹ Per i riferimenti antichi a questo tipo di pratiche, vd. per es. Bianchi [1987] e Court [1999]; cfr. anche Alpa [2008].

²² Per le attestazioni antiche dell’*avérta*, vd. Riccardi [1891: 54].

²³ Vd. Bellei [1999: 65].

²⁴ Vd. Fidalgo Santamariña [1981].

²⁵ Vd. Davies [1911: 45].

²⁶ Vd. Alinei [1996-2000: vol. I, p. 563].

²⁷ Tornerò in seguito sulla connessione etimologica tra ‘incisione’ e ‘segno’.

Esiste l'*avérta móia* 'apertura bagnata' e l'*avérta sótta* 'apertura asciutta': vedremo tra breve la differenza tra queste due diverse modalità di segnatura.

Informazioni socio-anagrafiche e tematiche

Fornisco qui alcuni dati²⁸ relativi alle tre guaritrici che ho incontrato, le ultime ancora presenti nel comune di San Cesario di cui mi sono occupato²⁹.

Per quanto riguarda il luogo di nascita, in tutti e tre i casi si tratta di San Cesario.

In tutti e tre i casi si tratta di persone di oltre 75 anni. In tutti e tre i casi si tratta di persone coniugate (solo in un caso il coniuge è ancora vivente).

In tutti e tre i casi si tratta di persone con figli.

In due casi si tratta di persone che hanno frequentato fino alla quinta elementare; in un caso la persona ha frequentato fino alla terza media.

In due casi si tratta di persone che per mestiere svolgevano l'attività di contadine; in un caso la persona lavorava come operaia in una piccola industria tessile di Castelfranco Emilia.

Le abitazioni in cui si svolgono le "segnature" sono le stesse case di campagna nelle quali le operatrici vivono abitualmente, situate entro piccoli agglomerati di 4-5 unità.

In tutti e tre i casi l'apprendimento delle tecniche e forme di guarigione è avvenuto la mattina della vigilia di Natale, trasmesso da parenti (in un caso la sorella della madre, in un caso la madre della madre, in un caso la zia della madre).

In tutti e tre i casi l'apprendimento è avvenuto in uno stato di digiuno di almeno 12 ore.

In due casi l'apprendimento è avvenuto intorno all'età di 30 anni, in un caso intorno all'età di 40 anni.

Dal racconto delle tre operatrici emerge il fatto che fino alla generazione precedente quella di coloro da cui esse hanno appreso le tecniche, queste venivano trasmesse solo alle *stmèini* ('settimine'), cioè alle femmine nate dopo sei femmine, non inframmezzate da maschi, oppure alle madri di gemelli³⁰.

In due casi le operatrici hanno intenzione di insegnare le tecniche di guarigione ad altre persone (la nipote trentenne in un caso, la nipote quarantenne nell'altro); in un caso l'operatrice pensa che non sia più il caso di insegnare a fare le segnature, perché presto nessuno si rivolgerà più alle guaritrici.

In uno dei due casi in cui c'è l'intenzione di trasmettere le tecniche di guarigione, l'operatrice afferma di avere capito grazie a un sogno chi fosse la persona alla quale tramandare queste conoscenze.

Le tre persone si conoscono di persona e ciascuna sa che le altre due esercitano a loro volta le "segnature", ma non hanno mai scambiato l'una con le altre informazioni relative alla propria attività di guaritrici.

²⁸ Seguendo, in parte, lo schema di Seppilli [1983, b].

²⁹ Situato nella Provincia di Modena, al confine con i comuni di Modena, Castelfranco Emilia e Spilamberto, San Cesario sul Panaro presenta attualmente una popolazione di 5608 individui, tra i quali 240 stranieri (dati dell'Ufficio Anagrafico aggiornati al 31 dicembre 2006).

³⁰ Entrambi i requisiti (essere settimane o madri di gemelli) sono richiesti anche in altre parti d'Italia per diventare guaritrici: cfr. Pazzini [1949: 114]; vd. anche Vigna [2003].

In tutti e tre i casi, si tratta di operatrici che intervengono per guarire traumi e tipologie patologiche precise: sciatiche, slogature, febbri persistenti, avvelenamenti, convulsioni infantili, vermi, emorroidi, insonnie, itterizia, porri, “fuoco di S. Antonio”, *simiòt* (“mal dello scimmione”, atrepsia infantile).

Solo in un caso, la guaritrice ha operato o opera con animali, recandosi nelle stalle a guarire dei bovini affetti da traumi muscolari o ossei.

In tutti e tre i casi le guaritrici esercitano esclusivamente ricevendo il cliente a casa, e forniscono consulti solo direttamente.

In tutti e tre i casi, ricevono i clienti al mattino, generalmente al sabato.

In tutti e tre i casi, si tratta di clienti dell’area di San Cesario o di comuni vicini.

In tutti e tre i casi, possono intercorrere anche 6 settimane tra una visita e l’altra (mentre, stando ai racconti delle tre guaritrici, nei primi tempi della loro attività veniva ricevuto almeno un cliente ogni settimana).

In tutti e tre i casi non viene richiesta né accettata alcuna forma di pagamento per le “segnature”.

In nessuno dei tre casi è stato dichiarato un rapporto di conflittualità o di ostilità con i medici ordinari “ufficiali”: la propria attività è semplicemente sentita come un “dono trasmesso” relativo ad alcune tipologie patologiche. In tutti i tre i casi è invece dichiarata una forma di leggera ostilità, manifestatasi soprattutto nei primi tempi dell’attività, da parte dei sacerdoti (in nessuno dei tre casi è stata però dichiarata un’ostilità da parte loro verso i sacerdoti).

In nessuno dei tre casi è stata dichiarata una presa di posizione contro eventuali guaritrici che operano a scopo malefico: in tutti e tre i casi, anzi, si ignora l’esistenza di figure di questo tipo, e si considera la propria condizione di “donne che segnano” come l’unica forma di guarigione omnicomprensiva alternativa a quella della medicina ufficiale.

In nessuno dei tre casi ho riscontato una diffidenza nei confronti della mia intervista e della mia richiesta di informazioni: mi è stato però chiesto di non scattare fotografie e di non domandare mai le formule direttamente.

La lingua di comunicazione tra me e le tre “guaritrici” è stata il dialetto locale. Il dialetto è anche l’unica lingua di comunicazione esistente (e probabilmente l’unica possibile per instaurare questo rapporto) tra le guaritrici e i loro beneficiari.

Le formule

Le formule cantilenate sono una parte fondamentale del rituale, la sola – non a caso – che resta ignota allo stesso beneficiario, dal momento che viene sussurrata a bassa voce, spesso facendo un giro intorno al paziente, e in seguito “segnandone” la parte malata con le mani o oggetti particolari. Tra le tante che ho sentito pronunciare, sono riuscito a registrare e trascrivere le seguenti sei³¹:

1) Formula pronunciata tre volte per guarire gli strappi muscolari:

S l’è una bavàtta me aninsò che sia come non sia in nome di Dio mandala via

³¹ Desidero ringraziare Graziella Gazzotti per l’aiuto che mi ha gentilmente prestato, con disponibilità e discrezione, in questa difficile parte della mia indagine.

