Dono autore

Rac. Loc.
301.2 ANTROPOLOGIA CULTURALE - Sagg.
1

BIBLIOTECA - CITTÀ DI MASSA

ALBERTO BORGHINI

ANIMAM EBULLIRE: ALCUNE IPOTESI SUL CONTESTO FOLKLORICO E SU UNA CURA MAGICA

> Le pratiche magiche non sono prive di senso. Esse corrispondono a rappresentazioni, spesso molto ricche ... ogni rito è una specie di linguaggio. Esso, dunque, esprime un'idea...
>
> In definitiva, è sempre la società che ricompensa se stessa con la falsa moneta del proprio sogno.
>
> HUBERT-MAUSS, *Saggio di una teoria generale della magia*.

Questa espressione ricorre in Petr. XLII 3 e XLII 10, in Sen. *Apocol.* 4 e in Pers. II 10, dove – invece di *animam ebullire* – si trova il solo *ebullire*. Il nesso si riferisce al momento della morte: e l'immagine metaforica è ripresa da quella delle bolle d'aria che gorgogliando, e convulsamente, fuoriescono dall'acqua bollente. Ma anche a questo proposito dovremo precisare talune cose e svolgere una breve discussione.

In Petr. XLII 3 (*Homo bellus, tam bonus Chrysanthus animam ebulliit*) l'immagine genera automaticamente – sulla base di una correlazione di isotopia semantica quasi 'necessaria' – delle riflessioni di tono 'filosofico' sulla condizione esistenziale dell'uomo, le quali si raccordano appunto attorno allo stesso *Leit-motiv* (trovando nel linguaggio popolare e in certe sue espressioni fisse – o connessioni privilegiate – il loro punto di riferimento e di raffronto): *Utres inflati ambulamus*[1]... *nos non pluris*

1. Per quanto riguarda la cultura greca cfr. Epicharm. frg. 145 Ahr. (p. 157 Lorenz): φύσις ἀνθρώπων ἀσκοὶ πεφυσιαμένοι (per questo ed altri esempi antichi si veda anche A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1962, s. v. *uter*, pp. 359 s.).

Per quanto riguarda l'accostamento e il confronto fra otre e uomo, si consideri anche, in Apuleio, l'episodio di Lucio che di notte, ubriaco, scambia degli otri per dei briganti: estrae allora la spada e, gettandosi su di essi, li

sumus quam bullae (XLII 4). Ad un livello stilistico più denotativo e banale si potrà certo dire che *animam ebullire*

trafigge profondamente finché non 'spirano' (*Met.* II 32. 1 ss.): *Statim denique gladium, quem veste mea contectum ad hos usus extuleram, sinu liberatum adripio. Nec cunctatus medios latrones involo ac singulis, ut quemque conluctantem offenderam, altissime demergo, quoad tandem ante ipsa vestigia mea vastis et crebris perforati vulneribus spiritus efflaverint.* Si veda inoltre questo passo di Artem., *Il libro dei sogni*, V 22: Ἔδοξέ τις τὸ ἑαυτοῦ παιδίον ἀποδέρειν καὶ ποιεῖν ἀσκόν.

Per rappresentazioni in qualche misura analoghe – nelle loro linee di fondo – a quella degli uomini paragonati a otri rigonfi, possiamo ad es. ricordare questo frammento tratto dalle *Menippee* di Varrone (*Andabatae* 25 = Non. 362 L.): *Anima ut conclusa in vesica, quando est arte religata, si pertuderis aera reddet.*

Ricordiamo che ancora in epoca recente, nell'ambito del folklore siciliano, si crede che gli spiriti dei morti possano prendere (fra l'altro) la forma di un otre. Leggiamo dunque, al proposito, la seguente testimonianza, tratta da G. Pitrè: «Una sera, in sul tardi, passava un uomo per una viuzza di Mazzara, ed ecco che s'accorge d'un otre d'olio per terra; se lo carica addosso e via. L'otre è uno spirito, e dice al dabben uomo: *Posami chianu*. Il malcapitato allibisce; butta per terra l'otre, si fa il segno della croce, e fugge a rotta di collo. Parrebbe un folletto; ma il campagnuolo che mi raccontò questo fatto protestò che era uno *spirdu* bello e buono. In un altro otre va rotolando lo spirito di un capitano ucciso negli antichi tempi nelle chiuse di Borgetto» (*Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, IV, in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, vol. XVII, Palermo 1870-1913, rist. 1978, p. 34 e nota 2; cfr. anche il racconto *Lo spirito dell'otre* riportato da S. Raccuglia in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXIII, 1907, p. 342). Del resto la forma a otre è proprio una di quelle che non di rado il diavolo stesso assume, giocando così dei brutti scherzi a chi gli capiti: allora le scene che si determinano sono del tutto analoghe a quella appena considerata (cfr. Pitrè, *Usi e costumi...*, IV, in *Biblioteca...* cit., vol. XVII, p. 73). Inoltre, a proposito di uno dei tanti tesori incantati di cui si narra (o si narrava) in Sicilia, la cosiddetta «trovatura del Soccorso», si dice(va) che si trovi (o si trovasse) sotto una grossa pietra tra le macerie di una chiesa distrutta, e che sia (fosse) custodito da uno schiavo (o meglio dalla sua anima); e c'è chi sostiene di «aver visto qualche volta questo schiavo, lungo la notte, aggirarsi su quelle macerie, insieme ad un fantasma bianco. Cert'altri asseriscono d'aver osservato di quando in quando, in mezzo a quei ruderi, ruzzolare qualche cosa simile a un otre, che poi ha preso la figura d'un gatto spaventevole, o quella d'un grosso montone, tutto nero [si tratta appunto di altre forme che possono assumere il diavolo o gli esseri demoniaci]» (Pitrè, *Usi e costumi...*, IV, in *Biblioteca...* cit., p. 429; la spazieggiatura è mia). Secondo il medesimo tipo di credenze uno dei diavoli o spiriti maligni propri del folklore siciliano, denominato *Carnazza*, «soffia con un mantice e gonfia come otri i dannati» (Pitrè, *Usi e costumi...*, IV, in *Biblioteca...*, cit., vol. XVII, p. 68 e nota 2; la spazieggiatura è mia). Interessante è poi quel che si racconta circa la fontana di Pollina (sempre in Sicilia): ad un certo punto i Pollinoti cominciarono a vedere in essa un mostro, che presero a schioppettate; ma si trattava in realtà solo di un otre pieno di paglia (Pitrè, *Cartelli, pasquinate, canti, leggende, usi del popolo siciliano*, in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, cit., vol. XXIV, p. 178).

equivale in effetti ad *animam efflare*[2]. Tuttavia in *animam ebullire* si mettono in gioco anche altri tratti, semanticamente più specifici ed efficaci; o, per lo meno, c'è la possibilità di accordare – lungo una medesima linea di senso – i tratti pertinenti derivanti da una certa sfera metaforica (per es., le bolle d'aria che alla superficie delle acque si rompono e lasciano fuoriuscire un soffio) con altri elementi significativi (forse apparentemente più 'nascosti') che proprio l'immagine dell'acqua bollente – in particolare – può virtualmente contenere, e che il contesto folklorico stesso potrebbe mettere in risalto o addirittura evocare.

L'accostamento e il confronto fra l'uomo e la *bulla* erano divenuti proverbiali nell'ambito della cultura latina: cfr. Varr. *R. R.* I 11 *cogitans esse properandum, quod, ut dicitur, si est homo bulla, eo magis senex est*; ancora più esplicito e dettagliato risulterà lo Schol. Pers. II 10 ... *proverbialiter dicitur: Homo bulla est*[3]

Tornando infine al mondo antico, è interessante osservare come in un testo di medicina, quali le *Conpositiones* di Scribonio Largo, l'autore – al fine di spiegare certi meccanismi e principi del corpo – ricorra proprio all'immagine dell'otre (LXXXIV, pp. 35-6 Helmreich): *Oportet ... vetare artus constringere, quod plerique medicorum faciunt ignorantes, quod incitatur sanguinis eruptio musculorum conpressione, quandoquidem omnis constrictio in utramque partem exiget aeque subiectam materiam, sicut utrem si quis medium laqueo constrinxerit, animadvertet in utramque partem excludere subiectum liquorem et si superforatus casu fuerit, incitatione eiaculabitur quod in eo erit. Eadem ergo ratione cum sanguis eruptus est, qui constringunt vi magna artus, exprimentes sanguinem venis subiectum, cogunt magis erumpi per vulnus ....*

2. Cfr. per es. il commento di P. Perrochat (Paris 1962) alla *Cena Trimalchionis* (XLII 3). Si consideri anche, alla nota precedente, il passo di Ap. *Met.* II 32, 6 (... *spiritus efflaverint*); e si veda, inoltre, l'esempio tratto dalle *Menippee* di Varrone (*Andabatae* 25).

Per la relazione intercorrente fra le bolle e lo *spiritus* che in certe condizioni fuoriesce dal corpo, interessante mi pare anche questo passo di Celso (VII 4, 2-2 B): *Solent autem inter costas fistulae subter exire; quod ubi incidit, eo loco costa ab utraque parte praecidenda et eximenda est, ne quid intus corruptum relinquatur. Solent, ubi costas transierunt, saeptum id, quod transversum a superioribus visceribus intestina discernit, violare ... nonnumquam spiritus ea cum umore quasi bullante prorumpit, maximeque si hunc ore ille continuit.*

3. Accenniamo soltanto al fatto che, anche nell'ambito della cultura germanica, si è verificato all'incirca lo stesso processo logico-semantico di trasposizione metaforica fra l'uomo e la bolla. Così scrive per es. E. Vetter (trattando del termine lat. *decrepitus*, in «Glotta» XL, 1962, p. 145): «Aufgeblasen – man beachte die im Nhd. ganz gewöhnliche Übertragung auf Menschen – war die Blase prall und strotzend...» (la prima spazieggiatura è mia; la seconda dell'autore).

(sull'intero passo ritorneremo subito sotto). L'immagine di base e, per così dire, 'originaria', alla quale rapportare l'uomo, sembra essere costituita per l'appunto dalle bolle che si formano alla superficie dell'acqua in qualche modo agitata; così si legge nello stesso Schol. Pers. II 10: *Ebullire autem proprie exspirare, metaphora sumpta a bulla, quae aliquo venti tenore sustentatur; quae bullae, cum in aqua fiunt cadentibus guttis, rumpuntur, et spiritum, quo continentur, emittunt; ex quo etiam proverbialiter dicitur: Homo bulla est*[4].

Più propriamente però, e più specificatamente, il termine *ebullire* è formato, come si sa, da *e (ex)* + *bullio*: appare connesso cioè in maniera piuttosto esplicita con l'idea dell'acqua bollente o – ciò che è lo stesso – con le bolle che 'scoppiano fuori' durante il processo di ebollizione. L'immagine dell'acqua in ebollizione rappresenta, rispetto a quella più 'semplice' e 'generica' della

Circa i rapporti intercorrenti fra *crepare* e *decrepitus* (da un lato) ed espressioni come *homo est bulla*, o *animam ebullire* (dall'altro) si veda A. WALDE, in «IF» XXXIX, 1921, p. 92 (ripreso in ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*[4], s. v. *decrepitus*): il discorso di Walde viene confutato (almeno in certi suoi punti essenziali) da Vetter, *art. cit.*, pp. 146 s. Senza addentrarmi qui nell'ambito di una tale problematica, ritengo che sarebbe possibile fornire ancora qualche piccolo contributo in grado di chiarire alcuni aspetti della questione.

4. Cfr. al prop. anche questo passo di Luciano, *Char.* 19 (le bolle cui si fa qui riferimento sono quelle che si formano su una superficie acquatica per un gettito d'acqua che la agita):

Ἐθέλω δ' οὖν σοι, ὦ Ἑρμῆ, εἰπεῖν, ᾧτινι ἐοικέναι μοι ἔδοξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ ὁ βίος ἅπας αὐτῶν. Ἤδη ποτὲ πομφόλυγας ἐν ὕδατι ἐθεάσω ὑπὸ κρουνῷ τινι καταράττοντι ἀνισταμένας; τὰς φυσαλλίδας λέγω, ἀφ' ὧν ξυναγείρεται ὁ ἀφρός· ἐκείνων τοίνυν τινὲς μὲν μικραὶ εἰσι καὶ αὐτίκα ἐκραγεῖσαι ἀπέσβησαν, αἱ δ' ἐπὶ πλέον διαρκοῦσι καὶ προσχωρουσῶν αὐταῖς τῶν ἄλλων αὗται ὑπερφυσώμεναι ἐς μέγιστον ὄγκον αἴρονται, εἶτα μέντοι κἀκεῖναι πάντως ἐξερράγησάν ποτε· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως γενέσθαι. Τοῦτό ἐστιν ὁ ἀνθρώπου βίος· ἅπαντες ὑπὸ πνεύματος ἐμπεφυσημένοι οἱ μὲν μείζους, οἱ δ' ἐλάττους· καὶ οἱ μὲν ὀλιγοχρόνιον ἔχουσι καὶ ὠκύμορον τὸ φύσημα, οἱ δὲ ἅμα τῷ ξυστῆναι ἐπαύσαντο· πᾶσι δ' οὖν ἀπορραγῆναι ἀναγκαῖον.

Sul piano tipologico vorremmo inoltre ricordare che, nell'ambito di certi filoni della cultura e della filosofia orientali, fra i vari paragoni atti a significare la brevità della vita umana si selezionava anche la relazione metaforica per cui proprio con una bolla d'acqua si confrontava l'uomo: secondo le parole di un saggio buddista, la vita dell'uomo sarebbe «paragonabile alle gocce di pioggia che cadono nell'acqua; si alzano bolle e scoppiano subito; più rapidamente di queste bolle passa la vita» (cfr. M. GRANET, *La religione dei Cinesi*, trad. it. Milano 1973, p. 159).

bulla[5], una realizzazione privilegiata e, in un certo senso, il suo grado più 'forte': com'è facile intuire, tra di esse non vi è contrasto ma relazione in crescendo, giuocata su un aumento d'intensità. Si tratta di due diversi livelli della stessa sfera semantica (l'uno più generale e meno specificato; l'altro più definito e particolare, legato a una situazione precisa), dai quali attinge simultaneamente l'immaginario collettivo. Significativo mi sembra a questo proposito un passo di Non. p. 38 L., in cui si spiegano sinteticamente ma efficacemente i rapporti del termine *ebullire* con l'idea più 'lontana', 'semplice' ed 'elementare' della *bulla*, da un lato, e, dall'altro, con quella più specifica (e dunque più semantizzata) dell'acqua bollente: *ebullire est ecfervescere a bullis dictum.* Inoltre, – come si vede – è proprio l'immagine del fenomeno dell'ebollizione che viene sottolineata e posta in primo piano. Le bolle di per sé potrebbero ovviamente anche non essere quelle di un liquido in ebollizione, ma *ebullire* richiama precisamente quelle che si formano durante un tale processo: richiama cioè il loro modo di emergere come di colpo e a scatti rapidi e reiterati dal profondo alla superficie dell'acqua; il loro scoppiare tumultuoso appena giunte alla superficie stessa etc. In Gloss^{L}. II Philox. EB 14 troviamo che il termine *ebullire* equivale al greco ἐκβράσαι; non solo ma in un'altra glossa immediatamente precedente si legge (*id.* 13) che *ebullit* equivale a ἀναβλύζει: attraverso la prep. ἀνα-, che precisa (se mai ce ne fosse bisogno) il valore e il senso della *e* di *ebullire*, si pone cioè in evidenza il movimento verticale che caratterizza il tipo di bolle (diciamo così) cui il termine latino fa specificamente riferimento.

Lo stesso 'procedimento di pensiero' (per così dire), che abbiamo estrapolato da Nonio, si può del resto riscontrare anche alla base dello Schol. Pers. II 10; infatti, se inizialmente in esso si dice che *ebullire* è una *metaphora sumpta a bulla* etc. (= *dictum a bulla* in Nonio), più in basso si aggiunge: *Nam cum ebullit aqua igne subiecto, altius quidem vapor emittitur*[6]*; ideo eleganter dixit* [il poeta] *ebulliat; siquidem senum fata tarde coquuntur, hoc est, terminantur, heredum cupiditate praecipiti* (cfr. *ebullire est ecfervescere* in

5. Si veda Appendice I.

6. Si veda anche Is. *Et.* XX 8, 2: *Olla dicta pro eo quod ebulliat in ea aqua igni subiecto, ut altius vapor emittitur. Unde et bulla dicitur, quae in aqua venti intus spiritu sustentatur.*

Nonio). Si osservi inoltre come l'espressione *altius... vapor emittitur* tenda a sottolineare, e ad enfatizzare, il carattere di movimento verticale che abbiamo già riscontrato in ἀναβλύζει etc.; proprio questo tratto – della bolla che nell'agitarsi convulso delle acque subito si rompe salendo rapidamente dal profondo (o interno) verso l'alto – rappresenta una costante (l'elemento pertinente ed elementare di una 'immaginazione' collettiva) adatta a simboleggiare nell'ambito della cultura latina il momento conturbante in cui l'anima, il soffio vitale, si avvicina – in prossimità della morte – agli orifizi alti del corpo (bocca o naso) e da lì fuoriesce. Il movimento sarà – anche in tal caso – rapido, sussultorio e piuttosto violento (a scatti reiterati e convulsi, per l'appunto): ed anche tutto questo insieme di elementi si delinea come un 'complesso' di modalità che sembra poter essere presente nel termine *ebullire*.

Apriamo ora una breve parentesi. Alcuni motivi analoghi a quelli posti in atto nell'ambito della credenza sopra considerata – e, in particolare, il processo metaforico per cui si accosta il fenomeno dell'ebollizione (progressiva) a quello di un'agitazione e di un sussultare (crescenti) dell'anima o del cuore – sembrano trovare qualche riscontro anche nel folklore italiano attuale. Ho avuto io stesso occasione di ascoltare un racconto piuttosto interessante, relativo ad un 'fatto' accaduto una decina di anni fa in un paese delle montagne di Massa (Massa-Carrara), posto ai piedi delle Alpi Apuane: Forno. Una coppia di giovani sposi aveva avuto una bambina, la quale non faceva che piangere, disperatamente e senza sosta. La madre era costretta a trascorrere intere notti seduta su di una sedia, a cullare o a trastullare la piccola, con la speranza che riuscisse ad addormentarsi; ma sempre invano. Poiché nel giro di qualche mese nulla era cambiato, i genitori ebbero il sospetto – come avviene di regola nei casi strani e irresolubili – che la bambina fosse stata stregata, e decisero perciò di consultare una di quelle donne – per lo più anziane – che, secondo la stima del paese, «sanno disfare il malocchio» (questa la definizione 'tecnica'). La donna in questione consigliò ai genitori di mettere tutti gli indumenti che la bambina portava indosso – che aveva comunque avuto a contatto del suo corpo – dentro una grande pentola piena d'acqua, e di collocare poi la pentola sul fuoco, verso le undici di sera, in maniera tale che a mezzanotte l'acqua bollisse energicamente. Ciò avrebbe fatto soffrire in modo terribile «una

certa persona» o meglio (come si usa dire in determinate circostanze) «un'anima»: si sarebbe trattato, per l'appunto, proprio della strega che aveva gettato il malocchio sulla bambina. Man mano che l'acqua cominciava a bollire, e a gorgogliare sempre più convulsamente, anche la strega avrebbe, in maniera corrispondente, sentito delle «ripercussioni» (questo il termine impiegato da alcuni informatori): i battiti del suo cuore si sarebbero fatti cioè sempre più forti e violenti; l'agitazione di quella donna sarebbe così aumentata, pericolosamente, fino a che, al culmine del processo stesso di ebollizione, il cuore le sarebbe «(come) scoppiato». Nonostante tutti gli sforzi e i tentativi di resistenza, «quell'anima in pena» (che non poteva non essere la strega colpevole) sarebbe stata, nella notte, costretta dalle sue crescenti sofferenze ad avvicinarsi alla casa in questione, nascostamente e senza dare nell'occhio, ma ineluttabilmente e progressivamente (cioè in rapporto simmetrico e diretto con il graduale riscaldarsi e agitarsi dell'acqua nella pentola). E alla fine – a mezzanotte precisa, quando l'acqua aveva raggiunto il suo gorgogliare massimo – si sarebbe sentito bussare alla porta: allora la strega aveva ceduto, e scendeva a patti; in caso contrario, avrebbe rischiato seriamente di morire. Fu ciò che (secondo il racconto) in effetti avvenne: a mezzanotte una donna bussò alla porta e si presentò sulla soglia di casa, chiedendo ai genitori della bambina di togliere immediatamente quella pentola dal fuoco, perché altrimenti (per i motivi detti) «le sarebbe crepato il cuore».

