

La Tradizione delle *Segnature*. Magia popolare e guaritori (non più) di campagna

Angela Puca

Leeds Trinity University

Abstract

The Italian regions have a long history of local healers and folk witches, also known as *Segnatori*. Shrouded in folklore and secrecy, these traditions are still alive and practised across the country, especially in the countryside. Data collected during four years of fieldwork between 2016 and 2020 suggest that folk magic has been concealed within and reshaped by the boundaries dictated by the dominant religious system and the cultural framework, I will argue

that this practice is ingrained in the life of local Italian communities, somehow framing the way people explain their sense of religiosity or lack thereof. The matter of an evolving syncretism* – from Catholicism to Paganism** – will also be addressed as a key element to confirm the resilience of such traditions. Lastly, I will analyse the significance of their enduring core for the conceptualisation of magic found in the cultural fabric.

Keywords

Segnature, Segnatori, Witchcraft, Italian folk magic

* Per sincretismo in questo articolo si intenderà la commistione di elementi provenienti da religioni percepito come nettamente distinte dagli attori sociali.

** Per 'paganesimo' in questo studio si intenderà il nuovo movimento religioso, anche noto come neopaganesimo, che si ispira ai culti politeisti precristiani ed è presente su tutto il territorio italiano. La tradizione pagana più popolare in Italia è la Wicca. Il termine viene anche adoperato da ricostruzionisti di tradizioni precristiane, quale quella romana, ellenica, etrusca, e da seguaci di tradizioni nordiche come l'Ásatrú e l'Odinismo. Preferirò qui il termine 'Paganesimo' o 'paganesimo contemporaneo' poiché il termine 'neopaganesimo' è spesso considerato denigratorio da molti pagani e perché nel campo di ricerca internazionale di *Pagan Studies* l'etichetta di 'paganesimo contemporaneo' viene sempre più prediletta in quanto maggiormente informativa e priva di connotazioni pregiudizievoli.

Introduzione e metodologia

Quanto di seguito riportato è il frutto di quattro anni di ricerca etnografica ed antropologica condotti per il conseguimento del dottorato di ricerca presso l'università di Leeds, nel Regno Unito.¹

La metodologia utilizzata per tale ricerca si compone (1) di una parte etnografica *multi-sited*, che include lavoro sul campo a contatto diretto con i praticanti, (2) di una parte 'netnografica' – dall'inglese *netnography* – che include l'osservazione delle dinamiche e dei discorsi prodotti dai praticanti sul web, ed infine (3) dell'utilizzo di sondaggi, interviste e questionari per la raccolta dei dati.

Per quanto concerne il lavoro sul campo, ho effettuato in media due o tre viaggi all'anno tra il 2016 e il 2020 di almeno un mese ciascuno in cui ho avuto modo di viaggiare in diverse regioni italiane² e avere un contatto diretto con i praticanti. In tale contesto, ho utilizzato ciò che nel mondo anglofono viene chiamato *participant observation*, seguendo il quale ho potuto prendere parte a riti e pratiche³ per la comprensione del fenomeno in analisi, nel rispetto delle normative

1 La mia ricerca di dottorato è intitolata *Indigenous and Trans-cultural Shamanism in Italy* e analizza sia lo sciamanesimo trans-culturale che quello autoctono. In quel contesto, dopo aver sistematizzato le pratiche di magia popolare con la denominazione 'tradizione delle segnature' procedevo ad argomentare che quest'ultima può essere considerata una forma di sciamanesimo italiano autoctono. Il presente articolo si soffermerà solo sulla emersione ed identificazione della tradizione delle segnature, tralasciando gli altri oggetti di studio della mia ricerca dottorale.

2 Le regioni principali da cui ho avuto modo di raccogliere dati sono Campania, Sardegna, Sicilia, Calabria, Emilia Romagna, Piemonte. Sebbene abbia anche raccolto risposte a sondaggi e interviste da altri praticanti residenti nella maggior parte delle regioni italiane, sono certa che ci siano molte variazioni regionali che non sono emerse a causa della scarsità di un focus regionale che rappresenta un limite della mia ricerca.

3 Luoghi e contesti sono stati scelti in base ai contatti che, nel corso degli anni in cui questo studio è stato effettuato, si sono instaurati. Come sarà spiegato in seguito, chiunque mostrasse il desiderio di condividere o mi invitasse a partecipare a riti a scopo di ricerca, è stato incluso nella mia raccolta dati. L'unica discriminante è che essi si identificassero in quanto praticanti di gesti e parole qui raccolti sotto il nome di segnature. L'osservazione partecipante ha avuto una durata variabile a seconda del caso, da un minimo di mezza giornata ad un massimo di tre giorni. Sono stata coinvolta sia nelle pratiche studiate sia, in taluni casi, nella vita quotidiana dei miei intervistati. Con questi ultimi, ho instaurato rapporti estemporanei ed occasionali in alcuni casi e più duraturi in altri.

etiche stabilite dall'università di Leeds⁴ e previo consenso degli altri partecipanti.

Il bacino netnografico di raccolta dei dati si è rivelato di grande utilità per la comprensione, non solo delle dinamiche sociali e delle rappresentazioni dei riti online, ma anche di quanto esse trovino riscontro nella realtà vissuta dei praticanti al fuori del mondo virtuale. Ad oggi, infatti, le interazioni dentro e fuori al web non presentano soluzione di continuità e si influenzano vicendevolmente. Come si spiegherà più avanti nel presente studio, una delle caratteristiche della magia popolare italiana è stata in passato il suo manifestarsi in modo isolato. Sia i praticanti che i fruitori di tali pratiche erano esposti solo a ciò che accadeva nelle immediate vicinanze e c'era una mancata percezione di una visione più ampia del fenomeno, che non si sapeva essere presente su tutta la penisola. Questa consapevolezza è recentemente emersa grazie alle interazioni tra praticanti di magia popolare italiana sui social media, in particolare Facebook.

Inoltre, la raccolta dei dati è stata anche effettuata tramite interviste singole con praticanti e fruitori della pratica, interviste di gruppo e questionari con domande chiave su riti, credenze ed aspetti della tradizione.

La selezione dei partecipanti è stata effettuata su base volontaria, accettando chiunque manifestasse la volontà a prendere parte allo studio e si indentificasse come praticante di *Segnature* o di magia popolare e/o riportasse di essere stato iniziato a tali pratiche. In totale sono state raccolte all'incirca duemila testimonianze sul territorio italiano, che mi hanno consentito di identificare dei modelli reiterati sottesi alla tradizione che mi accingo a presentare.⁵

4 La mia ricerca ha ottenuto l'*ethical approval* dalla University of Leeds. Per ottenere tale approvazione è stato necessario chiarire le norme di comportamento con i partecipanti alla mia ricerca che garantissero la protezione della loro privacy, il loro diritto ad essere a conoscenza che io fossi lì in qualità di ricercatrice ed il loro diritto a sottrarre il materiale da loro fornito in qualunque momento fino alla consegna della tesi di dottorato alla commissione esaminatrice.