‘Se è uno strappo io non lo so, che sia come non sia in nome di Dio mandalo via’

2) Formula pronunciata tre volte per guarire una piaga:

Vulàdga vulàdga al venerdì stàca al sàbet va a màssa la dmànga stàca

‘piaga piaga staccati al venerdì al sabato va a messa la domenica staccati’.

3) Formula pronunciata tre volte per guarire una slogatura:

In nome di Dio e di san Lò questa storta e non storta sia in nome di Gesù e Maria sparisci

4) Formula pronunciata per tre mattine a digiuno, per guarire il fuoco sacro o fuoco di S. Antonio:

In nome di nostro Signore nato e morto e resuscitato

5) Formula pronunciata per tre mattine a digiuno, per guarire i vermi:

Lunedì Santo di tutti i santi e San Giovanni che tutti i vermi spariscano

6) Formula pronunciata tre volte per guarire dalla febbre persistente:

Lévra lévra ch at pàsa la févra la lévra la vóla la tórna pió sóla ed là da la lòuna la lévra la vóla

‘Lepre lepre che ti passa la febbre la lepre vola torna più sola di là dalla luna la lepre vola’.

Quest’ultima formula, usata per togliere la febbre persistente, è quella che presenta gli elementi di maggiore interesse per il mio discorso. Oltre al fatto che si tratta di autentici versi (con tanto di rime *lévra : févra* e *sóla : vóla*), bisogna sottolineare la presenza in essa di un animale, la lepre, che vola di là dalla luna per poi tornare successivamente. Non si verrà a capo di questa apparentemente strana circostanza (una lepre che vola, che va al di là della luna e che fa guarire la febbre una volta tornata) se non riferendosi ad analoghe concezioni reperibili nelle culture sciamaniche tradizionali. Anche qui, come noto, compare “l’aiutante”, vale a dire uno spirito ausiliario che può diventare l’*alter ego* dello sciamano, una specie di suo “doppio” presente ma invisibile agli altri, il quale prende forma di animale, compie un volo nel regno degli spiriti e dei morti e, al suo ritorno, procura la guarigione all’uomo malato³².

I gesti

³² Cfr. per es. Perrin [1995: 38-39], Vitebsky [1995: 66], Capecchi [1996: 63-69], Hoppál [2002].

Inizio con un'osservazione generale: le sedute terapeutiche alle quali ho assistito sono connotate da una notevole fisicità e dinamicità gestuale, nonostante l'età delle operatrici; questa caratteristica mi è subito balzata agli occhi in opposizione a certi modelli statici di rituali di guaritrici descritti ad esempio per certe aree del Meridione, dove spesso l'operatrice riceve e opera stando seduta³³.

Come ho detto precedentemente esiste un'*avérta móia* e un'*avérta sótta*: la prima viene praticata con le mani bagnate nell'acqua: si tratta di acqua raccolta in direzione contraria alla corrente di un corso d'acqua e fatta bollire in un tegame sotto due rami di vite disposti a croce; la seconda viene praticata tracciando in aria con le mani tre cerchi o tre croci³⁴. Sembra che il cerchio e la croce siano gesti intercambiabili, quasi che il primo fosse una semplice variante del secondo. I tre cerchi o le tre croci sono tracciati nell'aria a mani nude, oppure con un oggetto di metallo (che è spesso il *manarèin*, un' accetta di piccole dimensioni)³⁵. L'oggetto utilizzato per compiere questi segni nell'aria può anche essere una parte in ferro battuto del carro agricolo (è stata la stessa guaritrice a fornire questa precisazione). Questo dato appare molto rilevante per la nostra indagine: le credenze, la terminologia e le leggende intorno al carro agricolo appartengono notoriamente a uno strato tradizionale arcaico, per la verità ancora poco studiato³⁶. Ebbene, è tipica proprio dei carri dell'area modenese la presenza, sul retro, di una parte chiamata *maledisiòun* 'maledizione'. Questa parte veniva avvitata sul carro e consentiva di annullare la potenza delle parole maledicenti mediante alcune immagini che vi erano state effigiate. Era fabbricata in ferro battuto e presentava una certa costanza di forme nei motivi rappresentati: motivi vegetali, viticci, foglie lanceolate terminanti in teste di serpentelli, draghi o teste umane³⁷. Comparando la parte di carro utilizzata da una delle tre guaritrici (un ferro arrotondato a forma di foglia arricciata) con alcuni repertori fotografici sui carri tradizionali modenesi, ho potuto identificarla con sicurezza proprio con la parte di una *maledisiòun*.

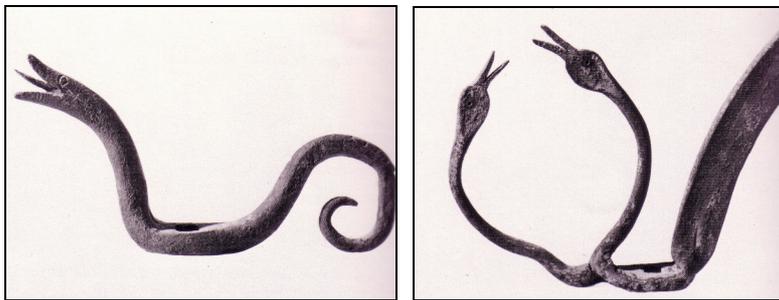
³³ Cfr. Gatto Trocchi [1983: 155].

³⁴ L'uso di recitare formule compiendo croci nell'aria è ben attestato nelle pratiche guaritrici dei *benandanti* friulani del Cinquecento, così come emergono dai processi inquisitoriali studiati da Ginzburg [1966]; vd. anche Burke [1988: 368]; si tratta di una pratica diffusa anche nel Medioevo anglosassone: cfr. i riscontri tratti dal *Manuale di Birhferth* elencati in Galloni [2005: 166].

³⁵ Per l'uso del metallo, e specialmente del ferro, nei rituali di guarigione, vd. le considerazioni di Pazzini [1948: 170-174]; il ferro come elemento magico-terapeutico è citato anche nel primo documento in lingua occitanica attualmente noto, la formula magico-terapeutica (della seconda metà del X secolo) trascritta sui margini di un manoscritto conservato presso la Bibliothèque Municipale et Universitarie di Clermont-Ferrand, dove si legge a un certo punto *tomide fust / et tomides fer / que istæ colbe donerunt* ['gonfio il legno / e gonfio il ferro / che daranno questo colpo']: testo secondo Bischoff [1984: 261-263], traduzione secondo Lazzerini [2001: 12].