Certamente, è probabile che qui la strega soffra anche per il fatto che interviene nella pratica di magia qualcosa che 'brucia' (gli indumenti affatturati – collegati dunque, in qualche modo, alla strega stessa – erano posti nella pentola dell'acqua bollente): in effetti si sa che altre volte la strega soffre e smania mentre vengono gettati sul fuoco e si bruciano materassi e cuscini della persona stregata. Tuttavia non vi è dubbio, d'altra parte, che in un caso come questo il modo specifico secondo cui si realizza la sofferenza della strega (per l'appunto i forti sussulti e le «ripercussioni» del cuore, o simili) trova, sul piano delle 'somiglianze', un *analogon* piuttosto preciso proprio nel fenomeno dell'ebollizione[7]. Come spesso avviene nei procedi-

7. Si veda Appendice II. Una certa qual associazione fra l'idea

menti di magia, si determina quindi un cumulo di effetti, per contatto e per analogia: è il principio della reiterazione (variata) e dell'ossessione.

Torniamo ora a Petronio, e precisamente al cap. LXII, dove si narra l'episodio del lupo mannaro. Nicerote, il personaggio che sta raccontando e che ha assistito personalmente alla scena della trasformazione in lupo da parte del soldato, afferma di essere stato colto in quel frangente da un'agitazione prossima alla morte; per descrivere questo pericoloso stato di sconvolgimento del suo essere egli si esprime in tal modo: *Deinde ut respexi ad comitem, ille exuit se et omnia vestimenta secundum viam posuit. Mihi anima in naso esse*[8]*; stabam tanquam mortuus* (LXII 5). Il riferimento è, chiaramente, alle rappresentazioni di folklore accennate sopra: quelle appunto per cui l'anima, al momento della morte, si staccherebbe dall'interno del corpo passando attraverso il naso o la bocca. In altre parole, la violenta emozione sembrerebbe dunque determinare uno stato fisico e morale in cui i sussulti interni sono così forti, i battiti del cuore così accelerati e vigorosi, da suggerire effettivamente un'impressione del genere: da richiamare cioè una situazione di base che sottende (e 'giustifica') tali credenze[9].

dell'ebollizione e quella della morte si può riconoscere anche in questa credenza svedese: «Se una casseruola, che è ereditaria in famiglia dà da sé un suono proprio bollendo, si può esser certi di aver presto qualche morto in famiglia» (M. DI MARTINO, *Moribondi e morti nelle credenze popolari svedesi*, in «Archivio per lo studio delle traduzioni popolari», VI, 1887, p. 499: si tratta di un passo tradotto da G. SWEDERUS, Stockholm, Berg 1871).

8. Per questa espressione latina i commentatori richiamano di solito Anacr. 29, 7 Bgk. κραδίη δὲ ῥινὸς ἄχρις ἀνέβαινε.

In generale il sussulto e l'agitazione sembrano richiamare, in quanto tali, l'idea della morte o almeno un'idea analoga al pericolo di morte: ciò avverrebbe, cioè, a prescindere dai motivi e dalle modalità specifiche che hanno determinato o accompagnano lo stato di agitazione.

Una tematica simile è presente in Lucil. frg. 575 M. *Calpurni saeva lege in Pisonis reprendi / eduxique animam in primori<s fauc>ibus naris* (anche in questo caso l'effetto è dovuto, verosimilmente, ad un violento stato di agitazione: ed è ciò che a noi soprattutto interessa).

Un esempio interessante che si riferisce probabilmente ad un ansimare affannoso dovuto a sforzo fisico è costituito da un frammento del *Vopiscus* di Afranio (Non. p. 691 L.): *apagesis clivum tuum! animam* [corr. Büch.; *diram tuam animam* Ribb.] *in naribus primoribus / vix pertuli edepol.*

9. Da confrontare con la rappresentazione dell'anima che viene espulsa dal corpo tramite movimenti sussultori o scatti violenti risulta anche un'immagi-

Ad un'idea di sussulto che agita fortemente la persona (per quanto – ovviamente – non vi sia in questo caso alcun riferimento diretto o indiretto alla rappresentazione dell'anima che esala come soffio o bolla) si ricorre ancor oggi quando si dice per es. che «il cuore è balzato (o sbalzato) in gola», oppure quando si dice che «si sentono in gola i battiti del proprio cuore», o qualcosa di simile[10]. Sebbene si collochi su di un

ne come quella dell'anima che 'scoppia fuori', per l'appunto al momento della morte: così, tra le popolazioni malgasce dell'Africa si usa mettere «un gambo di manioca in mezzo al fuoco che brucia nella capanna mortuaria; l'anima del moribondo fugge via quando il gambo scoppia» (L.-V. THOMAS, *Antropologia della morte*, trad. it. 1976, presso Garzanti, p. 386, nota 37). Il principio è sempre quello dell'omeopatia, combinata con un procedimento di magia per contatto; la capanna mortuaria è il luogo della contiguità tra i due 'eventi' accostati per somiglianza: quello della fuoriuscita dell'anima dal corpo, da un lato, e lo scoppio del gambo di manioca, dall'altro.

Vediamo ancora (sul piano tipologico) come si immagina ad Haiti la possessione di un individuo da parte dei *loa*, spiriti o genî soprannaturali: essi si insediano «nella testa di un individuo dopo averne scacciato il 'Grande angelo buono', una delle due anime che tutti portano con sé. È la brusca uscita di quest'anima che causa i trasalimenti e i soprassalti caratteristici dell'inizio della trance» (A. MÉTRAUX, *Il vodu haitiano*, trad. it. Torino 1971, p. 120; la spazieggiatura è mia). Anche in questo caso la fuoriuscita di uno spirito o anima provoca dei «soprassalti» (qualcosa di simile a forti movimenti sussultori).

10. Già J. G. FRAZER (*Il ramo d'oro*, trad. it. Torino 1965, vol. I, p. 285) annotava del resto che «Espressioni popolari di lingue civili come avere il cuore in bocca, l'anima sulle labbra o nel naso, mostrano come sia naturale l'idea che la vita o l'anima possa sfuggire dalla bocca o dalle narici».

In margine, vorremmo segnalare un'interessante credenza degli Aché del Paraguay, sebbene essa riguardi un altro tipo di movimento sussultorio e sebbene sia orientata del tutto diversamente rispetto a quelle considerate immediatamente sopra. Presso queste popolazioni si pensa che un uccisore (anche se rituale o semi-rituale) sia in pericolo perché minacciato da *ianve*, il «fantasma notturno», una sorta di anima dell'ucciso. Allora, dato che tale 'anima' potrebbe attraverso l'ano penetrare nel corpo di questo uccisore e invaderlo completamente, per liberarlo occorre far sì che egli vomiti; a tale scopo una persona incaricata di ciò gli mette ripetutamente le dita in gola fino a ottenere tale effetto. L'anima-*ianve* viene così espulsa dalla bocca; l'uomo è salvo, potrà dopo un certo periodo ritornare puro ed essere reintegrato alla società (cfr. P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani Guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, trad. it. Milano 1980, p. 182; si veda anche pp. 181 e 218). In questo caso c'è il timore che il corpo sia invaso da un'anima negativa ed estranea; corrispondentemente, il movimento sussultorio e violento del vomito ha un valore positivo e viene provocato nell'ambito di un rituale di purificazione al quale è sottoposto l'uccisore.

Un altro esempio di possessione risolto per mezzo di un forte sussulto (nel

piano ancora diverso di rappresentazioni, esiste un'altra espressione, che mi pare piuttosto interessante e che sarà comunque utile segnalare, la quale ricorre in casi di sconvolgimento profondo della personalità: almeno in certe zone si usa (o si usava) dire che «il sangue ha fatto (il) voltolone» o «ha fatto voltoloni». Nella sua specificità quest'ultima immagine ricorda propriamente il «dare di volta», ed è per molti aspetti estranea a quelle precedenti; tuttavia essa rende assai bene e in termini, forse, ancor più radicali l'idea del sussulto intimo e totale che, di fronte a certe esperienze, sconvolge come d'improvviso l'intera persona, addirittura giungendo – talvolta – a rovesciarne gli equilibri (fisici e psichici) normali[11].

caso specifico uno starnuto) ci è fornito da un racconto siciliano relativo al cosiddetto Palazzazzo di S. Pietro Clarenza. Secondo l'opinione popolare, degli spiriti abitavano quella costruzione ormai semidiroccata, dove era anche nascosto un tesoro incantato. Si dice che una donna, «passando verso la mezzanotte da quel luogo, fu assalita da uno spirito, il quale, perché tirava vento, le entrò in bocca, e la fece impazzire». A nulla valsero gli sforzi per farla rinsavire; ella poté guarire solo quando, passando ancora davanti al Palazzazzo, «fu assalita da una nuova folata di vento e sternutò così forte che cacciò lo spirito dal naso. Per lo sforzo, stette a lungo malata; ma quando risanò era rinsavita» (cfr. PITRÈ, *Cartelli, pasquinate...*, in *Biblioteca...*, cit., vol. XXIV, p. 142). Circa il valore dello starnuto si veda anche più in basso.

Ricordiamo infine che nella tarda antichità gli adepti di una setta cristiana di origine orientale e di tendenza misticheggiante, i cosiddetti messaliani, essendo convinti di essere posseduti da demoni, sputavano e si soffiavano il naso al fine di espellerli. Ancora in epoca recente, del resto, si trascinavano gli isterici davanti agli altari delle chiese, costringendoli con la forza a sputare: gli spiriti demoniaci che (secondo la credenza) erano in loro venivano in tal modo gettati fuori; e sullo sputo mettevano quindi del sale benedetto, mentre il prete per parte sua si dava da fare a benedire etc. (PITRÈ, *Medicina popolare siciliana*, in *Biblioteca...*, cit., vol. XIX, Torino-Palermo 1896, pp. 438 s.). Da connettersi con quanto detto qui sopra sono poi certe opinioni circa il meteorismo, chiamato in Sicilia *matrazza*: si tratterebbe di «una signora, la quale entra per la bocca e va a fermarsi nello stomaco, e vi rimane ospite molesta. Perciò bisogna ricacciarla fuori con una orazione, che ripete strofinando il ventre con olio una donna che abbia la virtù di farlo... Il rumore che segue alla pressione e al palpamento del ventre, gas che si sprigiona e si sposta, è la «signora» che muta di posto o va via» (PITRÈ, *Medicina popolare siciliana*, in *Biblioteca...*, cit., vol. XIX, pp. 359 s.; sugli invasati cfr. anche p. 183, cit. più in basso, alla nota 24.).

11. Per es., come si sa, di un uomo ritenuto pazzo o paragonato ad un pazzo si usa spesso dire che «gli ha dato di volta il cervello»; analogamente, di un anemico si dice che il sangue gli si è «voltato», «rivoltato» (o simili): e si crede che ciò possa essere appunto la conseguenza di uno spavento improvviso e di un forte sconvolgimento. Almeno in certe zone della campagna italiana, poi, i contadini dicono a volte che il vino «ha fatto (il) voltolone», per indicare che si è rovinato (quasi 'rovesciato'), trasformandosi in aceto.

Nicerote sente quindi la sua anima oramai proprio sulla punta del naso; sarebbe perciò bastato (potremmo dire) un nonnulla in più, e certamente egli sarebbe morto (l'anima sarebbe stata decisamente sbalzata fuori dal corpo). Poco più sotto egli commenta di nuovo la sua sconcertante esperienza in questo modo: *Qui mori timore nisi ego? ... In larvam intravi, paene animam ebullivi, sudor mihi per bifurcum volabat, oculi mortui...* (LXII 9-10).

Segnaliamo infine che altrove, sempre nel testo di Petronio, del momento della morte si dice *animam abicere* (LXXIV 2), con un'espressione che pare anch'essa indicare un impulso e una rottura violenti: un «gettare fuori» dal corpo. Abbiamo così constatato che, da un lato, l'idea che sta alla base di *animam ebullire* è associata a quella dell'anima che in effetti sobbalza fin sulla punta del naso (e attraverso di esso rischia di uscire), mentre, dall'altro, siffatta espressione si pone come un equivalente o una variante (ad un grado stilistico più elevato e metaforico) di *animam abicere*. Nell'immagine dell'acqua bollente, punto di riferimento e di confronto per il nesso *animam ebullire*, risulterà quindi pertinente (almeno in certi contesti) proprio il movimento tumultuoso e violentemente sussultorio delle bolle che salgono rapidamente ed 'esplodono' oltre la superficie, verso l'esterno, disperdendo il soffio che in esse è contenuto: appunto questo complesso di elementi rappresenta il *tertium comparationis* che sottende l'*animam ebullire* in quanto espressione metaforica della morte.

Avviciniamoci ora alla medesima problematica anche da un altro punto di vista. In Petr. LXXIV 1 sgg. vi è un cattivo presagio (il gallo che canta quando ancora è notte fonda), cui segue una serie di scongiuri compiuti da Trimalchione: di essi fa parte, ad es., il passaggio dell'anello dalla mano sinistra alla mano destra. Molto probabilmente, il senso di tale atto è quello di volgere in positivo (valore simboleggiato per lo più dalla parte destra[12]) un segno pericoloso e decisamente negativo

12. Sul significato antropologico generalmente positivo della mano destra, si veda l'ancora interessante lavoro di R. HERTZ, *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, in «Rev. philos. de France», XXXIV, 1909, pp. 553-580; per il valore semiologico che riveste l'opposizione destra VS sinistra

(significabile attraverso la sinistra): in part. il presagio negativo starà qui ad indicare un incendio o la morte di qualcuno nel vicinato, come ipotizza subito dopo lo stesso Trimalchione (*nam aut incendium oportet fiat, aut aliquis in vicinia animam abiciat*). È curioso osservare come proprio questo gesto di passare l'anello dalla sinistra alla destra sia prescritto anche per la cura del singhiozzo; così leggiamo infatti in Plin. *N.H.* XXVIII 57: *plerique anulum e sinistra in longissimum dextrae digitum transferre...* (un espediente che nel passo di Plinio sembrerebbe tra l'altro poter essere inteso come valido anche per la cura dello starnuto, il quale in effetti può configurarsi come un'altra forma di sussulto). Secondo lo schema appena considerato, il singhiozzo sembrerebbe perciò costituire qualcosa di pericoloso e di negativo, che deve essere volto positivamente attraverso determinate operazioni (e, se la nostra interpretazione è esatta, lo stesso discorso varrebbe, naturalmente, anche per lo starnuto). Certo è che il *singultus* agita violentemente il corpo; e in particolar modo si manifesta tra l'altro nel momento della morte (è spesso la causa o il modo in cui l'anima fuoriesce dal corpo). In Lucr. VI 1160 sgg., dove si sta trattando della peste d'Atene, leggiamo: *Singultusque frequens noctem per saepe diemque / corripere adsidue nervos et membra coactans / dissolvebat eos, defessos, ante fatigans*. Nella concezione lucreziana l'anima è 'legata' al corpo per mezzo di certi vincoli o 'nodi': la morte si configura allora come uno sconvolgimento dei rapporti o legami reciproci, come uno 'sciogliersi' di tali *nodi*, come uno scuotimento generale delle membra (siamo così di nuovo in presenza dell'idea di movimento spasmodico), e – conseguentemente – come uno 'staccarsi' dell'anima che, dispersa per il corpo intero, viene in tal modo gettata fuori attraverso tutti i pori o uscite del corpo stesso (si ha qui una variante rispetto alla concezione che si è vista sopra, riguardante ancora la fuoriuscita dell'anima). Al proposito si può appunto leggere il seguente passo di Lucrezio (II 945 sgg.): *Praeterea quamvis animantem grandior ictus, / quam patitur natura, repente adfligit, et omnis / corporis atque animi pergit confundere sensus. / Dissolvuntur enim positurae principiorum, / et penitus motus vitales impediuntur, / donec*

cfr. inoltre V. V. Ivanov, *La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli*, in AA.VV., *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'Urss*, trad. it. Torino 1973, pp. 127-147 (in part. pp. 129 ss.).

materies, omnis concussa per artus, / vitalis animae nodos a corpore[13] *solvit, / dispersamque foras per caulas eiecit omnis*. Secondo un'altra immagine metaforica Lucrezio parla anche dei *vitai claustra* (VI 1153 *omnia tum vero vitai claustra labebant*[14]): il principio della vita

13. In Teodoro Prisciano troviamo un'idea in qualche misura analoga: quella della connessione fra le varie parti del corpo, sì che dappertutto vi sia la stessa *substantia* (*Eupor.* II 115): *nam ita se singula in corporibus membra nexu quodam familiari amplectuntur ministerio naturali, ut in singulis totius corporis substantia constet, et alterum alterius auxilio gubernetur.*

14. Molto interessanti, al proposito, anche Lucr. I 414 s. (... *per membra senectus / serpat et in nobis vitai claustra resolvat*) e III 396 s. (*Et magis est animus vitai claustra coercens / et dominantior ad vitam quam vis animai*). L'espressione *vitai claustra resolvere*, cui si oppone naturalmente il nesso *vitai claustra coercens* di III 396, equivale al greco λῦσαι τὸ ζῆν (cfr., a questo proposito, il commento di C. Bailey, Oxford 1947, a Lucr. III 396). Si considerino anche queste osservazioni dello stesso Bailey (a Lucr. I 415): «It means all the bars and barriers forned by the network of the body around the *anima*, which is the cause of life». In questo caso, l'anima 'legata' al corpo garantisce dunque la vita.

In altri casi – e in contesti che richiamano rappresentazioni collettive del tutto differenti –, il legame dell'anima (un legame, ovviamente, molto diverso da quello che la unisce al corpo garantendo la vita) può invece significare un impedimento per l'anima stessa (e un impedimento alla vita). Ciò che permane è soltanto il tratto morfologico 'superficiale' del legame, che manifesta in tal modo la sua ambivalenza: la sua possibilità, cioè, di rivestire – nel quadro più generale della logica culturale – sensi anche contrapposti. Così, sul piano tipologico, possiamo ricordare il seguente esempio tratto dalla cultura dei Maori (Polinesia): essi ritengono che un pericolo di morte possa per es. essere determinato dal fatto di aver commesso un «peccato mortale». Per loro, cioè, il fatto di aver compiuto (anche se non del tutto volontariamente) certe azioni ritenute peccaminose causa inevitabilmente la morte: è la «morte per peccato». Del resto, è per lo più l'azione magica di un nemico quella che ha spinto la vittima a commettere il peccato stesso. In conseguenza di ciò, questa idea ossessiva e opprimente del peccato – idea, dunque, di natura sociale – genera uno stato di depressione profonda e di prostrazione pressoché totale (fisica e psichica) della personalità, ad un punto tale che spesso essa porta, effettivamente, alla morte: una morte che non di rado l'infelice vittima si preannuncia e si 'prevede'. Per indicare un siffatto stato di alterazione, i Maori hanno allora descrizioni ed espressioni di questo tipo: «l'anima è resa pesante; è legata, stretta con corde, fili e nodi; è assente; è presa; non è il solo spirito che abita il corpo; ha un vicino che la assilla; o è urtata da un animale o una cosa che invade il corpo o invade la stessa anima» (M. Mauss, *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)*, in Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Torino 1965, p. 342). Un po' in margine, vorremmo osservare come anche qui la serie delle espressioni, nel suo insieme, stabilisca piuttosto esplicitamente una sostanziale equivalenza fra l'immagine dell' 'anima legata', da un lato, e, d'altra parte, l'idea della 'possessione' (operata per

è come 'chiuso' dentro il corpo – o, meglio, concatenato con esso – per mezzo di serrami; l'equivalenza funzionale e la sostanziale 'identificazione' di nodi e serrami (o simili) rappresentano d'altronde fatti piuttosto estesi del pensiero folklorico, e si riscontrano forse anche altrove nella letteratura latina.

Contrazioni spasmi o simili (nella loro varietà e nelle loro diverse forme) accompagnano dunque – o causano – la 'liberazione', lo 'scioglimento', e la conseguente espulsione dell'anima dal corpo: con considerazioni di questo genere è perciò connessa la pericolosità del *singultus* (specie se è *frequens*), di cui parla Lucrezio.

La descrizione lucreziana della peste di Atene viene di solito confrontata con il corrispondente racconto di Tucidide. Per quanto ci riguarda, prendiamo qui in considerazione il seguente passo dello storico greco (II 49, 2-4): καὶ τὰ ἐντός, ἥ τε φάρυξ καὶ ἡ γλῶσσα, εὐθὺς αἱματώδη ἦν καὶ πνεῦμα ἄτοπον καὶ δυσῶδες ἠφίει· ἔπειτα ἐξ αὐτῶν πταρμὸς καὶ βράγχος ἐπεγίγνετο, καὶ ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ κατέβαινεν ἐς τὰ στήθη ὁ πόνος μετὰ βηχὸς ἰσχυροῦ ... λύγξ τε τοῖς πλείοσιν ἐνέπεσε κενὴ σπασμὸν ἐνδιδοῦσα ἰσχυρόν ... In questa

mezzo di uno spirito maligno, di un animale connotato negativamente, etc.): la prima immagine non è, alla fin fine, che un altro aspetto della seconda. Tale legame-possessione (è su di esso che si basano spesso le pratiche di magia nera) può realizzarsi naturalmente come metamorfosi o simbiosi mostruosa con l'animale stesso, simbolo del possesso 'demoniaco', selvaggio, insinuante etc.