5 Le duemila testimonianze circa raccolte comprendono testimonianze di diversa natura. Dalle interviste all'osservazione partecipante *in loco* alle conversazioni estemporanee nelle zone più rurali ai dibattiti avvenuti online nelle comunità descritte nel testo. Essendo la mia una ricerca di tipo qualitativo e non quantitativo, l'emersione sistematica di comportamenti rituali e le relative attribuzioni di senso rivestono un peso maggiore rispetto al numero crudo. Detto ciò, posso stimare le testimonianze a mezzo interviste, questionari e sondaggio intorno ai centocinquanta; l'osservazione partecipante è stata effettuata

È necessario sottolineare che, essendo il mio studio di natura antropologica, esso si propone come obiettivo principale quello di raccogliere e analizzare in modo qualitativo⁶ gli sviluppi contemporanei della magia popolare sul territorio italiano. Di conseguenza, i dibattiti storico-religiosi sul tema hanno una rilevanza marginale, in quanto ciò che i praticanti *de facto* fanno e ciò in cui credono non è influenzato dagli studi del secolo scorso. L'impianto teorico, tuttavia, ricopre un ruolo centrale nell'analisi dei dati, in quanto qualunque analisi necessita di un paradigma teorico-interpretativo di riferimento. A tal proposito, il pilastro teorico per l'analisi dei dati in questo studio è rappresentato dall'analisi del discorso – *discourse analysis* in inglese – di stampo Foucaultiano,⁷ che cerca di comprendere un fenomeno vissuto nel presente analizzando i modelli di significato che emergono dai discorsi che la comunità stessa crea. Partendo dal presupposto che le pratiche religiose siano costrutti sociali e che sia le denominazioni sia i riti siano, di per sé, privi di senso finché i datori di senso – i praticanti – non ve ne attribuiscono uno, l'analisi del discorso si rivela estremamente utile nell'identificare tale processo in relazione alle pratiche qui discusse. Tale lente interpretativa è di particolare aiuto nella comprensione di fenomeni religiosi non centralizzati e che mancano di un sistema dogmatico o autoritario. La fluidità e permeabilità sociale di pratiche religiose quali quelle della magia popolare italiana necessitano di una particolare attenzione nell'ottenere una com-

con all'incirca decina di persone, almeno un centinaio di conversazioni estemporanee che hanno arricchito la conoscenza della pratica sul territorio e fornito ulteriori contatti mentre il restante delle testimonianze è stato raccolto tramite forum e comunità online. Tre sono le segnatrici con cui ho avuto un contatto prolungato e duraturo negli anni: una donna campana residente a Napoli, una calabrese residente in Piemonte e una sarda residente in Toscana. Questi ultimi saranno pubblicati come *case studies* in separata sede.

6 Mi riferisco qui all'adozione di un'analisi qualitativa, anziché quantitativa. Di conseguenza, i numeri esatti dei partecipanti e delle interviste rivestono un'importanza secondaria rispetto alla creazione di significato che emerge come dato sistematico e trasversale dai dati raccolti.

7 Michael ARRIBAS-AYLLON, Valerie WALKERDINE, «Foucauldian Discourse Analysis», in *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, eds. Carla WILLIG, Wendy STAINTON ROGERS (London: Sage, 2017), pp. 110-123; Gordon WAITT, «Doing foucauldian discourse analysis-revealing social realities», in *Qualitative Research Methods in Human Geography*, ed. Iain HAY (Oxford, Oxford University Press, 2010) pp. 217-240; Teemu TAIRA, «Making space for discursive study in religious studies», *Religion* 43, no. 1 (2013): 26-45.

preensione quanto più accurata possibile che non snaturi forzatamente un fenomeno che somiglia solo a sé stesso.

Sulla base della metodologia qui discussa, procederò a tracciare i contorni della magia popolare italiana al fine di far convergere i punti in comune per una comprensione d'insieme. Analizzando queste pratiche vernacolari, sosterrò che fanno tutte parte di una stessa tradizione poiché condividono un nucleo comune sia nell'uso della segnatura e delle parole di potere quanto nelle modalità modi di iniziazione. Affronterò poi la questione di come tali pratiche convivono, nascoste in bella vista, con una religione dominante e una visione del mondo che ostacolano la loro stessa esistenza⁸. Verrà inoltre affrontato il tema del sincretismo, mettendo in luce il netto cambiamento avvenuto tra la vecchia generazione, che fonde queste pratiche con il cattolicesimo, e la nuova generazione, più incline al paganesimo. Infine, affronterò cosa ci dice sulla società contemporanea la sopravvivenza di tali pratiche magiche e come il permanere della credenza nella magia rimodella la visione del mondo della comunità analizzata.

Come menzionato, lo scopo del presente studio non è una ricostruzione storica delle pratiche qui presentate, ma un'esposizione ed analisi di ciò che accade e delle pratiche vissute nel presente. Tuttavia è rilevante menzionare due studiosi che hanno apportato un contributo essenziale al dibattito storico sulla magia popolare italiana: Carlo Ginzburg, che ha investigato una tradizione popolare risalente al sedicesimo secolo, ritenendola simile ad una forma di sciamanesimo,⁹ ed Ernesto De Martino, etnografo italiano del novecento, che ha studiato la magia e le sue manifestazioni nel Sud Italia.¹⁰

Nell'Italia contemporanea il quadro presentato da tali pratiche si è decisamente distanziato da quanto riportato da De Martino all'incirca

8 Tullio SEPPILLI, «La medicina popolare in Italia: avvio a una nuova fase della ricerca e del dibattito», *La Ricerca Folklorica*, no. 8 (1983): 3-6.

9 Carlo GINZBURG, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013); Jun SATO, «European Shamanism in context: the case of the “Benandanti”», *Cambridge Anthropology* 25, no. 3 (2005): 17-37.

10 Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007); Ernesto DE MARTINO, *Sud e magia*, Storia d'Italia Einaudi (Milano: Feltrinelli, 1982); Ernesto DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano: Il Saggiatore, 2015).

mezzo secolo fa, in quanto queste tradizioni sono diffuse, non solo al Sud, ma in tutto il paese e si ritrovano con piccole variazioni in ogni regione.¹¹ Non solo hanno superato le difficoltà generate dalla pervasività del cattolicesimo, ma hanno anche definito o ridefinito il sistema di credenze per coloro che riconoscono la loro esistenza.

Pur avendo un forte nucleo comune, dette pratiche non sono unificate sotto alcuna etichetta comune, ma piuttosto caratterizzate come un insieme di rituali eterogenei a cui solo di recente, grazie al crescente utilizzo dei social media, si è cercato di attribuire un nome unico. Analizzando i dati raccolti, ho concluso che si può di fatto parlare di una tradizione unitaria, seppur nell'apprezzamento delle variazioni locali. Seguendo questa tendenza e cercando di favorire una migliore comprensione e una rivalutazione di pratiche al momento relegate al regno della superstizione, le ho sistematizzate sotto l'etichetta di 'tradizione delle signature'.

Il ruolo delle etichette nelle tradizioni eterogenee contemporanee

I guaritori vernacolari italiani eludono l'uso di denominazioni; sta infatti a chi ne riconosce il ruolo cercare di categorizzarli nel riferirsi a loro. Le persone che si rivolgono a costoro solitamente non li identificano con nomi specifici, sebbene vengano spesso associati al folklore locale, che presenta variazioni da regione a regione. È così che abbiamo le *janare* in Campania, la *masca* (femmina) e il *mascun* (maschio) in Piemonte o ancora la *maggiara* in Sicilia. Questi termini sono solitamente legati ad una tradizione folklorica che spesso non mette in buona luce dette figure.¹²

Esemplificativo il caso delle *janare* in Campania. L'etimologia della parola *janara* non è chiara ma nel folklore popolare si ritiene che abbia le sue radici nel latino *ianua* (porta) o *dianara*, che significa seguace della

11 Antonella BARTOLUCCI, *Le streghe buone. I simboli, i gesti, le parole. Come muta la medicina tradizionale nell'era di Internet* (Reggio Emilia: Compagnia Editoriale Aliberti, 2016); Maddalena DE BERNARDI, «Segnare la guarigione: etnosemiotica di un atto magico : lettura semiotica della pratica delle "signature" nella prospettiva transculturale relativa alla zona degli Appennini della regione italiana dell'Emilia Romagna» (Toulouse: Université Toulouse le Mirail, 2015); Sabina MAGLIOCCO, «Italian Cunning Craft: Some Preliminary Observations», *Journal of the Academic Study of Magic*, no. 5 (2009): 103-133.