³⁶ Vd. Zanichelli [1978]; per la terminologia del carro, cfr. Alinei [2004]; per la continuità preistorica, vd. anche Forrer [1932].

³⁷ Cfr. Mussini, Farri [1981: 47-48], con ampio apparato iconografico.



In alto: *maledisiùn* in ferro battuto fermata su un carro agricolo; in basso: particolari di altre *maledizioni*
[da Mussini, Farri 1981]

Questi triplici gesti vengono eseguiti durante la recitazione a bassa voce delle formule. In alcuni casi la guaritrice compie, nel frattempo, tre giri intorno al paziente. Tutto il rituale è compiuto a digiuno. Precedentemente a questa parte del rituale, la *stariùna* può compiere un altro gesto: stando in piedi accanto al paziente, e tenendo gli occhi chiusi, batte per alcune volte con la mano destra aperta il fondo di una padella che tiene alzata in aria. Al paziente è richiesto, in questa circostanza, di stare fermo sdraiato. La padella utilizzata in questa parte del rituale è una padella di rame che viene poi appesa all'esterno della casa, sul retro, dove una volta c'era la stalla. Durante le nevicate invernali, viene tenuta sepolta sotto la neve per tre notti. Fatta eccezione per il momento del suo uso rituale, non è mai tenuta dentro la casa.

I dati relativi ai gesti del rituale indicano una volta di più l'appartenenza dello stesso a una tradizione per molti versi accostabile a quella delle civiltà a cultura sciamanica. Un tratto tipico del rituale sciamanico è, in primo luogo, quello di tracciare cerchi nell'aria³⁸: in molti casi, anche qui, è stato notato che questi cerchi sono tracciati tre volte³⁹, e spesso, quando non a mani nude, con oggetti (o parti di oggetti) in ferro⁴⁰. Il fatto che la guaritrice emiliana utilizzi consapevolmente una parte magica del carro agricolo durante questa operazione descrive tra l'altro una forma di autocoscienza relativa non solo al fatto di possedere "doni" particolari ma di avere a disposizione oggetti cui tradizionalmente si attribuiscono poteri magici.

³⁸ Cfr. Pentikäinen [1998: 66-67].

³⁹ Vd. per es. Pliudu [2007: 78].

⁴⁰ Cfr. ad es. Lopatin [1940-1941]; su un piano generale, vd. l'ottimo lavoro di Haaland [2004].



In alto: sequenza di *avërta* di una slogatura; *al centro:* esecuzione di cerchi nell'aria con aspersione di acqua precedentemente bollita; *in basso:* sequenza di *sgnadùra* per guarire i vermi [da Nora 2007]

Tipico di alcuni rituali sciamanici è anche il gesto di bollire dell'acqua, utilizzata poi nella seduta vera e propria; anche in quel caso l'acqua è raccolta nel fiume dallo stesso sciamano e anche in quel caso il fuoco con cui è fatta bollire è ottenuto con rami disposti a croce (in area siberiana si usa la betulla)⁴¹. Anche la triplice circumambulazione intorno al paziente (o, in qualche caso, al defunto) è una caratteristica di molti rituali sciamanici⁴².

Per quanto riguarda poi il gesto della *stariòuna* che “suona” o “percuote” una padella di rame che rimane costantemente in contatto con gli elementi esterni (sole, vento, aria notturna, neve), si tratta palesemente dello stesso uso rituale che prevede l'impiego di uno strumento percussivo, tipico di tutte le sedute sciamaniche tradizionali⁴³. Nel nostro caso, come vuole sottolineare la chiusura degli occhi durante la percussione, sembra anche trattarsi di un residuo di quella che, in fasi più lontane, poteva presentarsi come una condizione estatica; si tratterebbe di un elemento decisivo per il nostro discorso, che servirebbe a distinguere la guaritrice da altri operatori taumaturgici tradizionali, ad esempio dai santi: come scrive Paolo Galloni, infatti, è proprio l'assenza di questo aspetto del rituale a tenere distinto il santo dallo sciamano: «A differenza dello sciamano che opera nelle culture tradizionali di parte dell'Asia e delle Americhe, il *modus operandi* del santo non presume l'entrata in trance»⁴⁴. Una delle “guaritrici” ha riferito di avere saputo di altre “stregone” che utilizzano esclusivamente la padella, anche nelle fasi della vera e propria “segnatura”. A questo proposito, si potrebbe anche notare che per alcune “segnature” una delle tre guaritrici ha affermato di dovere ingerire prima della seduta bevande alcoliche preparate con alcool ed erbe da lei stessa raccolte: un altro probabile residuo di ciò che in una fase più

⁴¹ Cfr. ad es. Shirokogorov [1923: 249].

⁴² Mi sono soffermato su questo aspetto in Benozzo [2008, a], dove ho indicato una bibliografia specifica.

⁴³ Vd., tra gli altri, il notevole lavoro di Potapov [1978].

⁴⁴ Cit. da Galloni [2005: 21].

arcaica poteva corrispondere all'assunzione di sostanze a scopo estatico-psicogeno⁴⁵. Giova tra l'altro ricordare che la maggior parte dei 200 informatori, vale a dire 132, alla domanda specifica «queste donne che praticano la segnatura entrano in uno stato di trance o di dormiveglia durante la cura?» hanno risposto positivamente. In questo senso torna utile una riflessione di Walter Burkert, quando scrive che «il fatto notevole non è l'esistenza dell'estasi e di altre forme di coscienza alterata: è la loro accettazione e interpretazione da parte della maggioranza delle persone normali»⁴⁶.

Anche il processo di l'iniziazione presenta caratteristiche accostabili a quelle dell'iniziazione sciamanica: anche in quel caso, per esempio, la trasmissione dei poteri avviene in date precise (si tratta sempre di ricorrenze equinoziali), spesso in un sogno, e i "chiamati" sono nati in una particolare posizione di figliolanza (in Siberia è spesso il quinto fratello, presso gli Inuit è quasi sempre il quarto)⁴⁷.