Più specificamente, vorremmo ancora ricordare – per la loro precisione e la loro forza suggestiva – certe immaginazioni proprie della popolazione Aranda (Australia Centrale): secondo le loro credenze, vi sono dei démoni femminili, le *tjimbarkna*, i quali agiscono durante la notte, quando l'essere e la personalità di un individuo sono più labili. Allora questi demoni si impadroniscono dell'anima operando in tal modo: «esse avviluppano l'anima della vittima con un filo, e quindi si allontanano. L'uomo, la cui anima è stata legata col filo si ammala e dimagra a vista d'occhio. Nella notte successiva le *tjimbarkna* ritornano, e tirano leggermente il filo, onde il malato si alza e può camminare un poco. Ma la terza notte tirano il filo bruscamente e la vittima muore» (in E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1973, pp.123-124, il quale fa riferimento a C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmen in Zentral-Australien*, «Veröffentlichungen aus dem städtichen Völker-Museum», Frankfurt a. M., I 1, p. 11; la spazieggiatura è in De Martino). Come si vede, l' 'anima legata' è connessa, ovviamente, con l'anima prigioniera e posseduta da esseri maligni: è ciò che genera – come spesso avviene – la malattia e la morte.

scena di morte si accenna sia al respiro irregolare[15] che allo starnuto e alla tosse (tutti fenomeni fisiologici che in qualche modo possono dare l'idea del sussulto): infine – sempre lungo la stessa linea – l'attenzione è appunto accentrata su un tipo di singulto che produce forti spasmi (a proposito di questo passo tucidideo si può richiamare – oltre a Lucr. VI 1160 sgg., già citato – anche Lucr. VI 1185 sgg.: *creber spiritus aut ingens raroque coortus, / sudorisque madens per collum splendidus umor, / tenuia sputa minuta, croci intacta colore / salsaque, per fauces rauca vix edita tussi. / In manibus vero nervi trahere et tremere artus...*).

Per il singulto che interviene in situazioni di morte si può ancora confrontare Sen. *Dial.* VI 11, 4 *mortem, quae unius singultus opus est*; Val. Flacc. II 211 *singultantia gestans ora manu*; Stat. *Theb.* VIII 752 sg. *ut singultantia vidit / ora*; Sil. I 388 *oraque dum calcat iam singultantia leto*; Luc. VIII 682 sg. *dum vivunt voltus atque os in murmura pulsant / singultus animae*; Stat. *Theb.* III 90 *extremis ... animae singultibus* (negli ultimi due esempi il moto sussultorio proprio del singulto viene attribuito direttamente all'anima che sussulta). In particolare, il singulto di morte viene qualificato come *longus* in due passi di Virgilio: *Georg.* III 503 sgg. *Sin in processu coepit crudescere morbus, / tum vero ardentes oculi atque attractus ab alto / spiritus, interdum gemitu gravis, imaque longo / ilia singultu tendunt...* Anche in questo caso l'accento è posto sulle violente contrazioni spasmodiche e sui sussulti profondi che investono, nella situazione specifica, i corpi dei cavalli malati: si noti fra l'altro anche lo *spiritus*, che è *attractus ab alto*, e – ancora – il sintagma *gemitu gravis*, i quali insistono tutti, più o meno, sulla

15. Interessante per la nostra problematica è anche, per es., il seguente passo di Sen. *Ep. ad Lucil.* VI 54, 1 s., dove si tratta dei pericoli del *suspirium*, una sorta di 'respirazione forte', che – con il suo movimento più o meno profondo e cadenzato – è per l'appunto in grado di mettere in pericolo le sorti dell'*anima*: *Uni tamen morbo quasi adsignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio; satis enim apte dici suspirium potest. Brevis autem valde et procellae similis est impetus; intra horam fere desinit: quis enim diu exspirat? Omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. Quidni? Aliud enim quicquid est, aegrotare est, hoc animam egerere* [Chatelain]. *Itaque medici hanc «meditationem mortis» vocant: facit enim aliquando spiritus ille, quod saepe conatus est* (a proposito del *suspirium* confronta ancora VI 54, 6: *deinde paulatim suspirium illud, quod esse iam anhelitus coeperat, intervalla maiora fecit et retardatum est...*).

Per indicare il momento della morte, si considerino infine espressioni come *emittere animam* o simili; si veda per es. Sen. *Nat. quaest.* II 4, 7: *cum sit necessarium e vita exire et aliquando emittere animam.*

medesima idea (e l'insieme dei particolari richiama in generale – come è stato osservato – proprio le descrizioni tucididea e lucreziana della peste di Atene). Si ponga inoltre attenzione a Verg. *Aen.* IX 414 sg. *Volvitur ille vomens calidum de pectore flumen / frigidus et longis singultibus ilia pulsat.* Si tratta per l'appunto di singulti che sconvolgono il corpo fin nelle intime profondità (o meglio, fino agli *ima ilia*, come si diceva nel passo precedente); e la qualificazione di «lunghi» sottolinea opportunamente la loro pericolosità e la loro eccezionale violenza.

Ma torniamo per un momento indietro. Se in termini generali il passaggio dell'anello dalla mano sinistra alla destra (da parte di Trimalchione) stava a significare una trasformazione in positivo rispetto a ipotesi funeste (fra le quali anche quella dell'*animam abicere*); vorremmo ora sottolineare che è in particolare il trasferimento dell'anello al dito più lungo della mano destra che – certe volte – interviene, specificamente, nella cura magica del singhiozzo (cfr. ancora Plin. *N. H.* XXVIII 57: *plerique anulum e sinistra in longissimum dextrae digitum transferre...*)[16]. Cogliamo perciò l'occasione per toccare di nuovo,

16. Si potrebbe inoltre supporre che il dito più lungo della mano, il quale interviene specificamente nella cura del singhiozzo, possa per l'appunto rappresentare simbolicamente – nel contesto preciso in cui è inserito – il singulto stesso, e in particolare il singulto «lungo», in quanto fenomeno fisiologico che sconvolge profondamente l'essere, e in quanto risulta connesso con l'idea della morte.

Secondo una tale linea interpretativa si può forse intendere un altro passo del medico Marcello in cui si dice che, sempre per rimediare al singulto, l'anello va posto o trasferito al dito medio (il più lungo, appunto) della mano sinistra (XVII 44: *Anulus in sinistra manu in medio digito positus vel ibidem translatus singultus statim compescit*). Anche in quest'ultimo caso, per mezzo dell'anello si blocca – evidentemente – il singhiozzo che (si può pensare) viene classificato e 'vissuto' come un fenomeno collocato dalla parte sinistra (la parte cioè 'privilegiata', e come predisposta, a significare il negativo); quello che in un certo senso manca è, in questa prescrizione, proprio l'operazione di passaggio, e di trasformazione dell'orientamento, verso la destra (verso la sfera del positivo per eccellenza). Tuttavia questo atto potrebbe non apparire essenziale appunto perché, bloccando con l'anello il fenomeno rischioso, non risulterebbe poi necessario operare anche il suddetto trapasso alla dimensione della destra. D'altronde, ciò mostrerebbe allora come in Plin. XXVIII 57 (anello trasferito dalla mano sinistra al dito più lungo della destra) funzioni in qualche modo una somma o costellazione di scongiuri – condensati in una sola azione magica –, di fronte ad un unico fenomeno classificato negativamente o che poteva ad ogni modo suscitare timori e idee spiacevoli: una somma di scongiuri che in effetti molto spesso caratterizza le 'cerimonie'

sebbene un po' marginalmente, un altro problema. Abbiamo già accennato al fatto che nel contesto pliniano questa cura per mezzo dell'anello etc. – come le altre ivi elencate – potrebbe essere riferita, oltre che al singulto, anche agli *sternumenta* o *sternutamenta* (benché non si possa naturalmente escludere del tutto che il riferimento sia soltanto al singhiozzo); certo è che sul piano fisiologico l'atto dello starnutire implica anch'esso uno scatto rapido e un movimento sussultorio improvviso, più o meno forte e 'lungo' (profondo): allora non sarebbe affatto strano che a tale fenomeno possa essere rivolta la stessa serie dei rimedi magici validi anche per la cura del singhiozzo (dato appunto che a quest'ultimo lo starnuto è per determinati punti di vista avvicinabile[17]). Comunque stiano però le cose,

di magia o simili. Di nuovo siamo di fronte al principio della reiterazione ossessiva dello stesso senso nell'ambito di un medesimo atto.

Il carattere peculiare – e in certo qual modo marcato – dell'impiego che si fa dell'anello al dito medio, in tutte queste prescrizioni magiche e simboliche (e quindi il suo probabile valore di pertinenza), può essere posto in risalto – per contrasto – confrontando tale impiego con le osservazioni di tono piuttosto generale contenute in Plin. XXXIII 24: *Singulis primo digitis geri mos fuerat, qui sunt minimis proximi. Sic in Numae et Servi Tullii statuis videmus. Postea pollici proximo induere, etiam in deorum simulacris, dein iuvit et minimo dare. Galliae Britanniaeque medio dicuntur usae. Hic nunc solus excipitur, ceteri omnes onerantur, atque etiam privatim articuli minoribus aliis.*

Sarà utile registrare poi (sebbene indipendentemente da quanto abbiamo qui sopra detto) il seguente passo di Scribonio Largo, in cui interviene – fra l'altro – un forte spasmo: *Quin etiam cum liquorem timent et latratus edunt, remedium brachio sinistro alligatum* [Helmreich 1887; *alligato* R] *efficere, ut et potionem accipiant et liberentur vitio* (CLXXI). In questo caso si agisce operando attraverso il braccio (ancora il sinistro).

Al proposito, vorremmo ricordare, per es., che in alcune zone della Toscana «un nastro rosso o un braccialetto di corallo sul braccio sinistro del bambino poteva fare allontanare la convulsione [anch'esso fenomeno di natura sussultoria: fatto di forti contrazioni etc.], della cui insorgenza era ritenuta responsabile qualche strega o forze malefiche soprannaturali»: la pratica – come spesso succede – era associata a una richiesta di aiuto che veniva rivolta ad alcuni determinati santi protettori (cfr. V. Dini, *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Torino 1980, p. 139). In margine, segnaliamo infine che nell'ambito (almeno) del folklore italiano anche un nastro (o fiocco) rosso, allo stesso modo del corallo, riveste assai generalmente una funzione positiva: essa viene qui combinata con il valore protettivo svolto dal 'legame' stesso (nastro, braccialetto).

17. Quanto abbiamo sopra affermato non sembra, sul piano logico-antropologico, essere contraddetto dal fatto che gli starnuti possono essi stessi funzionare come un valido rimedio contro il singulto (cfr. Hipp. *Aph.* VI 13;

abbastanza sicuro sembra essere il fatto che lo starnuto rappresenta spesso un segno negativo e un fenomeno preoccupante per la coscienza degli antichi. A parte (per es.) il passo di Tucidide già citato sopra (II 49) – in cui anche lo starnuto accompagna il singulto etc. negli appestati di Atene –, la pericolosità culturale dello starnuto stesso potrebbe trovare una precisa conferma proprio in un'espressione del tipo *Mihi anima in naso esse* (impiegata, dicevamo, per indicare uno stato di estrema gravità e agitazione, e correlata con la diffusa credenza folklorica per cui l'anima uscendo dal corpo può passare attraverso il naso, oltre che attraverso la bocca): lo starnuto o la serie degli starnuti più o meno violenti potrebbero quindi, proprio attraverso il naso, espellere – alla stessa maniera del singulto – l'anima dal corpo. E del resto l'uso, ancor oggi vigente, di augurare «salute!» all'indirizzo della persona che sia stata colta da starnuto parrebbe appunto – come il trasferimento dell'anello dalla sinistra alla destra (e allo stesso modo di parecchie altre pratiche o espressioni d'augurio) – valere, almeno in origine, come formula propiziatoria di rovesciamento, in grado di invertire la tendenza e l'orientamento 'inerenti' a un qualcosa che di per sé potrebbe risultare pericoloso, di cattivo auspicio o, in ogni caso, suscitare idee di questo tipo. In generale, altre volte si tende a orientare in direzione positiva ciò che si presenta più semplicemente come 'critico' o rischioso:

Cels. II 8 e Marc. *De medic.* XVII 45; problematico mi pare al proposito lo stesso Plin. XXVIII 57). Infatti, proprio le 'analogie' intercorrenti fra lo starnuto e il singhiozzo sono in grado di costituire – per il pensiero magico e folklorico – la base comune e necessaria di una cura per 'somiglianza'.

Ma vediamo ora per intero l'interessante (e difficile) passo di Plinio in questione: *Sternumenta pinna gravedinem emendant et si quis mulae nares, ut tradunt, osculo attingat, sternumentum et singultum. Ad hoc Varro suadet palmam alterna manu scalpere; plerique anulum e sinistra in longissimum dextrae digitum transferre, in aquam ferventem manus mergere. Theophrastus senes laboriosius sternuere dicit* (si faccia qui attenzione anche al particolare dello starnuto faticoso, e dunque malagevole e negativo, dei vecchi: cosa che contribuisce – in questo stesso contesto – a connotare lo starnuto come un fatto che è talvolta o spesso da evitare, e a cui sarà meglio porre rimedio). Cfr. inoltre la nota successiva. Al propr. cfr. anche Theod. Prisc. *Eupor.* II 95, p. 195 Rose: *Si de fervore autem, ut tempore digestionis, odor fumosus quidam, quem aliqui carbunculum appellant, dolorosos singultus procuraverit, continuo aquam egelidam bibentes vomant, et sternumenta provocentur.* Poiché il vomito e lo starnuto – come il singulto – hanno una natura sussultoria, siamo anche qui di fronte ad una cura (diciamo così) 'per somiglianza': il simile, cioè, che 'respinge'(e fa cessare) il simile.

tutto quello cioè che si costituisce come segno di valore ambivalente, aperto alle soluzioni contrapposte, e che può dunque svolgersi in senso negativo. Il carattere pericoloso (o almeno ambiguo) dello starnuto – e, di conseguenza, l'esigenza del rovesciamento (dell'orientare positivamente) – risultano, poi, particolarmente evidenti se si tiene presente un'espressione greca molto significativa al proposito, che si pronunciava allorquando si era colti da starnuto: Ζεῦ σῶσον (Anth. Pal. XI 268). Si invoca cioè la salvezza rivolgendosi appunto al re degli dei, proprio perché evidentemente si ritiene che quando si starnuta si stia correndo un grave pericolo[18].

18. Circa l'uso di dire «salute!» cfr. Petr. XCVIII 4-5 *Dum haec ego iam credenti persuadeo, Giton recollectione spiritus plenus ter continuo sternutavit ut grabatum concuteret. Ad quem motum Eumolpus conversus salvere Gitona iubet* (qui il triplice starnuto permette di scoprire Gitone che sta nascosto sotto il letto); Plin. XXVIII 23 *Cur sternuentis salutamus? Quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum, ut constat, hominum, in vehiculo exegisse tradunt, et aliqui nomine quoque consalutare religiosius putant?*. Quello dell'inversione è del resto un meccanismo assai frequente e piuttosto generalizzato (esso può applicarsi ai più diversi campi semantici o settori di attività): per quanto riguarda il mondo antico, tale meccanismo, oltre alla funzione di stornare un pericolo o di neutralizzare un possibile segnale negativo (valore apotropaico), rivestirà per es. la funzione di assicurare nuovi vantaggi per il futuro. Così, in occasione dell'offerta delle primizie, gli antichi intendevano garantirsi una nuova abbondante raccolta anche per il futuro, chiamando «vecchi» i frutti appena raccolti; cfr. Plin. XXVIII 23 (questo esempio di inversione precede immediatamente il passo relativo allo starnuto): *Cur ad primitias pomorum haec vetera esse dicimus, alia nova optamus?*.

Ancora significato negativo sembra avere lo starnuto in Plin. XXVIII 26: *Nam sternumento revocari ferculum mensamve, si non postea gustetur aliquid, inter diras habetur...* (lacuna). Spesso lo starnuto riveste – com'è noto – un valore augurale: Plin. II 24 *Ecce fulgurum monitus, oraculorum praescita, haruspicum praedicta atque etiam parva dictu in auguriis sternumenta et offensiones pedum.* In certi casi esso sembra invece costituire un chiaro segno di valore positivo. Così Prop. II 3, 23-4 *Num tibi nascenti primis, mea vita, diebus / candidus argutum sternuit omen Amor?*; Ov. *Her.* XIX 151-2 *Sternuit et lumen (posito nam scribimus illo), / sternuit, et nobis prospera signa dedit* (al proposito cfr. anche Anth. Pal. VI 333 Ἤδη, φίλτατε λύχνε, τρὶς ἔπταρες); Catull. XLV 8-9 *Hoc ut dixit, Amor sinistra ut ante / dextra sternuit approbationem* (cfr. anche vv. 17-8). Starnutire sembra dunque essere, a volte, l'equivalente del «dire di sì», dell'atto di fare – col capo – cenni affermativi o di approvazione. Molto probabilmente questo stesso significato riveste lo starnuto anche in Hom. *Od.* XVII 541 s. Ὣς φάτο, Τηλέμαχος δὲ μέγ' ἔπταρεν, ἀμφὶ δὲ δῶμα / σμερδαλέον κονάβησε e in Herod. VI 107 Ταῦτα διέποντι ἐπῆλθε πταρεῖν. Si consideri infine questo passo di Athen. II p. 66, C (a proposito del carattere sacro dello starnuto): Ὅτι δ' ἱερὸν ἐνόμιζον τὴν κεφαλὴν δῆλον ἐκ τοῦ ... τοὺς γινομένους ἀπ' αὐτῆς πταρμοὺς προσκυνεῖν ὡς ἱερούς.

Detto ciò, sarà utile riflettere ancora per un momento su di un altro aspetto della problematica qui svolta, riassumendo inoltre – da un certo punto di vista – la situazione. È verosimile

In sostanza, se in certi casi lo starnuto si configura come sacro ed entra come simbolo significante anche negli augurî, in altri casi esso appare – più semplicemente e più direttamente – come un sintomo fisiologico (per es. di una malattia e di uno stato fisico alterato). La sua ambivalenza si può ricondurre allora o alla somiglianza con il movimento affermativo del capo etc., da una parte, o a quella col movimento spasmodico e sussultorio che caratterizza anche il singhiozzo o simili, dall'altra parte (cfr. anche Gell. XII 5, 11 *Cur sternutamentis quatietur?)*.

Questo, in certo qual modo, sul piano della 'realtà oggettiva': ma è proprio qui, spesso, che si situano la base e il punto di partenza per le 'successive' rappresentazioni simboliche. E del resto già il tipo di associazioni 'oggettive', poste in atto di volta in volta, si collocano più o meno esplicitamente nell'ambito del sistema culturale, o aprono la via verso di esso.

Vorremmo comunque sottolineare che, al di là di queste sparse annotazioni, il problema posto dalle concezioni antiche relative al senso culturale assunto volta per volta dallo starnuto richiederebbe, naturalmente, una ricerca più sistematica, più ampia ed approfondita.

Ancora, però, desidereremmo aggiungere per parte nostra che ovviamente, in certe situazioni, lo starnuto costituisce un buon segno o sintomo – e un aiuto – anche dal punto di vista strettamente fisico e medico (e non solo simbolico, cioè in quanto *omen* positivo che richiama talvolta il gesto di approvazione col capo). Si veda per es. il seguente passo di Gal. XVII-2, pp. 824 s. ed. Kühn: ... οὐ μόνον ὅτι σημεῖον ἀγαθόν ἐστιν ἐπιγενόμενος ὁ πταρμὸς ταῖς οὕτως ἐχούσαις ἀλλὰ καὶ αἴτιον ὥσπερ τι βοήθημα τοῦ πάθους γινόμενος σημεῖον μὲν οὖν ἀγαθόν ἐστι, διότι δηλοῖ τὴν φύσιν ἔμπροσθεν νεναρκωμένην, ἐπιγείρεσθαί τε καὶ ἀναζωπυρεῖσθαι...; cfr. al prop. Cels. II 8, 16 *Quae locis laborat aut difficulter partum edit, sternumento levatur*. Interessante anche Cels. II 8, 22 *In eodem morbo periculosa sunt tussis, destillatio, etiam quod alias salutare habetur, sternumentum*; Cels. III 20, 1 *Hos aegros* [quelli cioè presi da «letargo»] *quidam subinde excitare nituntur admotis iis, per quae sternumenta evocentur*; Cels. IV 2, 8 *Illa in omni vetusto capitis dolore communia sunt: sternumenta excitare...*; Cels. IV 3, 3 (contro quello che i Greci chiamano κυνικὸς σπασμός) *Prodest etiam movere sternumenta...*; etc. Altre volte lo starnuto funziona – come sappiamo – anche in quanto rimedio omeopatico (per analogia diretta) contro il singhiozzo stesso; cfr. per es. nota 15.

