LA SOGLIA DEL DOLORE DAI RACCONTI DI GUARIGIONE DI LOURDES*

Analizzeremo in questo saggio un aspetto caratteristico delle guarigioni “miracolose” che si sono dichiarate in diversi santuari, e in particolare in quello di Lourdes: il passaggio obbligato attraverso un’esperienza di agonia. Il dolore, dunque, la sofferenza, come soglia, assieme reale e simbolica, da varcarsi in un rito transitivo di cui si sperimenti sino in fondo l’efficacia. I materiali provengono dalle diverse storie dei miracoli di Lourdes, che forniscono una ricchissima documentazione di “racconti di guarigione” di questo genere. Il pellegrinaggio a un santuario di guarigione è uno straordinario osservatorio per chi intenda avvicinarsi, nella concretezza di una ricerca, ad alcuni temi classici dell’antropologia – in particolare: i quadri culturali del binomio malattia/guarigione. E dà molto da pensare – ma questo meriterebbe un discorso a parte – il fatto che sinora queste problematiche, cavallo di battaglia di molta etnografia extraeuropea,

* Già in “Etnoantropologia”, 2, 1993, pp. 8-31. Per gentile concessione dell’editore.

per l'Europa al contrario siano state messe alla prova solo nei contesti di quelle pratiche terapeutiche che vedono in azione guaritori simbolici situati, in un certo senso, ai margini delle due grandi istituzioni che sinora si sono contese il potere di parola nella definizione di cosa sia un corpo, malato o guarito: la chiesa e la medicina. Nel pellegrinaggio dell'Europa cristiana, al contrario, è proprio questa contesa a essere messa in scena, in un intreccio di parti estremamente articolato, con conseguenze di non piccolo conto sul complesso delle rappresentazioni e delle pratiche simboliche concernenti il territorio della malattia e della guarigione. E appunto qui risiede l'interesse di una ricerca, che non può più essere elusa. L'osservatorio più significativo in questo senso è senz'altro rappresentato dal santuario di Lourdes: qui, la tensione tra le due istanze che pretendono di fornire ciascuna il proprio "senso del male" si sistematizza in una soluzione istituzionalizzata. Lourdes è, se non l'unico, certo il primo santuario in cui la presenza della malattia si connota come stigma visibile e differenziante, uno stigma che assume su di sé i due linguaggi significanti e potenti della religione e della medicina ufficiale. La sacralità del luogo si designa per una serie di simboli antichi: la grotta e la fonte, il roseto meraviglioso, l'apparizione di una Vergine... I corpi dei malati per contro appaiono come contesi tra significazione medica della loro malattia e risignificazione cristiana del loro soffrire. Lourdes ha creduto di risolvere il suo problema ospitando, all'interno del suo perimetro sacro – il dominio della grotta – l'incontestata verità della scienza: quel *bureau médical des constatations* il cui compito sarebbe la verifica oggettiva dell'autenticità delle guarigioni avvenute tra i pellegrini.

I quadri culturali delle rappresentazioni e dei vissuti di malattia e di guarigione, il complicato enigma di quanto è stato chiamato col nome, forse inadeguato, di efficacia simbolica si costruiscono dunque a Lourdes in modi che fan problema per i loro stessi attori. Da un lato, il discorso teologico del miracolo, che rinvia anche a istanze e autorità superiori a quelle presenti nel santuario. Dall'altro, un'insistenza sul fatto che a Lourdes si guariscano soprattutto malattie "organiche" e che solo alla competenza medica spetti il compito di verificare l'esistenza "reale" degli stati di malattia e guarigione. Se al santuario un osso rotto si possa davvero riaggiustare, e se davvero si sia riaggiustato in questo o quel caso, in virtù di quali forze avvenga tale processo, è discorso che accompagna la vita di Lourdes fin dal suo sorgere, all'epoca dei primi miracoli manifestatisi in concomitanza con le visioni di Bernadette, nel 1858.

La letteratura al riguardo è quanto mai ricca e rinvia all'ampissimo dibattito circa i rapporti tra scienza ed eventi per lei inspiegabili, delineando i confini, labili e contigui, di due territori: quello delle guarigioni di Lourdes, da un lato, e quello dei fenomeni psichici, dall'altro. Questo dibattito accompagna la storia di Lourdes fin dal suo primo sorgere e recuperarlo alla memoria può anche significare accorgersi di quanto radicati siano oggi nella nostra cultura dei temi, che con gran cocciutaggine tornano ogni volta a ripresentarsi negli stessi termini. Fintanto infatti che ci si ostinerà a deferire – da laici o da cattolici – alle scienze naturali, e in particolare a quelle mediche, il potere di dirimere una questione come quella della verità o della falsità di una guarigione vissuta e rappresentata come dovuta a un intervento soprannaturale, troveremo sempre che mancherà una prova,

magari piccola piccola, ma essenziale, per chiudere di netto tutta la faccenda.

Queste premesse costituiscono quel minimo di informazione necessaria per avvicinarci all'argomento che affronteremo specificamente e che si interroga su come il pellegrino di Lourdes possa sperimentare, e quindi rappresentare, una propria eventuale guarigione. È questo infatti che fa la "realtà" di una guarigione, processo che ci apparirà sempre meno definibile in termini clinici e sempre più, al contrario, in termini simbolici e rappresentativi.

D'altra parte, non c'è evento di guarigione che non si costruisca assieme al proprio racconto. Ed è proprio dentro i duplici condizionamenti di scienza e religione, che un "racconto di guarigione" risulterà per lo meno come frutto di un dinamico compromesso tra soggettività di un'esperienza, ideologia religiosa che le dà una parte di senso e sguardo medico che trasforma in "caso clinico" ogni singola storia individuale. Impossibile dunque pretendere di ritrovare le forme "pure" di un vissuto di guarigione che si rappresenti per il solo soggetto, al di fuori di tutti questi intrecci da cui esso ricava il proprio lessico. D'altra parte, proprio dentro un quadro così decisamente connotato, sembrerebbero trapelare alcune trame più segrete e – entro certi limiti – più renitenti al lessico dominante, che è poi quello della medicina e fatto proprio dalla chiesa. Sottende a molti racconti di guarigione l'utilizzo di un lessico meno autorizzato, eppur coerente e significativo, fatto di parole che tutti, dal medico al sacerdote, registrano almeno in parte, ma non considerano degne di attenzione. Gergo popolare, rinvia a un complesso di esperienze di lunga durata, tipiche non solo di Lourdes ma anche di molti altri pellegrinaggi della cristianità: nella scena del miracolo, si rappresenta un

drammatico passaggio del corpo attraverso l'exasperazione di tutti i sintomi del proprio male, sino ai limiti di un'agonia che avrà come esito non la morte, ma il ritorno alla vita.

È questo l'argomento che più analiticamente verrà qui esaminato, isolandolo dal contesto di una più vasta ricerca su Lourdes e il suo apparato simbolico, ormai quasi terminata, e che dobbiamo qui di necessità dar per scontata. In effetti, un'analisi dei vissuti di guarigione testimoniati a Lourdes presuppone almeno la conoscenza di come se ne costruisca il racconto, in tutta la serie di passaggi comunicativi che culmina nella stesura scritta di una versione affidata alla penna del sacerdote o a quella del medico, o addirittura di entrambi: ma a molte parti di questo processo si potrà accennare solo in breve.

In questa sede, metteremo a fuoco un solo argomento, che ci sembra comunque di notevole interesse, per la possibilità, che esso ci fornisce, di relativizzare il concetto di guarigione, riconoscendone le specifiche valenze simboliche, da cui ogni guarigione trae il senso della propria realtà. La mia analisi ha privilegiato la documentazione del primo cinquantennio di vita del pellegrinaggio, che è anche il periodo in cui Lourdes si è andato costruendo come quel possente apparato simbolico, le cui linee essenziali continuano tutt'oggi a riprodursi. Partiremo dunque da uno dei racconti di guarigione più antichi e ricchi di quegli elementi maggiormente significativi sotto l'aspetto che qui ci interessa.

