

ESPERIENZE DI QUASI REALTÀ

Se ti si ammala il naso, ti mandano a Parigi: là c'è uno specialista europeo per i nasi, ti dicono. Arrivi a Parigi. Là lui ti visita il naso: "Io vi posso curare solo la narice destra", ti dice, "perché la narice sinistra non la curo, non rientra nella mia specialità, ma dopo andrete a Vienna, là c'è uno specialista proprio per la narice sinistra".

F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*

MALE E MORALE

Byron Good, in uno dei saggi classici della storia dell'antropologia medica, scrive che «in ogni società, la malattia porta gli esseri umani a confrontarsi con le dimensioni morali della vita»¹: in altre parole la definizione del senso della malattia orienta non solo la conoscenza della natura dell'essere umano ma anche del suo significato nel mondo. Nelle prossime pagine incontreremo pratiche, saperi e rituali che fanno emergere come, attraverso la retorica di un discorso egemonico razionale che parte dalla considerazione della possibilità di leggere il mondo ed il suo significato attraverso uno sguardo scientifico e razionale su di esso, l'occidente² celi come 'frutti impuri'³ al suo interno logiche diversificate e multiconnesse di lettura del mondo, ma pur sempre efficaci e significative.

In un articolo del 2004 Fabio Dei riassume i punti salienti della costruzione dell'odierna concezione della malattia e delle pratiche di cura ad essa connesse partendo dal saggio di Foucault sulla *Nascita della Clinica* in cui viene analizzata la rivoluzione epistemica della fine del XVIII secolo intimamente legata allo studio delle *strutture segrete* del corpo. Nonostante la concezione odierna della malattia e della sua cura prenda le mosse da un allontanamento dalla lettura metafisica del male, nel corso dell'ultimo quarto di secolo il binomio salute e salvezza sembra essere diventato un topos sempre più frequentato nel mondo contemporaneo. Ciò, lungi dall'essere causato dall'ignoranza nei confronti delle cognizioni biomediche sul corpo, sembra piuttosto frutto di una deliberata scelta di riallacciare il senso del male al trascendente: ci troveremmo, cioè, di fronte ad un «riaccostamento salute-salvezza che avviene non per difetto di modernizzazione, bensì come

¹ GOOD 1994, p. 24.

² Non è questa la sede per problematizzare questo termine, con il quale, comunque, non si vuole certo indicare un insieme coeso, né una forma culturale omogenea.

³ Mi rifaccio ad una bella metafora tratta da una poesia citata da Clifford (CLIFFORD 1988).

prodotto stesso della tarda o post-modernità; non per carente consapevolezza del modello biomedico, ma per esplicita e consapevole contrapposizione ad esso»⁴.

Sia le discipline olistiche che traggono il loro corpus di conoscenze dalla tradizione – come quelle che si rifanno ad un orizzonte di senso magico e relazionale – sia quelle più nuove e frutto di sincretismi culturali non esclusivamente locali muovono alcune accuse all'interpretazione biomedica del corpo e della sua natura. In primo luogo l'approccio olistico imputa alla visione biomedica un'eccessiva ristrettezza di vedute nella sua capacità di interpretare la malattia ed una certa attitudine a spezzettare il corpo – come ironicamente faceva notare anche Dostoevskij nel brano in esergo – alla ricerca di un male che si troverebbe in un punto preciso al suo interno⁵. In secondo luogo la biomedicina viene accusata pesantemente di disinteressarsi al senso del male riducendolo ad un problema biofisico senza poter dare la possibilità di riconoscere un senso al dolore dell'esperienza⁶. La logica razionalistica e causale spiega determinati avvenimenti come la corrispondenza fra particolari effetti e precise cause, tuttavia la capacità semantica dell'avvenimento può assumere molteplici valori significanti per chi lo vive e per chi lo osserva. Classica in questo senso è la teoria della 'doppia lancia', che viene spiegata da Evans-Pritchard nel suo lavoro sulla magia fra gli Azande⁷. Per lo studioso britannico la credenza secondo cui ogni morte è una morte magica ed avviene per effetto della stregoneria non contraddice intimamente la conoscenza empirica del mondo attraverso logiche di causa ed effetto pur contribuendo a dare un senso ontologico all'esperienza⁸.

In un simile orizzonte di valore la conoscenza prodotta dall'empirismo scientifico viene parificata a qualsiasi altro corpus di sapere in grado di spiegare e significare l'esperienza del male.

⁴ DEI 2004a, p. 11.

⁵ Per una discussione di queste tematiche rimando, tra gli altri, a CSORDAS 1990; FOUCAULT 1963; GODEAU 1993; GOOD 1994; SCHEPER-HUGHES 1994; SCHEPER-HUGHES - LOCK 1997.

⁶ Inoltre, come fa notare Taussig, se la malattia ed il male sono un puro fatto organico e biofisico e non dipendono dalla realtà sociale abitata dal paziente allora quella stessa realtà sarà solo relativamente presa in considerazione e sostanzialmente non problematizzata. In questo modo la malattia tende ad essere pensata come un fatto del tutto naturale e si rischia di dimenticare che è anche attraverso l'esercizio del potere di cura, fra le altre cose, che si determina chi ha più probabilità di essere colpito da alcune forme di malattia e come e quando (TAUSSIG 2006).

⁷ EVANS-PRITCHARD 1937.

⁸ La lettura di un avvenimento attraverso la credenza nella stregoneria non esclude la possibilità di notare corrispondenze naturali e causali fra determinati effetti e particolari cause ma è in grado di dare loro dei significati più profondi. La stregoneria per gli Azande è la seconda lancia, l'*umbaga*, nella misura in cui «quando un uomo è ucciso da un elefante, l'elefante è la prima lancia, mentre la stregoneria è la seconda e, insieme, hanno ucciso l'uomo. Quando qualcuno in guerra uccide un uomo con la propria lancia, l'uccisore è la prima lancia, mentre la stregoneria è la seconda, e insieme ne hanno provocato la morte» (EVANS-PRITCHARD 1937, p. 112). Gli Azande si rendono conto che la carica di un elefante può condurre alla morte per ferite naturali, nonostante ciò la lettura della morte come naturale effetto delle ferite di una carica di elefante non ne spiega il motivo, non la posiziona su un piano di significati profondi ed ontologici perché non risponde alle domande essenziali: «perché proprio lui?», «perché proprio ora?». Un uomo è seduto sotto un granaio la cui impalcatura è mangiata dalle termiti, il granaio cede e crolla; la causa naturale del crollo risiede nel fatto che le termiti avevano mangiato le travi portanti, ma come si spiega che il granaio sia caduto proprio in quel preciso istante e non un attimo prima né un momento dopo? Come si spiega che abbia colpito proprio quel determinato uomo e non un altro?

Come risultato di questo procedimento la biomedicina si configura come uno strumento di lettura del male fra gli altri possibili e, per chi cerca un senso alla propria esperienza dolorosa, abbandona il suo ruolo di medicina ufficiale. Bartolomeo⁹, un laureato in filosofia poco più che trentenne che ho avuto modo di intervistare, specifica questo pensiero così:

La ritengo [la biomedicina] uno tra i molti strumenti che si hanno a disposizione, ma da un altro lato la ritengo uno dei poteri sottilmente forti che influiscono nella vita di ognuno...

Lo studio offerto nelle prossime pagine prende le mosse dall'analisi di un'esperienza che viene riconosciuta come malattia solo dalla medicina non ufficiale, quella che lega la salute alla salvezza, per intenderci. Si tratta di un'esperienza di disagio che tocca non solo l'ambito fisico del corpo, ma anche quello relazionale in generale. Viene raccontata da chi la sperimenta nei termini di un grande disagio di cui non si può conoscere l'esito: il malocchio.