Aggiungiamo inoltre come anche nell'ambito del folklore italiano lo starnuto richiami alle volte l'idea della morte. Donde l'impiego delle solite espressioni di rovesciamento o comunque beneauguranti; così, nella zona di Voghera, «Quando uno starnuta gli si dice salute! perché si crede che lo starnuto sia pericoloso, potendo produrre la morte per la rottura di qualche vena» (A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi*, Firenze 1962, p. 182; la spazieggiatura è mia). Il timore della rottura di qualche vena potrebbe però costituire una sorta di razionalizzazione o 'spiegazione' *a posteriori*, una volta dimenticata la 'motivazione' originaria: ad ogni modo – rispetto alle generali credenze sullo starnuto – sembrerebbe trattarsi qui di una

che 'legando' per mezzo dell'anello il dito (più lungo) della mano[19] (destra) si pensasse probabilmente di poter 'legare' e di poter 'bloccare' anche il singhiozzo (e forse gli starnuti

conseguenza troppo particolare e specifica, che la violenza dello starnuto è supposta poter provocare. In realtà, la 'vera' motivazione sarà insomma da ricollegare proprio con una determinata concezione dell'anima e della sua fuoriuscita dal corpo.

Interessanti poi le notizie e le osservazioni che si possono leggere in G. Amalfi, (*Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina*, Palermo 1890, pp. 200 s.): «Quando uno starnuta, si suole augurar felicità. Ai giorni nostri si ripete macchinalmente; ma in altri tempi in Roma (591?) ed altrove, vi fu un'epidemia mortifera, che avea per segno lo starnuto. La gente moriva starnutando, al dir del popolino. Di qui pretendono l'augurio: – «Dio t'aiuti!» cioè: – «Iddio ti scampi dalla morte! –» etc.

Inoltre, «segni di sventura e di malanni» sono ad es., almeno in certi luoghi del Piemonte, «i modi dello starnuto, specialmente se ancor digiuni al mattino» (cfr. G. Di Giovanni, *Usi credenze e pregiudizi del Canavese*, Palermo 1889, p. 123, nota 1): in questo caso sembrerebbe appunto trattarsi, semplicemente, di *segnali* che preannunciano una disgrazia. Registriamo infine che ancor oggi in Lunigiana (per es. nella zona di Pontremoli) la persona che sia stata colta da una serie incalzante di starnuti usa pronunciare espressioni quali «Dio aiutami!», o simili.

19. Vorremmo brevemente segnalare, ai margini di questo lavoro, anche un altro impiego (di natura simbolica) riguardante il dito medio della mano. Vi sono passi di autori antichi i quali suggeriscono come il gesto di puntare il dito medio, tenendo piegate le altre dita, rivesta una particolare efficacia magica e protettiva: al prop. cfr.Mart. II 28, 2 ... *et digitum porrigito medium*; si consideri inoltre l'espressione ...*mediumque ostenderet unguem* di Iuv. X 53. La rappresentazione che sta alla base di tale atto è chiaramente di significato osceno (spesso, com'è noto, gesti di tal genere hanno in effetti la funzione di prevenire dalla cattiva sorte, dal pericolo del malocchio e da ogni sorta di malefici possibili). Ancor oggi l'atto in questione sembra essere piuttosto diffuso nell'Italia meridionale, dove serve appunto a neutralizzare i cosiddetti «iettatori»; una testimonianza relativa ad un'epoca, tutto sommato, abbastanza recente è riportata ad es. in E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1977, p. 121: in essa si pone tra l'altro in evidenza il fatto che tale gesto sarà efficace solo quando la persona che si sente minacciata da pericoli siffatti vede per prima lo iettatore; altrimenti tutto risulterà inevitabilmente compromesso (questo del 'vedere per primi' i possibili autori di influssi maligni costituisce un particolare di notevole importanza, che ricorre in ambiti analoghi fin dall'antichità: esso è evidentemente collegato col problema generale del malocchio).

In sostanza, si potrebbe dunque osservare come l'impiego in senso osceno del dito medio, per simboleggiare il fallo, trovi probabilmente il (o un) suo tratto 'morfologico' specifico di pertinenza – in grado di stabilire la connessione di somiglianza – proprio (o anche) nella lunghezza di tale dito, 'analoga' a quella del fallo stesso quale nei contesti osceni (e magico-osceni) si tende appunto a mettere in risalto. Non sarà quindi del tutto improbabile che,

pericolosi): di eliminare e di stornare la loro violenza neutralizzandone i rischi. Vorremmo ora accennare brevemente al fatto che l'anello riveste infatti, nell'ambito delle credenze folkloriche, tutta una serie di funzioni fra di loro correlate: da un lato, esso serve a 'fissare' una cosa o un avvenimento (abbiamo per es. visto che l'anello trasferito dalla mano sinistra alla mano destra 'fissa' appunto, e trasforma un segno negativo secondo un nuovo orientamento di tipo positivo); in secondo luogo, esso ha la funzione di 'legare', e di impedire quindi, il verificarsi o il perdurare di un fenomeno negativo (è ciò che abbiamo or ora ipotizzato); in terzo luogo, inoltre, l'anello è di solito in grado di 'trattenere' qualcosa che potrebbe allontanarsi e sfuggire. Ed anche quest'ultimo effetto parrebbe dunque combinarsi cogli altri due nella pratica magica del trasferimento dell'anello al dito più lungo della mano destra: poiché in effetti, così facendo – oltre ed insieme a tutto quello sopra evidenziato (rovesciamento del negativo in positivo; 'blocco' del singhiozzo e forse dello starnuto pericoloso) –, si operava in modo tale da trattenere magicamente l'anima all'interno del corpo. Probabilmente l'effetto era cioè quello di smorzare i violenti sussulti che facevano avvicinare l'anima stessa alle uscite superiori del corpo: bocca o naso[20]. Né deve apparire

sebbene in contesti molto differenti, il dito medio possa intervenire – col suo solito tratto 'morfologico' e semantico di dito lungo – per 'simboleggiare' (rappresentare, alludere o indicare in qualche modo) il singulto e, in particolare, un singulto piuttosto 'lungo' (senza escludere naturalmente – ed anzi comprendendo – anche il possibile riferimento ad altri fenomeni, anch'essi di tipo sussultorio più o meno 'profondo', come per es. lo starnuto).

20. Registriamo alcuni esempi che ci sembrano piuttosto interessanti da un punto di vista tipologico (si veda al proposito FRAZER, *Il ramo d'oro*, cit., pp. 284 ss.): nelle isole Marchesi, per prolungare la vita di qualcuno che sta per morire gli si tappano il naso e la bocca proprio perché si suppone che di lì possa uscire l'anima; la stessa usanza vige fra i Neocaledonesi. Presso i Bagogo delle Filippine, invece, basterà mettere degli anelli attorno ai polsi e alle caviglie di una persona per 'legare' l'anima di quella stessa persona e impedirle così di uscire dal corpo: è quello che per l'appunto si fa anche ai malati, i quali per le loro condizioni precarie sono evidentemente ritenuti in pericolo. Altrove si praticano usanze analoghe nei confronti delle partorienti: nel Celebes del Sud alle donne gravide si lega una fascia molto stretta attorno al corpo; presso i Minankbauer di Sumatra si lega un filo attorno ai polsi e ai lombi di una partoriente. Lo scopo è ancora quello di impedire all'anima di andarsene nel momento del parto, il quale è anch'esso concepito come una fase abbastanza difficile, delicata e critica. In altre parole, moribondi, malati, partorienti etc. rappresentano da questo punto di vista categorie fra di loro

strano un siffatto processo di condensazione di significati e funzioni differenti (in questo caso fra di loro correlati metonimicamente, ma altre volte addirittura contrapposti) nel quadro di una medesima operazione magica e di un medesimo

analoghe: esse sono per così dire 'vicine' alla morte. Alla stessa maniera e per lo stesso motivo gli Alfur di Celebes operano in un modo sostanzialmente analogo nei confronti di un neonato (un'altra categoria di esseri non di rado ritenuti particolarmente'vicini' alla condizione della morte, o qualcosa di simile). Per impedire dunque che l'anima ancora incerta del bambino lo abbandoni, subito si chiudono tutte le aperture, il buco della serratura, le fessure etc. Inoltre tutti devono tenere la bocca chiusa perché altrimenti qualcuno potrebbe perfino inghiottirla.

Inversamente, se si vuol permettere la morte di qualcuno o se si vuol dare la morte a qualcuno, in parecchi luoghi si ritiene (o si riteneva) che sia (fosse) necessario liberare la persona da nodi e vincoli, aprire le porte, le serrature, i cassetti, le scatole etc., togliendo inoltre anche le chiavi (FRAZER, cit., pp. 377 s.): è chiaro che in questo caso il fine sarà quello di lasciare che l'anima si liberi ed esca facilmente dal corpo (anzi, di favorire in tal modo la sua partenza); un altro motivo – del resto complementare al primo – consiste nel fatto che si vuol così evitare all'anima stessa di restare implicata o rinchiusa da qualche parte. Ed è, molto probabilmente, per una ragione di questo stesso tipo che nell'Italia meridionale si aprono porte e finestre «subito dopo il decesso» di qualcuno, in modo che l'anima o lo spirito del defunto non restino prigionieri nella stanza (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Torino 1975, p. 108; per la Sicilia cfr. PITRÈ, *Usi e costumi...*, II, in *Biblioteca...*, cit., vol. XV, p. 242). In margine, segnaliamo ancora che, nella Valacchia, quella per impiccagione è considerata come la morte più vergognosa proprio perché si crede che la fune legata attorno al collo di un uomo impedisca alla sua anima di uscirgli dalla bocca (cfr. J.G. BOURKE, *Escrementi e civiltà: antropologia del rituale scatologico*, trad. it. Bologna 1971, p. 138, il quale rinvia a Maltebrun).

Ma torniamo di nuovo indietro. Nell'ambito del folklore siciliano si crede (o si credeva) che «come l'anima di Giuda vola eternamente per aria, così resta sospesa l'anima di chi moribondo ebbe legati i piedi ad impedimento del viaggio postumo di S. Giacomo di Gallizia» (PITRÈ, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, in *Biblioteca...*, cit., vol. XXV, p. 440). Specie tra le donne si pensa infatti che l'anima, al momento di uscire dal corpo, si accinga a compiere un viaggio verso il proprio «destino» e le proprie sedi (poste – secondo l'opinione popolare – nelle stelle del firmamento): essa, dunque, procede verso l'alto per mezzo di una scala lunga e difficile, detta *Scala di S. Japicu di Galizia*, la quale viene comunemente identificata con la via lattea. Questa *Scala* sarebbe formata da «un'immensa sequela di spade, rivolte dal taglio; ed è appunto sul taglio di quelle spade che la povera anima, nuda e coi piedi scalzi, dovrà fornire il viaggio»: viaggio perciò duro ma inevitabile (PITRÈ, *Usi e costumi...*, II, in *Biblioteca...*, cit., vol. XV, p. 246 e pp. 244 sg.; cfr. *id.*, *Usi natalizi nuziali e funebri del popolo siciliano*, 1879, ristampato col titolo di *Usi e costumi del popolo siciliano*, Bologna 1961, p. 92). Lo stato di infelicità e di insoddisfazione di un'anima cui i legami impediscono di raggiungere la propria dimora nel cielo si esprime allora attraverso il paragone con l'anima

rito: è anzi questo un fatto piuttosto esteso, e del tutto normale, che si riscontra nella dimensione del simbolico[21].

Non di rado mani e dita intervengono come simboli nell'ambito della magia e della medicina magica; in particolare, per quanto riguarda il singhiozzo, un'altra cura consiste per es. in questo: *anulum adsidue cum digitis medicinalibus de dextra manu in sinistram duces, de sinistra in dextram* (Ps.–Theod. Prisc. *Add.* p. 327 Rose; cfr. ancora *id.* p. 284 Rose, dove si dice esattamente la stessa cosa). Possiamo ritenere che, anche in questo caso, si ponga in atto un procedimento di magia omeopatica che 'imita' il carattere cadenzato, ripetuto e alternante (fatto di pause e ritorni), del singhiozzo stesso: e di nuovo tutto è giocato (per così dire) sulle dita 'legate', ma questa volta alternativamente, da un anello[22]. Invece, nel solito passo di Plin. *N.H.* XXVIII 57, per la cura del singhiozzo (e probabilmente – al solito – anche degli starnuti), era riportata fra l'altro questa notizia: *Ad hoc Varro suadet palmam alterna manu scalpere*. Non è da escludere che anche qui si tratti di un procedimento di natura omeopatica che comporta l'impiego delle mani (e in particolare delle palme delle mani), ma a prescindere questa volta dall'uso degli anelli alle dita (un particolare, questo, che risulterà utile in seguito). In questo caso vi è anzi qualcosa in più da osservare. Da un lato, la somiglianza tra fastidio e rimedio magico si baserà dunque sul carattere alternante-e-reiterato del singulto (e degli starnuti): carattere che viene appunto ripreso nell'ambito della cura (esso verrebbe infatti a corrispondere, sul piano simbolico-rappresentativo del rimedio magico, al nesso *alterna manu*). Ma, d'altro lato,

vagolante di Giuda, e tramite l'immagine dell'anima stessa che resta come bloccata a mezz'aria.

Sempre in Sicilia il morto non potrà essere seppellito con il rosario che si usa mettergli al polso «perché i globettini di questo, essendo incatenati, incatenerebbero anche l'anima» (PITRÈ, *Usi e costumi...*, II, in *Biblioteca*, cit., vol. XV, p. 210, nota 4).

Per alcune credenze relative all'anello in quanto legame, nell'ambito del folklore europeo, si veda, più in basso, nota 24.

21. Si veda Appendice III.

22. Nella campagna pisana, allo scopo di curare il singhiozzo, i vecchi affermano che occorre togliersi l'anello da un dito e passarlo ad un altro dito (non è stato comunque possibile precisare meglio questa informazione). Siamo qui di fronte, fra l'altro, al solito motivo dell'alternanza già riscontrato in altri casi.

l'analogia potrebbe fondarsi – ci pare lecito congetturarlo – anche sul tipo specifico di fastidio dal quale certi fenomeni fisiologici possono essere alle volte accompagnati (ciò corrisponde, sul piano simbolico-rappresentativo, al *palmam ... scalpere*): si tratta di qualcosa cioè che assomiglia nel caso specifico all'irritazione e al grattare. Si ricordi in effetti come, in alcuni passi già citati, singhiozzo e starnuto siano posti vicino alla tosse e alla raucedine, associati ad esse lungo una stessa serie, empirica o classificatoria che sia (al proposito si confronti anche Sen. *Ep.* XLVII 3 *tussis, sternumenta, singultus*[23]). In tal modo, il procedimento per somiglianza si configurerebbe qui come multiplo, ancora una volta come la somma di punti di vista (di tratti semantici o di 'caratteristiche') differenti.

Per un altro verso ancora, confrontando fra di loro i diversi tipi di cura magica (e adottando una prospettiva più generale), si constata abbastanza facilmente un fatto di questo genere: spesso avviene, ad es., che un certo rimedio ponga l'accento – rispetto ad un altro tipo di cura o ad una variante di esso – su un determinato carattere (o tratto pertinente) invece che su di un altro (o su altri), e così via; oppure che un determinato rimedio ponga l'accento sulla somma di essi o di una parte di essi. Comunque sia, questi tratti potranno anche, di solito, essere di volta in volta riconoscibili o attribuibili come propri al referente stesso (al fenomeno fisiologico concreto). Ma al tempo stesso essi rappresentano le coordinate in grado di 'spiegare' il modo di trascrizione culturologica del fenomeno stesso, in grado cioè di 'spiegare' le classificazioni e i paradigmi in cui il fenomeno rientra, le sue modalità di senso, le associazioni 'oggettive' con fatti o cose 'analoghi'. Di conseguenza, si 'spiegano' così le associazioni di idee e – ad un livello più 'raffinato' ed 'autonomo' – quel piano simbolico-significante che in relazione a tutto ciò si è andato delineando. Si tocca così quella dimensione che potrebbe essere definita dell' immaginario collettivo e che si presenta alla fin fine – sincronicamente – come una struttura *a priori*, allo stesso modo della lingua-*langue*. Di nuovo, altre volte sarà possibile che una

23. Si consideri ancora la seguente serie associativa, che presenta Gal. XVI p. 172 (ed. Kühn): ὅτι μὲν οὖν σπασμὸς καὶ τρόμος καὶ παλμὸς καὶ ῥῖγος καὶ φρίκη καὶ λυγμὸς καὶ βῆχες καὶ ἐρυγαὶ καὶ πταρμὸς καὶ χάσμαι εἰσὶ κινήσεις τινὲς πλημμελεῖς δῆλον γέγονεν.

data cura (magica e simbolica) colga certi aspetti i quali accompagnano il fenomeno fisiologico stesso soltanto (o per lo più) in certi contesti e condizioni particolari, etc.; e questo contribuisce a verificare e ad estendere le potenzialità di applicazione di un siffatto *sistema dell'immaginario*, in quanto struttura culturale in grado di agire – di interpretare e di 'correggere' – i fenomeni di natura. Proprio in rapporto a ciò, anche la magia omeopatico-simbolica (come d'altronde la magia per contatto) compie così le sue analisi e trova le sue vie per specializzarsi[24].

24. Un'altra cura di tipo (molto probabilmente) omeopatico si legge in Gal. XIV 451 ed. Kühn: Ἐὰν ἅπαξ ἐπαίσθη τοῦ λυγμοῦ, τὸν δάκτυλόν σου τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς τὸν ἀσπαστικὸν τρὶς κράτησον... È chiaro che qui 'legando' e di conseguenza 'bloccando' per tre volte di seguito questo dito della mano sinistra (secondo un meccanismo di reiterazione, dunque, e di alternanza) si pensa di poter bloccare il singhiozzo stesso. Anche in questo caso vi è 'somiglianza' (e contrasto) fra ciò che si vuol curare e la cura magica stessa.

Un'altra cura contro il singhiozzo sembra da un lato richiamare le varie pratiche di magia operate sulle dita o attraverso le dita ('sostituite' però da un piccolo osso), e, dall'altro, sembra rimandare alla stessa idea del *manu scalpere*. Al proposito si veda ancora Gal. XIV 451 Kühn: ὀστάριον χοίρειον τῇ χειρὶ ἀνατριβέτω (è ovvio, tuttavia, che certi elementi, come l'osso di porco, che interviene in questo caso, e certe azioni, come il τῇ χειρὶ ἀνατρίβειν, andrebbero ulteriormente approfonditi nei loro significati paradigmatici e folklorici; qui si tratta solo, rispetto a questo tipo specifico di cura, di accennare ad una qualche ipotesi, tenendo presente – quasi come se si trattasse di un contesto – tutta una serie di cure per il singulto, le quali risultano fra di loro analoghe nei principi di base che le organizzano).

Un altro rimedio, attestato fra l'altro anche oggi, consiste invece nel trattenere il fiato (cfr. di nuovo Gal. XIV 451; XIV 566; XVII-1, 418 Kühn); e si tratta ancora una volta di una cura allopatica, come del resto sostiene esplicitamente lo stesso Gal. XVII-1, 418 Kühn: τῶν γὰρ ἐναντίων ἐναντία τὰ ἰάματα.

Qualcosa di analogo si legge inoltre in Marc. *De medic.* XVII 45 ... *et si quis spiritum introrsum revocet et aliquamdiu contineat, similiter remediabitur*...

Abbastanza attestato è inoltre lo starnuto, in quanto rimedio contro il singulto: inutile sottolineare che anche questa volta si tratta di un meccanismo omeopatico (cfr. nota 15). Per ribattere ad una possibile obiezione vorrei precisare che, affermando ciò, si resta ovviamente del tutto estranei al problema se tale cura – o altre cure – siano effettivamente efficaci oppure no. Ciò che ci interessa sono solo i meccanismi logico-culturali e le relazioni simboliche e associative di volta in volta poste in atto: meccanismi e relazioni che sembrano svilupparsi anche quando si tratta di una cura 'veramente scientifica' (ed anche questa è una distinzione fatta per così dire dall'esterno, perché – com'è noto – la magia non concepisce se stessa come distinta dalla scienza; spesso, inoltre, il terreno di confine risulta in effetti fluttuante e incerto).