La sofferenza

Siamo nell'estate del 1865 (De Ségur 1871: cap. XXIX). A chiedere grazie viene, tra tante, la giovane Broca. Ha dietro di sé una lunga vicenda di dolore, iniziata molti anni prima. Descriverne il ricor-

do è penoso. Ma penoso è anche per noi oggi toccare con mano la sofferenza che a Lourdes si consegna, bisognosa di sollievo. È questo l'immane entroterra che si rappresenta nelle voci di chi, favorito dalla grazia, attesta di essere improvvisamente guarito nell'atto di compiere i rituali convenienti. Impossibile prescindere. Doloroso ogni sforzo di interpretazione, che abbia come obiettivo la ricerca del senso che si è dato al dolore nell'itinerario simbolico di Lourdes. Anche perché il dolore soggettivo è muto, nella sua tragica purezza. E quello di cui ci giunge l'eco, passa attraverso la mediazione di tante metafore, che mediano tra indicibile e dicibile e che, come ogni mediazione, insistono in un campo contraddittorio, dinamico, conteso tra diversi poteri di parola. Rintracciarne il codice, in tutta la sua fluidità, costringe a sospendere la condivisione di un patire, espressa in fisicità ed emozione, per cedere il posto a una presa di distanza conoscitiva, che è sempre obiettivazione e sintesi. La giovane Broca è ormai al limite. Sette anni di sofferenze sono molte. Era già entrata una volta in agonia, le era anche stata somministrata l'estrema unzione. Il suo caso è simile a molti altri. A Lourdes – osserva il dr. Dozous – a guarire sono soprattutto i malati cronici, «ces états si fréquents, qui font les désespoir des malades et qui sont l'écueil de la science humaine...» (Dozous 1874: 304). Il suo male sta nel petto e nei reni, e l'ha progressivamente prostrata, impedendole di cibarsi, reggersi in piedi. I medici lo hanno definito con una parola: tisi. I sintomi di questo tipo di malattia sono spesso descritti dai certificati medici, che accompagnano gli attestati di guarigione e parlano il linguaggio della clinica: «La respiration était courte, la voix éteinte, la toux constante, l'expectoration abondante, les pieds enflés, l'affaiblissement général et la maigreur extrême» (Boissaire 1891: 346).

Il dolore della giovane Broca è dunque un male che pertiene al corpo e porta il nome e i sintomi di una malattia specifica, individuata dal medico. È un caso clinico.

Ma ha anche un risvolto morale: si accompagna infatti a un senso di colpa per una azione mancata, un voto. Da tempo la giovane ha promesso di fare un pellegrinaggio di devozione e richiesta di grazia, ma la debolezza glielo ha impedito. Per questo molto si angustia. Il suo soffrire non è esattamente colpa, nel senso suggerito dalla teodicea cristiana del dolore, ma si rappresenta comunque come sperare e disperare entro nessi di relazione, positiva o negativa, con la Vergine della grotta.

Il suo dolore non si oggettiva però nella forma di un male mandato dalla Vergine o da qualche santo, come altri contesti avrebbero potuto ancora suggerire. Lourdes non favorisce questo ordine di rappresentazioni, troppo spesso connesse a esperienze di sogno o di visione, nel corso delle quali il santo compare a indicare le cause del male e le procedure per la sua remissione. Né ospita quelle forme di incubazione terapeutica, così tipiche di molti santuari di guarigione dell'Occidente cristiano. A differenza di altri centri miracolosi, inoltre, Lourdes non è neppure luogo dove si pratici l'esorcismo, almeno in pubblico. Vari e numerosi sono gli steccati che il dominio della grotta erige a difesa della sua immagine distintiva, anche sotto il profilo della rappresentazione del male e delle relative pratiche di guarigione. Eppure non mancheranno più segrete commistioni, che talvolta potremo intuire in filigrana, al di sotto delle versioni di medici e religiosi. Il male della giovane Broca è impensabile senza tutto questo. Insomma, la fanciulla non sa che è Lourdes, con le sue parole e le sue forme, a rappresentarsi nel suo dolore. O piuttosto: non sa

che il suo dolore potrà dirsi guarito miracolosamente solo se e quando riuscirà a passare per intero attraverso il processo di una sua totale riconversione nelle forme che sono quelle che Lourdes consente e manifesta. Ma siamo in grado di ricostruire l'esperienza soggettiva di una guarigione? E la parola con cui essa eventualmente si esprime corrisponde esattamente a quelle di coloro che – medico, sacerdote, letterato – ce l'hanno restituita? E come interferiscono le parole dell'uno su quelle dell'altro?

Le raccolte di miracoli

La storia della giovane Broca, intitolata *Una giovane morente, istantaneamente risanata*, fornisce la materia del nr. XXIX di una delle più antiche e popolari raccolte di miracoli, *Les merveilles de Lourdes* del De Ségur, edito per la prima volta nel 1871, libretto che ebbe numerose riedizioni e traduzioni, anche italiane, da cui citiamo (De Ségur 1914).

È una storia esposta in terza persona, e quindi relativamente oggettivata. Ma potrebbe anche essere scritta in prima, come discorso diretto. A queste diversità formali, però, ben di rado corrispondono diversità reali di linguaggio. E sarebbe ricerca inutile pensare di poter isolare in tutta la sua primigenia purezza l'autenticità di una parola soggettiva espressa al di fuori di ogni codice, orale o scritto che sia. Un racconto di guarigione testimonia sempre di un vissuto individuale, unico. Ma rilancia anche, ricombinandole ogni volta in modi assolutamente irripetibili, immagini, situazioni, sequenze sul cui duttile insieme si costruisce un modello astratto e potenziale: quello di tutte le possibili guarigioni di Lourdes. Concorrono a formare questo modello codici di natura e origine diversa, che si con-

frontano, combinando e scombinando i loro elementi secondo percorsi elaborativi di cui non è sempre facile individuare le tracce.

Basti per il momento osservare che i racconti di guarigione costituiscono un genere, che oltre alla forma orale ne ha una scritta. Quest'ultima ha un grande punto di riferimento negli "Annales de Notre Dame de Lourdes", mensile, edito dal 1868 dall'Opera di Lourdes e tuttora in corso. Fonte preziosissima e inesplorata sotto questo aspetto, raccoglie gli attestati di tutte le principali guarigioni di Lourdes. Altre storie sono raccolte occasionalmente nelle diverse pubblicazioni locali curate dai singoli pellegrinaggi diocesani o regionali, come testimonianza delle grazie ricevute nel loro corso. A tutta questa produzione vanno infine aggiunti i vari trattati dei medici che analizzarono i miracoli sotto il profilo della loro scienza e di cui non esaminerò qui metodi e posizioni.

L'insieme di tutti questi materiali costituisce un immane corpus documentario, di estremo interesse, che varrebbe davvero la pena di studiare nel suo complesso, ma non per ricostruire ipotetiche statistiche e serie storiche delle diverse malattie guarite a Lourdes (per il Medioevo inglese cfr. Finucane 1977, il Seicento napoletano Sallmann 1994). Si dovrebbe, invece, mettere a fuoco un metodo di analisi del discorso, che, anche tenendo conto della diversità delle mani dei vari estensori delle testimonianze, riesca a restituirci tutti i processi attraverso cui Lourdes dà forma e parola a quel dolore, che nel miracolo si riconosce e talora risolve. Per questo, non è tanto il numero dei casi a diventare interessante quanto la loro qualità cioè la ricchezza di dettagli significativi con cui è stato tramandato fino a noi un racconto di guarigione.

Significativi sono quei dettagli che ritornano con una certa frequenza e tipicità, di volta in volta ricomponendosi, tutti insieme o solo in parte, all'interno di un'esperienza singola e individuata, che è anche scelta di codici e loro adattamento funzionale.

Ai loro osservatori, esclusivamente preoccupati di provarne la verità oggettiva, le guarigioni di Lourdes non hanno mai interessato nella loro forma espressiva, che doveva apparire di assoluta irrilevanza, anche perché per lo più raccontate dalla bocca di persone del popolo e per questo tradotte in parole giudicate improprie. Per questo, è molto raro che le raccolte di miracoli diano spazio a riflessioni di ordine generale sull'argomento, mentre al contrario prevale la tendenza a considerare ciascun caso come a sé stante e diverso dagli altri.

Diverse eppur simili tra loro, al contrario, le guarigioni di Lourdes presentano tutte una cert'aria di famiglia, che ce le può far considerare come un insieme, sollecitandoci a un'operazione conoscitiva del loro codice simbolico.

La scossa

Una guarigione si manifesta in due scenari preferenziali: la processione del Sacramento e i riti di relazione con l'acqua della grotta. Però, le descrizioni più particolareggiate di un vissuto di guarigione si riferiscono per la stragrande maggioranza dei casi solo al secondo tipo di situazioni, che rappresentano anche il quadro cerimoniale più antico (ricorderemo che la processione del Sacramento è innovazione del 1888) e mettono in gioco complicati e persino drammatici rapporti tra corpo e materia simbolica.

È appunto dopo aver bevuto l'acqua della fonte miracolosa che anche la giovane Broca sperimenta la propria guarigione. Proseguiamo col suo racconto, dal punto in cui l'avevamo lasciato. Finalmente il pellegrinaggio è deciso. Parte accompagnata da due amiche. Il suo stato è visibilmente terminale. Appena arrivata a Lourdes, viene condotta alla grotta, e qui subito sviene. La narrazione continua:

La giovane malata era appena rinvenuta, che l'amica le disse: «Bevete». Ella inghiottì un sorso, senza sapere che facesse, poi un secondo, al terzo, un dolore incredibile, una scossa soprannaturale, sembra voglia spezzarle tutte le membra; e tutto ciò con rapidità terribile come se un fulmine avesse traversato il suo corpo. Ella alzò gli occhi, vide la bianca statua. Ogni dolore era cessato, una gioia immensa penetrò l'anima e il corpo di lei.