ESPERIENZE DI QUASI REALTÀ

Ho avuto modo di studiare alcune rappresentazioni simboliche legate al malocchio nel corso della preparazione della mia tesi di specialistica in Antropologia Sociale dei Saperi Medici. Oltre al lavoro di campo¹⁰ ho avuto la possibilità di intrattenere chiacchierate, alcune delle quali sono state registrate e trascritte come interviste ufficiali, con individui che si consideravano colpiti da malocchio, guaritori tradizionali e sensitivi professionisti che conoscono il modo di *segnare*¹¹ le varie forme di ammalimento e con un ex esorcista che praticava la cura religiosa del malocchio. Qui vorrei occuparmi di analizzare alcuni aspetti peculiari circa la narrazione classica del malocchio con cui ho avuto la possibilità di entrare in contatto nell'ambito della mia ricerca. Per sviluppare il mio ragionamento mi rifarò a testimonianze raccolte sia in ambito religioso che laico. L'orizzonte logico in cui queste pratiche sono situate è una sorta di terra di mezzo fra spirito magico ed etica religiosa che presenta elementi di interesse soprattutto dal punto di vista delle produzioni culturali, intese come modelli di comportamento condivisi socialmente dagli ammalati e da chi scioglie le malie. Per prima cosa è bene descrivere cos'è il malocchio a livello locale e quali sono le conoscenze e le pratiche ad esso connesse.

Innanzitutto è necessario segnalare la pericolosa vicinanza fenomenologica con un altro tipo

⁹ I nomi degli intervistati sono stati cambiati per proteggerne la privacy, le eventuali notizie sul loro conto, invece, sono veritiere.

¹⁰ Svolto nel comune di Matelica (MC) e dintorni dal luglio al dicembre 2006.

¹¹ Termine specifico che indica l'incantesimo per cacciare il malocchio o altre forme di ammalimento.

di malessere afferente ad un indirizzo epistemico completamente diverso: l'esaurimento nervoso¹². L'*esaurimento* (come più spesso viene chiamato¹³) si presenta con una sintomatologia simile a quella propria del malocchio: si tratta di una serie di segnali incerti e contraddittori che vanno da cali o improvvisi aumenti di peso a mal di testa persistenti, da inappetenza a dolori ricorrenti, dalla sonnolenza cronica all'insonnia, da febbri continue a spossatezza, noia e anche situazioni problematiche in famiglia o con gli amici, litigi tra fidanzati o allontanamento dalla religione. La lettura di una situazione così complessa è piuttosto difficile da interpretare tanto che spesso Morgana, una signora giovanile poco più che quarantenne che si definisce cartomante, sensitiva e sciamana, è costretta a fare ricerche accurate per non rischiare di sbagliare diagnosi:

[...] Di solito i sintomi del malocchio [e dell'esaurimento] sono simili, ma se c'è dolore di gambe, mal di testa forte e sogni brutti allora è malocchio. Poi si riconosce anche perché riesco a sentire le energie e poi faccio anche il lavoro con l'acqua e l'olio¹⁴ a cui posso chiedere una conferma e cerco di vedere il tipo. Poi, siccome posso sbagliare anche io cerco un'altra conferma nelle carte e punto la negatività, il malocchio e la fattura, se invece non mi porta nessuna delle tre cose allora mi viene la carta della persona malata e dico "guarda che questo è un esaurimento o una depressione"¹⁵, una cosa così ed io purtroppo non ti posso aiutare".

Oltre alla sintomatologia abbastanza ambigua e simile i due malesseri possono essere considerati concausali. A tal proposito Felice avverte che l'esaurimento nervoso può anche essere un sintomo del malocchio, che gode di una categoria piuttosto ambigua; viene considerato indisposizione, malessere, ma non una vera e propria malattia reale:

¹² La concezione secondo cui il carico di *stress* – altra categoria nosologica problematica – potrebbe causare un esaurimento delle possibilità neurologiche svela la metafora del corpo-macchina come paradigma all'interno del quale la categoria di esaurimento trova significato. In una simile lettura del male il corpo del paziente viene paragonato ad uno strumento di lavoro che ha bisogno di un'attenta manutenzione per poter essere il più possibile funzionale: si tratta in effetti di una categoria nosologica nata durante il periodo in cui – per usare un'efficace espressione presa in prestito da Augé ed Herzlich – nella società industriale si passa *dal diritto alla malattia al dovere di salute* (AUGÉ - HERZLICH 1983, p. 175).

¹³ Come vedremo può essere chiamato anche solo *nervoso*.

¹⁴ Fa riferimento all'incantesimo della lecanomanzia, il più frequente esorcismo magico del malocchio: nella sua forma più popolare consiste nel gettare alcune gocce di olio o alcuni chicchi di grano in un piatto pieno d'acqua e nel considerare la forma delle gocce o la disposizione del grano.

¹⁵ Quella della depressione è, se possibile, una categoria ancora più ambigua e problematica rispetto a quella dell'esaurimento. Shorter racconta che negli ultimi decenni «nel range di sintomi che vanno dalla depressione maggiore alla tristezza, oppure dalla schizofrenia all'eccentricità, gli psichiatri hanno spostato sempre di più il limite della patologia, allontanandolo dagli ammalati ed avvicinandolo sempre di più ai luoghi comuni. Loro intento era far credere che queste frequenti caratteristiche della condizione umana rappresentassero delle vere e proprie malattie» (SHORTER 1997, p. 287). Il quadro disegnato da Shorter fa presumere la possibile presenza di una precisa volontà di allargare i limiti dell'anormalità e di ciò che viene considerato degno di *psicologizzazione* e trova conferme nelle analisi di Furedi (FUREDI 2004). Tornando al caso in esame la vicinanza tra le categorie di malocchio e depressione sembra comunque rappresentare un'eccezione.

[...] il malocchio non faceva esserci nemmeno l'appetito, non mi ricordo se siamo prima andati dal dottore, mi sa che non avevo una malattia vera e propria allora non ci siamo andati.

[...] che ci possa essere lo stress... potrebbero essere correlati, appunto se uno si mette nella posizione che non ci crede potrebbe dire che i sintomi sono uguali e che potrebbe essere nervoso o stress. L'unica cosa è che bisognerebbe spiegare quella cosa del perché certe volte l'olio fa un disegno e certe volte un altro.

Anche per Felice, quindi, può essere solo la tecnica diagnostica del malocchio a determinare la certezza che si tratti proprio di quel tipo di male e non di un altro. La caratteristica ambigua di questo genere di ammalimento, la sua natura di malattia ma non *malattia vera* – per la cui cura, cioè, non sembra necessario l'intervento del medico – ritorna in altre testimonianze. Maria, ad esempio, rievoca un episodio che le è accaduto qualche tempo fa, in un momento di grande stanchezza ed in cui dice che non riusciva più a prendere decisioni e ci racconta che quella volta ha pensato ad un'origine magica del suo malessere e non si è recata dalla sua dottoressa:

[...] perché la mia dottoressa mi fa fare un sacco di analisi e poi quando reagisco e sto meglio e magari mi cala il lavoro oppure mi riprendo da sola, mi dice quello che c'era e riprendo a fare la cura. Invece quella volta proprio non ci sono andata affatto dalla dottoressa, ma i sintomi potevano essere simili a quelli di una stanchezza fisica, si potevano confondere [...].

Morgana, la sensitiva che guarisce il malocchio e le fatture in maniera professionale, ne arricchisce la sintomatologia classica introducendo anche la distinzione qualitativa e quantitativa con il fenomeno della negatività:

La negatività ce l'abbiamo quasi tutti, è una piccola invidia di tante persone che... magari non so, ti faccio degli esempi: la maglia che hai tu posso averla comprata anche io però a te sta meglio e a me invece penso che mi faccia qualche difetto e che non mi stia bene. Allora penso, “guarda questa: porta 'sta maglietta e le sta tanto meglio che a me” questa è una piccola negatività. Questo è il primo stadio ed è innocuo. Proprio non si fa danno. Non ti porta danno la negatività. Il malocchio comincia ad essere una cosa già più potente rispetto alla negatività.