Amuleti scritti

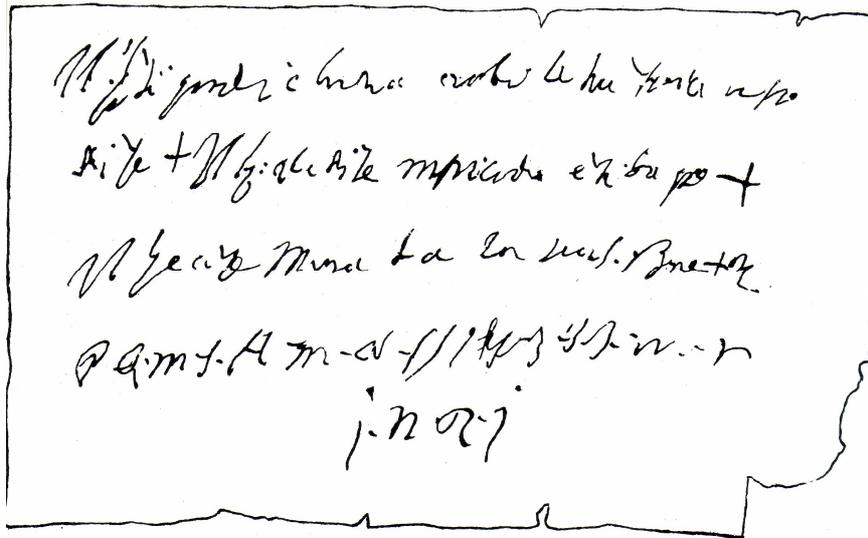
Tutte e tre guaritrici affermano di "confezionare" occasionalmente anche amuleti scritti, che debbono essere conservati dal beneficiario in un sacchetto di stoffa (o in uno scapolare), ovvero, per certi tipi di malattie o presunto *melòc*, sotto il materasso o sotto il cuscino. Non mi è stato concesso di sapere dati ulteriori sul tipo di formule scritte e sul modo di preparazione di tali oggetti. Esiste però un documento della fine dell'800 che ci può dare un'idea dell'aspetto di questi amuleti. Ne parla Paolo Riccardi in un suo volume sui «pregiudizi e superstizioni» della campagna modenese, citando la lettera di un amico dottore della Reale Università di Modena (Giovanni Generali), dove questi riferisce di avere dovuto compiere un sopralluogo in qualità di assessore del Comune di Campogalliano (in provincia di Modena) presso la dimora di una donna da poco deceduta, che il popolo considerava una strega: «sotto il cuscino dove la morta aveva posata la testa negli ultimi momenti, trovai uno di quegli scapolari, che qui chiamano *pazienze*, entro ai quali si tengono ordinariamente reliquie di santi. La curiosità mi spinse a guardarvi dentro; e dopo avere spogliato il pacchetto di cinque o sei involucri di carta e stoffa trovai una cartaccia varie volte rivoltata su se stessa, sporca e in parecchi punti corrosa dalla tignuola»⁴⁸. Riproduco qui di seguito un'immagine dell'amuleto in oggetto, nel quale, secondo l'interpretazione di Generali (che ricorse anche, per potere decifrare la scrittura, a una sonnambula-medium), sta scritto *erba di grotta, erba d'antro [...] Pensiero, Volere, Atto, Esecuzione, Forza, Estensione, Dominio, Fermezza, Regno, Vita, Ubbidienza, Fine del Dominio colla vita. INRI* (dove INRI non sarebbe la legenda sulla croce di Cristo, ma starebbe per *Io nomino regno justitia*).

⁴⁵ Vd. anche Mastromattei [1986].

⁴⁶ Cit. da Burkert [1996: 22-23]; su questo punto vd. anche Costa [2006: 206].

⁴⁷ Tra i tanti possibili riferimenti, vd. per es. Turner [2006].

⁴⁸ Cit. da Riccardi [1891: 63-64].



Amuleto scritto da una guaritrice di campagna operante in area modenese agli inizi del Novecento
[da Riccardi 1891]

L'uso di amuleti dentro sacchetti è documentato in una vasta area, come mostra uno studio di Giorgio Raimondo Cardona, il quale insiste anche sul fatto che, per quanto riguarda il contenuto del sacchetto, reliquie e altri oggetti hanno preso lentamente il sopravvento sui testi scritti, che vengono eventualmente assorbiti in un santino⁴⁹. L'uso della scrittura attiva ha naturalmente caratteristiche che differenziano la formula da quando essa viene pronunciata: «la scrittura è concepita come una fonte di energia che, una volta resa efficace, è sempre tale e radiante. [...] Specificamente, gli amuleti devono avere chiuse alcune delle loro valenze; gli scopi sono precisi [...], il beneficiario anche»⁵⁰. Con l'amuleto scritto, in un certo senso, il beneficiario si sostituisce all'operatore, ma perché egli rimanga l'unico destinatario è necessario che nessun altro venga a introdursi nel circuito. Nasce da questo l'esigenza di tenere celato l'amuleto: mentre del fatto di essersi sottoposti a una "segnatura" si può parlare liberamente, del fatto di avere ricevuto un amuleto è necessario non far parola con nessuno⁵¹.

Per la nostra ipotesi interpretativa, è pertinente notare che anche nelle società sciamaniche tradizionali l'uso di amuleti scritti rappresenta uno dei più efficaci espedienti terapeutici tra quelli che escono dal rituale vero e proprio⁵². Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, ciò è evidente soprattutto nelle società ad oralità primaria: non è necessario che lo sciamano sappia effettivamente scrivere per confezionare un amuleto scritto⁵³. Anche la grafia dell'amuleto modenese che ho riprodotto, d'altro canto, sembra interpretabile come un'imitazione di qualche forma di scrittura da parte di un analfabeta o di un semianalfabeta più che come una scrittura da parte di chi fa consapevolmente uso di un sistema grafico⁵⁴.

⁴⁹ Vd. Cardona [1983: 93].

⁵⁰ *Ivi*, p. 93.

⁵¹ Questo emerge dai numerosi informatori ai quali ho chiesto spiegazioni, percezioni e non tecniche, relativamente all'uso di questi amuleti.

⁵² Vd. i reperti riprodotti in Halaszoua [1988].

⁵³ Sulla complessa trama di rapporti esistente tra 'scritto' e, dall'altra parte, 'orale', 'gestuale', 'iconografico', si vedano le nutritive formulazioni (anche teoriche) in Severi [2004].

⁵⁴ Esprime questa opinione anche il paleografo Giorgio Ferrari, al quale il dottore di Campogalliano che ritrovò l'amuleto fece esaminare il reperto: «La paleografia non mi ha punto questa volta giovato. Quei

Dal taglio al segno: un rituale legato alla panificazione

Menziono a parte una terapia particolare messa in atto da una delle tre guaritrici e relativa alla cura di quello che in dialetto di chiama *simiòt* (tecnicamente atrepsia o “mal dello scimmione”), vale a dire la patologia, un tempo molto frequente, di quei lattanti nei quali, all’altezza del terzo-quarto mese, si riscontra un dimagrimento progressivo (che portava in passato fino alla morte). Per *levèr al simiòt* (‘togliere l’atrepsia’) è necessario che l’operatrice faccia il pane in casa, prenda in una mano un pezzo di *alvadòur* (‘lievito’) e ricavi da esso 9 palline. Su queste vengono incise delle croci con un coltello usato a rovescio, prima di metterle ad asciugare per 12 ore. Una volta che si sono seccate, le si taglia e le si immerge in acqua e vino per altre 12 ore. Il bambino viene lavato nel liquido restante, e nel frattempo si passa la poltiglia di lievito, acqua e vino su tutto il suo corpo. Il bambino viene poi avvolto in un lenzuolo bianco, finché sulla pelle il lievito non si asciuga. In seguito viene lavato in acqua e sale, per togliere queste incrostazioni. Il rituale può in qualche caso essere ripetuto per tre giorni. Col liquido rimasto dal lievito si inaffia una pianta (può essere una pianta qualsiasi, generalmente la salvia), con l’idea che il bambino crescerà contemporaneamente alla pianta⁵⁵.