Allora la giovane grida: «Sono guarita!», mentre si sente pervasa da dolcezza sconosciuta. Si inginocchia a pregare. «Frattanto un abbagliante chiarore le illuminò l'anima, e forse gli occhi (ella non seppe dirlo)». Subentra in lei una gran calma, poi scoppia in lacrime. Anche l'amica piange, lì accanto.

Muto alle parole non è solo il dolore. È tutto il linguaggio del corpo a doversi tradurre attraverso i percorsi del "come". Metafore di fuoco possono colpire, percorrere le membra per segnarne l'improvvisa trasmutazione. Ed ecco nella giovane Broca l'immagine del fulmine, in altri quella del colpo di fucile, come sentiremo più avanti dalla testimonianza di François Vion, il cieco che ha subitamente riacquistato la vista. Lo choc è una sensazione tipica e ricorrente, anche tra i miracoli di anni più vicini a noi (si parla del 1952): M.me Alice Courteault, nella piscina prova come «l'impression d'un syncope» (Olivieri-Billet 1979: 148), Leo Schwager, alla processione

del Sacramento, improvvisamente sente «un choc comme un coup électrique...» (ivi: 210). C'è un termine caratteristico, che torna spesso nei nostri racconti: «scossa», «scossa improvvisa». Rappresenta la fisicità di un vissuto temporale, che marca la soglia tra stato di sofferenza e stato di guarigione. Traduce anche in parole concrete quella definizione canonica di miracolo che, come vedremo più avanti, si riconosce in base al suo carattere improvviso. Su di essa – che in tutta evidenza pertiene a un linguaggio più corrente e popolare – si possono stendere altre parole di gergo scientifico, come appunto quelle di choc e di sincope, che abbiamo appena visto sopra. L'esatta durata della scossa è misurabile in minuti e secondi:

... Dimenticavo il tempo – aggiunge alla sua storia un muratore di Liegi, un vero cumulo di malattie – ci vollero circa cinque minuti per fare la lavanda, e la mia guarigione, che seguì immediatamente, credo siasi operata nello spazio di un minuto e mezzo (De Ségur 1871: cap. XII).

Agli albori dell'età moderna, l'istantaneità della guarigione operata da un santo si misurava sulla durata di un «credo cantato» (Sallmann 991), Ora, al contrario, essa presuppone l'orologio del medico. A Lourdes sembra molto difficile guarire senza passare attraverso questo modello di esperienza. Chi si senta risanato senza aver provato la “scossa” dovrà perfezionare il suo processo, recuperandola al proprio vissuto. Possiamo citare come esempio la storia di Maddalena, una giovane contadina diagnosticata come tistica, che «bevve due bicchieri dell'acqua prodigiosa, senza ricevere scossa né viva emozione, solo s'intese subito ricreata». Ma ecco che succede quando essa esce dalla zona della grotta, camminando tra lo stupore della gente:

Maddalena saliva, saliva rapidamente e come stordita, non poteva fissare in nulla il pensiero. Niun dolore, nessun affanno, il petto dilatato, facile il respiro, un ben essere generale e profondo, il cuore traboccava di gioia sconosciuta! Infine, salendo, s'intese una gran scossa nell'anima e proruppe in lacrime esclamando: «O Madre mia, voi mi avete guarita!» e correndo a precipizio, va a ringraziare la Madonna (De Ségur 1871: cap. XXXVI).

Anche Sœur Julienne, di cui vedremo la storia più avanti, scinde in modo analogo i due diversi momenti. Così avrebbe raccontato:

Au moment de ma guérison, dans la piscine, je n'avais rien ressenti; mais dans la journée, j'ai éprouvé des violentes douleurs, des contractions dans la poitrine. Mes pieds, déshabitués à marcher, ont enflé pendant quelques jours. Ce sont là les seules et dernières traces de ma maladie (Boissarie 1891: 310).

Questo processo di perfezionamento tende comunque a concludersi nello spazio e nel tempo, breve e definito, dei tre giorni del pellegrinaggio. La relativa novità di questa scansione spazio-temporale appare dal confronto con gli esempi del Medioevo, che ci attestano processi lunghi di una terapia simbolica, con soggiorni anche di mesi presso il santuario e con vari proseguimenti a casa o in ulteriori pellegrinaggi (cfr. Finucane 1977: 74 sg.). A Lourdes, il mutamento tocca dunque l'intero rapporto tra pellegrino e centro sacrale terapeutico, in un soggiorno che si concentra in tempi relativamente brevi per sfociare infine in una guarigione fulminea. Macchina burocratica precisa ed efficiente, il dominio della grotta accoglie in sé i nuovi valori, economici e simbolici, che la società moderna attribuisce al tempo, per metterli al servizio della sua costruzione del miracolo.

La perdita di coscienza

La sequenza del percorso di guarigione della giovane Broca inizia da una condizione di liminarietà: uno svenimento da cui la fanciulla si è appena ripresa. Il suo livello di coscienza si è dunque abbassato, per aprirsi all'impatto diretto dell'esperienza simbolica, che agisce su un corpo pienamente disponibile ad accoglierla.

Condizioni analoghe, anche se varie per gradi di intensità, risultano spesso dai nostri racconti. Così testimonia l'inglese Gargham, protestante convertito nel corso della guarigione:

À la bénédiction du Saint-Sacrement j'étais presque inconscient; je me sentais dans une sorte de léthargie. Tout à coup, la vie est entrée en moi à flots: littéralement, je résuscitais et, en même temps, comme une flèche de feu, la foi pénétrait dans mon âme et s'y installait pour n'en plus sortir (Retté 1909: 225).

Il caso è abbastanza eccezionale, nel senso che a Lourdes non si praticano terapie carismatiche, che sollecitino un contemporaneo (e coincidente) processo di guarigione e di conversione. Ma lo stato del nostro personaggio – che la penna del medico definisce come «letargia» – è assolutamente tipico.

Va subito notato che questo stato non si raggiunge con nessun tipo di tecnica di autoconcentrazione, che sarebbe assolutamente improponibile nel contesto di Lourdes. Al contrario, è uno stato di dolore quello che sembra determinarlo: un'acutissima sofferenza invade tutta la persona, togliendole ogni possibilità di presa di distanza razionale dal proprio corpo e dal mondo circostante. Incomprensibile e subito, il dolore si accompagna a paura, angoscia.

Noemie Nightingale, giovanetta quindicenne, aveva i timpani forati, era sorda da un orecchio con minaccia di esserlo anche al secondo. Operata, sente sempre meno, va di medico in medico, sembra ormai condannata alla sordità, finché non approda alla grotta, dove si raccoglie in preghiera. Scriverà sotto forma di lettera il seguente racconto:

Il était 6.h.45 comme, tout d'un coup, j'ai senti des douleurs dans les oreilles... ces douleurs sont devenus de plus en plus violentes, au point que je n'ai jamais éprouvé de souffrances aussi fortes de ma vie; ce fut de véritables angoisses pendant quatre minutes; je crûs en perdre la tête; avec ces douleurs, il me semblait que j'étais endormie, dans un rêve, je ne voyais personne autour de moi, jusqu'au moment où l'on chante le Magnificat. C'est la première chose que je me rappelle avoir entendue (Retté 1909: 213 sg.).

Lo stato liminare di coscienza non è mai una soglia che apra all'estasi contemplativa o al suo contrario, la possessione diabolica. Segna piuttosto intenzioni diverse, di ritorno verso un mondo concreto e quotidiano, quel mondo che la sofferenza aveva reso inaccessibile.

Significativamente, un buon numero di storie di guarigioni domiciliari si constata al mattino, a letto, in una sorta di stupito e gioioso risveglio (casistica analoga in Sallmann 1994). Come esempio potremmo citare il caso di quel capocantoniere, che, tornato da Lourdes non guarito, continua a casa la terapia dell'acqua. La sera, «prima di andare a dormire, mia moglie mi bagnò con essa i piedi». Si alzerà la mattina, e camminerà immantinenti (De Ségur 1871: cap. XXXI).

Lourdes è molto prudente nell'ammettere un dato di fatto, che può far pensare a coscienze patologicamente alterate. Intuiamo risposte a domande orientate e orientanti nelle parole di chi racconta di essersi coricato, dopo due bagni nella piscina, «dans un état d'anéantissement physique... mais en... toute lucidité d'esprit...» proseguendo così la sua storia:

Peu à peu je sentais se dissiper celle sensation d'attente angoissée qui me raidissait l'âme depuis mon retour de la piscine; un grand calme se fit en moi. Je restai quelques minutes à jouir de celle calme merveilleuse qui se substituait si doucement aux affres de la fièvre et aux alternatives d'incertitude et d'espérance qui m'avaient bouleversé jusqu'alors. Tout à coup, j'entendais comme une voix qui me disait: «lève-toi!». Et, en même temps, je sentis une douleur violente dans la poitrine. Ce ne fût qu'un éclair. Aussitôt, je me trouvai plein de vigueur, sans fièvre ni étouffements. Et moi, qui ne mangeais pour ainsi dire plus, depuis quelques jours, j'éprouvai une faim dévorante. Je sautai à bas de mon lit, en criant: Je suis guéri!... Et c'était vrai: j'ai mangé comme quatre depuis hier, j'ai dormi d'un sommeil profond toute la nuit. Je marche, je parle, je suis ressuscité (Retté 1909: 229 sg.).