12 Bonaventura NATALE, *Saggio storico delle antichità di Capoa sive Spicilegium campanum del dottor Bonaventura Natale* (dalla tipografia della intendenza, 1829), p. 7.

dea Diana.¹³ Molte sono le storie che circondano le *janare*, la più famosa delle quali si trova nella città di Benevento, conosciuta anche come la ‘città delle streghe’ per l’antica tradizione che circonda la città.¹⁴ Nel folklore campano, si crede che le *janare* siano in comunicazione con il diavolo, dal quale traggono il potere della vita e della morte. Le leggende suggeriscono che durante i sabba queste streghe si ungessero con uno specifico unguento che permettesse loro di «volare» verso il noce sacro dove si riunivano con le altre streghe e danzavano con il diavolo stesso.¹⁵

Come suggerisce questo breve excursus, questi non sono personaggi ai quali si vorrebbe essere associati, poiché sono radicati nell’immaginario popolare con una connotazione negativa e dannosa. Secondo i miei informatori campani, le *janare* non sono le streghe malvagie raffigurate nelle storie spettrali, ma piuttosto guaritrici e ostetriche che aiutano le persone nella loro comunità locale.

Celeste B,¹⁶ una giovane donna iniziata dalla nonna, mi ha spiegato durante un’intervista che culturalmente i guaritori vernacolari in Campania sono associabili alle *janare* ma nessun praticante si identificherebbe come tale. Celeste ha molto apertamente condiviso che sua nonna era esperta sia nei rituali per rimuovere che per lanciare il malocchio ma ha espresso reticenza nel rivelare il suo “potere” a persone esterne alla famiglia poiché parlarne potrebbe portare a perdere quel potere. Elemento, quest’ultimo, riportato da numerosi praticanti provenienti da diverse regioni italiane.

Il termine *janara* è inoltre associato a quello di strega ed entrambe le parole sono culturalmente utilizzate per riconoscere le praticanti di magia vernacolare della regione Campania. Da notare, tuttavia, che questi termini non vengono utilizzati dal praticante stesso per definire la propria pratica o il proprio ruolo. Ciò è dovuto sia alla connotazione negativa acquisita nel corso dei secoli sia al fatto che i guaritori preferiscono mante-

13 PIEDIMONTE, *Nella terra delle janare*, cit., p. 18.

14 Stefano BORGIA, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo 8. al secolo 18. divise in tre parti raccolte ed illustrate da Stefano Borgia: Dal secolo 8. ai principi del secolo 11. dedicate alla santità di n. s. Clemente 13. 1* (dalle stampe del Salomoni, 1763), p. 212.

15 Antonio Emanuele PIEDIMONTE, *Nella terra delle janare. Viaggio nell’Irpinia segreta, tra leggende, magia e misteri* (Napoli: Intra Moenia, 2016), p. 125.

16 Pseudonimo adottato allo scopo di proteggere l’identità dell’informatrice.

nere segreta la loro pratica. Solo se si è membri della comunità sarà possibile apprezzarne l'esistenza. Nelle parole di Celeste, nessuno direbbe: «C'è una strega in X paese che può aiutare» o «Abbiamo una Janara che toglie il malocchio». Il consiglio sarebbe piuttosto formulato come: «C'è una donna nella città X che aiuta le persone con problemi Y».

Quando l'individuo stesso entra nel discorso, tutte le etichette vengono rimosse e ci si concentra sulle sue azioni per la comunità. Come afferma Sabina Magliocco in riferimento all'ambito sardo, la parola strega non è mai stata usata in riferimento a questi praticanti, se non per insultarli. Tali figure sono solitamente ritenute curatori o curatrici, guaritori o guaritrici, o semplicemente come *praticis* («i ben informati»), simili ai furbi inglesi.¹⁷

Un modello simile si trova in tutto il paese per quanto riguarda le streghe vernacolari tradizionali. Una tendenza più recente, favorita dalla diffusione del paganesimo contemporaneo, mostra una crescente disposizione a definirsi streghe, nelle tradizioni popolari così come nei nuovi movimenti religiosi. Paganesimo e Wicca hanno promosso un'attiva battaglia per il recupero della loro identità religiosa e delle relative pratiche magiche, con annessa riappropriazione di termini legati alla stregoneria e precedentemente aventi connotazioni negative. Questo processo di rivalutazione è stato coadiuvato dalla sistematizzazione di tradizioni eterogenee ma affini sotto un'etichetta comune; perché a un nome segue un'identità e solo le identità possono interfacciarsi con la comunità e ottenere i relativi diritti.

Un interessante esempio del ruolo svolto da alcune etichette nell'ambito religioso è stato offerto da Vanth Spirit Walker, presidente di Pagan Pride Italia, nel corso di un'intervista. Vanth ha spiegato che, il concetto di «pagano» ha senso in riferimento ai diritti civili piuttosto che da un punto di vista spirituale. Il motivo addotto è che tale termine deriva dalla definizione di ciò che non si è piuttosto che di ciò che si pratica. «Pagano», spiega Vanth, «dice semplicemente che non sei un cristiano. Ragion per cui, anche il parlamento delle religioni del mondo sta ora preferendo la definizione di spiritualità indigena europea».

Secondo il presidente di Pagan Pride Italia, anche se essere pagano non definisce in modo esaustivo la tua identità spirituale e ciò che implica la

17 Sabina MAGLIOCCO, «Witchcraft, Healing and Vernacular Magic in Italy», in *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, eds. Willem DE BLECOURT, Owen DAVIES, (Manchester, New York: Manchester University Press, 2004), p. 162.

tua pratica personale, l'esistenza stessa di questa etichetta è vantaggiosa per la comunità ed è utile per le persone identificarsi come tali per le implicazioni sociali di riconoscimento e la conseguente idoneità ai diritti riservati a un gruppo spirituale/religioso.

Questo processo di progressiva formazione e identificazione sotto un'etichetta comune è avvenuto per i pagani italiani intorno ai primi anni 2000,¹⁸ ed è ancora in corso per le streghe vernacolari. Tale processo è stato confermato da numerose interviste. È interessante notare che Paola, segnatrice di Messina, ha riferito che il termine *segnature* non era in uso in Sicilia decenni fa, ma sta diventando più noto ora grazie a internet e alla necessità di persone provenienti da diverse regioni di comprendere di cosa si sta parlando attraverso l'uso di un termine comune.

Seguendo e favorendo una tendenza esistente all'interno della comunità, la mia ricerca mira ad aiutare questo processo di sistematizzazione raccogliendo sotto un'etichetta significativa le manifestazioni comuni e tuttavia variegata di quella che appare di fatto una tradizione dal sostrato uniforme.

La tradizione delle segnature

Segnatura (singolare) o *segnature* (plurale) denota specifici 'segni, gesti' e si riferisce ai simboli disegnati con le mani, accompagnati da parole di potere. Gli esecutori di tali pratiche sono noti come *segnatori* o *segnatrici*.

In letteratura, questa etichetta è stata utilizzata principalmente in riferimento alla regione Emilia-Romagna poiché è soprattutto in quella regione che il termine è stato usato per riferirsi alle loro streghe locali. A differenza di altre definizioni regionali, come *maggiari* in Sicilia o *masche* in Piemonte, l'etichetta utilizzata in Emilia-Romagna risulta essere la più rappresentativa della tradizione popolare italiana. Ciò è dovuto al fatto che la segnatura è il denominatore comune che si trova attraverso le diverse regioni. L'atto di disegnare simboli, di solito croci, sulla parte malata del corpo o su olio e acqua per rimuovere il malocchio, sembra essere la pratica centrale che designa tali riti di cura.

18 Francesca HOWELL CIANCIMINO, «Goddess Returns to Italy: Paganism and Wicca Reborn as a New Religious and Social Movement», *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 10, no. 1 (2008): 5-20.