La valenza sacra del pane e del lievito è un tratto che accomuna le concezioni di diverse civiltà e religioni (incluso ovviamente il Cristianesimo). Nel rituale appena descritto, tuttavia, proprio per il legame così stretto con la cura di una malattia, e per la marcata corrispondenza che vi si riscontra tra (1) preparazione del lievito → (2) lievitazione → (2) crescita di un elemento vegetale → (3) crescita del corpo umano, ci troviamo palesemente, una volta di più, di fronte a un insieme di credenze non confinabile nei limiti della pratica superstiziosa o nelle valenze del simbolo religioso. Vengono in mente, in particolare, riti di panificazione attestati in Eurasia a partire dai frammenti sumerici di Gilgamesh, nei quali la lievitazione del pane è appunto utilizzata come elemento propiziatore della crescita del bambino⁵⁶. La concezione del pane che cresce e fa crescere è presente anche in molte leggende popolari⁵⁷. Anche in questo caso, mi interessa sottolineare che la preparazione del pane, o comunque di un farinaceo posto a fermentare e lievitare, e la sua utilizzazione come unguento per la cura di determinate malattie si riscontra in alcuni rituali sciamanici tradizionali⁵⁸. Si è potuto parlare, a questo proposito, di una perpetuazione di concezioni neolitiche attraverso i riti sciamanici della panificazione⁵⁹.

Ma in questa connessione della “segnatura” con la panificazione si può forse scorgere qualcosa di ancora più profondo, legato all’origine stessa del nome di questa pratica. Ho già detto che il significato del latino *sīgnum* ‘segno’ rappresenta un’evoluzione della radice indeuropea *SEK ‘tagliare’. Questa evoluzione è esclusiva del latino (non compare nelle altre lingue europee, dove abbiamo invece, ad es., antico

caratteri a mio avviso furono scritti da un analfabeta che cercò copiare materialmente un esemplare»: cit. in Riccardi [1891: 64].

⁵⁵ Un rituale simile (con alcune varianti) per la guarigione del *simiòt* è stato raccolto per l’area carpigiana da Nora [2007].

⁵⁶ Vd. Saggioro [2004].

⁵⁷ Vd. Teti [1999].

⁵⁸ Cfr. Bower [1946].

⁵⁹ Cfr. Thorpe [2006].

irlandese *se(i)che* ‘pelle’, antico alto tedesco *sega* ‘sega’, lituano *i-sekti* ‘incidere’, antico slavo *sěkō* ‘tagliare’); come scrive Alinei⁶⁰, per il quale la radice in questione, di diffusione esclusivamente europea, è databile al Paleolitico Medio, «lo sviluppo a *signum* ‘segno’ (in origine ‘taglio, incisione’), limitato al Latino, deve invece appartenere a un periodo in cui il Latino è già del tutto differenziato e indipendente: con ogni probabilità il Neolitico». Ebbene, è proprio su un elemento come il pane che l’“incisione” e il “taglio” diventavano semplici (o complessi) “segni”, eseguiti per favorirne la lievitazione (cioè la formazione e successiva riutilizzazione dell’*alvadòur*)⁶¹. Sarebbe coerente con questa ipotesi, tra l’altro, la diffusione solo latina di questa evoluzione semantica, essendo assodato che, in Occidente, la supremazia delle tecniche di panificazione spetta proprio all’area italide, dove i primi coltivatori e allevatori – probabilmente semitici – della Mezzaluna Fertile le avevano introdotte (come in Grecia e nella penisola balcanica) nel primo Neolitico⁶². La ripetizione del taglio/segnatura del pane in un rituale di “segnatura” sembra cioè ripetere, attualizzandolo oggi, la motivazione arcaica della segnatura stessa: nel caso del pane (inciso, “segnato” e fatto lievitare/crescere come il bambino affetto da atrepsia) l’incisione (*avérta*) è a tutti gli effetti, contemporaneamente, una segnatura.

Una tradizione etnolinguistica preistorica

È merito di Gabriele Costa avere insistito in questi anni sull’esistenza di uno sciamanismo indeuropeo: l’insieme delle sue vaste ricerche porta a concludere che «il riesame senza pregiudizi delle molte e significative testimonianze di miti e riti sciamanici nelle tradizioni greca, italica, celtica, germanica, iranica, indiana, anatolica, etc. [...] consente di far emergere con chiarezza l’evidenza di una fase sciamanica preistorica originale e propria alla storia etnolinguistica delle popolazioni indeuropee, uno sciamanismo indeuropeo le cui ultime propaggini sono ancora ben vitali, tra l’altro, nelle grecità arcaica e storica»⁶³. L’attribuzione dello sciamanismo alle culture indeuropee non è naturalmente pensabile seguendo i paradigmi delle teorie tradizionali sulla nascita e diffusione di queste lingue e culture; solo all’interno della Teoria della Continuità Paleolitica⁶⁴ diventa infatti possibile attribuire ai popoli indeuropei alcuni di quei dati che erano stati in precedenza assegnati ad inesistenti lingue e culture di sostrato, e che erano stati considerati «come vestigia di una comune eredità della vastissima e poco variata cultura paleo-mesolitica»⁶⁵.

⁶⁰ Vd. Alinei [1996-2000: vol. I, p. 563].

⁶¹ L’area di diffusione di *alvadòur*, levatore, per ‘lievito’ è esclusivamente quella emiliana (cfr. ivi, vol. II, p. 854); e a questo proposito, tra l’altro, bisognerebbe provare a capire se c’è una connessione tra il fatto che proprio in questa stessa area la ‘levatrice’ si chiama anche *alvadòura* (cioè lo stesso termine del lievito al femminile).

⁶² Cfr. Alinei, Nissan [2007: 133].

⁶³ Cit. da Costa [2008].

⁶⁴ Elaborata *in primis* da Alinei [1996-2000].

⁶⁵ Costa [2007, b: 86]; la tesi continuista preistorica sostenuta da Costa sta cominciando a essere presa in considerazione dagli specialisti di culture sciamaniche tradizionali: scrive ad esempio Carla Corradi Musi: «Sia i recenti studi sugli Indoeuropei che mettono in luce l’antichità e la lunga durata nel tempo delle loro concezioni magiche di natura sciamanica sia le nuove ricerche che si riallacciano alla “teoria della continuità paleolitica”, inducono a pensare che molti degli elementi di somiglianza delle loro credenze con quelle sciamaniche non fossero importati, ma originari»: Corradi Musi [2007: 12].