Il nostro testimone afferma di aver udito «come una voce» dirgli: Alzati! La giovane Broca ha percepito un certo biancore, ma non sa se con gli occhi o con la mente. Embrioni di potenziali costrutti, forse più frequenti di quanto non risulti dai nostri racconti, rimangono però privi di ulteriori possibilità di sviluppo che approdi all'elaborazione di visioni precisate nei contorni o comunque culturalmente ammesse nel contesto di Lourdes.

L'agonia

Già abbiamo cominciato a vederlo: la soglia della guarigione è contrassegnata dal manifestarsi del dolore. Un dolore esacerbato, che è ansia, attesa di un'immediata recrudescenza del male, reale riacutizzarsi di tutti i suoi sintomi, sino al vertice più alto del diapason. In questa grandiosa messa in scena del soffrire, ciascuno vive la propria agonia. Si sperimenta un limite, oltre al quale non ci può essere che la morte o la vita. Si è accennato a Sœur Julienne. Diagnosticata come tistica, sempre più deperita, era stata portata a Lourdes temendo che non ne facesse ritorno. L'immersione nella piscina è panico, per tutti.

On déshabille Sr. Julienne qui est là immobile, sans voix, presque sans connaissance et toute couverte de sueur. On la soulève pour la plonger dans la piscine et, au moment où elle touche l'eau, sa bouche s'entr'ouvre et ne se referme pas, le souffle expire sur ses lèvres; sa pâleur est celle d'un cadavre. On la croit morte, on la retire aussitôt. L'eau n'avait pas encore touché le côté gauche de son corps. On la soutient, on la dépose sur la marche qui précède la piscine. Une anxiété cruelle pénètre les personnes qui l'entourent; on cherche à surprendre un signe de vie. À ce moment, ses joues se colorent légèrement, ses yeux s'entr'ouvrent, sa poitrine se dilate... elle se redresse et se tient debout. «Vous êtes mieux» lui dit-on. «Mais oui, je me sens mieux!» Et subitement son regard s'éclaire, une vie nouvelle anime cette physionomie jusqu'à là morne, immobile et glacés. Sr. Julienne refuse de s'asseoir; elle s'habille seule et bientôt elle veut marcher sans appui et retourner à la Grotte (Boissarie 1891: 312).

Sœur Julienne vive fino in fondo la sua agonia. Ne è invasa. È un corpo di ghiaccio, non respira. Il suo è un totale abbandono, sen-

za resistenze, al freddo della morte. Il dolore può essere però anche rischio, sfida, un giocarsi il tutto per tutto, messa alla prova di una capacità, intesa come coraggio virile, scontro fatto per uomini forti.

Il gendarme Giovanni Maria Fosses, degli Alti Pirenei, soffriva di tremende cefalee. Dopo aver pregato e bevuto alla fontana, entra in uno dei “gabinetti da bagno” (la sua storia risale al 1867), prega e si dispone a mettersi nella vasca. È novembre, c’è freddo e tramontana.

Il vecchio gendarme discende risolutamente nel bagno; il freddo gli toglie il respiro e nondimeno vi si tuffa. L’acqua gli copre il petto e stringe il suo collo come un cerchio di ferro affilato. Tutto gelato, cerca di respirare, di calmare il tremito delle membra, e anelante, non potendo articolare una parola, diceva internamente alla S. Vergine: «Oh! Voi mi guarirete!»

«Moglie – disse con voce soffocata – prega; aiutami a pregare». Di fronte a tanto coraggio, anch’essa si sente penetrata di confidenza e pensò: «Egli sarà guarito!»

Persiste a restare a lungo nell’acqua, pregando.

Di lì a poco egli esce e si asciuga; ma ad onta di tutta la sua energia di soldato e di cristiano, non può reprimere il tremito delle membra, né il battere dei denti. «Io soffriva orribilmente – diceva poi esso – e mai però sono stato così felice. Appena asciugato, m’intesi passare in tutto il corpo, non so qualcosa di soave e forte che inondomi le membra; un non so che simile a liquore vitale, e la vita scorse in me. Io guariva, ero guarito...» (De Ségur 1871: cap. XXX).

Il dolore può dunque congiungersi a gioia, se si accetta la prova. E far ritrasformare in adulto quell’infante bisognoso e dipenden-

te, cui la malattia riduce la persona. James Tonbridge, «atteint du mal de Pott, avec des abcès et des plaies étendues...» viene immerso nella piscina per tre volte e tenuto «comme un petit enfant». Ed ecco il suo racconto:

j'éprouvai dans tout mon être une sensation inexprimable de douleur et de joie tout à la fois. Il me semblait que j'allais ou mourir ou guérir. Au début, on priait à voix haute; je me joignais de coeur à ces prières sans pouvoir articuler aucun son; j'étais comme paralysé. Tout à coup, je sens comme une flamme qui me traverse le corps; une force extraordinaire me pénètre; me dégageant des mains qui me tenaient, je me plonge dans la piscine pour la quatrième fois. J'en sortis guéri; je me tenais debout; je m'habillai tout seul; je marchais sans appui, mais si bouleversé que je ne pouvais encore dire un seul mot (Boissarie 1891: 218 sg.).

Mettiamo a confronto queste antiche testimonianze con una molto più recente e vicina a noi. È tratta dall'eccezionale autobiografia di Edeltraud Fulda, del 1954, in cui l'autrice ricostruisce la lunga storia della sua malattia (diagnosticata come morbo di Addison) durata tredici anni e di tanto più tragica in quanto aveva leso nell'uso delle gambe proprio una persona giovane e bella, ballerina di professione. Ed ecco la descrizione del suo ingresso nella piscina:

je descends la première marche. L'eau glaciale me tenaille vivement les chevilles. Une infirmière m'enlève la chemise. Je chancelle. Deux autres infirmières jettent une houppelande sur mes épaules. Le drap froid, mouillé, colle à ma poitrine. Je halète, perdue. Mon coeur bat la chamade; je crois mourir. Mes dents claquent, mes membres ballottent autour de mon corps. Et pourtant, tout en moi résiste, s'oppose à la mort qui tente de me saisir. On me pousse encore avec une douce fermeté. L'eau monte lelong de mes

jambes, enveloppe mon ventre, enserre mes côtes. Deux Sœurs m'aident, chacune me tenant une main, à traverser le bassin. C'est le moment de faire un acte de contrition. Ensuite, arrivée à l'extrémité du bassin, j'embrasserai la Vierge, que maintenant je vois à peine à travers le voile de larmes qui obscurcit mes yeux. Je fais tout ce qu'on m'a appris de faire comme en rêve, la conscience engourdie, insensible à tout, hormis le froid... (Fulda 1969: 217).

Infine, «un curieux bien-être se répand jusque dans le moindre de mes muscles...». Si sente meglio, cammina. Un modello si è evidentemente fissato e trasmesso nel tempo.

La soglia del dolore

Il manifestarsi del dolore è una costante osservabile, constatata dai medici che estendono i singoli referti, ma ben poco da loro problematizzata in termini generali. Se ne riflette però diffusamente nel vecchio trattato del dr. Dozous, del 1874, nel cap. XXXIV, intitolato “Observation générale sur les guérisons de Lourdes”. Il dr. Dozous esordisce notando che esiste una «différence capitale» tra i processi di guarigione che conseguono a cure mediche e quelli di Lourdes:

Les malades commencent par éprouver des douleurs excessivement vives dans les parties atteintes. Si ce sont des membres paralysés qui reprennent leur mouvements et leur sensibilité anéanties depuis bien des années, les douleurs qui s'y développent indiquent le rétablissement de leurs fonctions, sous l'action de courants nerveux éteints depuis longtemps, et de la régénération des pulpes nerveuses qui recommencent à fournir la vie aux parties qui l'avaient pour ainsi dire perdue... Si la guérison s'opère chez des individus pris d'engorgements d'organes intérieurs, comme le foie, l'estomac, etc., etc., ces mêmes phénomènes douloureux se pro-

duisent. Ils indiquent toujours la fine de ces graves maladies organiques... (Dozous 1874: 304 sg.).

Molto più tardi, altri medici menzioneranno quello che appare in tutta evidenza come un tratto tipico. Ne accenna Alexis Carrel nel suo libro più popolare, *L'uomo, questo sconosciuto* (Carrel 1935: 176, sulle osservazioni mediche di Carrel a Lourdes cfr. Carrel 1949, Cassagnard 1964) e infine, nel 1945, il dr. Paleani, in una documentata raccolta di miracoli di Loreto, che a suo avviso presenterebbero molte analogie con quelli di Lourdes, a partire dal manifestarsi improvviso di sensazioni di dolore e di angoscia (Paleani 1943: 49 sg.).