Per quanto riguarda, più in generale, la funzione magica dell'anello, possiamo inoltre ricordare (sul piano tipologico) questo interessante esempio relativo all'isola di Carpato: ad un morto non si abbottonano i vestiti e gli si tolgono d'altra parte tutti gli anelli perché altrimenti si crede che il suo spirito potrebbe essere trattenuto anche soltanto per il dito mignolo; nel qual caso non potrebbe ovviamente trovare riposo (Frazer, *Tabou et les périls de l'âme*, trad. fr. Paris 1927, p. 261)[25]. A parte certe possibili credenze particolari di quest'isola (che Frazer lascia almeno intravedere sotto forma di ipotesi), in generale sembra chiaro – insomma – che operare magicamente sulle mani può essere, alle volte, uno dei modi per manipolare le sorti dell'anima stessa. Naturalmente, se si volesse fare uno studio tipologico di una qualche estensione, le varianti folkloriche risulterebbero probabilmente molteplici; e il gioco stesso delle relazioni fra le singole varianti e le credenze specifiche o particolari ad esse collegate risulterebbe estremamente complesso. Ricordiamo soltanto che presso parecchie popolazioni si usa legare degli spaghi attorno al pólso delle partorienti, dei convalescenti e

25. Quest'uso è stato riscontrato anche presso i tirolesi e i tedeschi; al prop. cfr. F. Böhm, *De symbolis Pythagoreis*, Berlino 1905, p. 30: per la testimonianza relativa ai tirolesi si rinvia a I. Zingerle. Si veda anche la discussione che sta in J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, in «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», IX, 3, Giessen 1911, 1910-11, p. 86: per quanto riguarda gli usi tedeschi l'A. aggiunge inoltre la notizia per cui sarebbe vietato fare dei nodi ai vestiti dei morti perché in tal modo «bindet man den Gestorbenen an dieses Leben» (il riferimento è a G. Schulle, *Volkstüml. Glaube u. Brauch bei Tod u. Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande*, progr. Schässburg 1863, 63).

Discutibile mi pare invece il richiamo di Böhm (p. 30) al seguente passo di Plinio (XXXIII 27): *Gravatis somno aut morientibus anuli detrahuntur* (egli rimprovera inoltre a Frazer di esserselo lasciato sfuggire nei suoi lavori sui 'legami' dell'anima); la citazione pliniana è poi ripresa da Heckenbach, cit., p. 86. Tuttavia mi pare che il senso del passo pliniano sia molto diverso (e più banale) di quanto sostengano Böhm e Heckenbach: non credo cioè che lo si possa in qualche modo riferire a delle credenze relative all'anima che fuoriesce dal corpo e all'anello che la 'lega' o la 'fissa' ad esso.

Per parte nostra vorremmo ancora segnalare – nell'ambito del folklore italiano – quel tipo di pratiche per cui, allo scopo di guarire un invasato, «si ricorre a qualcuno di quelli che fanno uscire la fattura o lo spirito diabolico per la punta del naso, per le dita, e magari per l'apertura di dietro del paziente» (Pitrè, *Medicina popolare siciliana*, in *Biblioteca*..., cit., vol. XIX, p. 183; la spazieggiatura è mia; cfr. più in alto nota 9).

delle persone in lutto, allo scopo di 'legare' e trattenere la loro anima: in effetti – secondo una logica 'primitiva' – queste persone vengono per il loro stato particolare a trovarsi in una posizione di debolezza, poiché tali periodi sono concepiti come critici e in certo qual modo più vicini alla morte che non altri momenti dell'esistenza; e l'anima potrebbe dunque essere facilmente espulsa o attirata fuori dal corpo stesso. I Bagobo arrivano, per lo stesso motivo, a mettere anelli di bronzo attorno al polso o alla caviglia dei malati; in parecchi luoghi si ritiene infatti che l'anima risieda proprio là dove batte il polso (Frazer, *Tabou*, cit., p. 262): una credenza, questa, che fra l'altro collega di nuovo l'idea dell'anima e della sua sorte con quella di un sussulto o simili.

Ma riprendiamo ora la linea principale del nostro discorso. Nel mondo antico, sulla base di un'idea come quella del sussulto dell'anima (o comunque del sussulto che mette in pericolo l'anima), trovano un terreno comune di appartenenza, nell'ambito di un medesimo 'quadro semantico' (o settore di cultura), rappresentazioni e paure relative a fenomeni come il singulto, da un lato, e un'espressione metaforica come appunto quella dell'*animam ebullire* (l'anima che sussulta e gorgoglia come quando bolle l'acqua), dall'altro. Si tratta, nei due casi, semplicemente, di realizzazioni diverse di un identico modo di concepire. La 'vicinanza' funzionale fra l'immagine dell'*ebullire* e quella del singulto sembra trovare una sua conferma nel fatto che questo verbo viene impiegato, in Apuleio, anche per 'qualificare' il modo in cui insorge e si manifesta una risata collettiva ai danni di un personaggio, di nome Telifrone, al quale le streghe avevano tagliato naso e orecchie (invece di asportarli – com'è loro costume – al morto che egli vegliava, e che in effetti aveva lo stesso nome del personaggio in questione), per sostituirglieli poi con naso e orecchie di cera. La brutta scoperta avviene quando il personaggio ora detto (che è anche il narratore della vicenda che gli è capitata) si trova in mezzo alla folla, al funerale, durante il quale il morto risorge per qualche istante raccontando egli stesso come erano andate le cose (ed accusando la moglie di averlo avvelenato). Ecco il passo che ci interessa (*Met.* II 30, 8): ... *dum directis digitis et detortis nutibus denotor, dum risus ebullit, inter pedes circumstantium frigido sudore defluens evado*. Di fronte all'evidenza dei fatti (naso e orecchie di Telifrone vengono via non appena egli se li tocca per verificare),

la risata della folla – come si può facilmente immaginare – è pronta, e si riproduce (specie dal punto di vista della vittima che viene così segnalata al ridicolo generale e presa di mira), a sussulti reiterati che si sovrappongono gli uni agli altri (o, meglio, quelli dell'uno si sovrappongono mescolandosi a quelli degli altri), confusamente. Tali le modalità che sembra convogliare un'immagine come quella dell'*ebullire* (lo 'scoppiar fuori' confuso delle bolle, che si ha nel corso di un'ebollizione), trasposta metaforicamente nella sfera del *risus*[26].

D'altronde si sa che, dal punto di vista fisiologico, la risata e la sghignazzata spesso confinano col singulto, oppure – possiamo dire – sconfinano decisamente in esso (dato che, per l'appunto, sempre il riso ha la forma di un sussulto reiterato, confuso e alle volte violento[27]).

La relazione fra la sfera semantica di *bullio, -ire* (il «bollire») e, d'altro lato, quella del sussulto o del singulto può essere proposta e sostenuta anche accostando due passi che si riferiscono a situazioni, certo non del tutto identiche, ma almeno analoghe nelle loro linee essenziali. In Ap. *Met.* I 13, 6 (dove si tratta di un uomo che viene sgozzato dalle streghe) si legge: ... *cum ille inpetu teli praesecata gula vocem immo stridorem incertum per vulnus effunderet et spiritum rebulliret*. Per un altro verso, in un passo di Virgilio (*Aen.* IX 333), così si esprime il poeta a proposito di uno al quale viene addirittura tagliata la testa: *caput ipsi aufert domino truncumque relinquit / sanguine singultantem*[28]. Le due espressioni (*spiritum rebullire*

26. Per la connessione fra l'idea del *risus* e quella dell'*ebullire* si può osservare come ancor oggi da noi si suol dire per es., in certe occasioni, che il tal dei tali «ride in un modo che sembra una caffettiera o una pentola» (ovviamente, al momento dell'ebollizione).

27. Sulla natura sussultoria del riso non pare esservi – com'è naturale – alcun dubbio. Riportiamo comunque alcuni esempi in cui tale caratteristica si manifesta in maniera più o meno concitata e violenta: Val. Max. IX 12 ext. *crebro anhelitu ... cachinnorum*; Petr. XXIV 5 *Stabat inter haec Giton et risu dissolvebat ilia sua*; Petr. XX 7 *Non indecenti risu latera commovit*; Ov. *Ars. am.* III 285 *nec sua perpetuo contendant ilia risu*; Pers. II 87 *ingeminat tremulos naso crispante risos*; Cypr. Gall. *Gen.* 592 *solvitur in tremulos vultu crispante cachinnos*; Sedul. *Carm. pasch.* I 332 *crispare cachinnum*; Auson. LIV 3 *solito maiore cachinno concussus*; Lucr. I 919 *fiet uti risu tremulo concussa cachinnent* etc.

28. Cfr. anche Ennod. *Opusc.* 3, 23 p. 336, 20 *virum ita fuste percussit, ut sanguis protinus ebulliret*. Si consideri inoltre Ps.-Soran. *Quaest. med.* 110 p. 260, 2 *media operatio febris, utputa cum ex humorum putredine vel ebullitione sanguinis fit.*

e *sanguine singultare*) sembrano avere lo stesso referente; esse risulteranno perciò, entro certi limiti (e in certo qual modo), semanticamente intercambiabili.

Dunque, detto questo, torniamo di nuovo alla cura del singulto. È possibile che, a tale scopo, il meccanismo omeopatico – che abbiamo visto applicato in vari modi (almeno così si ipotizzava) – venga messo in atto anche da un altro punto di vista. Ora, una prescrizione relativa alla cura del singhiozzo, che non avevamo ancora preso in considerazione – e che appare anche abbastanza diffusa –, è appunto quella di immergere le mani nell'acqua bollente (o comunque calda): nostra impressione è che sia presente anche in questo caso una simbologia per somiglianza – o, meglio, per contrapposizione – basata su una determinata operazione magica che viene praticata per mezzo delle mani. Il solito Plin. *N.H.* XXVIII 57 ci fornisce questa notizia: *plerique anulum e sinistra in longissimum dextrae digitum transferre, in aquam ferventem manus mergere*. La stessa prescrizione si riscontra, sostanzialmente immutata, in Ps.-Theod. Prisc. *Add.* p. 284 Rose *Singultus si natus fuerit, manus ambas in calida teneri facies*; cfr. *id.* p. 309 Rose *...manus eius* [del paziente] *ambas in calida diutius et frequentius teneri facias*; cfr. ancora *id.* p. 327 Rose ... *manus eius* [del paziente] *ambas in aqua calida facies tenere*. Si noti come in tutti casi (e in particolare nello Ps.-Theod. Prisc.) si tenda a precisare il fatto che entrambe le mani devono essere immerse (e tenute immerse) nell'acqua: il tratto particolare che consiste nel far intervenire tutte e due le mani rappresenta probabilmente una duplicazione che potrebbe avere il compito di rafforzare la pratica stessa. Il senso sembrerebbe dunque essere questo: è chiaro che se si riesce a tenere le mani nell'acqua bollente (o comunque calda), senza essere costretti a toglierle con uno scatto rapido (proprio come avviene in un sussulto), si può in tal modo curare il singhiozzo, la cui natura è per l'appunto quella del sussulto rapido e reiterato.

Nostra opinione è che questa cura possa perciò essere in qualche modo connessa con l'immagine metaforica dell'*animam ebullire*: l'opposizione è tra le mani che saltano su rapidamente dall'acqua troppo calda (come le bolle che fuoriescono e scoppiano nell'acqua bollente) e, invece, le mani che riescono a restarvi immerse 'bloccando' tale movimento. In tal modo si 'blocca' il singhiozzo (il suo movimento rapido e sussultorio), al

quale tale 'stato' delle mani verrebbe a opporsi omeopaticamente e dunque simbologicamente. Fra l'immagine metaforica, riferita all'anima che sussulta, e la pratica di magia si intravede così una corrispondenza. Con ciò non vogliamo naturalmente negare il fatto che lo *shock*, che in tal modo si determina, non possa in effetti essere in grado di far cessare il singhiozzo; ma il problema che qui ci poniamo è evidentemente un altro: come mai tale *shock* si debba ricercare proprio attraverso una pratica siffatta e non per qualche altra via[29]. Il nostro compito è allora, semplicemente, quello di stabilire i rapporti di analogia-opposizione intercorrenti fra l'immagine popolare dell'*animam ebullire* e la suddetta cura delle mani nell'acqua bollente (una volta definita – com'è ovvio –, nelle sue linee di pertinenza, la comunanza dei contesti). Al proposito, consideriamo infine quest'altro passo del medico Marcello *(De medic.* XVII 43), nel quale sono messi in risalto alcuni altri particolari che ci sembrano significativi: *In aquam calidam manus missae diuque illic retentae singultus crebriores inhibere dicuntur*. Qui si sottolinea cioè, ancora una volta, che le mani devono essere trattenute a lungo nell'acqua calda (al prop. cfr. anche Ps.-Theod. Prisc. *Add.* p. 309 Rose, già cit.); si può inoltre dedurre da questa stessa testimonianza che – stando a quanto si diceva – tale procedimento (e tale insistenza) dovevano, naturalmente, risultare particolarmente appropriati quando i singulti erano piuttosto frequenti. A questo punto il gioco delle opposizioni e delle corrispondenze – poste in atto nell'ambito di quel sistema che abbiamo definito come l'«immaginario collettivo» degli antichi – risulterà forse chiaro (almeno entro determinati limiti e per certi aspetti), oltre che ben articolato nei particolari e per così dire 'completo'. Non mi pare dunque da escludere l'ipotesi che nel sussultare frequente del singulto sia stata (più o meno coscientemente o del tutto inconsciamente) percepita una precisa e specifica analogia con il movimento sussultorio dell'acqua molto calda, in cui le bolle

29. Si tratterà, per l'appunto, di un processo di analogia rovesciata (o, ciò che è lo stesso, di un processo allopatico): mentre i singulti o simili salgono su d'improvviso, convulsamente e rapidamente, le due mani – invece di scattare verso l'alto alla stessa maniera – riescono a mantenersi ferme e come 'bloccate' nell'acqua bollente. L'effetto di *shock*, dovuto al bruciore, può anche in questo caso sommarsi al procedimento di logica simbolica giuocato sull'opposizione ora detta.

salgono confusamente verso l'esterno, con rapidità e frequenza. Proprio a questo movimento caotico che va verso l'alto – del singulto come dell'acqua – sembrano perciò contrapporsi (per allopatia) le mani tenute a lungo immerse nell'aqua calda (o, come si precisa altrove, bollente[30]).

In conclusione, si potrebbe quindi affermare che l'immagine dell'*animam ebullire*, da un lato, e la cura magico-simbolica contro i *singultus crebriores*, dall'altro (cura in cui non a caso interviene – e realmente – l'acqua bollente o calda), trovano appunto nei sussulti troppo frequenti (etc.) il tratto 'morfologico' comune che fa da ponte e stabilisce le relazioni, 'generando' (o suggerendo) la somiglianza e al tempo stesso l'opposizione. È questo un elemento logicamente intensivo che trova le sue estensioni (retoriche), da una parte verso la metafora popolare, e dall'altra verso la cura magica stessa delle mani trattenute in acqua bollente (o calda). Possiamo aggiungere che, forse, la pratica di magia, controllando i singulti *crebriores*, allude anche (sebbene da lontano, e con tutta probabilità inconsciamente) al controllo simbolico dell'anima che per effetto del singhiozzo tumultuoso e violento, o in concomitanza con esso (in rapporto cioè con un movimento come quello designato dal termine *ebullire*), potrebbe rischiare seriamente di fuoriuscire dal corpo. Perché ciò altre volte è successo veramente: basterà ricordare per es. il *singultus frequens* che si manifesta e accompagna dei casi di morte (Lucr. VI 1160)[31]; oppure anche il fatto che singulti

30. Da segnalare, poi, che nelle valli tirolesi e ladine, per far cessare le palpitazioni del cuore (un fenomeno, dunque, anch'esso di natura 'sussultoria'), si prescrive al contrario di immergere la mano sinistra in acqua gelata, e di aspettare quindi finché le palpitazioni stesse non smettano (ho letto questa notizia in B. Dal Lago, *Storie di magia*, Roma 1979, p. 129).

L'elemento dell'acqua fredda interviene (ma inserito in un contesto del tutto diverso) anche in una cura contro il singhiozzo; al proposito si veda Marc. *De medic.* XVII 45 *idem praestat et aquae satis frigidae adsiduus gustatus...*

Sebbene esso sembri realizzarsi in maniera variata nei due casi qui sopra riportati, il principio dell'analogia rovesciata potrebbe, allora, essersi stabilito anche su quest'altro punto: l'acqua gelata o fredda (a parte lo *shock* che sarebbe in grado di provocare) rimanda comunque al dominio da esercitare su un fenomeno di natura sussultoria, quello stesso – appunto – che altrove è significato attraverso la metafora dell'acqua bollente.

31. Cfr. il *creber spiritus* di VI 1185. In questo senso lo *spiritus ... ingens* etc. (sempre in Lucr. VI 1185) può essere confrontato – per l'analogia della

frequenti e di durata eccessiva sono sintomo di malattia (cfr. Cels. II 7, 17 *frequens singultus et praeter consuetudinem continuus iecur inflammatum esse significat*[32]). Il tratto morfologico costante del

situazione referenziale – con il *singultus longus*, con il *gemitu gravis*, e con lo *spiritus* che è *attractus ab alto*, di cui parla Virgilio.

32. Di singulti «frequenti», associati evidentemente a forti spasmi che procurano il vomito, tratta anche Scrib. Larg. *Conpos.* CXCI, pp. 77-8 Helmreich: *Doryenion gustum quidem habet lactis, potum vero singultus crebros facit et vomitus frequenter concitat* (in questo caso il singhiozzo e le violente contrazioni sono comunque causate dal vegetale in questione). Interessante, inoltre, anche l'espressione ἐπιτεταμένους λυγμοὺς, che si riscontra in Gal. XIII 152 K..

In generale, per quel che concerne la pericolosità del singhiozzo in quanto sintomo negativo, gli esempi sono piuttosto numerosi. Ne richiamiamo qui alcuni: Ael. *N.A.* VI 38 οἱ δηχθέντες δὲ ὑπ' ἀσπίδος οὐ περαιτέρω βιοῦσι τετάρτης ὥρας, πνιγμὸς δὲ αὐτοὺς καὶ σπασμὸς διώκει καὶ λυγμός, ὥς φασιν (in questo caso si tratta di gente punta da un'aspide). Con Cels. II 7, 17 si confronti Hipp. *Afor.* V 58 ἐπὶ δὲ ἥπατι φλεγμαίνοντι λύγξ ἐπιγίνεται; Hipp. *Afor.* VII 17 Ἐπὶ φλεγμονῇ τοῦ ἥπατος λύγξ κακόν. Di Celso si consideri anche il seguente passo (IV 15, 1): *Alterius quoque visceris morbus, iocineris, aeque modo longus, modo acutus esse consuevit: ἡπατικόν Graeci vocant... Ubi male est, bilis evomitur; interdum singultus prope strangulat.*

Vediamo inoltre: Hipp. *Reg. mal. ac., app.* XXV 1 Ὅταν ἐν πυρετοῖσι φοβερόν τι γένηται πεμπταίοις ἐοῦσιν, ἢν ἡ κοιλίη ἐξαίφνης ὑγρὰ διαχωρήσῃ καὶ ἀψυχίη ἐγγένηται ἡ ἀφωνίη ὑπολάβῃ ἢ σπασμῶδες γένηται ἢ λυγμῶδες, ἐπὶ τούτοισιν ἀσώδεα φιλεῖ γίνεσθαι καὶ περὶ ὑπορρίνιον καὶ μέτωπον ἱδρῶτες καὶ αὐχένα ὄπισθεν τῆς κεφαλῆς· οἱ δὲ ταῦτα πάσχοντες θνήσκουσι πνευματωθέντες οὐκ ἐς μακρόν; Hipp. *Afor.* V 3 Αἵματος πολλοῦ ῥυέντος, σπασμὸς ἢ λυγμὸς ἐπιγενόμενος, κακόν; Hipp. *Coa.* II 17, 332 Ἐπὶ αἵματος ῥύσει πολλῇ, ἢ λυγμὸς ἢ σπασμός, κακόν; Hipp. *Afor.* V 3 Ἐπὶ ὑπερκαθάρσει σπασμὸς ἢ λυγμὸς ἐπιγενόμενος, κακόν; Hipp. *Afor.* VII 41 Ἢν ὑπερκαθαιρομένων πρεσβυτέρων λύγξ ἐπιγένηται, οὐκ ἀγαθόν; Hipp. *Afor.* VII 10 Ἐπὶ εἰλεῷ ἔμετος, ἢ λύγξ, ἢ σπασμός, ἢ παραφροσύνη, κακόν; Hipp. *Coa.* VII 32, 554 Ἐπὶ ἀκρήτοις ἐμέτοις λυγμός, κακόν· κακὸν δὲ καὶ σπασμός; Hipp. *Prorrh.* I 23 Αἱ μετὰ λυγγὸς ἀφωνίαι κάκιστον; Gal. XIII 153 K. καθάπερ ὅταν σπαράττεται σφοδρῶς ναυτιῶν ὁ κάμνων καὶ λύξῃ καὶ θερμασίας πολλῆς καὶ ἀσώδους κατὰ τὸν στόμαχον αἴσθηται; Gal. XIII 268 K. (antidoto di Filone) Πάντα δ' ὅσα σπλαγχνοῖσιν ἐνίσταται ἄλγεα παύω, / βήχά τε καὶ πνιγμὸν, λύγγα τε καὶ κατάρρουν; Hipp. *Coa.* I 2, 45 Κοπιώδεες, λυγγώδεες, κάτοχοι, κακοί (cfr. Hipp. *Prorrh.* I 92 e *Coa.* II 4, 182). Con Hipp. *Afor.* VII 3 Ἐπὶ ἐμέτῳ λύγξ καὶ ὀφθαλμοὶ ἐρυθροὶ κακόν cfr. anche Cels. II 4, 4 *Mali etiam morbi signum est nimis celeriter emacescere ... aut post vomitum singultum esse vel rubere oculos.*

Si consideri ancora Cels. II 8, 34 *Si vero in tenuiore intestino morbus est, vomitus, singultus, nervorum distentio, delirium mala sunt*; Cels. IV 7, 1 *Interdum lingua faucesque cum rubore intumescunt, vox nihil significat, oculi verturtur, facies pallet, singultus est: id κυνάγχην vocant*; Cels. V 26, 15 *Ubi stomachus autem percussus est, singultus et bilis vomitus insequitur.*

sussulto violento e troppo frequente troverebbe allora nel timore dei «pericoli dell'anima» (potremmo dire con Frazer) il punto di convergenza – questa volta sul piano del senso profondo cui il tratto morfologico stesso rinvierebbe – tra la solita metafora dell'*animam ebullire* e la cura delle mani nell'acqua bollente[33].