Fin da subito assistiamo all'incontro fra la categoria del malocchio, meramente magica, e quella della negatività, che viene usata sia in contesti che afferiscono alla logica magica sia in contesti più sfumati ed ambigui, come quelli che possono richiamarsi alle medicine alternative. Uno studio di

questi argomenti viene proposto da Dei con specifico riferimento alla pranoterapia. Una delle sue testimonianze, quella più legata ad una lettura del mondo vicina alla tradizione della logica magica, interpreta esplicitamente la negatività nei termini di un'evoluzione del malocchio «prima credevano nel malocchio, credevano... oggi si chiama negatività... è la stessa cosa però si chiama in modo diverso, no?»¹⁶. In questa testimonianza non si parla di due stadi del medesimo malessere, di cui il malocchio rappresenta la forma acuta, si dice invece che le due cose coincidono, a cambiare sono soltanto le categorie interpretative di chi sperimenta questo tipo di disturbo.

La questione della tendenza a confondere diversi modelli di pensiero può essere esemplificata anche attraverso un brano tratto da una delle mie interviste: Cesare, un ex professore di storia dell'arte ora in pensione, afferma di non credere del tutto alla validità delle cure magiche, però poi argomenta che su un piano sociale ciò non è giusto nella misura in cui esponenti di forme particolari di medicina alternativa hanno uno status più elevato rispetto a chi si occupa di *segnare*, mentre sul piano della logica mettono in pratica un sapere che fa riferimento a termini legittimanti che lui interpreta come simili:

Il pranoterapeuta adesso fa i soldi perché quello con le mani... ci vai, ti fa così... è un fluido¹⁷, ma allora c'è anche l'acqua e l'olio!

Se uno è scettico verso l'olio o il chicco di grano che metti giù e per differenza dei pesi specifici l'olio deve rimanere una goccia, mentre invece dopo quei quattro segni di croce si allarga e allora fisicamente e chimicamente non è spiegabile, come non è spiegabile che un pranoterapeuta con le mani... con il fluido etc. Se uno crede al pranoterapeuta che ci fa la fila... mi sembra strano che da un'altra parte sia scettico. Però ecco, si resta sempre su un piano così. Io ad esempio dal pranoterapeuta sono scettico, non ci sono mai andato, ad esempio. Però c'è gente che ti scopre le malattie... sono i controsensi della nostra società... e del nostro cervello anche. [...]

Perché amiamo pagare un pranoterapeuta però non crediamo che una perché dice una frase ti può far venire il malocchio, l'invidia¹⁸. I due fatti si equivalgono secondo me.

Quello che viene messo in evidenza in maniera esplicita qui è il collegamento logico fra il *controsenso della nostra società* ed i diversi modi di interpretare e cercare di curare un malessere. Si riconosce come dato di fatto, pur prendendone le distanze, la capacità diagnostica di medicine

¹⁶ DEI 2004b, p. 58.

¹⁷ Per Cesare la legittimazione del potere del pranoterapeuta è il risultato della detenzione di un fluido di cui l'operatore si servirebbe per le sue pratiche di guarigione; Cesare non fa riferimento al concetto di *energia*, che in altre testimonianze viene tirato in causa per spiegare il funzionamento della pranoterapia.

¹⁸ L'invidia è sia la causa ufficiale del malocchio sia un nome per definire il malocchio stesso, come succede in questo caso.

alternative e forme di logica altra rispetto a quella ufficiale e scientifica. Cesare si considera fedele al modello di pensiero razionalista, pur tuttavia non respinge di netto la possibilità di rintracciare convergenze tra diversi paradigmi logici e cerca di dare una spiegazione ultima di natura razionale:

Io non me li spiego [i fenomeni legati alle concezioni intorno al malocchio], io posso pensare che ci potrà essere qualche cosa... che delle persone possono avere delle possibilità mentali maggiori delle nostre perché se è vero che il cervello noi lo usiamo per il 10-11% rispetto alle nostre possibilità ecco che basta che uno che lo utilizza al 12% e può avere delle possibilità diverse.

Cesare non può saperlo, ma quando avanza l'ipotesi dell'uso percentuale del cervello che sarebbe, seppure di poco, maggiore nel caso dei guaritori magici e olistici, in realtà sta ricalcando lo stesso *topos* esplicativo legittimante utilizzato anche dai pranoterapeuti¹⁹. In questo caso due metodi di interpretazione del mondo formalmente opposti sembrano poter coincidere agevolmente nella spiegazione che ci si può dare circa aspetti particolari della propria esperienza. Morgana specifica che si può arrivare alla conoscenza del significato ultimo dell'uomo sia attraverso il pensiero magico che attraverso quello scientifico e ciò in virtù del fatto che:

siamo collegati, non sembra, ma è un giro molto contorto, molto intricato che però porta tutti quanti sulla stessa strada. È un tragitto molto più lungo, molto più complicato... [...]

Quello della scienza è più lungo, perché provare a dire "è così" non è così facile come hanno fatto vedere tante volte in televisione.

Vanno su questi maghi e devono mettere alla prova se su dieci domande almeno otto sono giuste... come fai con tutta quella tensione, le persone che ti stanno vicino, il locale non è puro, non è stato pulito, non è stato benedetto etc. ci sono diverse influenze anche negative, la tensione della telecamera che ti riprende, altre persone che circolano nello studio e ti sconcentrano. Non è così facile in effetti, dovrebbero provare nello studio di queste persone, perché tu conosci le tue cose, la tua stanza e senti le tue energie e ti senti a tuo agio. È una cosa assurda, provare in un altro studio con altre persone... [...]

C'ho preso più io stando a casa che questa persona in TV perché in effetti è difficile, non è una cosa giusta perché lui stando al di fuori si è dovuto concentrare in un tot tempo, ma come fai in un tot tempo?

Morgana non apprezza i metodi che l'informazione di massa applica per dare la possibilità a chi

¹⁹ DEI 2004b.

svolge il suo lavoro di legittimare le proprie competenze, spiega che non si può pensare di poter chiedere ad un sensitivo di entrare in trance in un certo momento o di dare risultati quantitativamente spiegabili attraverso modelli scientifici. Il suo non è un sapere facilmente dimostrabile, non per questo ha intenzione di screditarlo o di considerarlo insignificante e racconta che il suo modo di comprendere i fenomeni ha dei riscontri nella realtà dei fatti e può essere utile sia a lei sia a chi le sta vicino. A volte, ad esempio, le capita di andare in trance e *captare segnali*:

Cioè la mente e la trance... la trance è il momento della tua mente che si scollega dalle cose materiali e deve andare attraverso queste materie più spirituali, ti devi distaccare dal corpo, cercare in quella stanza che tu non conosci quella determinata persona e capire che cosa ha fatto prima.

Non tutti abbiamo il tempo giusto, non c'è 5 minuti o 10 minuti perché non per tutti è così, c'è chi ci arriva prima e c'è chi ci arriva più tardi, c'è chi ha questa trance in diversi modi: leggera, semileggera, da sveglia oppure ti addormenti completamente, cioè cadi proprio con la testa giù come tante volte fanno vedere anche sui film. Proprio cosciente e semicosciente, io ad esempio ho una trance vigile, sempre.

Io tante volte mentre parlo con una persona di un problema magari ti interrompo e dico "sai a te succede questa cosa" e poi magari succede, perché sono cose che magari dici "ma come stavamo parlando di una cosa e mi cacci un'altra cosa?" perché la mia trance gira, è vigile e capta tutti questi segnali di correnti e di energia

Tornando alla spiegazione della nosologia del malocchio Morgana ci fa sapere che:

Anche il malocchio lo possiamo fare tutti, anche inconsapevolmente e però ha dei risultati. Perché questo malocchio, se te lo fa uno e poi te lo fa un altro etc. chi te lo fa inconsapevolmente, chi te lo fa di persona che ti lancia proprio qualche maledizione etc. quelle cose ti vanno incidere o sulla salute o sulle persone care o sul lavoro, sulla macchina, ti si rompono spesso delle cose, ti perdi degli oggetti, ti rubano il portafoglio, stai sempre poco bene, ti si gonfia un occhio, tipo l'orzaiolo... l'orzaiolo ad esempio è un forte malocchio. Proprio qualcuno che te l'ha tirato proprio. Ti cascano i capelli, vai sempre a sbattere continuamente con la macchina.