Questa centralità dell'esperienza del dolore come necessario percorso di guarigione dà molto da pensare. È di certo un tratto caratteristico dei miracoli di Lourdes, che insiste in un quadro rappresentativo di lunga durata e la cui origine precede di molti secoli la nascita stessa del nostro pellegrinaggio. Infatti se ne parla già in alcune raccolte medievali di miracoli avvenuti in occasione di pellegrinaggi presso luoghi segnati dalla presenza della reliquia di un santo (cfr. Finucane 1977: 88).

E proprio un confronto con il martirio dei santi o le macerazioni della carne dei grandi mistici ci potrà forse suggerire analogie e differenze utili ad avvicinarci alla comprensione di questo singolare significato di soglia della guarigione attribuito all'esperienza del dolore.

In tutta la sua lunga tradizione, il cristianesimo ha variamente valorizzato la sofferenza, intesa come sacrificio di riscatto della colpa insita nell'umana natura e come percorso che apre al bene supremo. L'esemplare agonia di Cristo ha sempre costituito il tema centrale di quella teodicea del dolore, che fa da cardine alla stessa rappresenta-

zione dell'origine e dei destini dell'uomo. E nelle vite dei santi "martiri", macerazione e tortura delle carni si rappresentano come il passaggio obbligato nella strada della loro testimonianza di fede, che è anche imitazione di Cristo. E proprio l'agonia del dio-uomo viene tragicamente rivissuta dai grandi mistici, come soglia simbolica che apre l'accesso al vertice dell'ascesi (Natoli 1986, Roma 1992).

Nel santuario di guarigione, questo grande tema si rilancia, ma in modi diversi. L'agonia non è l'imitazione di Cristo. Qui, sono in gioco i destini del corpo, e la soglia del dolore apre l'accesso alla vita terrena. Il dramma che si svolge segue un copione che si trasmette nel tempo, nelle forme di una mistica concreta, efficace per i propri attori, come una medicina amara, eppur utile, anche se medici e sacerdoti rifiutano di darle senso e valore.

Tocchiamo qui forse il nucleo forte di un'esperienza di lunga durata, trasmessa per secoli nel fiume sotterraneo di una tradizione popolare iscritta nell'alveo del cristianesimo, ma non riconosciuta in nessun discorso autorevole. E tocchiamo anche una complessa articolazione di continuità e innovazione, per cui proprio nel santuario che inalbera i più svariati simboli della modernità, resiste un nucleo di rappresentazioni antiche e dure a morire, perché iscritte nella lunga e tenace eredità culturale del linguaggio che si modifica più lentamente: quello del corpo.

I crâquements

Tra dolori e grida, è tutto un riassetarsi della persona, membro dopo membro. Un'enorme sofferenza si accompagna a questa operazione. Sonori *crâquements* si elevano dai corpi in travaglio.

Ecco come si mette in atto la ricostruzione di Isabelle Ledere, diagnosticata come affetta da ulcera allo stomaco e paralisi al lato destro:

Elle demeura douze minutes dans l'eau glacée de la source miraculeuse. Alors des crâquements se firent entendre dans l'estomac d'abord, puis dans le bras droit, dans tout le côté et dans la jambe. La malade souffrit horriblement, et ne put retenir un cri: «Au secours!». Alors, elle n'éprouva plus de douleur. Elle fit le signe de croix de sa main paralysée; elle avait recouvré sa voix, elle fit mouvoir sa jambe droite, elle se leva, marcha: elle était guérie! (*Le Nord à Lourdes* 1882: 68).

Il caso di M.me Déhault è più complesso, e ci introdurrà anche ad altri temi. La poveretta accusa, certificati: «1. Une luxation de la hanche (côté droit); 2. Un pied-bot varus accidentel; 3. Un ulcère couvrant les deux tiers externes de la jambe droite». A Lourdes, compie una novena di immersioni. Alle prime due, le piaghe si disseccano e cessano i relativi dolori. L'ultimo giorno, il sabato, «le jour ou elle doit être guérie», si immerge per la nona volta, «en priant avec ferveur». Ed ecco la riconversione del corpo avvenire punto per punto, con la meccanica precisione di un orologio:

A peine est-elle entrée dans l'eau, qu'elle sent son estomac s'ouvrir comme un livre. Une crise épouvantable se déclare: ses os crâquent de tous les côtés; il lui semble qu'on lui arranche le pied; en même temps elle et sa compagne voient ce pied difforme se redresser avec la régularité d'une aiguille q'on fait avancer sur un cadran. La jambe repliée en deux s'étend, les muscles s'allongent, et le genou, remis en place, reprend sa forme ordinaire. En même temps, la hanche fait un mouvement accompagné d'une douleur inouïe, in-

dicible; c'en est trop, elle tombe défaillante dans l'eau et reste privée de sentiment un espace de temps assez considérable pour effrayer son aide. Mais elle ouvre les yeux; toute douleur a cessé; les membres sont remis à leur place; elle se relève droite et agile; le travail de la Sainte Vierge est complet; son pas est égal et régulier (Boissarie 1891: 212 sg.).

A modo suo ha forse ragione il dr. Dozous quando osserva che quella che si mette in atto attraverso il dolore è «une force de réorganisation bien extraordinaire» (Dozous 1874: 306). Anche questo modello di possibile esperienza si iscrive nella lunga durata. È infatti attestata nelle stesse raccolte medievali di miracoli, cui si è già accennato (Finucane 1977: 88, 90 s.).

Col racconto che segue, siamo nel 1622, in un territorio non molto distante da quello dell'Immacolata: si tratta di quel santuario pirenaico di Notre-Dame de la Garaison, che sappiamo essere stato un importante antecedente di Lourdes. Nella raccolta dei suoi miracoli (che serve anche da illustrazione agli splendidi affreschi del narcece) si conserva tra l'altro la storia di Pietre Lasus, un giovane tolosano. Portato nella cappella, carico di mali e impedito nei movimenti:

... voici qui pendant la celebration du saint Sacrifice et en l'ardeur de sa priere il est saisi d'une vehemente convulsion et tremblement accompagné d'une sensible douleur en tous les membres de son corps, qui l'ayant contraint de s'escrier à haute voix, Vierge Marie aydex-moi, le fit tomber aussitost en esvanouissement et le rendit comme mort sans voix et sans parole. Tous les assistans frappés de son cry tournerent les yeux devers lui, le virent deffaillant, entendirent ses os claqueter et comme s'entrechoquer et s'entrebatre et sans ce cliquetis de ses os qui le faisoit juger vivant

ils l'eussent tenu pour mort à la paleur qui changea son visage...
(cit. Recroix 1981: 115 sg.).

Ed ecco che al momento dell'elevazione si alza pieno di una "viguer occulte" che lo farà passare decisamente dalla morte alla vita.

Ricorderemo che Edeltraud Fulda sente i suoi denti battere e le sue membra ballonzolare attorno alle ossa. E veniamo al 1957, e alla guarigione, riconosciuta come miracolosa, di Henriette Bressolles, la quale, diagnosticata come affetta da male di Pott, da anni viveva compressa entro un busto. La parola del medico la descrive in termini brevi, sbrigativi:

Transportée devant la Grotte, elle ressent, alors qu'elle prie, un crâquement général, très douloureux, mais de courte durée. Elle fait part à sa mère de l'impression qu'elle éprouve d'être guérie. En même temps, son pied droit contracté en équinisme s'était redressé. Elle peut mouvoir son membre inférieur droit. Toute douleur vertébrale a également disparu. Malgré son appareil, Henriette Bressolles, pour la première fois depuis six ans, se redresse sur son brancard. (Olivieri-Billet 1979: 171).

La trasmutazione del corpo è ormai compiuta.

L'acqua bollente

La trasmutazione dei corpi si accompagna a ulteriori trasmutazioni della materia simbolica che entra in contatto con essi.

Vediamo la testimonianza di Rosine Ollivier, guarita da «maladie du foie, goutte, etc.»:

Lorsque je mis mes jambes dans l'eau, je ressentis des douleurs si aiguës, que je poussai des cris sans pouvoir m'en empêcher. Je crois

qu'il n'est pas possible de souffrir davantage. Les Sœurs qui me soutenaient voyaient ma figure changer à tout instant; elles étaient effrayées de mon état et priaient pour ma guérison. Je restai quatre minutes dans cet état; elles me parurent un siècle. Les douleurs disparurent subitement; l'eau, qui me semblait être glacée, ne fut plus qu'un bain tiède... (Dozous 1874: 276).

L'acqua fredda della piscina si tramuta dunque in tiepida. Non era avvenuto lo stesso per Bernadette alla sua traversata del ruscello, che l'avrebbe portata al primo incontro con la bella Signora?