33. Nell'ambito del folklore italiano, ancor oggi ricorre in maniera piuttosto evidente la connessione – da noi supposta per il mondo antico – fra il singulto e l'idea della morte. Io stesso ho potuto, per es., raccogliere l'interessante testimonianza secondo cui in alcune zone del Veneto (corrispondenti all'incirca alla provincia di Belluno), quando a qualcuno viene il singhiozzo, si usa augurargli: «Nò stà crepà», cioè «non morire». D'altronde, a proposito del Friuli, in V. Ostermann (*La vita in Friuli*, Udine 1940, vol. II, p. 381) si legge che «Il singhiozzo è di pessimo augurio, giacché soprarriva quando è scoccata l'ultima ora».

APPENDICE I

Sul piano tipologico l'accostamento intercorrente fra le bolle d'aria o d'acqua, da un lato, e, dall'altro, l'anima o lo «spirito» di un essere umano – in particolare di un morto e specialmente di un annegato – trova paralleli piuttosto suggestivi nell'ambito della mitologia e del folklore di vari popoli. Al proposito si può – per le linee generali – citare il breve ma interessante articolo di J. von Negelein, *Die Luft- und Wasserblase im Volksglauben*, in «Arch. f. Rel.» V, 1902, pp. 145-149 (l'A. non prende però in considerazione i dati provenienti dalla cultura greco-latina: dati che sarebbero peraltro molto pertinenti nel quadro del suo stesso discorso).

Per il nostro specifico punto di vista, vorremmo attirare ora l'attenzione su alcuni di questi usi o credenze. Presso le popolazioni slave esiste ad es. un mitico «uomo delle acque» (*Wassermann*) il quale trattiene le anime degli annegati dentro le acque, per l'appunto, sotto dei vasi rovesciati. Quando però una di queste riesce a sfuggire appare alla superficie sotto la forma di una bolla che, scoppiando, lascia volatilizzarsi e liberarsi l'anima stessa (von Negelein, pp. 147 s.). Siamo di fronte ad un'immagine che per certi aspetti non è lontana – come morfologia e come senso di fondo – dalla rappresentazione insita nel modo di dire proverbiale *homo bulla est* o, anche, nella similitudine di cui assai distesamente tratta Luc. *Char.* 19. Per altri aspetti tale credenza risulta connessa con il tema folklorico – anch'esso di portata piuttosto generale (ma che fuoriesce dagli interessi del presente lavoro) – dell'anima racchiusa in un vaso o recipiente, oppure sotto di esso. È questo tuttavia un motivo che si riavvicina talvolta alla problematica da noi toccata (e non solo nell'ambito di credenze come quella slava sopra descritta): ciò avviene per es. quando, più precisamente, è in questione un recipiente colmo d'acqua che in qualche modo contiene l'anima di un morto. Allora (si può supporre su base tipologica) l'anima che è contenuta nel recipiente colmo d'acqua potrebbe infatti rendersi manifesta. Riportiamo dunque la seguente testimonianza tratta da un altro ambito culturale: «Das indische Volk der Kolhs beauftragt bei einem Todesfall den Teufelpriester, in dem eigenen Grundstück des Verstorbenen ein Loch zu graben. Der Priester thut's, setzt ein neues Wassergefäss hinein und steckt daneben drei Stäbe. Nachdem dieses beendet, ruft er den Verstorbenen mit Namen und fragt ihn: "Wo bist du jetzt? bist du in der Chatu (Wassergefäss) oder bist du unter dem Dornstrauch?"» (von Negelein, p. 146; la spazieggiatura è mia).

Almeno rispetto alla credenza slava, mi pare di poter aggiungere che ad un gioco analogo o rovesciato delle immagini sembrerebbe ricondurre (oltre che il passo greco di Luciano) anche il paragone

buddista per cui la vita umana sarebbe simile ad una bolla d'acqua (cfr. nota 4): in altre parole, nonostante alcune differenze di orientamento 'superficiale' (in questo caso – come in Luciano – si tratta della vita dell'uomo; nell'altro si tratta dell'anima di un morto), tuttavia resta pur sempre un qualcosa di essenziale all'uomo stesso che si manifesta nelle o attraverso le acque. E, in termini generali, ciò è quanto succede anche nell'esempio indiano, sebbene l'anima non si manifesti tramite l'idea della bolla. Notiamo ancora che, qualunque sia il modo o la forma in cui si presenta, la credenza per cui in una superficie d'acqua vi siano 'realmente' (secondo la logica del mito) le anime dei morti può costituire una delle premesse per giungere all'idea di una metamorfosi e di una reincarnazione delle anime stesse: negli esempi che abbiamo preso o prenderemo in considerazione, la presenza dell'elemento acquatico rappresenta in ogni caso una delle costanti.

Lungo una siffatta linea di interpretazione, von Negelein cerca di spiegare la figura mitologica di una ninfa dell'epos antico indiano, che ha appunto il nome di Budbudā, «bolla d'acqua» (*Wasserblase*): essa, in conclusione, non sarebbe altro che «eine Verkörperung uralter, universeller Glaubensvorstellungen». E tali rappresentazioni sarebbero evidentemente collegate (anche) con la relazione intercorrente fra l'immagine della bolla e l'idea della morte, dell'anima che esala, o comunque (in altri casi) con uno spirito delle acque: «Die bis zum Moment des Todes im Leibe gefangen gehaltene Seele schwingt sich, ihrer luftigen und volativen Substanz entsprechend, aus dem Element des Wassers nicht minder als aus der Luft des Sterbezimmers zu den heiteren Höhen empor. Die Ueberlegende sieht sie im Brodelnd des Gebirgsees emporsteigen, glaubt sie in Japan davonflattern zu hören» (VON NEGELEIN pp. 148 s.; la spazieggiatura è mia). Del resto, anche in Tirolo, «Wenn ... ein Gewitter im Anzug ist, sodass der See braust und brodelnd Luftblasen aufwirft, die an der Oberfläche zerplatzen, dann erkennt der Gebirgsbewohner die furchterregende Thätigkeit des Wasserweibleins» (VON NEGELEIN p. 146; la spazieggiatura è mia). In altri racconti vi è un accenno più o meno esplicito (o quantomeno un'allusione) ad una sorta di metamorfosi o di 'manifestazione esterna' dell'anima sempre alla superficie delle acque: così, l'anima di bambini (o -e) annegati (-e) può per es. riapparire sotto forma di anatra, cigno, ranocchio etc. (VON NEGELEIN pp. 145 ss.).

A parte l'impostazione per cui lo studioso in questione parla di rappresentazioni «originarie» e «universali» (prospettiva che a noi suona un po' invecchiata o di tono idealisticheggiante), la scelta del materiale e i confronti stabiliti da von Negelein appaiono, da un punto di vista tipologico, grosso modo convincenti; d'altra parte, come accennavamo sopra, proprio l'espressione latina *homo bulla est*, e

un'immagine come quella dell'*animam ebullire* (l'acqua in ebollizione che richiama la fuoriuscita dell'anima), oppure un'immagine come quella delle bolle nell'acqua agitata, possono costituire dei paralleli tipologici piuttosto interessanti. Tuttavia, nella cultura greco-latina il confronto fra le bolle d'acqua e la vita (o l'anima) dell'uomo resta una pura e semplice similitudine; la loro relazione si mantiene in certo qual modo 'esterna', basata su di un rapporto definito dal «come» (allo stesso modo di quanto avviene, probabilmente, nel paragone buddista fra la vita umana e la bolla d'acqua). Invece, negli esempi sopra riportati, la tendenza è per lo più verso una completa integrazione e assimilazione (ed è questa la via – come abbiamo detto – del processo metamorfico o del processo di reincarnazione): la bolla è l'anima stessa del morto o lo stesso spirito delle acque; nell'acqua sono racchiuse le anime dei morti; nella superficie delle acque si manifestano o vanno fluttuando tali anime; etc.

Ma riportiamo al proposito alcuni altri dati che ci sembrano piuttosto suggestivi. Nel pensiero cinese antico, quando alle feste di primavera – che erano feste di fecondità – giovani e fanciulle si davano a canti danze etc., attraversando e bagnandosi nei fiumi sacri, in modo da mettersi in contatto con le acque fecondatrici, «le donne si sentivano penetrate come da anime fluttuanti sulle fonti sacre; queste allora zampillavano e sembrava che il sopraggiungere della primavera avesse liberato le loro acque da una prigione sotterranea dove le aveva rinchiuse la morta stagione». L'impressione era cioè che «le anime dei defunti, cercando una nuova vita al tempo del rinnovamento, fuggissero sul filo delle acque primaverili, da un ritiro sotterraneo dove la morte le aveva imprigionate» (GRANET, *La religione dei Cinesi*, cit., p. 28; la spazieggiatura è mia). Si è inoltre a conoscenza di un altro uso cinese che è molto probabilmente correlato con la medesima idea: secondo una leggenda, la costellazione che chiamano della Tessitrice rappresenta una Vergine che una volta l'anno passa il fiume celeste (la Via Lattea) per unirsi al suo sposo, la costellazione di Boote, nella quale si vede appunto un uomo che lavora i campi. Ciò che si pone in atto è dunque un procedimento di carattere omeopatico e al tempo stesso di contagio: durante la «notte delle Nozze celesti, le donne cinesi, per favorire la gravidanza, fanno galleggiare sull'acqua delle figurine di bambini» (GRANET, *La religione dei Cinesi*, cit., p. 37; la spazieggiatura è mia). In effetti, come la Vergine del cielo entra nel fiume celeste per farsi poi fecondare dallo sposo, così le donne entrano nelle acque terrestri; ma poiché si crede generalmente che sulle acque vadano fluttuando le anime dei morti che attendono di reincarnarsi, allora vi fanno galleggiare le figurine dei bambini. Tutti gli elementi 'necessari' sono presenti: il contatto tra i nascituri e le anime dei trapassati; l'aderenza

rituale al modello mitico della Tessitrice che garantisce – sul piano omeopatico – la riuscita dell'operazione. In tal modo, le donne cinesi sperano che la gravidanza sia loro assicurata, e i loro figli saranno evidentemente la reincarnazione degli antenati, o comunque dei predecessori.

Mi pare utile a questo punto accennare al fatto che una siffatta 'ideologia della gravidanza' presenta qualche somiglianza (ma solo per un certo punto di vista particolare) con il sistema di credenze proprio di alcune società australiane. Presso gli Arunta e i Kaitish il «paese è suddiviso in distretti totemici, ciascuno con il suo centro, dove si suppone che gli spiriti disincarnati dei totem indugino in attesa della reincarnazione; e il totem del bambino è determinato dal particolare centro totemico al quale la madre casualmente si trovava più vicina quando avvertì per la prima volta il proprio grembo animarsi; si suppone che uno degli spiriti locali sia entrato in lui» (J. G. Frazer, *Totemismo*, trad. it. Roma 1971, p. 232). Si tratterebbe cioè – secondo Frazer – del cosiddetto «totemismo concezionale» che assume in queste società la forma più specifica di un totemismo di tipo «locale»: l'origine logica e psicologica di tale 'trasformazione' dovrebbe consistere in una sorta di impressione generalizzata (sociale e culturale) per cui un «Qualsiasi aspetto singolare del paesaggio naturale, come un albero prominente, una roccia dalla forma curiosa, o una polla d'acqua limpida, si sarebbe probabilmente impresso nella mente delle donne in quello stato, conferendo così una certa uniformità alle loro fantasticherie» (*Totemismo*, cit., p. 233; la spazieggiatura è mia). Naturalmente, per quanto riguarda i pochi 'frammenti' di cultura cinese cui abbiamo fatto riferimento, non è lecito (né ci interessa) spingere troppo in avanti le conclusioni né, tantomeno, parlare di totemismo (un termine in ogni caso da utilizzarsi con molta cautela e comunque in rapporto a situazioni ampiamente documentate nella loro sistematicità). Il confronto che intendiamo stabilire fra le usanze cinesi e le credenze australiane – a parte il fatto che anche in Australia si pensa che in una polla d'acqua possa risiedere lo spirito di un antenato – deve limitarsi esclusivamente all'osservazione che in entrambi i casi la reincarnazione delle anime dei trapassati viene fatta corrispondere all'idea della fecondazione di una donna e a quella delle nuove nascite.

Ancora per quel che riguarda la Cina, si sa che «Le comunità contadine assicuravano alle anime dei defunti una incarnazione regolare agitando dei fiori sulle acque». C'era poi un giorno in cui si celebrava la «cerimonia delle offerte»: e in quell'occasione «non si mancava di far galleggiare sulle acque delle bucce di frutta o dei fiori nei quali si conficcava un lumicino; questo si chiamò: radunare i *Kouei* [uno dei tipi in cui si classificano presso i Cinesi le anime dei morti]. In epoca tarda, si immaginò che il rito servisse solo alle anime degli annegati ai quali quelle luci avrebbero mostrato il cammino per andare a reincarnarsi: era tuttavia il rito centrale di una festa generale dei morti e delle reincarnazioni» (Granet, *La religione dei Cinesi*, cit., p. 166; la spazieggiatura è mia).

Registriamo inoltre che anche nell'ambito della cultura aché del Paraguay si racconta – cosa comune a parecchi altri popoli – un mito relativo al diluvio universale; al solito si dice che riuscirono a salvarsi solo un uomo e sua moglie, arrampicandosi in cima ad una vecchia e solida palma. Ed ecco ciò che ci interessa: in conseguenza di questo fatto, quando l'acqua si ritirò, «aveva portato via tutti gli aché, ed essi si erano trasformati in *capivara* [sorta di grosso roditore acquatico]. Ed è nell'acqua che vivono, trasformati in *capivara*, le anime di questi aché» (cfr. P. Clastres, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani Guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, trad. it. Milano 1980, pp. 41 s.; la spazieggiatura è mia). Qui è il racconto stesso del diluvio universale che, come si vede, forma la base eziologica della credenza.

Interessante, sempre lungo la stessa linea, una favola degli Albanesi di Piana dei Greci in Sicilia, intitolata *La bella fanciulla ed il figlio del re* (cfr. al proposito Pitrè, in appendice a *Cartelli, pasquinate...*, in *Biblioteca...*, cit., vol. XXIV, pp. 418 ss., novella X). Un giovane principe si innamora di una fanciulla ma, non potendola sul momento sposare, le indica la maniera perché si possano incontrare in segreto, nottetempo, nella camera di lei (si tratta di incontri casti, com'è naturale nella logica e nell'ideologia della favola). Per far ciò basterà che la fanciulla si procuri due penne di gallina, le bruci e le spenga poi in una conca piena d'acqua fresca; dal fondo di questa conca sorgerà allora il giovane, che sul fare dell'alba potrà tornarsene via trasformandosi in nuvola e scomparendo nell'aria. Tra parentesi, possiamo osservare che la dilazione del matrimonio fra il principe e la bella fanciulla serve a introdurre la sequenza di racconto occupata (anche) dalla funzione narrativa della prova difficile, affrontata e superata dalla ragazza stessa. La rottura della situazione positiva che si era determinata all'inizio – situazione felice o parzialmente felice 'di partenza', sebbene non ancora definitiva e non ancora stabile – avviene per l'intervento delle due sorelle maggiori della fanciulla, che sono crudeli e invidiose di lei: della sua bellezza e della sua fortuna. Questo costituisce, com'è noto, un motivo favolistico piuttosto diffuso; e del resto, per certi aspetti generali, lo schema secondo cui si svolge la novella ricorda il tipo antico di Amore e Psyche. Accorgendosi dunque degli incontri notturni della fanciulla col principe e avendone spiato lo svolgimento dal buco della serratura, le sorelle maggiori idearono un'insidia di questo genere: frantumarono un bicchiere e di nascosto posero i vetri acuminati dentro la conca piena d'acqua dalla quale il principe era solito sorgere. Ed ecco che quando la

fanciulla nella notte seguente evoca il giovane innamorato, quest'ultimo uscendo dalla conca «si tagliuzzò tutto dalla testa ai piedi, tanto che apparve tutto insanguinato e pieno d'ira» (p. 423); pensando al tradimento della fidanzata, se ne andò via definitivamente assumendo, come al solito, la forma di una nuvola e restando poi così menomato nella casa paterna. Quindi seguono, ovviamente, le peripezie della bella fanciulla – che riuscirà infine a guarire il giovane principe e a dimostrare la propria innocenza – e la soluzione finale rappresentata dal matrimonio felice.

Tratti tipologicamente analoghi si riscontrano in un racconto eziologico degli Azande che spiega l'origine del loro clan dominante, gli Avongara: secondo una versione del mito, «c'era la sorgente di un ruscello e questa sorgente era sempre piena di voci umane, solo che questi uomini erano i fantasmi dei morti. Un certo giorno un uomo fece la sua apparizione da lì e teneva in mano un'arpa e due coltelli» (cfr. E. E. Evans-Pritchard, *Gli Azande. Storia e istituzioni politiche*, trad. it. Milano 1976, p. 463; la spazieggiatura è mia). In sintesi, si tratta della nascita di un eroe culturale che (per es.) insegna al suo popolo la generosità reciproca e la giustizia – base dello scambio sociale –, ed inoltre la guerra: è tramite la guerra, infatti, che gli Azande – sotto la guida appunto degli Avongara, i quali hanno saputo dare loro la coesione – assoggetteranno a sé le popolazioni vicine. Per quanto ci riguarda, ritroviamo nel racconto citato l'idea che tra le acque di una sorgente circolino le anime dei morti (o qualcosa del genere), e che da esse possa sorgere qualche essere (in questo caso l'eroe-guida). Ricordiamo anche che un otre pieno di paglia comparso nella fontana di Pollina in Sicilia, fu scambiato per un mostro (cfr. nota 1); ovviamente tutta questa tematica si ricollega per certi versi a quella dei vari spiriti delle acque etc., così generalmente diffusi nel folklore.

D'altra parte – come abbiamo già anche visto – spesso nelle superficî acquatiche hanno una loro sede 'privilegiata' le anime dei morti: presso i Ba-Kongo dello Zaire, per es., si ritiene appunto che le anime dei morti si perdano «nella savana e negli acquitrini lungo i fiumi» (L.-V. Thomas, *Antropologia della morte*, trad. it. presso Garzanti 1976, p. 209; la spazieggiatura è mia). Alla serie di tale credenze sono evidentemente da accostare anche certe pratiche funerarie, come quella in uso presso determinate popolazioni di Pigmei i quali «deviano il letto di un corso d'acqua, interrano il defunto, poi fanno ritornare la corrente nella direzione iniziale» (Thomas, cit., p. 299); si sa inoltre che «L'Indù depone i suoi morti in un tronco d'albero scavato e lo abbandona in mezzo al Gange», che è il loro fiume sacro per eccellenza (Thomas, cit., p. 299; in questa pratica interviene – chiaramente – anche lo schema del viaggio dopo la morte, tramite imbarcazione, oltre che dell'abbandono alle acque). Ancora presso gli

Indù, dopo l'incinerazione dei cadaveri, si gettano secondo una precisa ritualità le ceneri e le ossa dei defunti nei fiumi sacri (Thomas, cit., p. 302 e nota 33); etc.

Ancora nell'ambito della cultura zande si crede che ogni individuo possieda un'anima del corpo e un'anima dello spirito. Dopo la morte, «l'anima del corpo diventa un animale totem del clan» secondo questa logica: se si tratta di un maschio, si trasforma nell'animale totem del clan di suo padre; se si tratta di una femmina, nell'animale totem del clan di sua madre. Per quanto riguarda invece l'anima dello spirito, essa «diviene un fantasma e conduce un'esistenza fatua alle sorgenti dei corsi d'acqua» (E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, trad. it. Milano 1976, p. 60; la spazieggiatura è mia).