Ci sono quelle coincidenze che ti ci fanno anche un po' pensare. Pensi "ma che c'è qui?" chi ci crede ci pensa, non è possibile che per un periodo di 2-3 mesi, o 5 mesi tutto vada storto, che qualcosa si ripete sempre di continuo e c'è qualche cosa che non va.

Magari tu sei fidanzata e fino a ieri tutto andava bene e poi tutto d'un botto con il ragazzo tutto va storto e cominciate a litigare sempre in continuazione per delle cavolate. Non è possibile che

non c'è qualcosa sotto, allora lì c'è qualcosa, ci può essere qualcuno che o te l'ha fatto proprio apposta o non lo sa di farlo ma è una forza mentale.

Questo passo offre fin da subito numerosi spunti di riflessione. In primo luogo il malocchio si configura subito come una forza che scaturisce dal controllo che altri hanno sul nostro modo di socializzare e contribuisce a significare i più disparati eventi negativi che possono occorrere agli individui: da stati dolorosi biofisici, come l'orzaiolo, a situazioni sentimentali spiacevoli. Nonostante si tratti di un malessere dalla nosologia ambigua, però, per quanto riguarda l'eziologia si evince fin da subito una certa coerenza: nella stragrande maggioranza dei casi il malocchio viene percepito come causato dallo sguardo invidioso dell'altro²⁰; che può essere consapevole o meno nel momento in cui lancia la malia.

Questo è un aspetto cruciale: esiste chiaramente la concezione secondo cui tutti noi possiamo essere causa dei malesseri di qualcuno, anche se in maniera involontaria, ma non esiste una pratica uguale e contraria: non esiste, cioè, un *buon occhio* attraverso cui benedire qualcuno, consapevolmente o meno. Alcuni testimoni raccontano esplicitamente che sono a conoscenza di specifiche pratiche per evitare di causare il malocchio ad individui particolarmente ricettivi e indifesi come i neonati e i bambini piccoli. Ad esempio Amelia, 85 anni, ricorda le raccomandazioni di sua madre:

Tante volte la pora mamma mi diceva che si fa anche senza volerlo, allora io quando vedo una persona che la vedo tanto caruccia o che so che gli va tanto bene gli dico sempre “sono tanto contenta, che Dio ti benedica” allora non gli appole²¹ dice, se tu gli dici “Dio ti benedica” non gli appole più l'occhio cattivo e io lo dico sempre a tutti, anche a quelli grandi no? “Sono tanto contenta, ti trovo tanto caruccia, sono tanto contenta, che Dio ti benedica”. Specialmente bisogna dirlo ai figli piccoli piccoli perché dice che ai figli piccoli gli appole tanto, guai la pora mamma se vedeva che non gli dicevo “che Dio ti benedica...”.

Anche Felice ci racconta che:

Sì, tutti possono fare il malocchio, se uno è invidioso... che poi magari è involontario. Per esempio, che ne so, quando uno vede un bambino tanto bello, un neonato e dice “oh quanto è

²⁰ In questa sede non mi occuperò dei casi di malocchio causati da uno sguardo *troppo amorevole o desiderante*. Segnalo solo che Clara Gallini aveva già analizzato l'ambiguità del troppo amore e, nel suo celebre lavoro sul malocchio, aveva registrato la metafora del ‘mangiare con gli occhi’ la persona o la cosa che si desidera violentemente causandone, anche involontariamente, la consunzione «secondo quel che si dice il malocchio è una specie di ingordigia causata dal voler troppo bene» (GALLINI 1973, p. 102).

²¹ Il termine significa *appiccicarsi*.

bello, etc.”, secondo questa credenza insomma potrebbe fargli il malocchio involontariamente, se invece dice “Dio lo benedica”» oppure lo tocca un pochettino allora praticamente... “quanto è bello, che Dio lo benedica!” Oppure ad una bestia “che sant’Antò la guardi”, allora non glielo fai neanche involontariamente.

Se tu lo tocchi il malocchio involontariamente non glielo fai, se gli fai una carezza ad esempio, per lo meno questo è quello che... boh? Io non sono sicuro di questo eh? Io adesso non seguo da tanto tempo, quando ero piccolo le sapevo²².

L’inconsapevolezza con cui si può nuocere anche ad individui che conosciamo appena – addirittura anche ad animali – esplicita il contrasto fra l’immaterialità dello sguardo e la materialità della carezza apotropaica attuata per evitare l’ammaliamento involontario dell’altro. Tutto ciò può far pensare che la forza negativa debba essere considerata come fenomenologicamente più influente rispetto a quella positiva poiché si sviluppa più facilmente ed anche in contrasto con la volontà dell’individuo agente. Forse però è possibile leggere il fenomeno anche da un altro punto di vista: la pratica della frase e della carezza apotropaica può essere una forma di negoziazione della propria presenza nell’orizzonte culturale al quale si appartiene. In questo modo, allora, utilizzando un medesimo indirizzo semantico, ci si presenta e si rendono chiare le proprie intenzioni: si esprime la legittimità delle proprie aspirazioni e si dimostra la propria benevolenza nei confronti dell’altro.

Infine l’invidia, considerata la causa effettiva del malessere, ci porta in un orizzonte di interpretazione del mondo caratterizzato dalla presenza di risorse scarse, che possono essere sia di natura economica e materiale che di tipo astratto. In altre parole si può essere invidiati sia per una posizione favorevole dal punto di vista materiale, sia per essere percepiti come detentori di virtù astratte come carisma, bellezza, simpatia, intelligenza, etc. Fiona Bowie riassume i termini relazionali propri del malocchio:

There is only a certain finite amount of health, wealth, and happiness to go around. If someone is particularly successful, fertile, and fortunate in life there is an assumption that they have profited at someone else’s expense. The prosperous may fear those who are less well-off, because of the power of jealousy, and perhaps from a sense of guilt and arising from the shared assumption that in a zero-sum game only *fair* system is one in which good fortune is distributed

²² Sono molti i testimoni che raccontano di aver saputo bene queste cose solo da piccoli e di averle dimenticate in un secondo tempo, in modo da evitare eventuali domande di specificazione. Favret-Saada, nel suo celebre lavoro sulla stregoneria in Francia negli anni ‘70, ci aveva spiegato che le azioni negative legate alla malia possono appiccicarsi anche solo al parlarne e quindi che parlare di stregoneria in alcuni ambienti significa anche entrare nel gioco magico e farne parte o subirlo, volenti o nolenti. In altre parole si è titolati a parlare di stregoneria solo se si è parte in causa ed essere coinvolti a parole significa entrare nella lotta (FAVRET-SAADA 1977).

as evenly as possible²³.