La pratica della segnatura sembra avere una storia lunghissima in Italia, difficile da tracciare con esattezza. Secondo quanto sostengono i miei informatori, queste pratiche potrebbero risalire almeno al 1800, sebbene non ci siano evidenze chiare di tale affermazione nella storia o nella letteratura accademica. Certamente, una caratteristica di questa tradizione che rende difficile studiare e datare con precisione è la segretezza impiegata da coloro che ne sono direttamente o indirettamente coinvolti. Le ragioni che sostengono tale comportamento risiedono nel conflitto con il cattolicesimo e l'ostracismo sociale esercitato dalla visione del mondo vigente e dai rappresentanti della comunità medica.¹⁹

Il ruolo del segnatore è quello di guaritore e protettore della comunità. Non ci sono indizi che essi si oppongano attivamente al ruolo alla medicina tradizionale, in quanto dimostrano piuttosto cooperazione con essa.²⁰ Un informatore di San Potito Sannitico, in Campania, ha condiviso con me durante una sagra la storia del guaritore del paese che viveva lì e aiutava le persone con malattie, malocchio e altri problemi. Nonostante questi fosse collaborativo con il medico locale, quest'ultimo lo denunciò alle autorità, citandolo in giudizio per aver esercitato la professione medica senza una formazione adeguata. L'informatore ha detto che il guaritore decise dunque di trasferirsi altrove e che da allora non si è più avuto un medico così talentuoso nella cura delle malattie. Dato che questo accadimento è avvenuto decenni fa, ho chiesto se avessero avuto un altro guaritore della città. A questa domanda l'informatore ha lanciato uno sguardo alla moglie, che ha scosso la testa come per impedirgli di rispondere, e poi si è voltato a guardarmi confessando che, no, da allora non hanno più avuto un altro guaritore. Questo episodio, emerso dal mio lavoro sul campo, è riportato in quanto esemplificativo del conflitto tra guaritori vernacolari e medici qualificati. Ciò non avviene in ogni caso, in quanto ho riscontrato circostanze (specialmente in Sicilia e Sardegna) in cui la classe medica si è dimostrata collaborativa verso questi guaritori, al punto da suggerire ad un paziente di chiedere aiuto ad uno di questi per rimuovere il 'Fuoco di Sant'Antonio' *et similia*. Tuttavia, è emerso dalla mia analisi che, nella maggioranza dei casi, è di fatto presente un conflitto tra il paradigma culturale-religioso dominante e tali tradizioni magico-popolari. Ne consegue un'ulteriore motivazione per mantenere la segretezza su tali pratiche da parte dei praticanti.

19 SEPPILLI, «La medicina popolare in Italia», cit., pp. 3-6.

20 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., p. 9.

Superare la reticenza a parlarne è stata la principale difficoltà che ho incontrato durante la mia ricerca. Nel presentarmi in qualità di ricercatrice, è emerso il preconcetto che io fossi lì come giudice ed esponente di una comunità scientifica percepita come ostile. Il mio lavoro sul campo ha dimostrato che il modo migliore per trovare informatori e raccogliere dati è di entrare a far parte della loro rete di contatti, guadagnando la fiducia dei praticanti, i quali sono tendenzialmente restii a condividere le proprie pratiche e credenze soprattutto se appartenenti alla vecchia generazione.²¹ Inoltre, grazie alla crescente condivisione delle conoscenze attraverso i social media, sono sempre più numerosi i gruppi online che sotto l'etichetta 'segnature' dispensano esperienze e rituali di magia popolare. Facebook sembra essere il social media che ospita la maggior parte di questi gruppi online, probabilmente perché esso rappresenta anche la piattaforma di aggregazione più utilizzata in Italia da diverse fasce d'età.²² Attraverso l'analisi del più popolare di questi gruppi di magia popolare, ho potuto raccogliere dati rilevanti per comprendere l'evoluzione contemporanea di questa tradizione.²³

Sono tre i gruppi popolari che usano «segnature» nel loro nome che, combinati, contano più di ventimila membri. Questi gruppi mostrano una dinamica di condivisione dei rituali simile a quella riscontrata in presenza.

Tra le principali innovazioni che questi gruppi online hanno prodotto per la comunità di praticanti vi è l'adozione di un linguaggio condiviso per descrivere le loro pratiche. Come ho precedentemente accennato, il termine «segnatura» è stato a lungo usato solo in Emilia-Romagna in riferimento ai gesti e alle parole di potere usati durante i rituali. In altre regioni, sebbene questi gesti e queste parole fossero ugualmente eseguiti con piccole variazioni, nella maggior parte dei casi sembravano rimanere senza nome. Ora che migliaia di praticanti provenienti da diverse regioni sono in comunicazione tramite il web, è emersa la necessità di un linguaggio condiviso ed il termine *segnatura* è stato progressivamente più compreso e adottato in diverse aree italiane sia nel Nord che nel Sud.

In questi gruppi Facebook, la maggior parte dei membri condivide i propri problemi di salute fisica o mentale o quelli di familiari e amici.

21 Il divario generazionale nella tradizione delle *segnature* sarà affrontato in seguito.

22 Giuseppe FATTORI, *Social media e promozione della salute* (Milano: Mondadori 2014), pp. 20-40.

23 Non citerò i nomi esatti di questi gruppi per rispettarne la privacy.

C'è un nucleo di segnatori, solitamente amministratori dei gruppi, che accetta o rifiuta le richieste fatte dai singoli. Quando uno dei guaritori si fa avanti per offrire aiuto, alla persona bisognosa viene chiesto di inviare un messaggio privato con nome, data di nascita e una foto del paziente. Un'altra attività comune è la condivisione di segnature. Tradizionalmente si crede che ogni curatore possieda la facoltà di guarire una o due malattie ma, grazie alla divulgazione sui social, chi possiede segnature per curare un mal di testa può scambiare le proprie conoscenze con chi sa curare una distorsione. Tale alterazione della tradizione ha portato ad un ampliamento delle capacità che ogni guaritore possiede.

Il divario generazionale

La tradizione delle segnature presenta una disparità significativa, nella sua manifestazione, tra quella che chiamerò la nuova generazione e la vecchia generazione. Un divario generazionale è già stato evidenziato, con alcune varianti, in una precedente ricerca. Nello studio di De Bernardi si spiega che i segnatori sopra i quarant'anni tendono a seguire alla lettera quanto è stato loro insegnato, senza interrogarsi o domandarsi quali possano essere le ragioni per svolgere una pratica in modo specifico. Diversamente, gli individui più giovani sono più eclettici e personalizzano la pratica, cercando di trovare un significato nel ritualismo che è stato loro tramandato.²⁴

Per trasmettere le differenze emerse dai miei dati, classificherò in modo diverso le due generazioni a confronto. Per vecchia generazione intendo praticanti di età superiore ai sessanta anni e/o abitanti delle campagne; coloro che non hanno mai condiviso la loro pratica attraverso i social media né l'hanno resa di pubblico dominio. Questa generazione è caratterizzata più dalla segretezza associata alla propria pratica che dall'effettiva età biologica, sebbene sia comune che un approccio così riservato sia per lo più adottato da praticanti in una fascia di età più avanzata. Con nuova generazione mi riferirò le persone di età inferiore ai sessanta anni e/o gli abitanti di città di medie e grandi dimensioni. Rispetto alla vecchia generazione, questa tipologia di praticanti è definita dall'apertura con cui essi condividono la propria pratica e l'uso dei social media per divulgare esperienze e informazioni.

24 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., pp. 139-149.

Un rappresentante della vecchia generazione è tipicamente il guaritore di paese che i membri della comunità riconoscono come la persona da cui recarsi quando la medicina convenzionale delude le aspettative o, in alcuni casi, come prima risorsa. I guaritori vivono spesso in zone appartate e conducono una vita semplice e privata. La capacità di guarire è solitamente trasmessa da un parente stretto (spesso dalla nonna) in un rituale che andava eseguito nel periodo compreso tra il tramonto del 24 dicembre e l'alba del 25, più comunemente intorno alla mezzanotte. Da quel momento in poi, il neo praticante conosce i gesti e come eseguirli in combinazione con le parole di potere da proferire mentre si esegue la segnatura. Tradizionalmente, solo un parente di sangue può passare la segnatura e solo un membro della famiglia può essere iniziato. I diversi rituali vengono eseguiti utilizzando il dialetto locale e un forte sincretismo con figure di culto cattolico, soprattutto attraverso l'uso di croci e incantesimi che includono riferimenti alla trinità e ai santi.