Nell'isola di Haiti, i seguaci del vodu «si preoccupano molto del soggiorno che il morto (secondo alcuni il «Buon angelo» [una sorta di anima o fantasma del defunto]) fa al fondo di un fiume o di un lago. È destino di tutti quelli che hanno praticato il vodu di sparire per almeno un anno e un giorno in un corso d'acqua. Dopo qualche anno provano il bisogno d'uscirne. Avvertono allora in sogno i parenti che è venuto il momento di ritirarli dall'acqua: dicono di soffrire il freddo e di aspirare al calore del sole e delle fiamme dei *bulé-zin* [il rito del «bruciare vasi»]. La loro nostalgia della terra è tale che se il parente al quale si rivolgono non ascolta la loro richiesta, gli mandano una grave malattia, dalla quale non guarirà che compiendo le cerimonie richieste» (A. Métraux, *Il vodu haitiano*, trad. it. Torino 1971, p. 259); le anime stesse venivano d'altra parte evocate facendo uso di una tinozza piena d'acqua, ed erano quindi sistemate dentro apposite brocche. Associata con questa operazione, si svolgeva anche la cerimonia detta appunto del *bulé-zin*, del «bruciare vasi»; poi le anime così recuperate dalle acque venivano definitivamente trasferite in un santuario dove (passato un certo periodo) ricevevano offerte di cibo, e dove acquistavano ormai lo statuto di «genî tutelari, una specie di *loa* [spiriti] minori che vegliano sul parentado e che, in cambio di sacrifici, ascoltano le preghiere degli appartenenti al proprio sangue e rispondono loro ogni volta che questi li invocano» (Métraux, cit., p. 263; cfr. più in generale pp. 258-263 e, per il cosiddetto *bulé-zin*, pp. 255 s.).

Da porre in relazione con siffatte cerimonie è forse anche un racconto-testimonianza riguardante i temibili *zobop* del folklore haitiano: si tratta di stregoni malvagi che si uniscono in società segrete a scopo di assassinio e che di notte percorrono a «colonne» (come dei veri e propri militari) la campagna, sorprendendo e uccidendo gli sprovveduti viandanti o chiunque incautamente si avventuri da solo per quei luoghi. A volte tuttavia gli *zobop* risparmiano la persona che hanno catturato, a condizione però che questa accetti di aggregarsi alle loro imprese. In cambio della vita, e per entrare nell'associazione

segreta, costoro devono innanzitutto sacrificare qualcuno che sia a loro medesimi molto caro. In tale contesto si inserisce dunque la storia alla quale facciamo riferimento qui di seguito. Una donna che era stata sorpresa dagli *zobop* «aveva accettato d'immolare il figlio, di circa quindici anni. Una strega gelosa di lei avvertì il ragazzo che avrebbe ricevuto la visita d'una donna che avrebbe cercato di trascinarlo via; gli consigliò di inchinarsi molto basso e dire: «Buongiorno, regina», ma di gettare un secchio d'acqua in testa all'intrusa. La stessa sera il giovane venne chiamato effettivamente da una sconosciuta, accompagnata da un gruppo di persone dall'aspetto strano. Le rovesciò addosso un secchio d'acqua; la donna gli cadde morta ai piedi e i suoi compagni fuggirono. Esaminando il cadavere, il ragazzo constatò d'aver ucciso sua madre» (Métraux, cit., pp. 295 s.; la spazieggiatura è mia). In sostanza è mia impressione che un atto come quello di 'gettare un secchio d'acqua addosso a qualcuno', in quanto significante simbolico, richiami *automaticamente* la situazione della morte: mette cioè chi lo subisce in una condizione in certo qual modo 'analoga' a quella in cui, secondo le stesse credenze haitiane, si vengono a trovare i morti. Perciò, come i morti abitano al fondo di una distesa o di un corso d'acqua, così la donna investita dal secchio d'acqua, per un effetto di magia omeopatica, subito giace a terra morta.

Tutto sommato, ad un tema come quello relativo alle anime dei morti contenute nelle o sulle acque – oppure racchiuse e quasi prigioniere al fondo di una superficie acquatica etc. – sono anche da ricondurre certe tradizioni di tipo locale, di cui forniamo qui alcuni esempi. Prendiamo dunque in considerazione un racconto che proviene dall'Italia meridionale, e precisamente dal territorio di Lanciano (si tratta di 'avvenimenti' a sfondo e struttura eziologici che hanno – anche dal punto di vista particolare che ci interessa in questa sede – qualcosa di usuale o di tipico): «Presso s. Giovanni Rotondo [...], tra il Gargano e Lucera, è un lago, sulla via che fanno i pellegrini per andare a s. Nicola di Bari. Quando si passa per là, ogni pellegrino getta nell'acqua un sasso, come si fa dovunque sia ammazzato e seppellito qualcuno [sembrerebbe trattarsi cioè dell'uso abbastanza generale di 'segnare un luogo' gettandovi una pietra]; perché s'ha da sapere che quello non fu sempre un lago. Era un'aia; e un contadino, che vi trebbiava nel dì di s. Giovanni, sprofondò in quel luogo insieme con gli assistenti, col grano e co' buoi. La voragine fu poi colmata dalle acque; e ogni anno, nella notte che precede la festa del Santo, chi passa vicino al lago sente dalle profondità di questo il muggito de' buoi e le grida delle persone ivi sepolte» (G. Finamore, *Credenze usi e costumi abruzzesi*, Palermo 1890, p. 154; la spazieggiatura è mia).

Un racconto del tutto analogo circola inoltre a proposito del laghetto di Raiano (l'area culturale-geografica è tra l'altro sempre la

stessa): di nuovo, pure in quel luogo vi era un'aia; di nuovo quelli che furono puniti erano dei trebbiatori che non avevano voluto smettere di lavorare, questa volta nel giorno di sant'Anna. Inutile sottolineare che il motivo della punizione inflitta a chi non festeggia le celebrazioni dei santi o non ascolta la messa nel giorno dedicato al Signore ricorre piuttosto frequentemente nell'ambito dei racconti di folklore. Dunque, il laghetto in questione, così formatosi, sarebbe stato chiamato «la Quaglia» per i suoni onomatopeici che vi si sentono, provenienti dal fondo delle acque ed emessi appunto da quelle persone sommerse (si veda per questa tradizione A. De Nino, *Usi abruzzesi*, vol. I, Firenze 1879, cap. XXXVIII, pp. 82 s.; cfr. ancora lo stesso De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. IV, *Sacre leggende*, Firenze 1887, p. 13, il quale presenta alcune piccole varianti: per es., la voce da quaglia proveniente dal lago si sente solo nel giorno della festa di sant'Anna; inoltre «chi vuole sentire questa voce, dev'essere senza peccato mortale», etc.). Vorremmo qui osservare, molto sinteticamente, come il tratto della voce difettosa o animalesca caratterizzi non a caso coloro che appartengono o provengono da dimensioni altre – e inferiori – rispetto a quella umana e culturale: così (secondo uno schema ben noto) gli stranieri-barbari etc.; ma anche a volte i morti per l'appunto, i quali si configurano in effetti come dei marginali 'profondi'. Gli annegati, dunque, nel racconto abruzzese sopra detto, emettono dei suoni che assomigliano a quelli della quaglia; mentre (tanto per cercare un esempio in una cultura lontana) nell'ambito del vodu haitiano si dice che i cosiddetti *zombi*, i morti viventi, hanno una voce nasale: proprio come i Guédé, che sono gli spiriti della morte (Métraux, cit., p. 284). Alla stessa maniera accadrà che coloro i quali appartengono ad una sfera superiore rispetto a quella degli uomini – per es. la divinità – saranno dotati di un linguaggio per altri aspetti 'diverso': difficile e denso nella sua ricchezza o polivalenza di senso, avrà spesso bisogno di essere interpretato da chi possiede le qualità adatte a ciò.

Anche il tema dell'evocazione dei morti tramite un recipiente o una bacinella d'acqua è presente nel folklore abruzzese. La sera che precede il giorno della commemorazione dei morti, nel paese di Perano, «la vecchierella si ritira nella sua cameruccia. Sur un tavolinetto ci sono due candele accese; e avanti alle candele, posa un bacino con l'acqua»; altrove, ed esattamente a Fara San Martino, si fa invece uso di una bottiglia piena d'acqua. Ma vediamo il prosieguo dell'operazione: «La vecchia prende una forca di legno, punta per terra il manico e mette il collo sull'inforcatura. Nella mano sinistra ha una candela; nella spalla destra una tovaglia sciorinata. In quell'atteggiamento, ella si curva un poco, e guarda l'acqua del bacino. Alla illusa pare di vedere i morti in fondo all'acqua. *Eccoli, eccoli ... i morti camminano .... è mamma .... è tata! è sórema! ... De profundis clamavi ... Requiescant in pace!...* (De Nino, cit., cap. LXIII, pp. 141 s.).

Lo stesso De Nino (vol. I, cit., p. 142) ricorda del resto una pratica antica, simile a questa or ora descritta, di cui si avrebbe testimonianza attraverso il seguente passo di Properzio: *Umbra neque haec magicis mortua prodit aquis* (IV 1, 106: gli editori moderni hanno comunque *umbrave quae magicis* etc.). Riguardo a questo passo di Properzio, si veda anche A.M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, vol. I, Paris 1976, pp. 24 s.. In una favola intitolata *La mala matrè'*, «La cattiva matrigna» (De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. III, *Fiabe*, Firenze 1883, n. IX, pp. 48 s.), ad un certo punto della storia, la matrigna in questione fa annegare in una peschiera la propria figliastra – la quale era la sposa del figlio del re –, coi suoi due bambini. Il fratello della ragazza, trasformato in un *pecorillo*, era anch'egli sul punto di essere ucciso per ordine della crudele matrigna: belando, egli si rivolge allora verso la peschiera, ed invoca la sorella; e dalla peschiera sorge dunque la voce lamentosa di quest'ultima. Saputolo, il figlio del re fece togliere l'acqua da quella peschiera; ed ecco quel che vi si trovò: «Un pesce vacca aveva la bocca aperta, dove stava seduta la reginella [la fanciulla, cioè, che era appunto sposa del figlio del re], e i due bambini scherzavano in braccio alla madre con una palla d'oro» (p. 54).

In un'altra favola abruzzese, dal titolo *I pesci colorati*, che fa parte della medesima raccolta (De Nino, *Usi e costumi...*, vol. III, *Fiabe*, cit., n. LXXI, pp. 351 ss.), si tratta di un pescatore che tira su da un lago magico una pignatta con il relativo coperchio: togliendo il coperchio, compare un fumo che si leva sempre più in alto, e che prende quindi la forma di un gigante (pp. 353 s.). In questo caso ci troviamo di fronte, mi pare, ad una sorta di sintesi fra la credenza dell'anima contenuta in un recipiente e quella dello spirito racchiuso nelle acque.

Ancora per quel che concerne – più precisamente – il rapporto fra l'idea della bolla e quella dell'anima, vorremmo segnalare quest'altra credenza, che si è registrata nella penisola sorrentina: «A San Giuseppe, diciannove marzo, son di rito le così dette *uova di lupo*; le zeppole di cui la ricetta può riscontrarsi nella *Cucina casereccia* del Duca di Buonvicino. Anzi si ritiene, che come si frigge ed appariscono quelle bollicine, tante anime escano dal Purgatorio» (G. Amalfi, *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina*, Palermo 1890, p. 28; la spazieggiatura è mia). In questo caso l'insorgere ed il manifestarsi di quelle bollicine – in connessione con un fenomeno simile a quello dell'ebollizione – viene associato omeopaticamente all'uscita di altrettante anime dal Purgatorio; e le bollicine sembrano 'rappresentare' in qualche modo le anime stesse.

Nella stessa zona di Sorrento si pensa che nell'acqua possa alle volte trovarsi un «cattivo spirito»; prima di bere quell'acqua, occorre allora scongiurarlo recitando certi versetti (cfr. Amalfi, cit., p. 74).

Oltre a ciò, si sa che in alcuni luoghi del Veneto le madri raccontano ai bambini di una «*veccia del'aiva* (vecchia dell'acqua) [...] per trattenerli di cadere nelle acque» (A. Nardo Cibelé, *Zoologia popolare veneta*, Palermo 1887, p. 95).

Alla nostra rassegna (per la verità non sistematica ed anche un po' casuale) possiamo aggiungere un'altra curiosa immaginazione, che ci conduce questa volta nell'ambito culturale proprio degli indiani Yaqui del Messico nord-occidentale. Si tratta di una sorta di allucinazione 'guidata' o 'controllata', relativa alla visione di quella che viene descritta e definita come una «nebbia verde», la quale sorge dalle acque, si espande progressivamente ed avvolge quindi la persona in preda a una siffatta visione: e questa nebbia – come vedremo meglio più sotto – è costituita da bolle , dotate di certe caratteristiche e di una certa funzione. Con un tal genere di 'esperienze' sono cioè connesse delle credenze e delle immaginazioni che rappresentano – dal nostro punto di vista – una *variante* piuttosto interessante rispetto alle credenze o alle immaginazioni che abbiamo finora registrato. I 'fatti' e le pratiche che qui riportiamo sono descritti abbastanza in dettaglio da C. Castaneda nel suo lavoro dal titolo *Una realtà separata*, trad. it. Roma 1972, cap. 12, pp. 150 ss.: questo libro ha (anche), in generale, l'aspetto di un resoconto sulla cultura, la 'scienza' e la stregoneria yaqui, ed è costruito in gran parte secondo la tecnica per così dire più diretta del dialogo con il proprio informatore, un personaggio non qualunque ma dotato di prestigio e che risulta sempre più affascinante (è una tecnica del resto che era già stata adottata in antropologia, per es. da Marcel Griaule). Quel che però vi è di specifico in questo caso è il fatto che l'Autore – un antropologo per l'appunto – si è posto egli stesso, ormai da anni, «a scuola» di don Juan, anziano «uomo di conoscenza» yaqui, una sorta di stregone e di uomo-medicina che lo ha indirizzato e gli ha fatto percorrere determinate 'esperienze' non usuali (tra le quali ci sarà quella relativa alla «nebbia verde»), insegnandogli a vedere 'realmente' le cose etc.

Per parte nostra vorremmo definire tali esperienze come 'esperienze di cultura', nel senso che – sebbene esse siano state 'provate' e descritte individualmente (e per di più da una persona inizialmente 'esterna' alla cultura degli indios messicani) –, tuttavia, esse si muovono essenzialmente lungo le linee pre-fissate di un codice culturale di portata collettiva: quel 'sistema dell'immaginario', specifico di ciascuna cultura, che condiziona e guida le 'esperienze' dei singoli, ne suggerisce l'interpretazione, e così via.

Dal punto di vista dell'antropologo Castaneda, nel modo che abbiamo detto egli poteva penetrare – almeno parzialmente – all'interno della cultura yaqui, poteva per certi aspetti vivere tale cultura dal di dentro etc.. E oltre a ciò non dobbiamo neppure tralasciare – assieme al valore scientifico – il fondamentale significato umano ed esistenziale che quel complesso di esperienze ebbero per il suo autore.

Seguendo gli insegnamenti e le indicazioni del 'maestro' don Juan, si potevano quindi raggiungere «stati di realtà non ordinaria» (p. 11): per arrivare a ciò si doveva far uso di sostanze allucinogene ma soprattutto ci si doveva basare su di un duro e costante esercizio della volontà stessa. Le tematiche di fondo e le tecniche alle quali si ricorre sono – come si vede – quelle tipiche dello sciamanismo e della stregoneria (né è il caso di approfondire qui tali aspetti che si riscontrano un po' dappertutto). D'altronde – ed anche questo costituisce un tratto piuttosto generale e diffuso – una conoscenza 'profonda' delle erbe e delle loro 'qualità' intrinseche risulta non di rado strettamente combinata con capacità e pratiche siffatte, negli uomini che sanno metterle in atto (per l'appunto, sciamani, uomini-medicina etc.): le droghe che si possono trarre da tali erbe e le erbe stesse sono allora concepite esse stesse come personificate, e rappresentano per gli Yaqui degli «alleati» degli «uomini di conoscenza», stregoni e così via.

Si dice che gli «alleati» aiutino dunque gli sciamani, riescano in certo qual modo a 'togliere loro il corpo' rendendoli in tal modo 'leggeri e fluidi' (cfr. p. 10): in uno stato simile, gli sciamani stessi sono perciò capaci di esperienze incredibili e prove straordinarie, che superano la banalità, la limitatezza e la superficialità dell'esistenza 'normale' (ovviamente tali esperienze dipendono – inoltre – anche dall'abilità di ogni singolo stregone).

Quindi, è durante una di queste sedute, le quali si svolgevano sotto la guida e con l'assistenza di don Juan, che l'Autore-iniziando comincia a *vedere* il formarsi della «nebbia verde» su una superificie acquatica: «... proprio in quel momento l'acqua diventò fissa; cessò di muoversi. Sembrava un quadro, le increspature erano immobili. Poi l'acqua incominciò a frizzare; era come se contenesse particelle di bicarbonato che esplodevano contemporaneamnte. Per un istante vidi questo frizzare come una lenta espansione di materia verde. Era un'esplosione silenziosa; l'acqua esplodeva in una brillante nebbia verde, che continuava ad espandersi fino ad avvilupparmi» (p. 151). L'iniziando si sente, per qualche momento, come «sospeso in quella nebbia finché un urlo molto acuto, prolungato e stridulo, scosse ogni cosa; la nebbia sembrò congelarsi nelle consuete sembianze della superficie dell'acqua. Il suono stridulo era prodotto da don Juan ...» (p. 151). Poi , in una successiva 'immersione' nella nebbia, si percepisce più chiaramente di che cosa quest'ultima fosse 'realmente' fatta: « ... notai che non era affatto nebbia, o per lo meno non era come io immagino che sia la nebbia. Il fenomeno era composto di bollicine, oggetti rotondi che entravano nel campo della mia 'visione' e ne uscivano come galleggiando» (p. 151). Successivamente, di nuovo, «don Juan mi ordinò di rientrare nella nebbia e mi chiese di fare attenzione alla sua voce; perché mi avrebbe guidato così da poter imparare a muovermi ; disse che una volta viste le bollicine dovevo salire a bordo di una di esse e lasciare che mi trasportasse» (p. 152; la spazieggiatura è mia). Le bolle sorte dall'acqua diventano perciò una specie di 'mezzo di locomozione' per lo stregone e l'apprendista-stregone (o meglio, come verificheremo fra breve, per la loro anima fuoriuscita dal corpo).

In seguito, la visione della «nebbia verde» si evolve ancora in questo modo: « ... mi accorsi che il movimento delle bolle era rallentato e che le bolle stesse erano diventate grandi come palloni da pallacanestro. In effetti erano così grandi e lente che le potevo esaminare una per una molto dettagliatamente. Non erano veramente bolle, non come una bolla di sapone, né come un pallone, né come un qualsiasi contenitore sferico. Non erano contenitori, eppure erano contenute. E neppure erano rotonde, anche se, quando le avevo percepite la prima volta, avrei potuto giurare che fossero rotonde e l'immàgine che mi era venuta alla mente era stata 'bolle'. Le vedevo come se le guardassi attraverso una finestra; vale a dire, il telaio della finestra mi impediva di seguirle con lo sguardo ...» (pp. 152-3).

Quindi, si verifica una unione o addirittura una sorta di identificazione dell'iniziando (più precisamente della sua 'anima', come vedremo) con una di queste bolle: «Quando cessai di vederle come bolle, tuttavia, fui capace di seguirle; nell'atto del seguirle mi fissai a una di loro e galleggiai con essa. Sentii davvero che mi muovevo. In effetti io *ero* la bolla, o quella cosa che assomigliava a una bolla» (p. 153; la spazieggiatura è mia).

Questi alcuni altri aspetti e momenti della visione, costantemente pilotata da don Juan. Una volta che essa si è conclusa, è proprio quest'ultimo che ne fornisce l'interpretazione. L''esperienza' della «nebbia verde» e delle bolle ha insegnato al novizio che «un brujo [stregone, «uomo di conoscenza», uomo-medicina o simili] usa l'acqua per muoversi» (p. 155). Cioè, secondo don Juan, attraverso quella visione «non avevo veramente imparato a muovermi usando l'acqua, ma [...] avevo imparato che un brujo lo può fare, e lui [don Juan] mi aveva detto apposta di guardare la sponda perché potessi controllare il mio movimento» (p. 155). Il novizio si era dunque mosso stando nella «nebbia» e 'unendosi' a una bolla; e lo aveva fatto anche molto rapidamente: «con la rapidità di un uomo che sa mettere in atto questa tecnica», afferma don Juan (p. 156).