Sostanzialmente ogni accrescimento smisurato viene considerato come una sorta di ingiustificata appropriazione di beni sociali. Per questo Clara Gallini, che aveva studiato il fenomeno negli anni '70 relativamente alla sua presenza in contesti rurali di piccole dimensioni, aveva letto la pratica del malocchio come un codice sociale capace di svolgere una funzione in un certo senso positiva nella misura in cui tende al raggiungimento dell'equilibrio tra i membri della società²⁴. Vista in tali termini una pratica del genere risulta sicuramente più comprensibile soprattutto in virtù della sua funzione stabilizzatrice che ostacola cambiamenti repentini nell'economia del tessuto sociale. Nelle narrazioni classiche la stregoneria ed il malocchio sembravano colpire attraverso linee preferenziali e dinamiche precise: più frequentemente gli ammaliatori possono provenire da un ambiente di vicinato e da orizzonti sociali simili o appena inferiori all'ammaliato²⁵. Nella mia ricerca di campo, però, sono entrata in contatto con narrazioni di esperienze meno formalizzate. A livello locale, per esempio, non è mai stato escluso a priori che l'ammaliatore potesse essere un consanguineo o un membro della stessa famiglia dell'ammaliato, anzi a volte ciò viene detto esplicitamente, Maria ci racconta:

A me è capitata una cosa strana quando mia figlia era piccola e siamo stati invitati ad un matrimonio, i giorni successivi, lei che era molto piccola ed aveva circa un anno, era molto strana, piangeva sempre e non voleva mangiare e allora mio padre ha preso una canottiera di mia figlia e l'ha portata ad una signora di C. che leggeva il malocchio e lo scioglieva.

Quando l'ha riportata ha detto che la signora gli aveva riferito che eravamo state, sia io che mia figlia, ad un pranzo, ad un invito dove c'erano anche tante persone, anche parenti, e che c'era qualcuno che ci avrebbe volute morte o che comunque ci voleva del male e mia madre ha tolto la federa dal cuscino di mia figlia, l'ha aperto e sul cuscino c'era un grumo di lana tutto nero. Io non sono andata ad analizzare da che cosa era composto e come mai era diventato nero però c'erano anche delle piume e mia madre l'ha tolto, l'ha buttato via e l'ha bruciato, credo, perché non me lo ricordo, e dopo mia figlia è stata meglio.

Con certezza non so chi sia stato a fare il malocchio, questo è solo quello che ha detto quella signora, però non ha dato altre indicazioni²⁶, ha detto solo che erano parenti ma non so chi

²³ BOWIE 2000, p. 220.

²⁴ GALLINI 1973.

²⁵ EVANS-PRITCHARD 1937; FAVRET-SAADA 1977 e FAVRET-SAADA - CONTRERAS 1985.

²⁶ In contrapposizione rispetto a quanto accade in altre realtà di ambito europeo, nel tessuto locale in cui questa ricerca è stata effettuata si assiste ad una precisa volontà di non rendere pubblico il nome dell'ammaliatore. Vincenzo, uno dei miei intervistati, ha premura di giustificare il comportamento della sua guaritrice chiedendomi enfaticamente «Ma che?! Ma non lo sai che molte persone quando gli avevano detto chi era che gli aveva fatto il malocchio sono andati da quelli lì e si sono menati? Qualcuno l'ha pure ammazzato a quello che l'aveva invidiato! No, no, oh, mica te lo può dire così

potesse essere.

Una convergenza circa queste informazioni si può ritrovare ancora una volta nell'analisi di Dei, in cui una delle sue informatrici non ha nessuna difficoltà a confessare che, nella maggior parte delle situazioni, l'ammaliamento si svolge in un territorio del tutto familiare²⁷. Nei casi incontrati da me, al contrario, ciò era vissuto con grande apprensione o senso di distacco. In altre parole il fatto che si potesse ammaliare un proprio consanguineo sembra essere ritenuto immorale e, se ciò avviene, non ci si può più appellare alla propria involontarietà, o almeno ciò è quanto sembra emergere dalla testimonianza di Amelia:

Può essere pure che si può fare anche all'interno della stessa famiglia, fra parenti, può esse pure, vuole dire qualcuno che si può fare anche così, però... non lo so, ci vuole cattiveria, non lo so.

Sembra difficile poter provare, in termini socialmente convincenti, di essere stato ammaliato volontariamente da un proprio familiare. Si può anche essere certi che il male che si sta patendo deriva dalla precisa volontà di un proprio consanguineo, ma difficilmente si potranno convincere anche gli altri membri del parentado con altrettanta certezza. Come aveva già fatto notare Elsa Guggino, a proposito dei magari siciliani, la magia «interpreta in maniera conveniente gli accadimenti attraverso un apparato simbolico che informa su tutto ciò che accade, ma che nello stesso tempo indirizza a soluzioni che non contemplano, come si suol dire, il passaggio alle vie di fatto»²⁸. In contesti culturali complessi si possono analizzare anche dinamiche contraddittorie e piuttosto inusuali di fronte alla tradizione classica: in questo caso l'ottica locale presenta degli aspetti etici emergenti soprattutto dal confronto con il pensiero religioso istituzionale.

ESSERE REALI COME LE PATATE

Al cospetto di una realtà sociale contraddistinta dall'esistenza di forme religiose che si caratterizzano per la presenza di una divinità unica, onnipotente, creatrice di tutto ciò che esiste ed

eh? E dopo se no anche lei c'ha la responsabilità se tu lo ammazzi! E poi magari se una non è brava come quella [la guaritrice dalla quale si è recato lui] e ti dice un nome e poi non era lui? No, non si può mica fare così!». Uno dei motivi per cui nel mio campo di ricerca non si rivela il nome dell'ammaliatore potrebbe essere legato al fatto che questi può fare riferimento allo stesso nucleo familiare dell'ammaliato stesso. Oltre alla lecanomanzia – che formalmente è sia il metodo di diagnosi che la terapia principale del malocchio – un'altra precauzione classica per evitare di ricadere vittima dello stesso ammaliatore è il distacco da quest'ultimo, per lo meno per i primi tempi dopo lo scioglimento della malia. Ciò, però, potrebbe essere piuttosto problematico in una società contadina ed in una realtà locale di piccole dimensioni, dove per portare a termine i lavori agricoli c'è bisogno della riunione di più nuclei familiari che lavorino insieme per qualche giorno. La mia ricerca di campo non è stata svolta in una società meramente contadina, è vero, ma il suo passato rurale è sicuramente un passato prossimo.

²⁷ DEI 2004b, p. 62.

²⁸ GUGGINO 1993, p. 50.

assolutamente buona, la magia acquista uno status fortemente problematico. In primo luogo perché contende con la religione la capacità di significare il mondo ed i più minuti avvenimenti che capitano agli individui, ma ancora di più perché la caratteristica della magia è quella di cercare di manipolare la natura ed avvicinarla ai desideri del singolo. Ma se la magia serve a piegare una natura, intesa come *creato*, alla propria volontà allora essa è chiaramente blasfema.

Se la magia si configura come una pratica blasfema è problematico il suo utilizzo in concomitanza con valori che afferiscono ad un quadro religioso. Specialmente se il sapere religioso riconosce al proprio orizzonte culturale l'esclusivo diritto di dare un significato al mondo e di organizzarne la morale.

Una soluzione possibile è quella di far rientrare alcune pratiche del corpo e particolari condizioni di malessere in un terreno liminale che possa essere aperto sia attraverso la chiave di lettura magica che attraverso quella religiosa. Molto spesso, però, la religione rappresenta sé stessa come unico potere legittimo e tenta di scardinare il sapere magico inglobandolo in un contesto proprio e dogmatico; ciò accade anche nel territorio simbolico del corpo in cui si inscrivono malesseri come il malocchio, le cui cause vengono ricercate in spazi metaforici ed invisibili. In una tale ottica la metafora dell'essere visto da occhi invidiosi si tramuta nell'immagine dell'essere guardato dal diabolico capace di nuocere profondamente.

L'analisi di un simile contesto si arricchisce con la considerazione delle concezioni proprie della religione cattolica locale intorno alle pratiche legate all'esperienza della possessione diabolica. Geloso del proprio sapere, il potere religioso non intende ammettere la possibilità che esistano altre conoscenze altrettanto valide, non riconosce ad altre semantiche lo stesso valore, non impara altri linguaggi e preferisce bollarli come demoniaci. Nelle parole di don Ignazio, un ex esorcista che cura anche il malocchio come una pratica diabolica, parole di una netta presa di distanza nei confronti di chi la pensa diversamente:

Se vedi le culture pagane, in America Latina i missionari hanno trovato che c'era ancora il paganesimo per cui non riuscivano a mandarlo via perché ogni divinità pagana è lui, anche Buddha, tutti gli dei sono il diavolo. Una donna sudamericana analfabeta andò da questo frate M. ed era indemoniata e allora lui le disse in latino "Sei tu Satana?" "Ego sum". Solo che lì poi non ci sono riusciti, hanno dovuto chiamare un vescovo, non so come è andata a finire.