La nuova generazione mostra tipicamente un approccio più aperto e sincretico. Coloro che rientrano in questa tipologia tendono a mescolare aspetti della tradizione con interpretazioni legate a nuovi movimenti religiosi. Sebbene infatti si manifesti ancora l'inclusione di elementi cattolici da parte di numerosi praticanti, ho riscontrato un crescente riadattamento e sincretismo con il neopaganesimo.

Una delle comuni variazioni rispetto alla tradizione adottate dai guaritori della nuova generazione è quella di continuare ad eseguire le iniziazioni alla vigilia di Natale, ma non più esclusivamente con i membri della propria famiglia. Spesso questi praticanti preferiscono i membri di un gruppo che guidano o di cui fanno parte alla trasmissione all'interno della famiglia. In alcuni altri casi, come ha spiegato Federica durante un'intervista, spostano la data dell'iniziazione al solstizio d'inverno per adattare meglio il rito al loro sistema di credenze pagane. L'incontro tra cattolicesimo e paganesimo nella nuova generazione di segnatori è percepito talvolta in modo armonico, senza percezione di conflitto – come avviene per Federica – mentre in altri casi stimola un dissidio interiore nel praticante. Quest'ultimo è il caso di Celeste B., iniziata dalla nonna e insicura su come gestire ed incorporare questa pratica in modo che essa sia coerente con le sue credenze da pagana. In più di un'intervista, Celeste ha riportato un attaccamento affettivo alla ritualità trasmessale ed un concomitante rispetto per questa tradizione popolare. Tuttavia, di rado utilizza questa pratica a causa della sua percezione che essa sia in contrasto con la religiosità che sente sua.

Un'altra discrepanza interessante è l'estensione del campo di azione delle segnature. Mentre la vecchia generazione le usava solo per scopi tradizionali (guarigione di herpes, cadute, distorsioni, perdita di oggetti e alterazione del tempo), la nuova generazione sta incorporando, in alcuni casi creando, segnature per affrontare difficoltà della vita contemporanea, come l'ansia o la paura.

Un'altra differenza tra vecchia e nuova generazione è che ogni guaritore possedeva tradizionalmente solo il potere di curare una o una serie di malattie mentre la nuova generazione, di natura più eclettica, crede che sia possibile acquisire segnature per ogni problematica, a condizione che qualcuno in possesso di quella conoscenza la trasmetta per mezzo dei necessari riti. Questa estensione del numero e tipologia di malattie che possono essere curate è accompagnata da un'estensione geografica dell'esecuzione della guarigione stessa. Per le nuove generazioni non è necessario guarire in presenza poiché la guarigione può anche avvenire a distanza, effettuando il rituale con l'aiuto di una foto della persona e/o della parte del corpo che necessita di guarigione, inviata tramite messaggio privato su Facebook o WhatsApp.²⁵ Un'ulteriore variazione rispetto a quanto suggerisce la tradizione è il processo di iniziazione, che può ora avvenire a distanza e utilizzando piattaforme social. In questo caso, c'è un interessante sincretismo di elementi tradizionali e nuove interpretazioni. Secondo la tradizione, l'iniziazione (altrimenti nota come «passaggio della segnatura») avviene alla mezzanotte che precede il giorno di Natale. Interessante notare che questo elemento è mantenuto anche quando l'iniziazione avviene a mezzo dei social media. Nei gruppi Facebook che ospitano il passaggio delle segnature, le procedure per effettuare l'iniziazione e le segnature stesse vengono caricate sul gruppo intorno alla mezzanotte del 24 dicembre e rimosse dopo poche ore. Tutto ciò che è descritto deve essere eseguito in quell'arco di ore poiché si crede che solo in quel momento possa verificarsi l'incarnazione di quelle abilità.

Tipi di rituali e iniziazioni

C'è un numero considerevole di problemi di salute che possono essere curati dalla segnatura. I più tradizionali sono: herpes, cadute, distorsioni, perdita di oggetti, rimozione del malocchio e alterazione del clima. Tut-

25 BARTOLUCCI, *Le streghe buone*, cit., p. 52.

tavia il campo di azione delle segnature si è oggi giorno ampliato, come accennato nella sezione precedente.

Il rapporto tra il segnatore e la persona bisognosa di aiuto inizia con una malattia o un problema che il guaritore locale è ritenuto in grado di curare. È più comune cercare prima l'aiuto di un medico e nelle grandi città questa appare spesso essere l'unica opzione. Nelle piccole città e nei paesi, specialmente nel Sud Italia, ho riscontrato casi in cui fosse più comune chiedere aiuto ad un segnatore o segnatrice che alla medicina convenzionale. Ciò accade soprattutto quando il segnatore specifico si è costruito una buona reputazione e gode di buona fiducia nella comunità. Inoltre, una situazione di questo tipo può verificarsi quando la persona ha perso fiducia nella medicina convenzionale o ha tentato quella strada in passato senza ottenere il risultato sperato.

Una volta che la persona ha deciso di sottoporsi a questo tipo di trattamento, contatterà il segnatore per ottenere un incontro. Durante il primo incontro, il segnatore può decidere di accettare, declinare o deferire la persona a qualcun altro con maggiore esperienza o competenza specifica sulla malattia.

A seconda della regione, la segnatura può essere eseguita in modi diversi. I gesti eseguiti sono per lo più croci, disegnate sulla parte del corpo che necessita di cure, in numero dipendente dalla condizione e, solitamente, in un multiplo del numero tre o in modo continuo dall'inizio alla fine della preghiera proferita. Queste croci possono essere disegnate sul corpo direttamente con le dita o accompagnate dall'uso di un olio. Durante l'esecuzione della segnatura, vengono pronunciate parole segrete, spesso in modo «internalizzato», in modo che il paziente non possa udirle. Queste parole sono considerate sacre e vengono trasmesse attraverso il processo di iniziazione e non possono essere rivelate ad altri né possono essere scritte su carta per aiutare la memoria dell'iniziato. Queste parole vengono ripetute numerose volte durante l'iniziazione finché il guaritore neofita non le ha memorizzate correttamente.

La forza o energia che permette ad un segnatore di guarire è stata spesso chiamata «il potere» dalla stragrande maggioranza degli intervistati. Da dove provenga questo potere il più delle volte non è messo in discussione dalla vecchia generazione e interpretato in modi diversi secondo il sistema di credenze personali dalla nuova generazione di segnatrici. Questo potere si trasmette attraverso l'iniziazione e sembra essere legato alla segretezza della loro pratica. Secondo i praticanti della vecchia generazione, se ci si vanta del proprio potere o lo si rivela ad altri, esso

verrà perso. Il segnatore è autorizzato a rivelare la propria capacità solo se c'è uno scopo, quale una persona bisognosa di aiuto. La maggior parte dei membri della nuova generazione non condivide questa convinzione e sembra che stia lentamente scomparendo dal sistema di credenze dei praticanti più giovani ed eclettici.

I guaritori possono essere sia maschi che femmine. La questione del genere può presentare variazioni da regione a regione e a seconda che l'intervistato appartenga alla vecchia o alla nuova generazione di segnatori. Ad esempio, la maggior parte dei membri della vecchia generazione crede che se la segnatrice è una donna potrà iniziare solo un'altra donna, mentre ho raccolto resoconti da praticanti donne della nuova generazione che hanno iniziato volentieri anche uomini. Ciononostante, i segnatori sul territorio italiano sembrano essere ancora donne in numero maggiore. Ciò potrebbe essere correlato al ruolo delle donne nella società, la presunta connessione che le donne hanno con il proprio corpo e con il corpo degli altri potrebbe favorire la credenza in un accesso preferenziale ai misteri che portano alla guarigione.²⁶

Il metodo di compensazione nella tradizione delle segnature sembra essere piuttosto coerente tra le diverse regioni e tra le due generazioni a confronto. Tutti i miei informatori sostengono l'idea che il guaritore non debba chiedere denaro, anche se una qualche forma di compenso spontaneo è ritenuta auspicabile da alcuni e necessaria dai più.