Per parte mia, come accennavo all'inizio, ho analizzato in questa direzione continuista alcune figure specifiche, individuando nei trovatori medievali e nei poeti-guaritori della tradizione popolare i discendenti dei professionisti della parola dell'Europa paleo- e mesolitica⁶⁶ e nelle lamentatrici funebri le operatrici che hanno ereditato le funzioni di accompagnamento e assistenza dell'anima del defunto dagli uomini-donne del sacro addetti ai riti e alle pratiche relativi all'esperienza della morte nell'Europa preistorica⁶⁷. A queste, in base alle risultanze della comparazione appena compiuta, si può rettamente affiancare la figura della guaritrice popolare, sottolineando una volta di più come le prerogative magico-religiose che si trovavano originariamente unite in un'unica figura polivalente di professionista della parola si sono sfrangiate e sono sopravvissute diventando funzioni specifiche indissolubilmente legate a operatori-operatrici specifici e differenziati. Riassumendo, gli elementi comuni ai rituali sciamanici e a quelli delle guaritrici sono i seguenti:

- 1) un potere taumaturgico trasmesso a determinate persone, in determinati giorni e in determinate condizioni, da operatori che lo esercitano avendolo a loro volta appreso in circostanze e condizioni simili;
- 2) l'apprendimento in sogno di importanti azioni da compiere, ad esempio relative alle persone alle quali trasmettere il proprio potere;
- 3) l'uso di formule magico-terapeutiche apprese durante un processo di iniziazione e mantenute segrete fino al momento della loro trasmissione a un altro operatore che venga ad esse iniziato;
- 4) una notevole dinamicità gestuale della seduta terapeutica;
- 5) il ricorso all'aiuto di spiriti ausiliari in forma di animale;
- 6) l'assunzione di sostanze a scopo estatico-psicogeno;
- 7) l'abitudine a tracciare cerchi nell'aria durante la seduta;
- 8) l'uso di oggetti come strumenti a percussione;
- 9) l'uso di oggetti in ferro a valenza magica usati nella pratica taumaturgica;
- 10) l'uso di acqua bollita durante il rituale;
- 11) l'uso di pane e lievito per determinate cure;
- 12) la circumambulazione intorno al corpo del beneficiario;
- 13) il ricorso eventuale ad amuleti scritti.

Credo che nel caso delle guaritrici (naturalmente non solo quelle di area emiliana) si possa proficuamente utilizzare l'articolata definizione del concetto di *tradizione* proposta recentemente da Costa alla luce di considerazioni di ambito etnopragmatico ed etnolinguistico. Risulta infatti appropriato riferirsi a quella delle guaritrici popolari di area rurale come a una «trasmissione da una generazione all'altra [...] di una somma di conoscenze articolate e strutturate connesse ad un'etnoscienza, formalizzate e trasmesse, attraverso una codificazione linguistica di tipo tassonomico, da maestro ad adepto, mediante un [...] processo di apprendimento e di iniziazione, incentrato sulla conoscenza segreta di un complesso ampio e variegato di saperi

⁶⁶ Vd. Benozzo [2007, c; 2008, b]

⁶⁷ Vd. Benozzo [2008, a]; per un inquadramento complessivo di questi fenomeni di continuità etnolinguistica e culturale, si veda anche Benozzo [2007, b].

etnoscientifici e linguistici»⁶⁸. È quella che egli propone di definire come *tradizione etnolinguistica preistorica di tipo esoterico-iniziatico*⁶⁹.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Ackerknecht, E.A. [1971], *Medicine and Ethnology. Selected Essays*, Baltimore, John Hopkins Press.
- Alinei, M. [1996-2000], *Origini delle lingue d'Europa*, vol. I, *La teoria della continuità*, vol. II, *Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, il Mulino.
- [2004], *The Celtic Origin of Lat. "rota" and Its Implications for the Prehistory of Europe*, «Studi celtici» 3, pp. 13-29; *on line* su www.continuitas.com.
- Alinei, M., Nissan, E. [2007], *L'etimologia semitica dell'it. "pizza" e dei suoi corradicali est-europei, turchi e dell'area semitica levantina*, «Quaderni di Semantica» 28, pp. 117-136.
- Alpa, M.G. [2008], *Medicina popolare: le "signature"*, in Barillari [2008].
- Amundsen, D.W. [1996], *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval World*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Barillari, S.M. (ed.) [2008], *La medicina magica. Segni e parole per guarire*. Atti del Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2007), Alessandria, Edizioni dell'Orso, in stampa.
- Bartocci, G. [1994], *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro*, Roma, Edizioni Universitarie.
- Bartoli, P., Falteri, P. [1983], *Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione*, in Seppilli [1983], pp. 57-66.
- Bellei, S. [1999], *A m'arcord. Dizionario enciclopedico del dialetto modenese*, Cento, 1999.
- Benozzo, F. (ed.) [2006], *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, vol. I, *La casa e le relazioni famigliari*, San Cesario sul Panaro, Amministrazione Comunale.
- [2007, a], *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, vol. II, *La vita nei campi: fauna, flora e attività agricole*, San Cesario sul Panaro, Amministrazione Comunale.
- [2007, b], *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella.
- [2007, c], *Sciamani europei e trovatori occitani*, in C. Corradi Musi (ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), Bologna, Carattere, pp. 96-110; *on line* su www.continuitas.com
- [2007, d], *Etnofilologia*, «Ecdotica» 4.
- [2008, a], *Sciamani e lamentatrici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale*, in F. Mosetti Casaretto (ed.), *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti del Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), Alessandria, Edizioni dell'Orso, in stampa; *on line* su www.continuitas.com.
- [2008, b], *Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa*, in Barillari [2008].
- Benozzo, F., Pritoni, A. [2005], *ATER. Archivio Toponomastico Emiliano e Romagnolo*, in F. Benozzo *et al.*, *In una parola, le nostre radici*, Inserto speciale di «IBC. Informazioni, commenti e inchieste sui beni culturali», 13, pp. 30-35.
- Benozzo, M., Romani, G. [2003], *"Al pan biàss". Essere contadini nelle nostre campagne*, San Cesario sul Panaro, Associazione Osteria della Grasca.
- Bergamaschi, M.T. (ed.) [1979], *L'erba delle donne: maghe, streghe, guaritrici*, con una prefazione di S. Delogu, Roma, R. Napoleone

⁶⁸ Cit. da Costa [2007, a: 210]; per il concetto di etnoscienza, cfr. Cardona [1985].

⁶⁹ Quanto alla vastità apparentemente molto ampia dello spettro di comparazione, va detto che la continuità delle pratiche mediche popolari e di quelle preistoriche è sostenuta, anche al di fuori della precisa prospettiva etnolinguistica nella quale sia Gabriele Costa che io ci collochiamo, da alcuni autorevoli storici della medicina: come scrive Latronico [1956: 32], ad esempio, «lo studio dei costumi e delle pratiche mediche dei popoli primitivi e lo studio della medicina popolare ci fanno risalire col pensiero alle pratiche mediche dell'antichità e sono le fonti più sicure che possono darci, per analogia, un quadro di quella che è stata la medicina nella preistoria»; vd. anche Galloni [2008].