Là è difficile perché sono radicati bene, sono proprio nel loro elemento. Tutto il paganesimo è pieno di divinità ed è pieno del diavolo. Ogni divinità è Satana.

Ad un analfabeta non può essere concesso il diritto di conoscere due parole di latino, lingua dotta per eccellenza, se ciò accade allora viene considerato come un incontestabile sintomo della

presenza demoniaca²⁹. All'interno del discorso cattolico locale il malocchio si caratterizza come opera del diavolo, che agisce attraverso un tramite umano. In un simile contesto non c'è più la possibilità di stemperare la colpevolezza dell'invidiante sostenendo la sua inconsapevolezza nel gettare la malia come avviene nella narrazione classica. Come sostiene chiaramente don Ignazio coloro che gettano il malocchio lo fanno consapevolmente e d'accordo con il diavolo:

C'è sempre bisogno di una persona che te lo fa, ma non lo fa mai la persona. La persona è l'intermediaria che aiuta Satana a farti del male. [...]

Ci sono quelle che fanno il malocchio che lo fanno anche a pagamento e che funziona, ma il diavolo c'è perché le messe nere funzionano. E quindi sono una realtà, come le patate. Ottengono tutto quello che vogliono, poi magari fa morire qualcuno della combriccola e cascano morti neri, come succede sempre. Però ecco il maleficio lo fa sempre una persona. [...]

In genere quando muore uno di questi del clan di Satana, di questi che fanno i riti, il cadavere diventa nero. Non tutti ma io ho visto anche per esperienza personale che questi adepti di Satana quando muoiono diventano neri.

Comunque il malocchio è fatto da una persona che ti vuole male e ti invidia e ti vuole mandare per aria e allora fa una piccola messa nera con Satana e dice "io sono tuo adepto, tuo devoto, ti faccio perfino dei sacrifici, però fammi questa grazia: che il tale muoia oppure che gli fallisca la fabbrica". Crepa subito. Queste sono le messe nere che sono talvolta solenni con parecchie persone, talvolta c'è una persona sola, quella che fa il maleficio che chiede la grazia nera a Satana donandosi a lui. Vedendo Satana che questa persona diventa sua non la molla più. E allora gli fa la grazia nera che sono sempre grazie delittuose, quindi trovare un'amante o non so... comunque tutte le cose che sono sbagliate.

Nel racconto dell'ex-esorcista vi sono diversi aspetti interessanti: in primo luogo, come era stato anticipato anche dal titolo del paragrafo, per don Ignazio la verità circa l'esistenza del diavolo e, in sostanza, degli influssi negativi che trovano una definizione nel malocchio ed in altre forme di ammaliamento, è scontata ed assolutamente non problematica. Tutto ciò viene esplicitamente definito *vero come le patate*. Inoltre la narrazione di don Ignazio non attinge affatto al *corpus* di saperi intorno al malocchio e al suo posto sembra rifarsi ad un altro genere classico: quello riguardante la stregoneria. Nel racconto di don Ignazio, infatti, vengono descritti loschi ritrovi ed invocazioni alla personificazione del male affinché agisca per causare la distruzione fisica e psicologica di alcuni individui. In questo racconto il diavolo sembra avere una valenza decisamente

²⁹ Il linguaggio della possessione demoniaca ricalca un modello dell'opposto, come evidenzia anche Franca Romano, in cui si rintraccia «un codice per individuare l'ordine e il disordine in una società. È la rappresentazione di un mondo alla rovescia, che rovescia norme fisiche e sociali. Un uomo rozzo e ignorante può parlare anche il latino...» lingua ufficiale sia dei demoni che della Chiesa (ROMANO 1987, p. 24).

antisociale anche quando le sue azioni aiutano chi lo invoca sia a comportarsi in modi che vengono esplicitamente connotati come sbagliati, come ad esempio tradire il proprio compagno sia, in ultima istanza, a deresponsabilizzarsene chiamandolo in causa. Infine si dà un esplicito segno della differenza di sostanza di chi si è consegnato al diavolo rispetto a chi decide di giocare pulito e senza sconti e ciò risiede nel fatto che quando morirà il suo cadavere sarà «più scuro del normale»³⁰.

È stato chiesto una volta alla radio ad uno che fa queste cose “ma perché invocate Satana?” “perché lui le grazie le fa”. È vero le fa, subito. Basta che gli dai la tua persona in modo che lui ne faccia quello che vuole. Ma da principio ti è favorevole, anche per molto tempo, e poi ti fa cascare morto come è successo in qualche gruppo. [...]

Dio non le fa le grazie, ma il non farle è un farti crescere. Già il fatto che papà e mamma danno al bambino quello che chiede, anche la droga magari, lo rovinano. Invece il papà vero molte grazie te le fa non facendotele.

In questo secondo brano narrativo il ruolo di Dio sembra emergere come essenzialmente educativo: la personificazione del bene non concede le grazie per fare in modo che l'essere umano sia in grado di emanciparsi conquistando da solo ciò a cui tiene di più. Don Ignazio continua spiegando che:

D'altra parte Satana vuole sempre qualcosa in cambio, un pagamento. Per esempio ce l'ho con il padrone, io sono un operaio, ce l'ho con lui a morte e faccio una specie di messa nera personale, che si chiama maleficio, “Satana sono tuo purché l'azienda vada per aria” fatto. Solo che ho trovato un caso di questo tipo nel nord Italia, era una donna che ha chiesto di far fallire l'azienda, l'azienda è andata per aria e poi lei si è impiccata. Perché lui non ama l'uomo, le sue alleanze non sono affidabili.

In questa lettura del fenomeno la divisione fra chi invidia e chi è invidiato è netta: innanzi tutto chi opera una malia lo sa per certo e lo fa di proposito donandosi ad una forza esterna che viene considerata come la malignità per eccellenza, pensata come un essere dotato di una materialità concreta, che agisce fisicamente nel mondo e che fa fallire la fabbrica di un industriale alleandosi con un'operaia. Le sue alleanze, però, non durano a lungo e così una volta che il diavolo ha ottenuto il suo scopo ed ha fatto fallire il ricco industriale non si interessa più alla classe lavoratrice.

Chi opera le malie, poi, è chiaramente riconoscibile anche da segni esteriori: non solo, come in questo caso, dalla probabile appartenenza ad una classe inferiore rispetto all'invidiato, ma anche

³⁰ La pratica di poter riconoscere la natura stregonesca di un individuo post mortem richiama alcuni episodi raccontati nel classico lavoro di EVANS-PRITCHARD 1937.

dal suo posizionamento opposto rispetto alla morale comune. Don Ignazio ha chiaramente disegnato l'immagine di un'umanità divisa ed incomunicabile: chi decide di ottenere degli sconti e raggiungere i propri scopi in fretta ma senza rispettare una volontà divina – che può prevedere anche la necessità di subire un'educativa privazione – si rivolgerà al diavolo. In questo quadro teorico si può presupporre solo con molta difficoltà la possibilità che ci possa essere un riavvicinamento dell'operatore della malia alla morale religiosa ufficiale.

Oltre al fatto che al mio interlocutore non era sembrato utile problematizzare la vicenda dal punto di vista socio-politico, è interessante sottolineare che non è solo il sapere del sacerdote esorcista a dipingere un'umanità nettamente divisa e conoscibile attraverso schematizzazioni fisse. Anche Morgana, che pur non amando i dogmi cattolici si rifà a paradigmi magici collegati strettamente con il sapere religioso afferente al cristianesimo, sostiene che:

una via di mezzo non esiste, purtroppo tra il giorno e la notte non c'è via di mezzo. [...]