Questo modo di spostarsi rapido e anomalo, che è proprio degli stregoni, presuppone – già lo accennavamo – la possibilità di separare l'anima (o spirito) dal corpo: deve cioè essere in qualche modo connesso con l'effetto del 'togliere il corpo', del 'renderlo leggero' o simili. In altre parole, nella bolla, tra la nebbia che sorge dall'acqua, sembra potersi trasferire l'anima o spirito del brujo, così come quella del novizio: in tal caso, ancora una volta – ed è ciò che ci interessa particolarmente in questa sede – la bolla verrebbe a contenere oppure lei stessa sarebbe quasi un'anima. A riprova del fatto che in tale

frangente l'anima si distacca e abbandona il proprio corpo si può considerare quest'altra affermazione di don Juan, rivolta al suo 'discepolo', e riferita alla solita esperienza: «Tutto quello che so è che sei andato molto lontano. Lo so perché ho faticato molto a tirarti indietro. Se io non fossi stato lì avresti continuato a vagabondare e non saresti mai ritornato, nel qual caso tutto ciò che sarebbe rimasto di te ora sarebbe il tuo cadavere sulla sponda del ruscello. O forse avresti potuto ritornare da solo. Con te non sono sicuro...» (pp. 156-7; la spazieggiatura è mia).

Un po' in margine, osserviamo che – trattando della fuoriuscita dell'anima – si ritorna a uno dei temi soliti e diffusi nel folklore dei più diversi popoli: quello del corpo che senza la sua anima resta come morto o è comunque destinato entro breve tempo a morire (cfr. anche l'Appendice III). D'altro lato, il motivo dello stregone che ricopre grandi distanze in pochissimo tempo – scindendo al solito l'anima dal corpo e/o assumendo determinate forme – appare assai largamente attestato: ma qui lo specifico consiste proprio nel fatto che il mezzo di cui lo stregone e l'apprendista-stregone si servono nel corso dei loro spostamenti – e col quale le loro anime finiscono poi per confondersi – è appunto una bolla che sorge, tra la «nebbia verde», dalla superficie delle acque.

Un'altra volta, interviene di nuovo l'immagine della bolla, quantunque in questo caso non della bolla acquatica. Mentre il 'discepolo' stava al buio dinanzi ad un fuoco, qualcosa come un'ombra passò davanti a lui, tra lui e il fuoco stesso, trascorrendo rapidamente prima da destra a sinistra e poi da sinistra verso destra (p. 203). Si trattava – secondo la spiegazione di don Juan – di uno spirito del luogo, «una forza appartenente al particolare luogo» in cui era stata vista (p. 204); ed ancora questo spirito si presentava sotto una forma che era paragonabile ad una bolla: «... una strana luminosità verdastra nelle fiamme, che avevo individuato solo quando don Juan mi aveva fatto segno di continuare a guardare il fuoco, dopo che l'ombra aveva attraversato per la prima volta il mio campo visivo. Don Juan me la rammentò. Obiettò anche a che la chiamassi ombra; disse che era rotonda e che assomigliava più a una bolla» (p. 207). La situazione è molto diversa da quella precedentemente descritta; ma siamo pur sempre di fronte all'immagine di una bolla che serve a 'rappresentare' adeguatamente la forma di una essenza spirituale o qualcosa del genere.

Per un tipo un po' diverso di rappresentazioni, si noti infine che in un passo del *Macbeth* di Shakespeare, richiamato da von Negelein (cit., p. 148, nota 8), dopo la sparizione delle streghe (atto I, scena III) uno dei personaggi, Banquo, fa questa affermazione: *The earth hat bubbles, as the water has, / And these are of them...* (vv. 79 s.).

APPENDICE II

Intervengono, nel racconto di Forno, tutta una serie di elementi sui quali sarà utile soffermarsi per un momento. Com'è noto, una strega può far del male a qualcuno se riesce ad impadronirsi di cose che siano in qualche modo connesse (stabilmente o accidentalmente) con la vittima designata, oppure che lo siano state in precedenza: capelli, unghie, tracce del piede etc., ma anche indumenti (specie quelli intimi) e così via. In questo stesso luogo si racconta, per es., di una strega la quale aveva gettato il malocchio su alcuni componenti di una certa famiglia (e in particolare – come avviene di solito – sui bambini di casa) andando a chiedere un po' di terra da mettere in un vaso (un'abitudine assai frequente nei paesi, almeno della zona suddetta). Perfino attraverso la terra di sua proprietà si può cioè danneggiare una persona. Si tratta, evidentemente, di un meccanismo di magia per contatto: le cose che a qualsiasi titolo provengono da una persona mantengono qualcosa della persona stessa, e in certo qual modo continuano a restare collegate ad essa. Ciò che si fa a questi oggetti è come se lo si facesse al loro possessore, detentore o simili; gli effetti e le reazioni che si suscitano in essi si suscitano per lo più anche nei soggetti in questione (allora, alla magia per contatto si associa un procedimento di magia omeopatica).

Nella vicenda di Forno riassunta nel testo agisce dunque (anche) un meccanismo di magia per contatto; tuttavia – restando in questo ambito – ci troviamo, almeno per certi aspetti, di fronte ad una pratica di magia che viene orientata secondo una direzione opposta a quella descritta qui sopra: non è la strega che agisce su cose e oggetti per fare del male al loro possessore-vittima (ciò, almeno, non è detto esplicitamente e sta – se mai – nei presupposti rimasti sottintesi del racconto), ma sono i genitori stessi della bambina che agiscono sugli indumenti della figlioletta (che è già stata stregata), per colpire e identificare la strega stessa, e – simmetricamente – per liberare e guarire la piccola. È chiaro che, sempre per il principio del contatto, gli indumenti della bambina sono ritenuti essi stessi stregati, come lei medesima; e quindi sono impuri, nonostante che possano non essere mai entrati a contatto diretto con la strega (e benché ciò sia avvenuto solo indirettamente, attraverso l'intermediario della bambina). In effetti, essi contengono anche qualcosa che appartiene, alla fin fine, proprio a *quella* determinata strega, qualcosa che proviene precisamente dalla donna che aveva in precedenza gettato il malocchio sulla neonata. I genitori della bambina hanno perciò in mano lo strumento per operare magicamente, a loro volta, sulla strega in questione: è appunto ciò di cui sembrano ben consapevoli le vecchie del paese che (come si dice) «sanno disfare il malocchio». Nel corso di una medesima operazione questi genitori purificano per mezzo dell'acqua

bollente gli indumenti: e, nel far ciò, liberano da un lato la piccola, ed agiscono dall'altro sulla strega, costringendola a cedere e a scoprirsi; anzi, è questo secondo effetto che sembra costituire il presupposto necessario del primo, ed anche una garanzia per il futuro. Tutto il procedimento (in rapporto anche al contesto delle rappresentazioni culturali poste in gioco) funziona come una struttura chiusa e circolare, formata dalla serie concatenata dei singoli 'passaggi', o contatti, percorribili dunque in due sensi e in due modi. Per certi aspetti, quindi, l'operazione magica tramite gli indumenti si configura come duplice e inversa: manipolare sui vestiti della bambina è al tempo stesso manipolare 'positivamente' su di lei e, per un altro verso, manipolare 'negativamente' sulla strega. Un altro corollario è implicito in quanto abbiamo già osservato. Tale operazione magica utilizza per così dire all'indietro i 'contagi' avvenuti in precedenza: dagli indumenti della bambina stregata alla strega e di nuovo alla bambina; è la struttura chiusa e circolare che, in certo qual modo, viene ora ripercorsa.

Per quanto riguarda più specificamente i meccanismi di pensiero sottesi all'operazione sopra descritta occorrerà infatti precisare che in questo caso gli indumenti si collegano alla bambina in modo 'diretto', mentre rinviano alla strega stessa in modo forse più 'indiretto', attraverso una doppia metonimia (la donna ha stregato la bambina, e allora tutti gli indumenti di quest'ultima saranno anch'essi stregati). Già questo pone in evidenza il funzionamento *transitivo* (anche a più passaggi) del processo metonimico e del contatto magico. Oltre a questa regola di funzionamento, nell'esempio di Forno se ne intravedono alcune altre che risultano strettamente integrate alla prima: per es., il carattere di *sostituibilità* che riveste il dato metonimico rispetto al dato 'primario'. Agendo sugli indumenti si agisce infatti sulla bambina e sulla strega; gli indumenti sono diventati cioè il punto d'incontro dei rapporti intercorsi fra i diversi attori, in particolare – appunto – fra la strega e la bambina. Analogamente, nell'ambito della cura magica, operare sui vestiti è dunque operare su tali attori e sui loro rapporti, in modo da correggerli e trasformarli. Infine, un altro corollario della medesima legge consiste nel carattere di *reversibilità* che – come abbiamo già visto – sembra essere proprio (non di rado) della tecnica per metonimia: gli indumenti stregati – in quanto in certo qual modo 'riassumono', e significano, gli avvenimenti passati (presupposti dal racconto degli informatori) – ne rappresentano al tempo stesso la sintesi tangibile e il 'resto'. È appunto per questo che, grazie ad essi (oggetto che rimane a disposizione), è possibile invertire la direzione di quegli stessi avvenimenti, ripercorrerli all'indietro, vanificandoli e ri-giocandoli di nuovo. Ma – come abbiamo sottolineato – tutto ciò trova la sua base necessaria nel fatto che la strega, gettando il malocchio sulla bambina, ha inevitabilmente lasciato nelle mani delle sue vittime qualcosa di specificamente suo e che, opportunamente 'lavorato', può esserle rivolto contro.

Questo meccanismo di pensiero, giocato sul 'resto' evenemenziale (e – per così dire – esistenziale) della vicenda trascorsa, nonché sul procedere all'indietro del rimedio magico, sembrerebbe poter rientrare in uno di quei casi che W. Wundt ha molto opportunamente definito come «inversioni associative» (*La psicologia dei popoli*, trad. it. Torino 1929, p. 178): il 'contagio' che procede in una certa direzione può – secondo l'idea della permanenza, della vicinanza e della trasmissibilità del contatto stesso – passare in altri oggetti (anche in serie successiva); ma alla fin fine può anche reagire all'indietro, ritornando verso l'oggetto o l'attore 'originari' che l'hanno determinato e messo in moto. Transitività e reversibilità (e dunque inversione o rovesciamento) non sono che aspetti di una medesima legge di funzionamento più generale: quella che – accogliendo un altro suggerimento teorico che ci proviene da H. Hubert e da M. Mauss – potrebbe per l'appunto essere chiamata «legge di continuità» magica (*Saggio di una teoria generale della magia*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Torino 1965, p. 65; interessante, comunque, per i problemi qui discussi, tutto il paragrafo).

In conclusione, ricollegandoci a quanto abbiamo detto nel testo, la strega viene dunque 'aggredita' da due punti di vista differenti i quali si combinano fra di loro, portando al medesimo risultato: da un lato la donna è sottoposta – attraverso gli indumenti – al bruciore dell'ebollizione (magia per contatto); d'altro lato – e forse proprio su questa base – l'ebollizione determina, per somiglianza con le bolle dell'acqua, i pericolosi sussulti del suo cuore (magia omeopatica). Da sottolineare, poi, è il fatto che, proprio a mezzanotte (l'ora cioè in cui le potenzialità magiche, le qualità delle streghe etc. si manifestano più vigorosamente), la donna che (come si presume) ha stregato la bambina si presenta alla porta della casa in questione per chiedere che la pentola sia tolta dal fuoco: ciò significa con tutta probabilità l'ammissione della colpa da parte della donna, la resa e una richiesta (in certo qual modo) di 'scambio'; tale richiesta, contenendo per l'appunto la resa, ha in sé implicita la promessa, per il futuro, di non danneggiare più i componenti di quella famiglia. La 'liberazione' della bambina sarebbe così garantita anche da una qualche forma di patto.

A proposito dell'uso (piuttosto diffuso) di far bollire gli oggetti delle persone che siano state stregate o affatturate, registriamo soltanto che, per es., in un romanzo di P. P. Pasolini, *Ragazzi di vita*, al cap. VII, intitolato *Dentro Roma*, si racconta fra l'altro di una donna del popolo – la «mamma del Begalone» – la quale soffre di allucinazioni notturne. Allora un suo vecchio parente, fatto venire appositamente da Napoli, ordinò che si dovessero bollire tutti gli oggetti della donna. Interessante anche il seguito della faccenda. Avendo figli e figlie di questa donna, assieme a delle vicine, trovato nel cuscino di lei «delle

piume intorcinate in forma di colombe, croci, corone», subito avevano fatto bollire anche quello; quindi «avevano messo nell'olio bollente dei pezzi di ferro e poi li avevano buttati nell'acqua fredda, per vedere che figure venivano fuori» etc. (racconti su croci e corone di piume, o simili, che si trovano nei cuscini e materassi di persone stregate si riscontrano piuttosto generalmente nel folklore, almeno quello italiano: come abbiamo visto, il tutto deve essere per lo più immediatamente bruciato). È evidente che anche nel romanzo in questione l'ebollizione degli oggetti stregati (o comunque appartenenti alla persona stregata) dovrebbe contribuire ad eliminare la fattura stessa; è inoltre probabile che le figure, le quali si formano gettando in acqua fredda i pezzi di ferro surriscaldati, rappresentino – secondo la credenza popolare – le figure maligne o demoniache che perseguitano la donna.

La seguente testimonianza, relativa alle solite pratiche della bollitura di indumenti od oggetti stregati, presenta, infine, varianti e particolari significativi, che vale la pena di registrare brevemente. La notizia riguarda i contadini della Romagna e risale agli inizi del secolo scorso: quando «un bambino, od adulto, o qualcuno della famiglia si ammala, e si teme di qualche malìa, fanno a notte avanzata bollire in un caldajo le fasce, le pezze, la camicia, il vestito, e le coperte; e gorgogliando l'acqua vi frugano dentro con un forcone, e giurano, che l'ammaliatore deve comparire infallibilmente» (M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818, rist. a cura di G. Pitrè, Palermo 1885, p. 160; la spazieggiatura è mia). Anche in questo caso, come in quello del paese di Forno, il comparire della strega o dell'ammaliatore significa evidentemente la sua resa, ed è ad ogni buon conto correlato con la guarigione e la liberazione della vittima (Placucci, cit., p. 165). La medesima tecnica viene impiegata quando sia stato stregato un bue o altra bestia consimile: allora nel «caldajo» si pongono «le funi, copertine» etc. della bestia stessa (Placucci, cit., p. 167). Per quanto riguarda il ricorso al forcone, esso può essere spiegato col fatto che spesso gli oggetti appuntiti – specie se di ferro – sono ritenuti particolarmente adatti a spezzare e a disintegrare le forze maligne. Proprio a tale scopo, di tali oggetti si fa uso un po' dovunque: per es., in Italia meridionale, si minacciano in questo modo le forze maligne che si crede siano contenute nei nembi temporaleschi. Del resto, nella stessa Romagna, i contadini, quando si avvicina un temporale, «Frettolosi mettono fuori sull'aja sotto il grondajo del tetto della casa tutto il ferro che hanno, cioè falci, palette, manaje, caviglie, gruppi di ferro, zappe, [...] credendo con ciò di espellere, e tener lontane da proprj campi la gragnuola» (Placucci, cit., p. 135). Si può dunque pensare che in maniera sostanzialmente analoga, frugando col forcone nell'acqua bollente, si possano vincere le forze maligne che vi sono contenute e che circolano in essa (essendovi immersi gli oggetti

stregati). L'azione antimalefica del forcone si somma in questo caso a quella della bollitura, anch'essa efficace contro le malie; come abbiamo detto, gli effetti si riversano poi, per metonimia, sulla strega stessa. Quando è un maiale che si ammala, a parte qualche piccola variante, le cose in generale non cambiano: «per guarirlo gli si taglia un piccolo pezzetto di orecchia e di coda, e si fanno bollire in un caldajo; e mentre bollono il reggitore con una forca mescola l'acqua, che getta poco dopo nel letamajo, ed in tal modo si crede guarito il maiale» (Placucci, cit., p. 167). Per il motivo dell'acqua che contiene lo 'spirito' o l'essenza di un qualche essere (o di una qualche strega), si leggano gli esempi riportati sopra, Appendice I; in un caso come quello che stiano esaminando, nell'acqua sono contenute in certo qual modo le propaggini – i 'resti' – di un essere e dei suoi influssi maligni, che però, tramite la bollitura dell'acqua e l'impiego della forca, vengono neutralizzati.

APPENDICE III

Mi sembra interessante accennare anche – seppur per linee sommarie – a un determinato tipo di credenze che si riscontra ad es. nel folklore europeo di alcuni secoli fa. Esse si riferiscono in particolar modo all'uscita temporanea dell'anima o dello spirito dal corpo, e alle possibilità (o al contrario alle difficoltà) che tale anima-spirito incontra al momento di rientrarvi. In altre parole, saremmo qui di fronte ad un corollario e ad un aspetto specifico della tematica relativa al controllo, al possesso oppure al recupero dell'anima. Notevoli risultano dunque, anche da questo punto di vista, alcuni racconti o testimonianze sui cosiddetti «benandanti» del Friuli: stando a quanto loro stessi affermavano, in determinati periodi dell'anno, durante la notte, mentre essi erano addormentati, il loro «spirito» era come evocato fuori dal corpo, ed andava a combattere contro le streghe in difesa della fede e dell'umanità. Se erano loro a vincere, vi sarebbero state fertilità e abbondanza; altrimenti vi sarebbe stata carestia. Per tutto il tempo in cui lo spirito si trovava fuori, il corpo privo dell'anima appariva come morto; il soggetto in questione doveva allora restare con il viso rivolto verso l'alto: in tal modo, quando l'anima ritornava dai suoi scontri notturni, poteva rientrare con facilità nel 'suo' corpo, e la persona riprendeva a vivere normalmente. Era cioè indispensabile che, in assenza dell'anima, il corpo per qualunque ragione non venisse a trovarsi rivoltato a testa in giù: gli stessi «benandanti» sostenevano infatti che in tal caso il corpo sarebbe realmente morto (o, più precisamente, sarebbe rimasto morto), dato che in quelle condizioni per lo spirito sarebbe stato impossibile rientrare dentro di esso. In conseguenza di ciò quell'anima sarebbe andata vagando sulla terra per un certo periodo etc. (cfr. al prop. C. Ginzburg, *I benandanti*, Torino 1966, pp. 24 s. e *passim*). Analoghe a queste sono anche le convinzioni espresse da un mandriano bavarese, di nome Chonradt Stöcklin, nel corso di un processo che gli fu intentato a Oberstdorf nel 1585 (cfr. Ginzburg, cit., p. 60); limitatamente (almeno) all'aspetto che ci interessa in questa sede, una credenza del tutto identica si riscontra quindi fra i seguaci di quella divinità o demone dell'abbondanza che era appunto denominata Abundia o Satia: si tratta della «dame Abonde» del *Roman de la Rose* e del folklore francese d'età medievale (cfr. Ginzburg, cit., p. 49).

Sull'uscita dell'anima dal corpo e sulla associazione di tale stato con quello della morte, piuttosto perspicua mi pare la seguente testimonianza, che riguarda l' 'esperienza' di uno dei benandanti: «quando è astretto d'andare a combattere gli viene un sonno profondissimo, e dormendo con la pancia in su si sente nel uscir del spirito mandar fuori tre gemiti, come sogliono spesse fiate fare quelli che muoiono» (da un documento dell'Archivio della Curia Arcivescovile di Udine, in Ginzburg, cit., p. 76; la spazieggiatura è mia).

Credenze simili a quelle qui sopra descritte dovettero per es. circolare anche nella zona di Lucca verso il diciassettesimo secolo (cfr. al prop. il passo relativo di un documento dell'epoca riportato in appendice a L. Fumi, *Superstizioni, pregiudizi e magie*, Lucca 1907, rist. in *Usi e costumi lucchesi*, Palermo 1981, p. 219).

In questo quadro, la pericolosità della posizione rovesciata verso terra, del corpo con la faccia rivolta verso il basso, potrebbe parzialmente chiarirsi anche (e proprio) alla luce di quanto siano venuti dicendo sul singulto, lo starnuto o simili: l'anima può essere sbalzata verso l'alto fino ad uscire dal corpo, per effetto appunto di fenomeni di natura sussultoria, i quali le impongono la spinta necessaria a 'salire' avvicinandosi alla bocca o al naso. Un 'salir su' che nel caso specifico risulta molto rischioso: ed è per questo che in generale uno stato di violenta agitazione può comunque – a prescindere dalle cause determinanti specifiche e dal sentimento dominante – essere concepito e vissuto come un momento in cui si corre pericolo di morte, o qualcosa del genere. A questo punto un'ipotesi interpretativa circa il significato del divieto sopra descritto (quello cioè per cui i corpi senz'anima non devono trovarsi rivoltati verso il basso) diventa abbastanza consequenziale, e fors'anche probabile: si può pensare che per lo spirito che si trova al di fuori del corpo sarebbe in tal caso difficoltoso rientrarvi, proprio per il fatto che esso si troverebbe a procedere – diciamo così – 'in salita'. Al contrario la via del ritorno sarà facilitata se lo «spirito» ritrova il corpo con la faccia rivolta verso l'alto, perché allora il suo procedere si presenterebbe come 'in discesa'. Non ci si dovrà stupire, naturalmente, che delle concezioni (o immaginazioni) folkloriche siano basate su rappresentazioni materiali di tal genere; è anzi questa, come si sa, una delle costanti più frequenti delle modalità del pensiero al suo stato 'elementare' (il «pensiero selvaggio» di cui parla Cl. Lévi-Strauss).