- Bertolani Del Rio, M. [1959], *Medicina popolare nelle provincie di Modena e di Reggio Emilia*, in *Folklore Modenese*. Atti e Memorie del I Congresso del Folklore Modenese (Modena, 1-2 novembre 1958), Modena, Aedes Muratoriana [rist. ibid. 1976], pp. 125-129.
- Bianchi, M.L. [1987], *Signatura rerum. Segni, magie e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Bischoff, B. [1984], *Anecdota novissima*, Stuttgart, Hiersemann.
- Bock, K.E. [1915], *Igiene privata e medicina popolare*, Milano, Hoepli.
- Borghesi, G.P., Cagnoni, R. [1990], "Attorno a casa nostra non manca mai la malva": aspetti della medicina popolare in una ricerca nell'alta Valle del Reno, «Storia e medicina popolare» 8, pp. 19-31.
- Bower, B. [1943], *Notes on Shamanism among the Tepehua Indians*, «American Anthropologist» 48, pp. 680-683.
- Bronzini, G.B. [1983], *Antropologia e medicina popolare*, in Seppilli [1983], pp. 13-16.
- Burke, P. [1988], *Il rituale dei guaritori*, in Id., *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 259-277.
- Burkert, W. [1996], *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [trad. it. Milano, Adelphi, 2003].
- Capecchi, C. [1996], *L'aldilà degli sciamani. Il mondo dei vivi e il mondo dei morti nello sciamanismo eurasiatico*, Parma, Palatina.
- Cardini, F. [1983], *Tradizioni magiche e "medicina popolare"*, in Seppilli [1983], pp. 35-42.
- Cardona, G.R. [1983], *Gli amuleti scritti: un excursus comparativo*, in Seppilli [1983], pp. 91-97.
- [1985], *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Roma-Bari, Laterza.
- Castiglione, M. [1981], *Religione popolare in un'ottica protestante*, Torino, Claudiana.
- Cecconi, A. [2003], *L'acqua della paura. Il sistema di protezione magico di Piteglio e della montagna pistoiense*, Milano, Bruno Mondadori.
- Coltro, D. [1983], *Dalla magia alla medicina popolare e contadina*, Firenze, Sansoni.
- Coronedi Berti, C. [1877], *Appunti di medicina popolare bolognese*, Roma, Tipografia Tiberina.
- Corradi Musi, C. (ed.) [2002], *Lo sciamano e il suo "doppio"*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 6-7 marzo 2001), Bologna, Carattere.
- (ed.) [2007], *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), Bologna, Carattere.
- Corsi, D. [1988], *La medicina popolare*, in F. Cardini (ed.), *La cultura folklorica*, Busto Arsizio, Bramante, pp. 263-295.
- Cossu, N. [2005], "A luna calante". *Vitalità e prospettiva della medicina popolare in Sardegna*, Lecce, Argo.
- Costa, G. [2006], *Linguistica e preistoria. II: linguaggio e creazione del sacro*, «Quaderni di Semantica», 27, 1-2, pp. 197-220.
- [2007, a], *Pragmatica e tradizione nell'etnolinguistica*, «Quaderni di Semantica» 28,1, pp. 203-214; on line su www.continuitas.com.
- [2007, b], *Sciamanismo indeuropeo*, in Corradi Musi [2007], pp. 85-95.
- [2008], *Etnolinguistica comparata*, Roma, Viella, in stampa.
- Court, W.E. [1999], *The Ancient Doctrine of Signature*, London.
- Davies, J.C. [1911], *Folklore of West and Mid-Wales*, rist. Felinfach, Llanerch, 1992.
- De Simone, G. [1968], *Vita di guaritore*, Milano, Sugar.
- Devereux, G. [1978], *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore [trad. it. di *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973].
- Di Nola, A.M. [1983], *La medicina popolare: questioni di metodo*, in Seppilli [1983], pp. 7-12.
- Duni, M. [1999], *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460-1541)*, Firenze, Olschki.
- Fidalgo Santamariña, X.A. [1981], *Prácticas "supersticiosas" en el tratamiento de las enfermedades en la Galicia rural*, «Cuadernos de Estudios Galegos» 32, pp. 307-327.
- Forrer, R. [1932], *Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historique*, «Prehistoire» 1, pp. 19-23.
- Galloni, P. [2005], *Parole, cose, guarigioni. Cura del corpo e dell'anima tra mitologia ed esperienza nel Medioevo*, Milano, Lampi di stampa.
- [2008], *Dal mito allo scongiuro. Un miracolo preistorico dietro un incantesimo altomedievale?*, in Barillari [2008].
- Gatto Trocchi, C. [1983], *Magia e medicina popolare in Italia*, Roma, Newton Compton.