Il ma, il se, il però non esiste perché non mi dà una risposta concreta, io voglio il sì o il no. Forse sono troppo dura tante volte, però questa mia durezza, questa mia scelta di vivere e di vedere le cose mi porta ad una strada fatta: o ci sei o non ci sei. L'importante è essere chiari ed essere precisi, altrimenti non arriverai mai ad una conclusione e ti porterai sempre dietro qualcosa che non va bene. [...]

La gente purtroppo è così, non è tutta buona; c'è il bene ed il male. Non esiste il ma, il se, il però.

Qui Morgana, attraverso la sua narrazione, avvia decisamente la produzione di un contesto³¹ in cui si rende necessaria la sua esistenza ed il suo preciso schieramento: una concezione di tal fatta fa emergere l'urgenza di posizionarsi nel mondo, di negoziare il proprio spazio ed il proprio status, fa affiorare la necessità di operare una scelta definitiva che non può comprendere ripensamenti o patteggiamenti a seconda della situazione. In altre parole ci si aspetta un comportamento definito e stabile, anche a costo di sacrifici. Inoltre in un contesto in cui l'individuo ha il preciso dovere di scegliere il proprio ruolo essere ammaliato significa anche essere posizionato in maniera opposta rispetto a chi getta la malia e, in fin dei conti, testimoniare che il proprio processo di scelta è già

³¹ Apolito aveva già inquadrato la centralità dell'importanza dell'analisi di cornici teoriche all'interno delle quali fosse possibile concettualizzare fenomeni difficilmente comprensibili attraverso la logica causale. In un saggio dedicato ad una apparizione mariana scrive: «non tocca all'antropologo rispondere alla domanda se la Madonna sia apparsa. Ma ammettiamo che sia apparsa. La sua irruzione nel mondo degli uomini sarebbe stata priva di senso se questi non ne avessero attribuito uno alla sua comparsa, se non avessero riconosciuto come validi certi segni e certe testimonianze, se non avessero prodotto informazioni e comunicazioni sull'evento, in una parola se non avessero prodotto il contesto della sua apparizione. Ciò che rende visibile la Madonna è il contesto. Ed è a questo lavoro degli uomini che definisce l'apparizione che si rivolge l'indagine dell'antropologo» (APOLITO 1990, p. 33).

avvenuto alla luce di un preciso orizzonte di valori condivisi.

PENSARE ALTRIMENTI

Nonostante ci si rifaccia alla sfera del trascendente il gioco dei poteri si avvicina, se possibile, ancora di più all'individuo, tanto che il corpo considerato nella sua totalità è troppo esteso per essere un terreno di scontro metaforico. In casi come questi, allora, è necessario frammentare ancora il corpo, spezzettarlo, per cui a fronteggiarsi come due elementi diversi all'interno dell'individuo stesso sono la sua dimensione corporea e la sua anima.

L'idea di corpo frammentato che affiora da questa rappresentazione viene data per scontata non solo dai saperi istituzionalizzati a cui il sacerdote afferisce ma anche da forme di sapere meno canoniche, come quelle relative al magico. Da una parte abbiamo don Ignazio, secondo cui l'uomo è la sua mente ma non il corpo che abita in quanto l'essere umano viene esplicitamente connotato come «solo testa, e tutto il resto è macchina»; d'altra parte Morgana sostiene che:

la vita dell'anima è una cosa e la vita del corpo è un'altra. Il corpo ha bisogno di determinate cose per vivere. L'anima non ha bisogno di quello che ha bisogno il corpo però sono stranamente due cose molto diverse ed hanno una vita a parte molto diversa l'uno dall'altra. Ragionano in modo completamente diverso e non hanno proprio nulla in comune però l'uno non può vivere senza l'altra.

Da queste narrazioni l'umanità viene descritta come separata in maniera netta non solo nella misura in cui sceglie di aderire ad una morale considerata socialmente positiva o negativa in modo definitivo, ma anche perché è la *natura* stessa degli esseri umani ad essere intimamente divisa al suo interno. Gli esseri umani sembrano composti, secondo questa narrazione, da due parti dissimili fra loro ed inconoscibili, che hanno bisogni e desideri diversi fra loro e tuttavia sono necessariamente legati dalla loro impossibilità a sopravvivere l'uno senza l'altra. Questa concezione rappresenta un presupposto per la creazione dell'obbligo di leggere il male non soltanto da un punto di vista biofisico, ma anche metafisico. Ne deriverà, in ultima istanza, la necessità di fare riferimento non solamente al dottore per curare i mali che possono affliggere gli individui. Infatti don Ignazio e Morgana concordano anche sul fatto che ogni persona abbia bisogno di recarsi spesso sia dal dottore che dall'esorcista, per avere sotto controllo la cura sia della salute del proprio corpo che della propria anima considerati come due elementi separati e distinti. L'ex esorcista espone il suo pensiero dicendo:

l'idea di fondo è che dobbiamo avere sempre come terapia un esorcista ed un medico, tutti e due, se no ti puoi sbagliare.

Anche Morgana fa eco a queste considerazioni e le approfondisce:

Bisognerebbe non solo andare dal dottore a vedere se c'è qualcosa di salute che non va proprio bene e fare dei controlli approfonditi, ma anche andare in chiesa, pregare, non solo alla classica benedizione, etc., ma anche dall'esorcista, andare almeno una volta all'anno a queste messe di purificazione.

Se uno invece fosse non credente certo viene attaccato molto di più e dovrebbe purtroppo appoggiarsi a qualche santo o qualcuno che lui pensa che lo può purificare da queste cose, oppure fare dei bagni con del sale esorcizzato o benedetto che sia e fare delle meditazioni che loro riescono a fare.

La religione non è tutta quanta uguale, i musulmani fanno in un modo, gli ebrei in un altro, i buddisti in un altro. Ognuno di noi ha un metodo di preghiera diverso dall'altro. L'importante è che uno pensi o preghi qualche anima morta, qualche spirito guida, qualcuno così, anche gli indiani c'hanno un modo loro di pregare e non vanno in chiesa, però c'hanno il guaritore, il santone, qualcuno che li guida, perciò è importante sentire loro e purificarsi come loro ti dicono di fare.

La visione di Morgana rappresenta un punto di netta apertura nei confronti dei modi diversi di relazionarsi con il trascendente: a differenza del pensiero esplicitato dal sacerdote lei ritiene proficua la preghiera anche quando non faccia riferimento alla propria religione. Inoltre è interessante il ricorso alla possibilità di invocare qualche «anima morta». Come racconta Guggino a proposito dei suoi studi sui magari in Sicilia, ci troviamo di fronte ad una pratica molto frequentata nel sud dell'Italia, dove spesso i guaritori sono legittimati nel loro potere dall'aiuto ricevuto da simili presenze, tuttavia questo orizzonte di senso non rappresenta certo la lettura classica nell'ambito locale legato al malocchio³² in cui questa ricerca si è svolta³³. Morgana prosegue