Come chiarisce Bartolucci,

Il paziente deve fare un'offerta, in denaro o in natura, anche irrisoria, quindi simbolica, al guaritore, il quale non può rifiutarsi dall'accettare, ma non può neppure richiederla. Il motivo di questa offerta, come viene spiegato sia dai pazienti che dai guaritori intervistati, poggia sulla certezza che, senza di essa, la segnatura, non può avere l'esito sperato, cioè non è completa.²⁷

Paola e Mariachiara, due donne siciliane che hanno ricevuto la capacità di Segnare dalla nota Zia Checchina di Milazzo, hanno fornito un significativo resoconto sull'argomento. Paola ha affermato che Zia Checchina «aveva uno spirito» che le diceva di non prendere mai soldi per l'aiuto che dava alle persone. Quindi, quando qualcuno le dava un

26 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., p. 2.

27 BARTOLUCCI, *Le streghe buone*, cit., p. 82.

dono sotto forma di beni o cibo lei accettava mentre quando cercavano di ripagarla con denaro andava subito in chiesa e lo donava alla carità. Nessuno degli intervistati conosceva il motivo di questa regola deontologica, solo che questo è ciò che «lo spirito» le aveva detto ed è quello che lei faceva e tramandava.

Del resto Zia Checchina diceva a Paola: «Se non lo fai con il cuore, farai del male a te stessa e agli altri». Così diceva Zia Checchina come monito e incoraggiamento. Non si segna per ottenere denaro né gratitudine, ma per servire.

Rapporto con il sistema religioso dominante

La vita degli italiani è stata condizionata per secoli dalla religione cattolica.²⁸ Eppure, in tempi più recenti e con il calo di interesse da parte dei giovani, gli studiosi ci si è chiesti se gli italiani possano ancora essere considerati cattolici. Enzo Pace riprende il punto di vista di Benedetto Croce nell'affermare che gli italiani non possono considerarsi altro che cattolici perché non possono essere pensati al di fuori dei confini socio-culturali definiti dalla lunga storia col cattolicesimo.²⁹

Anche le tradizioni magiche popolari sembrano far parte del tessuto sociale da più tempo di quanto possiamo ricostruire, nonostante siano in contrasto con ciò che la Chiesa ritiene accettabile per chi si identifica come cattolico, poiché tutte le pratiche legate alla magia, inclusi oroscopi e cartomanzia, faranno deviare le persone dal loro percorso religioso.³⁰

La nota rivista *Famiglia Cristiana* affronta in un articolo l'uso popolare di elementi legati alle credenze cattoliche per scopi magici, come la benedizione domestica con l'acqua santa per rimuovere la negatività. Viene qui chiarito tali credenze sottendono la tentazione di elevarsi al pari di Dio e che nessuno dovrebbe credersi in grado di eseguire simili forme di magia perché anche la più benigna comporterebbe una sorta di comunione con il maligno.

28 Franco GARELLI, *La Chiesa in Italia* (Bologna: Il Mulino, 2007).

29 Enzo PACE, «I paradossi del cattolico “medio”», *Studi di Sociologia* 34, no. 4 (1996): 389.

30 Leoluca PASQUA, *L'inganno della magia. Come liberarsi dai falsi profeti* (Roma: Città Nuova, 2007), pp. 26-28.

Tuttavia, il “pagano” che è sempre latente in ciascuno di noi, di fronte alle avversità dell’esistenza quotidiana, tende a scaricare le responsabilità su incontrollabili forze occulte e a risolvere i problemi attraverso l’illusoria scorciatoia della “magia” piuttosto che con l’impegno personale. È l’antica tentazione descritta dalla Genesi dove si tende a scaricare sul serpente le disastrose conseguenze della propria pretesa di essere come Dio.

Questo mondo non è il regno di Satana e tanto meno di altre forze negative non meglio identificate. Non esistono “luoghi maledetti”. Siamo piuttosto noi che, con la nostra cattiveria, permettiamo al maligno di essere presente e operante rendendo “infernale” questo mondo.³¹

Ciononostante, ci sono sacerdoti e membri ordinati dalla Chiesa che eseguono rituali per allontanare ciò che si crede essere entità malvage, quali i demoni. L’esempio più famoso è quello di Gabriele Amorth, meglio conosciuto come Padre Amorth, un ben noto sacerdote che pare abbia eseguito più di 160.000 esorcismi nella sua vita. Padre Amorth ha inoltre dichiarato in numerose interviste che ciò che guida l’esorcismo è la forza della fede e quindi è l’intercessione di Dio che rende efficace il rito.³² Sebbene inquadrato all’interno di una visione cattolica del mondo, queste pratiche appaiono ancora in qualche modo «magiche» all’italiano medio, tanto che la maggior parte dei miei informatori cattolici che eseguono le Segnature si giustificano citando esorcismi e altri «miracoli» compiuti da membri della Chiesa come esempi di pratiche magiche di natura cattolica.

Un’interpretazione di questo fenomeno è fornita da De Martino. Citando Theodor Trede³³ e le sue ricerche sulla vita religiosa e sociale nel regno di Napoli, concluse che non era il cattolicesimo a vincere contro il paganesimo, ma piuttosto il contrario. Le tradizioni e le credenze pagane sono sopravvissute e ora sono semplicemente mascherate sotto un’eti-

31 Antonio RIZZOLO, «Acqua benedetta contro il malocchio?», *Famiglia Cristiana* <<http://www.famigliacristiana.it/articolo/acqua-benedetta-contro-il-malocchio.aspx>> (15/11/2010)

32 Gabriele AMORTH, Paolo RODARI, *L’ultimo esorcista* (Milano: Edizioni Piemme, 2012); Marco TOSATTI, Gabriele AMORTH, *Memorie di un esorcista* (Milano: Edizioni Piemme, 2010).

33 Theodor TREDE, «Paganism in the Roman Church», *The Open Court* 13, no. 12 (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1899).

chetta diversa.³⁴ De Martino continua poi a spiegare queste tradizioni popolari, spesso etichettate come superstizioni, in quanto non riscontrabili esclusivamente a Napoli ma ovunque in Italia. Di conseguenza, ciò che accade è una sincretizzazione del cattolicesimo e del paganesimo dove l'uno fornisce il quadro teorico e l'altro l'interpretazione applicata che interessa la vita quotidiana.

Un esempio di tale sincretismo si trova nella concettualizzazione e nelle pratiche che riguardano i santi. Secondo Sallmann, la stessa Chiesa ha dato potere, da un punto di vista spirituale, al culto dei santi e ciò che le testimonianze raccolte suggeriscono è che i santi sono percepiti come custodi dell'equilibrio all'interno di una comunità che potrebbe essere minacciata da avversità di diversa natura. Si crede che il santo possieda poteri che influiscono sull'ordine naturale; un santo può calmare una tempesta in mare e aiutare le navi in lotta. Lui o lei può indurre o dissipare la pioggia se necessario e predire il futuro. Ma ciò per cui tutti i santi sono più conosciuti e venerati è la loro capacità di guarire le malattie, al punto che la loro importanza è proporzionale all'efficacia mostrata su tale materia.³⁵ Poiché i santi operano all'interno di un quadro teorico cattolico e possono dunque compiere «magie» sotto la guisa di miracoli, assumono il ruolo di modello per i guaritori vernacolari i quali credono che, utilizzando simboli cattolici (le croci) e preghiere durante l'esecuzione dei loro rituali, non stiano facendo nulla che possa essere considerato in contrasto con la loro identità di cattolici.