Ma l'acqua di Lourdes può anche rappresentare passaggi inversamente simmetrici. Acqua di fuoco, può bruciare come una medicina – tintura di iodio, ammoniacca. Quando nell'ospedale la suora passa l'acqua sugli occhi di François Vion, semiciego (gli era stato diagnosticato uno stacco di retina):

«La soeur s'est trompée! s'écrit-il: c'est de l'ammoniaque qu'elle m'a donnée!» Pour s'en assurer, il porte son flacon aux lèvres. «Tout d'un coup, comme un coup de fusil, je vois!» (De Baker 1905: 147 sg.).

E si brucia, dentro e fuori, anche M.lle Moreau, costretta in un apparecchio ortopedico che le contiene il ginocchio affetto da un "tumore bianco":

Et prenant de l'eau de Lourdes, elle s'en frotte la main gauche devenue inerte, comme sa jambe, depuis quelques temps. L'effet fut immédiat, pareil à celui d'une brûlure. La main coxalgique commença à se mouvoir sans douleur. Alors elle but de l'eau miraculeuse: «C'était, dit-elle, comme si j'avais bu de la teinture d'iode, ça me brûlait partout» (Retté 1909: 172).

La notte seguente, «elle se sentit tout à coup valide».

Dentro la piscina, il passaggio attraverso l'acqua bollente può essere molto doloroso, strappare grida. Ma conduce in brevissimo tempo a opposte sensazioni di frescura. Vediamo il caso di Louise Vargnac. Louise, con diagnosi di tubercolosi ossea, ha avuto già una gamba amputata, ma poi il male le raggiunge anche l'altra, che viene ingessata, facendola tremendamente soffrire. Ed ecco, il medico registrare con le sue parole tecniche:

A peine le pied a-t-il atteint l'eau de la piscine que la malade éprouve une rcrudécece du mal; il lui semble que sa jambe plonge dans l'eau bouillante: cette impression dure trois ou quatre minutes... Puis le mal cesse d'un coup... Une fraîcheur agréable succède aussitôt dans le pied à la chaleur brûlante... A la sortie du bain l'aspect extérieur de la jambe est le même, mais toute douleur a disparu... Luise sent bien qu'elle est guérie (Retté 1909: 205 sg.).

Alla visita di controllo, a cinque anni dalla guarigione, Louise ricorderà questa esperienza con parole sue, diverse nella forma, e che analizzeremo qui di seguito.

Il male portato via

Quand on m'a déshabillée pour me plonger, j'avais peur et mon pied lançait si fort que je ne pouvais pas m'empêcher de crier. Je me suis débattue et tout à coup j'ai senti comme si on me versait du feu sur ma jambe... Puis voilà que je ne sentais plus rien: le mal était parti comme si on l'avait enlevé avec la main. Et j'ai vu tout de suite que j'étais guérie» (Retté 1909: 211).

Il linguaggio popolare raramente filtra attraverso le maglie di quello dell'estensore colto. Per nostra fortuna, della storia di Louise disponiamo anche di una versione in apparenza più immediata e diretta. Louise rappresenta il suo dolore come un "male", quasi un oggetto portato via dal corpo per opera di una mano benefica. «Lasciare il proprio male nelle acque della fontana miracolosa» è una locuzione che può capitare di incontrare, quando il testo lasci trapelare la parola parlata.

Anche questa rappresentazione del dolore – come male oggettivato e da espellersi – trova spazio tra le storie di Lourdes, come in altri più antichi racconti di miracoli.

La più clamorosa (molto se ne sarebbe parlato anche nei giornali) è quella di Celestine Dubois, *la femme à l'aiguille*. Il suo è il primo caso di guarigione che il dr. Boissarie ebbe occasione di constatare, esaminandone le diverse testimonianze (Boissarie 1891: 280 sg.). La donna aveva da sette anni un frammento di ago spezzato nel palmo di una mano. Ne derivavano sofferenze continue. La mano era gonfia, le dita contratte e fortemente ripiegate. Si erano fatti tentativi per estrarre il corpo estraneo, si erano praticate incisioni, tenendo dilatata la piaga per due o tre settimane. Tutti gli sforzi erano stati senza risultato.

Accostatasi alla piscina, appena immersa la mano nelle sue acque, «cette aiguille subitement dégagée avait parcouru, avec la rapidité d'une flèche, un trajet d'environ 8 centimètres. Elle était venue sortir à l'extrémité du pouce». Sentiti i testimoni, formata una commissione d'inchiesta, si esamina la mano che porta visibile come un filo rosso la traiettoria dell'ago. Anche tenendo conto della testimo-

nianza di M.me Le Recoing, l'amica accompagnatrice presente al fatto, il processo di guarigione viene descritto in questo modo:

Celestine plonge sa main dans l'eau; mais immédiatement elle la rétira, en jetant les haut cris. M.me Le Recoing lui saisit le poignet et lui replongea la main dans l'eau, où elle tint à peu près deux minutes. Celestine continuait de crier: son visage était couvert de larmes et de sueur.

Ritira allora il pugno ormai quasi interamente aperto, poi mette per la seconda volta la mano nell'acqua: stesso dolore, ma la ritirerà perfettamente aperta. Alla terza reimmersione, tutti possono vedere l'ago uscire dalla falange del pollice. L'operazione è compiuta.

Com'è ben noto agli etnologi, in molte culture si rappresenta il male come un oggetto che può essere espulso attraverso rituali convenienti. Materia più specifica di confronto forniscono poi le raccolte di miracoli del Medioevo e dell'inizio dell'età moderna: al contatto con le reliquie del santo, si può vedere la fuoriuscita del male, espulso in forme molto concrete, materiali e organiche, come pietre, sangue, vomito (Finucane 1977: 88, 90; Sallmann 1992: 699).

Nel dominio della grotta, sono piaghe che si disseccano, bende che cadono, tumori che scompaiono.

M.me Rouchel, di Metz, ha il volto ulcerato da piaghe di origine tubercolotica. Vive con vergogna la sua malattia: si impacca da sola nella piscina, si ritira a pregare in un angolo del Rosario... Le bende le cadranno durante la processione del Sacramento:

Au moment où l'Evêque entre avec l'ostensoir, elle entend le prêtre acclamant «Seigneur, vous pouvez me guérir». Et le linge qui adhérait aux plaies tombe sur son livre de prières et y imprime

une large tâche de sang. Elle croit que l'infirmière lui a mal attaché son bandeau, va se réfugier derrière un pilier de la Grande Rampe, fait un double noeud et rattache tant bien que mal son linge. Elle se dirige alors vers la Grotte, où elle se penche pour prendre un peu d'eau... Le linge tombe encore, malgré le double noeud. Quand elle rentre à l'hôpital, elle rencontre ses deux compagnes de Farschwiler qui lui disent: «Mais, Madame Rouchel, vous n'avez plus de plaies!» (De Baker 1905: 107).

Analoga storia quella di Léonie, dalla fronte piagata per la tubercolosi. La sera, a letto nell'ospedale, sente che i dolori stanno cessando e sente in sé una gran calma. Ormai la parete destra della fronte è cicatrizzata, mentre la sinistra è ancora un po' purulenta. Si rimette drenaggio e bende. Mangia e si lava. Ma «le drain tombe dans la cuvette», impossibile rimetterlo, la fronte è completamente cicatrizzata (Retté 1909: 237 sg.).

Al terzo bagno in piscina – il numero rituale di tre o di nove compare con una certa frequenza in queste storie – a Marie Jarland scompare l'enorme tumore all'epigastrio:

... une secousse violente se fait sentir à l'estomac. En sortant, elle ne trouve plus trace de sa tumeur. Elle s'habille, elle peut resserrer sa robe, sans gêne ni souffrance. À peine dans le train, à huit heures du soir, elle éprouve une sensation de faim irrésistible, quelle n'avait pas ressentie depuis bien des années. Elle mange une aile de poulet. Dans la nuit, elle boit un litre de lait. Le matin, à 5 heures, à la gare de Bordeaux, elle prend une tasse de chocolat (Boissarie 1891: 378 sg.).

Il lavoro della Vergine

Nella piscina, l'immagine dell'Immacolata ne segna la presenza. Come invocazione iniziale e ringraziamento finale, i due momenti della preghiera delimitano il breve spazio temporale nel cui interno si è svolto il processo di guarigione.

Territori separati, anima e corpo si sono ingaggiati in un processo, che ha richiesto una mediazione celeste. E sul corpo – e solo su di esso – agisce il potere soprannaturale.