- Ginzburg, C. [1966], *I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi.
- [2006], *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, pp. 281-293.
- Giovetto, P. [1984], *I guaritori di campagna: tra magia e medicina*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Haaland, R. [2004], *Technology, Transformation and Symbolism: Ethnographic Perspectives on European Iron Working*, «Norwegian Archaeological Review» 37, pp. 1-19.
- Halaszoua, V. [1988], *Ethnographical Collection from North-Eastern Siberia in the Naprstek Museum*, «Annals of Naprstek Museum» 15, pp. 9-46.
- Hand, W.D. [1980], *Magical Medicine. The Folkloric Component of Medicine in the Folk-Belief, Custom and Ritual of the People of Europe and America*, Berkeley, University of California Press.
- Hasquin, H. (ed.) [1984], *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Éditions de l'Université.
- Hoppál, M. [2002], *La mitologia naturale dello sciamanesimo della Siberia*, in Corradi Musi [2002], pp. 19-30.
- Jolly, K.L. [1996], *Popular Religion in Late Saxon England*, Chapel Hill-London, University of North Carolina Press.
- Kakar, S. [1993], *Sciamani, mistici e dottori*, a cura di V. Mingiardi Parma, Pratiche [trad. it. di *Shamans, Mystics and Doctors*, New York, Alfred A. Knopf].
- Kiev, A. (ed.) [1964], *Magic, Faith and Healing. Studies in Primitives Psychiatry Today*, New York-London, Free Press-Macmillan.
- Lanternari, V. [1983], *Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna*, in Seppilli [1983], pp. 83-90.
- [1994], *Medicina, magia, religione, valori*, Napoli, Liguori.
- Lazzerini, L. [2001], *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modena, Mucchi.
- Laplantine, F. [1982], *La maladie, la guérison et le sacré*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 54, pp. 63-76.
- Latronico, N. [1956], *La medicina degli antichi*, Milano, Hoepli.
- Lionetti, R. [1983] *Religione e guarigione. Il contributo dell'etnologia francese (1972-1982)*, in Seppilli [1983], pp. 137-148.
- London, J.B. (ed.) [1976], *Social Anthropology and Medicine*, London-New York-San Francisco, Academic Press.
- Lopatin, I.A. [1940-1941], *A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit*, «Anthropos» 35-36, pp. 352-355.
- Massetti, Y. [1993], *Medicina e cultura popolare in Abruzzo*, Cerchio, A. Polla.
- Mastromattei, R. [1986], *I poteri magici come prassi estatica*, «La Ricerca Folklorica» 13, pp. 85-91.
- Mussini, M., Farri, S. [1981], *Carri agricoli reggiano-modenesi*, Reggio Emilia, Bizzocchi editore.
- Nathan, T. [1994], *L'influenza qui guérit*, Paris, Odile Jacob.
- Nathan, T., Stengers, I. [1996], *Medici e stregoni*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Nichter, M. [1992], *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, New York, Gordon Breich.
- Nora, L. [2007], *Guaritori e medicina popolare nel territorio carpigiano, on line all'indirizzo http://terredargine.it/cgi/jump.cgi?t=_terre&ID=50985*.
- Park, K. [1998], *Medicine and Magic: The Healing Arts*, in J. Brown, R. Davies (eds.), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London-New York, Longman, pp. 129-149-
- Pazzini, A. [1948], *La medicina popolare in Italia. Storia, tradizioni, leggende*, Trieste, Zigiotti.
- Pentikäinen, J. [1998], *Shamanism and Culture*, Helsinki, Etnika Co.
- Perrin, M. [1995], *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Pierini, G., Babbi, T., Cimino, L., *Metafisica dell'uomo di medicina*, in Corradi Musi [2007], pp. 137-142.
- Piludu, V.M. (ed.), *Sulle tracce della renna del cielo. Antologia di scritti sullo sciamanesimo nordico di Juha Pentikäinen e Anna-Leena Siikala*, Roma, Bulzoni.
- Pitrè, G. [1870-1913], *Medicina popolare siciliana*, rist. Bologna, Forni, 1998.
- Potapov, L.P. [1978], *The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History*, in Diószegi, V., Hoppál (eds.), *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 169-179.
- Rajberti, G. [1841], *Appendice all'opuscolo «Il volgo e la medicina»*, Milano, Bernardoni.
- Rangoni, P., Centini, M. [2001], *La medicina popolare*, Milano, Xenia.
- Riccardi, P. [1891], *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese*, Firenze, Landi [rist. Modena, Il Fiorino, 1992].

- Rivera, M. [1988], *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari, Dedalo.
- Romano, F. [1987], *Guaritrici, veggenti, esorcisti*, Roma, Gangemi.
- Saggiaro, A. [2004], *Pane per il popolo. Aspetti sacrali di un alimento di base*, «Revista de Ciencias de las Religiones» 12, pp. 109-122.
- Santunione, G. [2000], *Mestieri ed espedienti di una volta*, Modena, Il Fiorino.
- Schirripa, P. [1993], *Medicina tradizionale e questioni di potere*, «I fogli di ORISS» 1, pp. 63-83.
- Schmitt, J.-C. [1988], *Religione e guarigione nell'Occidente medievale*, in Id., *Religione e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, pp. 287-310.
- Seppilli, T. (ed.) [1983], *La medicina popolare in Italia*, Brescia, Grafo edizioni [«La Ricerca Folklorica» 8, volume monografico].
- [1983, a], *La medicina popolare in Italia: avvio ad una nuova fase della ricerca e del dibattito*, in Seppilli [1983], pp. 3-6.
- [1983, b], *Strumenti di ricerca sulla medicina popolare*, in Seppilli [1983], pp. 113-124.
- Severi, C. [2004], *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Shirokogorov [1923], *General Theory of Shamanism among the Tungus*, «Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society» 54, pp. 243-256.
- Shróder, E. [1983], *Siamo tutti guaritori. Una tipologia transculturale*, «Il polso» 5, pp. 21-35.
- Sironi, V.A. [1998], *Medicina popolare in Brianza: malattia e salute delle classi subalterne nell'alto milanese tra Ottocento e Novecento*, introduzione di G. Cosmacini, Oggiono (Lecco), Cattaneo.
- Tartaglia, B. [2003], *Medicina popolare: terapie empiriche e pratiche magiche*, Aquilonia-Callitri, Museo Etnografico di Aquilonia-Pannisco.
- Teti, V. [1999], *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Roma, Meltemi.
- Thorpe, N. [2006], *Shamanism and the Neolithic Inside the Neolithic Mind*, «Cambridge Archaeological Journal» 16, pp. 361-362.
- Tonelli, V. [1988], *Medicina popolare romagnola*, Imola, Galeati.
- Torre, D. [1994], *Medicina popolare e civiltà contadina*, Roma, Gangemi.
- Turner, E.L.B. [2006], *The Making of a Shaman: A Comparative Study of Inuit, African, and Nepalese Shaman Initiation*, in Coss-Chioino, J.D., Hefner, Ph. (eds.), *Spiritual Transformation and Healing. Anthropological, Theological, Neuroscientific, and Clinical Perspectives*, Lanham, MD, AltaMira Press, pp. 101-117.
- Vaccari, M., [2000], *I guaritori della campagna modenese*, Tesi di Laurea in Psicologia, Università di Padova, anno accademico 1999-2000.
- Valeriani, R. [2003], *Medicina popolare*, «Savena, Setta, Sembro: periodico semestrale di storia, cultura e ambiente», 24, pp. 23-28.
- Vallone, G. [2004], *Le donne guaritrici nella terra del rimorso*, Galatina, Congedo.
- Vidossi, G. [1935], *Per lo studio della medicina popolare*, «Lares» 6, pp. 245-249.
- Vigna, E. [2003], *La medicina popolare e i "miracoli" del settimano di Incisa: elementi di antropologia culturale emergenti da testimonianze, aneddoti e memoriali raccolti tra la gente delle valli Belbo e Tigliane*, Genova, Brigati.
- Vitebsky, P. [1995], *The Shaman*, London, Macmillan.
- Voltaggio, F. [1992], *L'arte della guarigione nelle culture umane*, Torino, Bollati-Boringhieri.
- Zanetti, Z. [1978], *La medicina delle nostre donne [1892] a cura di R. Trabalza, con un saggio di A.M. Cinese, Foligno, Ediclio.*
- Zanichelli, G.Z. [1978], *Culto astrale e tradizione folklorica nell'iconografia del carro agricolo padano*, in *Codici miniati e artigianato rurale*. Catalogo della Mostra, San Benedetto Po, Amministrazione Comunale, 1978.
- Zempleni, A., Boudillon, M.F.C., Lapantine, F. [1982], *Guérison et faits religieux*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 54, pp. 5-76.