Lucà Trombetta, nel tentativo di analizzare la discrepanza tra ciò che dice la Chiesa cattolica e ciò che effettivamente fanno i cattolici, esplora quella che chiama la «condizione postmoderna». Tale condizione apre l'individuo alla possibilità di un'esperienza religiosa non dettata dalle istituzioni, poiché vi è un crescente riconoscimento dei limiti radicati sia del linguaggio che della comprensione razionale. Questo fa sì che Trombetta si chieda se siamo di fronte a una «rottura epistemologica» in senso Foucaultiano, dove un nuovo rapporto tra parole e cose non permette di trarre conclusioni sul comportamento umano basate su un'obsoleta presupposizione di coerenza tra ciò che si dice/deve e ciò che si compie.³⁶

34 DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 124.

35 Jean-Michel SALLMANN, «Il santo e le rappresentazioni di santità. Un problema di metodo», *Quaderni storici* 14, no. 41 (2) (1979): 593.

36 Pino LUCÀ TROMBETTA, *Il bricolage religioso: sincretismo e nuova religiosità* (Bari:

Quello che è emerso dal mio lavoro sul campo e dalle mie interviste è che tutti i Segnatori della vecchia generazione sono cattolici e non percepiscono alcuna discrepanza tra le loro credenze e pratiche di cura. Nessuno degli intervistati ha mostrato alcuna preoccupazione al riguardo e la maggior parte di loro sono apparsi sorpresi dalla mia domanda. Per quanto riguarda i Segnatori della nuova generazione, essi tendono ad essere cattolici o pagani o si auto-identificano come «spirituali». Nessuno dei praticanti cattolici della nuova generazione ha espresso la necessità di essere cattolici per eseguire la Segnatura. Eppure, come ha spiegato Paola da Messina, esserlo aiuta perché le preghiere ed i gesti sono attinti dal cattolicesimo. Tuttavia, se un non credente si sente a suo agio nell'usarli, Paola (in linea con gli altri intervistati) crede che sarebbero ugualmente efficaci.

La sopravvivenza della magia. Incorporare la malattia nel mito

Sulla base della tradizione portata avanti dalla vecchia generazione, è possibile identificare tre ambiti principali in cui rientrano le malattie curabili: fisico, psichico e atmosferico. Esempi di problemi relativi al regno fisico sono l'herpes zoster (chiamato «il fuoco di Sant'Antonio») e la lombalgia («il colpo della strega»). Allo psichico possiamo associare problemi come il colpo di sole e la rimozione del malocchio mentre «tagliare le trombe del mare» può essere correlato al regno atmosferico.

Nella tradizione popolare italiana alcune malattie hanno un nome simbolico, che spesso rappresenta in senso figurato l'effetto prodotto sul corpo. Tutte le malattie dell'Italia contemporanea hanno nomi stabiliti dalla comunità medica e tuttavia quelle curabili con la Segnatura sembrano mantenere i loro descrittori simbolici. Questa discrepanza mi ha portato a indagare ulteriormente quali potrebbero essere le ragioni per cui parte della popolazione resta legata ad una definizione simbolica nell'etichettare quelle malattie specifiche.

La prima ragione potrebbe essere che si tratta di problemi di salute comuni e secolari, antecedenti a un servizio sanitario nazionale istituito solo nel 1978.³⁷ L'assenza di un accesso diffuso all'assistenza medica potrebbe aver facilitato e persino richiesto lo sviluppo di altre forme di cura,

Dedalo, 2004), pp. 8-12.

37 Ugo ASCOLI, Emmanuele PAVOLINI, «Ombre rosse. Il sistema di welfare italiano dopo venti anni di riforme», *Stato e mercato* 96, no. 3 (2012): 429-464.

soprattutto nelle campagne dove l'accesso ai medici era ancora più difficile. Da quella prima esigenza potrebbe essersi sviluppata la Segnatura che poi è stata tramandata di generazione in generazione perché, secondo i miei informatori: «funzionano davvero, li ho visti lavorare con i miei occhi».

In secondo luogo, per creare una dimensione magica che in qualche modo sovrascrive la struttura mondana, la malattia stessa deve entrare nel «mito» e diventare parte di quella dimensione. Mitizzare la malattia e permettere a quest'ultima di entrare a far parte di una dimensione in cui la magia può e deve accadere, aiutando il guaritore e il guarito a prendere parte ad una narrazione coerente in cui avviene un passaggio fluido dalla realtà ordinaria a quella non ordinaria.

Questa necessità di passare a una percezione non ordinaria del mondo ordinario è particolarmente rilevante per una tradizione che non utilizza particolari tecniche rituali per entrare in tale stato. Nei rituali della tradizione delle segnature non c'è nessun tempio, nessun abito speciale, nessuna apertura del cerchio. I praticanti usano spesso gli strumenti quotidiani nello stesso luogo in cui cucinano e consumano la cena.

Per comprendere meglio la manifestazione di queste pratiche magiche, illustrerò un tipico rituale di malocchio come spiegato da Celeste B. durante un'intervista. La famiglia di Celeste è originaria di Ceppaloni, un paese in provincia di Benevento ma lei ora vive e studia a Napoli. È stata iniziata da sua nonna, che le ha insegnato come rimuovere il malocchio. Nel Napoletano c'è la credenza popolare che una serie di eventi sfortunati o un persistente mal di testa possano essere segni che qualcuno ha lanciato il malocchio. Come ha spiegato Celeste, non è necessario eseguire un rituale per «gettare il malocchio» su qualcuno, poiché si crede che l'invidia o altre emozioni dannose nei confronti di una persona siano sufficienti per esercitare tale potere dannoso. La comprensione dell'esistenza effettiva del malocchio costituisce dunque la prima parte del rituale, che è costituito da una forma di divinazione. Il segnatore, in presenza della persona, farà colare qualche goccia di olio extra vergine di oliva in un po' d'acqua versata in un piatto. Se l'olio si dissolve nell'acqua la persona è maledetta mentre se l'olio e l'acqua rimangono separati nessun malocchio è stato lanciato sulla persona. Come ha sottolineato Celeste: «Ha senso perché l'atto magico che provoca e rivela l'esistenza di malocchio è qualcosa di straordinario e non è fisicamente e chimicamente normale che l'olio si dissolva nell'acqua mentre è naturale che l'olio e l'acqua si separino!» Nel caso in cui il malocchio venga confermato, verrà eseguita

la segnatura, sotto forma di croci e preghiere sul piatto contenente l'olio disciolto.

Come mostra questo rituale esemplificativo, il mondo ordinario (il piatto, l'olio da cucina) entra in un'interazione non ordinaria, dato che nessun particolare allestimento ritualistico al di fuori dell'uso dei succitati oggetti è stata creata per innescare questo cambiamento.

Con una tale cornice ad inquadrare il rituale, sorge il dubbio di cosa possa distinguere l'atto magico da quello mondano; ciò che separa il vivere ordinario dal non ordinario. Secondo ciò che la tradizione manifesta e come vengono eseguiti i rituali, sembra che non ci sia separazione per i praticanti. Come spiega Fabrizio Ferrari nel suo lavoro su De Martino, «Magical practices are not extraordinary for those belonging to the cultural system that generates them. In fact, they are often not even considered magic at all».³⁸

Mentre la nuova generazione tende ad interessarsi maggiormente ad una comprensione speculativa delle segnature e al meccanismo di funzionamento, la vecchia generazione le esegue con la stessa ordinarietà con cui si segue la ricetta della torta tramandata dalla nonna. Poiché la magia vernacolare non contempla una netta separazione tra un mondo magico e uno non magico, i due si intrecciano e convivono nella sovrapposizione di simbologie mitiche ad elementi altrimenti banali della realtà.