Lo sa bene Rosine Ollivier, che vede, quasi in oggettiva, le sue gambe guarite, ma contratta anche con la Vergine perché finisca, come si deve, il suo lavoro:

Je voyais mes jambes guéries; je voulus me plonger toute entière; mais la respiration me manquait, quand j'essayais de le faire. Je me tournai du côté de la statue de Marie et je lui dis: «Vous avez guéri mes jambes, achevez votre ouvrage; vous voyez bien que ces bonnes Sœurs ne peuvent pas me soutenir si longtemps!» Après cette prière, je m'assis sans peine dans la piscine, et je m'y trouvais si bien, que je n'aurais pas voulu en sortir. Je me mis à genoux dans la piscine et je récitai le Souvenez-vous. Je sortis sans éprouver la plus légère fatigue. Je me sentais toute changée; il me semblait que je sortais d'un autre monde. Les bonnes Sœurs voulaient m'aider à m'habiller; mais je les dispensai de ce soin. Je me mis à genoux devant la Sainte-Vierge pour la remercier avec effusion de son secours si évident, et je me rendis au couvent... Dans la même journée, je fis une promenade très longue, malgré une pluie torrentielle (Dozous 1874: 276).

La Vergine ha dunque completato il suo intervento sul corpo di Rosine. Ha fatto un buon lavoro («ouvrage» in questo testo, «travail» in quello relativo a M.me Dehault, ecc.). Si potrebbe dire che

abbia manipolato un corpo, in seguito alla richiesta di un'anima. Rosine ne uscirà «tutta cambiata».

Ma in che consiste questo cambiamento?

Vero è che il sentirsi guariti molto pertiene all'indicibile di segrete esperienze che con difficoltà trovano la propria parola nel lessico comune delle guarigioni di Lourdes.

«Mais à peine l'eau est-elle arrivée jusqu'aux genoux, que la malade éprouve une sensation qu'aucune parole ne peut exprimer...» annoterà il medico. Forse la donna «si sente forte» (Dozous 1874: 197).

Se ripercorriamo i nostri testi, possiamo facilmente constatare come il sentirsi improvvisamente “guariti” evochi spesso immagini di “forza”, di vigore, oppure anche di una “calma” che segnala la fine di un travaglio e l'acquisizione di intime certezze.

Talvolta il guarire si accompagna a immagini di frescura, dopo il passaggio attraverso le acque di fuoco. Altre volte, a concrete metafore di apertura dei precordi, che sono anche la sede della malinconia: il petto di Sœur Julienne «si dilata», M.me Dehault sente «son estomac s'ouvrir comme un livre».

Possono tornare immagini di fuoco, questa volta in positivo; un ardore che penetra, percorre il corpo: «Je sens comme une flamme qui traverse mon corps; une force extraordinaire me pénètre...» dice J. Tornbridge, e J. Gargham: «Tout à coup, la vie est entrée en moi à flots, littéralement, je ressuscitais et, en même temps, comme une flèche de feu, la foi pénétrait dans mon âme...», ricordano i testimoni che abbiamo già conosciuto. Altri li confermano, tra i miracolati più vicini a noi nel tempo: l'italiana Maddalena Carini (1948) che, mentre prega davanti alla grotta, avverte «soudain un sen-

sation de chaleur et de fourmillement à la poitrine avec des battements de coeur. Cette crise légère fut suivie immédiatement d'une notable sensation de bien-être» (Olivieri-Billet 1979: 202). E ancora, Evasio Ganora (1950), che nella piscina «il eut l'impression d'un courant très chaud qui lui parcourait le corps et, dès la sortie du bain, il peut se soulever tout seul et retourna à l'Asil à pied» (*ibid.*).

E un liquido misterioso è quello che inonda il corpo di Giov. Marie de Fosses: «Appena asciugato, m'intesi passare in tutto il corpo, non so qualcosa di soave e forte che inondommi le membra; un non so che simile a un liquore vitale, e la vita scorse in me. Io guariva, ero guarito...».

Ed ecco forse svelarsi il mistero: poco dopo il bagno nella piscina, «Je sentis quelque chose de bienfaisant circuler dans ce membre; il me semblait que mes veines s'ouvraient et que de l'eau y entrerait. Je sentais très bien que la vie revenait» (Dozous 1874: 137).

L'acqua della fonte dei miracoli si può dunque sostituire al vecchio sangue, essere nuovo sangue di vita.

La fame

Esperienza breve, quasi di un attimo, la trasmutazione simbolica del corpo è subito seguita dalla ripresa delle sue funzioni essenziali. Ed ecco l'alzarsi e il camminare, rifiutando l'aiuto dei soccorritori, provare appetito, sentir fame.

È il suo corpo nuovo, nella sua non ancor posseduta fisicità libera dal dolore, a essere percepito come estraneo da Sœur Julienne, appena uscita dalla piscina:

Je sentais, dit-elle, que j'avais la force et cependant je ne savais pas marcher. Je regardais mes pieds s'avancer et je me demandais s'ils

étaient à moi. J'étais du reste étrangère à ce qui se passait autour de moi (Boissarie 1891: 321).

Ma anche Sœur Julienne si era già alzata e si era vestita da sola, come Rosine Ollivier è stata molto fiera della sua passeggiata nonostante la pioggia torrenziale, il nostro ex-tubercolotico ha mangiato a quattro palmenti, Marie Jarland ha preso cibo di buon appetito, accostando alla bocca piccole cose che a tutti sono sembrate enormi: un'ala di pollo, una cioccolata... E *une faime extraordinaire* farà ancora (siamo nel 1950) svegliare di notte Jeanne Fretel, per divorarsi biscotti imburattati con marmellata (Olivieri-Billet 1979: 70).

La fame viene sempre interpretata come sintomo di guarigione. Ancora nel 1944, ragionando in termini generali, il dr. Vallet avrebbe osservato:

À l'anorexie complète fait place une impérieuse sensation de faim que favorise un sentiment d'euphorie générale. Cette faim est un besoin, une conséquence inéluctable, et non pas une fantaisie, une flamme sitôt éteinte (Vallet 1944: 125).

Bulimia positiva, questo gagliardo appetito si ricongiunge a tutte le possibili bulimie di Lourdes. E la guarigione può anche sfociare in gioioso picnic sull'erba, come piccola festa familiare che trova spazio nella grande kermesse del pellegrinaggio. Così si conclude la storia di una giovane madre di famiglia, la cui lingua, gonfia e dolentissima (portava una diagnosi di cancro) le aveva a lungo impedito di assumere qualsiasi cibo solido. Appena bevuta un po' di acqua della fontana:

La prima sorpresa divenne una gioia immensa. Ogni dolore era scomparso, le gambe erano affatto libere da qualsiasi sofferenza! Essendo tutti digiuni, l'ora già tarda, e Lassabe sentendosi un bisogno straordinario di nutrirsi, furono sparse provvigioni sull'erba e alla cara malata furono presentati gli alimenti liquidi preparati per lei. Maria non ne volle; prese del pane e mangiò, prese la carne e la masticò senza il più piccolo dolore, benché ciò facesse con la parte più malata della lingua. Ognuno allora pensò che erano diciassette giorni che il suo stomaco non poteva ricevere affatto cibo solido, e che il giorno avanti erale stato impossibile inghiottire un acino d'uva (De Segur 1871: cap. XXXII).

La ripresa passa anche attraverso la condivisione del cibo. È questo l'approdo di un corpo che ha provato il limite, ha rimesso al loro posto le membra, ha fatto cadere bende, scomparire tumori, trasformato il suo sangue. Il viaggio che lo ha portato all'esperienza di un simbolico immanente può dirsi ormai compiuto. Ma è anche stato un percorso relativamente autonomo rispetto ad altri modi di rappresentare il corpo come fatto di pura materia insignificante. E proprio quella ricerca di "verità" e di "prove" così insistentemente portata avanti da medici e sacerdoti è il più esplicito segnale di orizzonti spesso incompresi, contraddizioni non sempre risolte.

La scena della guarigione

A questo punto, più che trarre delle conclusioni che, come dice la parola, chiudano discorsi, altre se ne potrebbero aprire, sotto forma di ipotesi e interrogativi. Ci interessa chiederci quali siano i percorsi costruttivi di un modello di guarigione come quello emerso dai nostri documenti.

Abbiamo visto che, quando si verifici, una guarigione improvvisa si manifesta come il coronamento di un percorso simbolico: il pellegrinaggio, con tutti i suoi riti. Dentro di esso abbiamo visto in azione una persona dall'identità non scissa tra corpo e anima, ma costituita come totalità attiva e significante: è appunto questo tipo di persona a mettere in gioco tutta se stessa nella drammatica esperienza dell'agonia.

Nel momento critico tra la vita e la morte è di scena il massimo della sofferenza. Ma non una sofferenza generica. Il linguaggio medicalizzante delle nostre fonti parla di esasperazione di tutti i sintomi della malattia, o delle diverse malattie, di cui la persona avrebbe sofferto. Legge dunque il male in termini sintomatici, che rinviano a una visione organicistica del corpo umano e degli stati di salute e malattia.

L'esperienza dei soggetti rinvia piuttosto a una sorta di contemporaneo ripresentarsi di tutti i mali sofferti, che ne è anche ricapitolazione in un unico, insopportabile apparire. Per essere efficace, la scena della guarigione richiede dunque che i suoi attori rappresentino fino nel fondo delle loro viscere e delle loro ossa, la realtà del male.

La struttura che sinora abbiamo descritto nei suoi termini essenziali ci appare assieme singolare e familiare. La messa in scena del male non è forse un passaggio obbligato di molte terapie simboliche? Ma proprio la comparazione etnografica potrebbe indirizzarci a riflettere non solo sulle eventuali analogie, ma anche sulle differenze nella scelta dei diversi percorsi rappresentativi.

Qualche esempio, da contesti differenti.

La medicina omeopatica affida al farmaco il compito di agire sollecitando processi molto simili a quelli che vediamo descritti per Lourdes. Chiunque segua questo tipo di cura sa che l'efficacia del farmaco assunto si misura anche in base alla risposta dell'organismo, risposta che inizialmente consisterebbe nel visibile e persino doloroso manifestarsi dei sintomi del male sofferto.

L'antropologo non può certo (né deve) entrare in merito a questioni di ordine farmacologico. Ma non può eludere di comparare il comparabile: anche la medicina omeopatica si fonda su un'immagine "totale" della persona e sul principio che il male, per potersi espellere, si debba prima dichiarare attraverso identificabili segni del corpo. Le analogie però terminano qui, essendo l'omeopatia una terapia sintomatica, che intende cioè agire mediante il farmaco sui singoli sintomi manifestatisi nel paziente.

Il campo delle terapie simboliche è quello che più largamente si può aprire alla comparazione. Basti ricordare qualche esempio noto a tutti.

Quando Mesmer operava sui pazienti che facevano catena attorno al *baquet* – che è un grande bacile d'acqua – la seduta iniziava sempre con lo scatenarsi di una "crisi magnetica" fatta di attacchi convulsivi e urla. Seguiva poi la generale pacificazione nel sonno. Ho accennato a questi particolari nella *Sonnambula meravigliosa* (Gallini, 1983), senza però dar loro l'attenzione che si meritano. Ancora: la disordinata e clamorosa esagitazione del corpo è un tipico esordio, primo segnale del manifestarsi degli spiriti, in tutti quei rituali coreutico-musicali che ne mettono in scena l'impersonazione, anche – ma non solo – per finalità terapeutiche.

Queste rapidissime comparazioni non hanno certo la pretesa di essere dimostrative: meriterebbero di essere ben diversamente elaborate. Ma, a monte di tutto ciò, come interpretare questi confronti? E prima ancora di interpretare, che cosa realmente si è comparato? Non certo dei tratti culturali (così almeno mi sembra) ma dei procedimenti, i cui principi operativi ci risultano in qualche modo riconducibili a un modello relativamente costante. Ma proprio la grande diversità delle forme che sono state l'esito di questi procedimenti rappresenta la miglior tutela dal rischio epistemologico di un'essenzializzazione del modello stesso, il quale può esistere e operare solo nella specificità di un sistema simbolico dato.

In effetti, il modello relativamente costante, che in linea di massima abbiamo individuato come presente in queste diverse terapie simboliche, è sottoposto a continui procedimenti di ridefinizione, che tengono di necessità conto del contesto entro cui il modello viene a iscriversi. Per contesto non intendo soltanto l'intera sequenza rituale al cui interno il nostro modello si colloca, ma l'insieme del sistema simbolico e di valori di riferimento più generale.

Quanto al primo livello di contestualizzazione, il nostro ipotetico modello ci apparirà di volta in volta ridefinirsi in rapporto alla posizione da lui occupata all'interno delle rispettive sequenze rituali. Ad esempio, nelle terapie magnetiche e nei riti di possessione, la messinscena del male si colloca tra i preliminari del rito: per questo porta i segni di un'infermità che richiede di essere plasmata. A Lourdes, al contrario, la crisi si situa all'ultimo anello di una lunga catena di pratiche simboliche, iniziata col pellegrinaggio e proseguita per tutti i passaggi obbligati dei riti propri del santuario. E porta tutti i

segni della malattia, riconoscibili almeno dai protagonisti del dramma.

Il secondo livello di contestualizzazione iscrive, come si è detto, il modello stesso all'interno di una più vasta rete di significazioni: ed è proprio questo atto di iscrizione a conferirgli quella forma reale che ne è anche garanzia (comunque sempre relativa) dell'efficacia. È così che quanto attorno al *baquet* di Mesmer si può rappresentare come crisi magnetica, nella piscina di Lourdes diventa imitazione dell'esemplare agonia di Cristo, che affida alla Vergine il concreto lavoro trasformativo dei corpi. Gioco di parti assieme immaginato e reale, la guarigione simbolica di Lourdes trae dunque la sua efficacia dalla sua iscrizione nel linguaggio della mistica cattolica, di cui sembrerebbe rappresentare la variante terapeutica.

Ma lo stesso procedimento d'iscrizione del nostro modello all'interno del più vasto sistema delle significazioni cristiane non è affatto univoco. In effetti, il credito di cui a Lourdes godono parole e vissuti di guarigione non sembra distribuirsi in modo eguale. Da un lato, si afferma un modello definito da un'autorità e fissato e divulgato in forma scritta: si tratta di quello stabilito definitivamente da Benedetto XIV e che indica le tre condizioni necessarie per il riconoscimento del carattere miracoloso di una guarigione: essa deve essere improvvisa, totale e definitiva. A Lourdes, i vissuti di guarigione tendono in effetti a modellarsi secondo questi criteri, magari a cose fatte, e con un lavoro che impegna tutta la persona. Sono queste anche le caratteristiche che la chiesa intende verificare affidando ai medici la ricerca delle prove. È inevitabile che siano anche questi gli aspetti che i vari racconti di guarigione tenderanno a valorizzare.

Dall'altro lato, c'è tutto il resto: una parte non residuale, ma sostanziale di vissuti di guarigione, che si adattano a un modello extracanonico, relativamente più autonomo dalle direttive della chiesa e anche per questo più capace di mediare tra ideologia cristiana dominante e altri modi di rappresentare la persona umana e le trasmutazioni del suo corpo. Non fissato una volta per tutte, ma divulgato dal racconto, e realizzato di volta in volta nelle singole esperienze individuali, questo modello ha potuto forse tramandarsi nella "lunga durata" anche perché medici e sacerdoti lo hanno trasformato in qualcosa di insignificante, a differenza dei pellegrini, per i quali, al contrario, era vissuto reale e potenzialmente significativo.

Costretta dalla duplice pressione di una chiesa e di una medicina che si vogliono moderne, vediamo dunque la soglia del dolore quasi arretrare i propri spazi, perdere ogni visibilità e sonorità percepibile collettivamente e tradursi in esperienza individuale, segreta, la cui subitanea comparsa, all'inizio incompresa, richiede un intimo lavoro di significazione.

Riferimenti bibliografici

- Boissarie P. G., *Lourdes. Histoire médicale, 1858-1891*, V. Lecoffre, Paris 1891 (trad. it. *Storia medica di Lourdes*, Tipografia Cappelli, Rocca S. Casciano 1892).
- Carrel Al., *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris 1935.
- Id., *Viaggio a Lourdes. Frammenti di diario. Meditazioni*, Morcelliana, Brescia 1949.
- Cassagnard J. M., *Carrel et Zola devant le miracle de Lourdes*, Éditions de la Grotte, Lourdes 1964.
- De Baker F., *Lourdes et les médecins*, Maloine, Paris 1905.

- De Ségur L. G., *Les Merveilles de Lourdes*, Lourdes 1871 (2° ed. 1876; trad. it. ampliata, sulla 17° ed., *Le meraviglie di Lourdes*, Libr. internazionale della S.A.I.D. Buona stampa, Torino 1914, da cui citiamo).
- Dezous, dr. *La Grotte de Lourdes. Sa fontaine, ses guérisons*, 3° ed., Paris 1874.
- Finucane R. C., *Miracles and Pilgrims. Popular Belief in Medieval England*, Dent, London-Toronto 1977.
- Fulda E., *Et je serai guérier!*, Robert Laffont, Paris 1960.
- Gallini C., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Le Nord à Lourdes*, Lille 1882.
- Olivieri A. - Billet B., *Y a-t-il encore des miracles à Lourdes?*, Lethielleux, Lourdes 1979.
- Paleani O., *Le guarigioni di Loreto nella loro documentazione medico-scientifica*, Autocultura, Roma 1943.
- Recroix X., *Les peintures du Narthex de la Chapelle de Garaison*, Imprimerie Mar-rimpouey Jeune, Pau 1981.
- Retté A., *Un séjour à Lourdes. Journal d'un pèlerinage à pieds. Impressions d'un brancardier*, Léon Vanier, Paris 1909.
- Roma J., *La mistica popular com a superaciò del sufriment i la por*, Relazione al convegno "Les Apariciones Marianes", Reus 15-17 ott. 1992 (dattiloscritto inedito).
- Sallmann J. M., *Naples et ses saints*, PUF, Paris 1994.
- Vallet A., *La vérité sur Lourdes et ses guérisons miraculeuses*, Flammarion, Paris 1944.