Questa assenza di alterità tra magico e mondano è stata già evidenziata dagli studi di Ernesto De Martino sulla magia e sul suo ruolo nella società italiana del Novecento. La magia, per De Martino, non è una caratteristica di un'era prerazionale, come è raffigurata in *The Golden Bough* di James Frazer.³⁹ Gli studi precedenti avevano, infatti, inteso le pratiche magiche popolari in Italia come residui di un sistema di credenze precristiane e primitivo sull'orlo della scomparsa.⁴⁰ A differenza dei suoi predecessori, per De Martino la magia costituisce un elemento onnipresente nella storia umana, che cambia continuamente ma non cessa di esistere. Da storicista e allievo di Benedetto Croce,⁴¹ De Martino inter-

38 Fabrizio FERRARI, *Ernesto De Martino on Religion: The Crisis and the Presence* (Sheffield, Oakville: Routledge, 2012), p. 78.

39 James George FRAZER, *The Golden Bough* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001).

40 FERRARI, *Ernesto De Martino on Religion*, cit., p. 78.

41 Benedetto CROCE, «Intorno al "magismo" come età storica», *Quaderni della «Critica»* 4, no. 12 (1948): 53-63.

preta ogni elemento dell'impresa umana in relazione al momento storico della sua manifestazione. Non esiste quindi una cultura contadina al di fuori della storia e sospesa in un tempo mitico come viene descritta nelle opere di Carlo Levi,⁴² poiché ogni avvenimento deve essere interpretato in quanto legato al suo tempo e non come se appartenesse a un'epoca leggendaria al di fuori della storia.

Antonio Gramsci offre un altro interessante sguardo sulle tradizioni magiche popolari e sul loro rapporto con la storia. Sabina Magliocco spiega che per Gramsci,

Folklore was not a 'survival' that was quickly disappearing, but an integral part of the cultures of rural Italian peasants, and a product of particular historical and cultural circumstances, and worthy of study in its own right alongside literature and history.⁴³

Allo stesso modo, l'efficacia della magia deve essere compresa nel contesto storico. Come suggerisce De Martino, la magia rappresenta un modo per risolvere la "crisi della presenza". Questa crisi si verifica quando l'agire dell'individuo è minacciato da una dicotomia soggetto-oggetto indebolita. Di conseguenza, il soggetto passa dall'essere agente all'essere agito, da un agire intenzionale ad un agire intenzionato. La persona non è più il soggetto agente, ma l'eco del mondo.⁴⁴ Secondo Farnetti e Stewart,

In the crisis of presence individuals experience "dehistoricification." Since everything is historical, losing presence – being cut off from synthesizing process of historical becoming – is equivalent to losing history, or losing society [...] Like cauterizing a wound, the resort to ritual (or "religious reintegration") exaggerates the initial crisis on the way to healing it. An unfortunate individual falling out of history is conscripted, through ritual, into a larger step out of history, which reopens the person to values, and enables the reacquisition of everyday historicity.⁴⁵

42 Carlo LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, (Torino: Einaudi, 2014).

43 MAGLIOCCO, «Witchcraft, Healing and Vernacular Magic in Italy», cit., p. 155.

44 DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 74-75.

45 Tobia FARNETTI, Charles STEWART, «An introduction to "Crisis of presence and religious reintegration" by Ernesto De Martino», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2 (2012): 432.

Di conseguenza, il ruolo svolto dal mondo magico non è quello di comprendere o modificare il mondo circostante ma di affermare la sua stessa esistenza. La sopravvivenza della magia vernacolare tra gli italiani sembra quindi essere il prodotto della storia, favorita da due fattori trainanti endemici all'interno del tessuto culturale: la tradizione (in particolare quella familiare) e il distacco dall'autoritarismo.

La tradizione porta ad attribuire valore a tutto ciò che è 'antico' e tramandato di generazione in generazione, che comprende sia la Segnatura che il quadro cattolico, mentre il distacco dall'autoritarismo potrebbe essere un indizio per comprendere il motivo per cui i praticanti di magia non percepiscono conflitto tra le loro pratiche e la loro identificazione come cattolici. Interpretazioni individualizzate dei quadri teorico-religiosi dominanti sembrano di fatti essere al centro della sopravvivenza di tali pratiche. Il cattolicesimo vi è incorporato tramite l'utilizzo di trinità, preghiere e santi nei rituali mentre l'antagonismo al pervasivo positivismo che dipinge la magia come mera illusione viene risolto con il «Non è vero ma ci credo».⁴⁶ Quest'ultima giustificazione è la risposta più adottata da un italiano quando gli venga chiesto perché legge l'oroscopo nonostante egli affermi la fallacia dei suoi presupposti. Simile risposta si ottiene in merito alla ricerca di letture di tarocchi in concomitanza alla negazione della veridicità del possibile responso. Come sottolinea Sabina Magliocco, una visione incantata del mondo non esiste isolata dai discorsi culturali dominanti. Come chiarisce Ernesto De Martino ne *La terra del rimorso*, il suo noto studio sul tarantismo, ogni successivo strato di interpretazione, dal cristianesimo ai paradigmi illuministi, lascia una traccia sulle tradizioni magiche.⁴⁷

In conclusione, la tradizione delle segnature sembra essere caratterizzata da una fluidità radicata nel tessuto culturale, dove le etichette esistono ma non vengono utilizzate, il rapporto tra teorico e pratico è labile e le appartenenze religiose sono oggetto di interpretazione individuale. La dimensione che queste pratiche creano sfugge spesso a una comprensione dogmatica basata sul principio aristotelico di non contraddizione, in un continuo processo di rinegoziazione della natura e campo d'azione delle pratiche tra vecchia e nuova generazione. In un quadro in cui non c'è distin-

46 Sabina MAGLIOCCO, «Beyond Belief: Context, Rationality and Participatory Consciousness», *Western Folklore* 71, no. 1 (2012): 3-13.

47 EAD, «Italian Cunning Craft», cit., p. 111.

zione tra un mondo magico e uno non magico, ciò che persiste è la pratica stessa; un insieme di rituali per aiutare la comunità, che essa sia composta da due persone o da un'intera regione, indipendentemente dal fatto che l'aiuto venga esteso nelle immediate vicinanze o a distanza, online o offline. «Essere al servizio» è ciò che conta, direbbe Zia Checchina.

Osservazioni conclusive

Per concludere il presente studio, ritengo essenziale chiarire che la ricerca sulla tradizione delle segnature è ancora ai suoi albori ed è dunque necessaria la raccolta di un numero maggiore di dati per comprendere ulteriormente e appieno tali pratiche. Questo articolo è il prodotto di quattro anni di studio sul campo e raccolta dati, ma non è esaustivo poiché sarebbero necessarie ulteriori ricerche, sia da parte mia che da parte di coloro che intenderanno approfondire questo argomento in futuro, per ampliare la letteratura accademica su un fenomeno la cui l'indagine è ancora agli inizi.

Sulla base dello stato attuale della ricerca, i dati suggeriscono che i punti in comune tra le manifestazioni regionali sono notevolmente più forti delle loro differenze, per lo più limitate all'uso del dialetto locale per le preghiere e di piccole variazioni nei riti. Quanto tali variazioni diventano più significative, esse non sembrano essere legate all'appartenenza regionale ma soprattutto alla generazione a cui il praticante può essere associato. Di conseguenza, concludo che queste pratiche possono effettivamente essere considerate come parte di una tradizione coerente.

Mi aspetto che questa tradizione si evolverà piuttosto rapidamente e che un interesse accademico in merito possa favorire tale progressione. Da un punto di vista socio-culturale, i guaritori vernacolari sono ancora visti come persone che agiscono sulla base di credenze superstiziose arretrate. Questa visione del mondo, insieme all'opposizione da parte della Chiesa cattolica, ha spinto i praticanti a mantenere la segretezza sulle proprie pratiche ed ha portato la popolazione a respingere apertamente queste pratiche o a riconoscerle (e utilizzarle) in segreto. È auspicabile che l'interesse accademico per lo studio di tali manifestazioni del folklore popolare, libero da pregiudizi di sorta, possa abbattere lo stigma sociale e gettare luce su un aspetto significativo della cultura italiana.