³² Secondo la logica locale ci sono principalmente due metodi attraverso cui passare o ricevere il potere di sciogliere le malie: la via ereditaria o l'apprendimento. A Morgana è capitato di ricevere il potere per via ereditaria, dopo aver passato un periodo di difficoltà fisiche e psicologiche; in questi casi solitamente il potere salta una generazione: prosegue, cioè, da nonno a nipote e Morgana non ha fatto eccezione a questa regola. Quando il potere è stato appreso da un maestro di norma si può utilizzare solo dopo la morte del maestro stesso, come è stato esperito da Amelia, una donna anziana. Amelia ha iniziato a sciogliere il malocchio dopo che è morta sua suocera, dalla quale ha imparato l'arte, e quando lei era in vita non lo faceva quasi mai, racconta: «non lo so come funziona, so solo che il potere mi è stato lasciato da mia suocera. Penso che è un potere che si può insegnare, penso che lo può fare tutti, nel nome del Signore, devi dire la preghiera, nel nome del Signore, anche quella che mi ha passato mia suocera è nel nome del Signore. Però c'è quelli che la fanno differenti, dice, ci stanno gli esorcisti, quelli che sfasciano le fatture, quella è un'altra cosa, sarà le cose più grosse. Quelli non lo so che potenza c'hanno, non lo so! Io so che bisogna averci solo tanta fede, perché se non ci credi non ti fa bene. Tocca crederci e fare nel nome del Signore». Secondo quanto emerge da questa ed altre

spiegando il suo punto di vista:

Perché ognuno di noi c'abbiamo una tecnica nostra, non è tutte uguali, non è "la mia è quella giusta e le altre no", ognuno di noi ne ha una, l'importante è farla con amore. Come avevo detto prima qualsiasi cosa tu fai falla con amore e falla bene e fai quello che tu credi sia giusto fare e dire "non credo a niente e a nessuno e non faccio niente" significa essere sempre più attaccato da queste influenze, o personalmente con la salute o i tuoi familiari, sul lavoro, sull'amore in qualsiasi altro campo c'è sempre questa cosa che tu porterai il male.

Allora vuol dire che tu vuoi essere condannato a morte e fare del male, se tu non vuoi fare del bene farai del male, perché devi essere o bianco o nero. Di un colore devi essere per forza, neutro non esiste.

Viene ribadito il concetto secondo cui astenersi da questo tipo di lotta non è possibile, anche se non si crede o si segue una religione diversa, la logica magica, in quanto sistema capace di conferire senso al proprio mondo, non si limita ad orari o spazi prestabiliti, ma è un sapere totale, assoluto, senza soluzione di continuità. La forza del pensiero di Morgana, inoltre, risiede anche nella sua capacità di ribaltare la tecnica ed il corpus di pratiche e di conoscenze relative al trascendente: in questo modo tutto il sapere tecnico sulle malie e su altre condizioni magiche pericolose viene posto in secondo piano rispetto ai valori dell'amore, della spontaneità e della fedeltà nei confronti dell'ideale morale che si vuole perseguire ed a cui è necessario legarsi una volta per sempre, senza poterlo negoziare di volta in volta e a seconda del proprio tornaconto personale. Infine il mondo individuale, secondo questi suggerimenti, viene letteralmente preordinato da due specifici ambiti che vengono considerati come concomitanti e che insieme dovrebbero controllare ed ordinare l'essere umano nella sua totalità e che vengono simbolizzati dal dottore, che si occupa della salute del corpo fisico; e dall'esorcista, che si occupa della cura della parte spirituale, razionale e relazionale dell'individuo. Sembra di assistere al tentativo, da parte di un sapere non ortodosso, di essere considerato complementare e legittimo rispetto ad uno istituzionale e potente.

*ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM*³⁴

Il malocchio, all'interno della semantica religiosa locale, viene configurato anche come il primo

testimonianze il potere ricevuto per via ereditaria sembra essere più forte rispetto a quello appreso e che possono imparare tutti. In ultima analisi il talento sembra superare la buona volontà almeno in ambito magico.

³³ GUGGINO 1986 e 1993.

³⁴ Si tratta di una delle forme attraverso cui è stato tramandato il *rasoio di Ockham*, secondo cui, quando è possibile, sarebbe più corretto spiegare un dato fenomeno senza supporre l'esistenza di qualche ente esterno, in quanto è ragionevole scegliere, tra varie soluzioni, la più semplice e plausibile.

gradino verso la possessione: uno dei suoi sintomi è l'irrefrenabile voglia di dire bestemmie, il non voler più andare in chiesa, l'allontanarsi dalla religione; in presenza di tali sintomatologie l'ammaliato va curato tramite preghiere ed esorcismi. In questo caso il malocchio viene considerato come un'alienazione attraverso cui l'individuo ammaliato viene agito dalla personificazione del male che è stata richiamata dalla preghiera malefica di un individuo invidioso. Viene detto esplicitamente che se un individuo è forte può resistere al malocchio. Ma quali sono i termini per fronteggiare un attacco portato all'interno del proprio stesso corpo e che mira all'espropriazione intima del proprio sé? Don Ignazio spiega che la differenza fra malocchio e possessione demoniaca sembra essere più quantitativa che qualitativa:

D: Essere indemoniato è diverso dall'aver il malocchio?

R: O sì, l'indemoniato ti prende tutto, il malocchio ti prende ecco qui (un punto sulla tempia, o sulla spalla)... ti pizzica qui solo.

D: Non c'è nessun'altra differenza?

R: il malocchio... c'è qualcuno che resiste, se tu sei forte puoi prendere a chi ti sta intorno. Mentre per l'indemoniamento non c'è nessuno che resiste, ci vuole l'esorcista. Mentre la negatività parecchi ce l'hanno e non l'hanno mai accusata.

[...] Ci sono dei bambini che in bass'Italia venivano buttati dalla finestra perché non ci si combatteva³⁵. [...] Per il maleficio gettato sui genitori relativamente ai figli, i figli possono nascere o malati o indemoniati.

All'interno della cornice logica che afferisce alla Chiesa il fatto di essere posseduto dal demonio posiziona chi sperimenta una simile figura corporea in uno status ambiguo: da una parte c'è la rassicurazione per cui ciò avviene indistintamente e può capitare a tutti, quindi non c'è colpevolizzazione del malato; dall'altra però esistono una serie di pratiche problematiche che vengono configurate come 'a rischio'. Fra di esse non compaiono solo, come può essere prevedibile, le pratiche che avvicinano l'individuo al mondo del diabolico: assistere a messe nere, avere legami affettivi con qualcuno che vi assiste, praticare sedute medianiche, etc.³⁶, ma anche quelle che pongono l'individuo in stretto contatto con il divino possono predisporre alla possessione diabolica. Questo è il caso di una monaca estatica diretta da don Ignazio lungo la via mistica. Un giorno la monaca si trova faccia a faccia con il demonio che si manifesta attraverso le sembianze del suo direttore spirituale:

³⁵ Erano ingestibili.

³⁶ SCAFOGLIO - DI LUNA 2003.

c'era una monaca la quale era tormentata da Satana e Satana non voleva che io la dirigessi. Andavo una volta al mese ad ascoltarla perché era estatica. Andava in estasi. Senonché un giorno mi telefonò e scoppiò in pianto dicendo “ieri mi hai detto tutte quelle cose cattive, quelle offese, tu sei un mito, non so dove hai trovato tutte quelle parole che mi hanno lacerato”, ed io “guarda che io è un mese che non vengo da te”. Era andato Satana, aveva preso la mia tonaca, il mio vestito era entrato lì, l'aveva massacrata di parolacce. [...]

[...] quando cominci ad essere estatico l'unione con Dio è forte, puoi fare degli sbagli. Quindi era geloso, allora voleva buttare per aria tutto, ogni tanto la tormentava.

In queste testimonianze emerge la natura liminale di un simile malessere che sembra colpire chi si distacca da un comportamento condiviso ed a cui molti si conformano, e colpisce indiscriminatamente anche individui innocenti come i neonati vittime di una sorta di maleficio ereditario, gettato sui genitori.

Distaccandosi da ciò che viene considerato come un comportamento *normale* anche chi percorre un cammino spirituale mistico viene considerato ‘a rischio’: non si può garantire pienamente circa la sua esistenza, per natura caratterizzata da periodi di abbandono della propria «presenza»³⁷, di rinuncia volontaria alla propria individualità e, in definitiva, da periodi in cui può essere agito da qualcun altro. In questo caso è la personificazione della malvagità ad essere considerato geloso dei successi umani lungo la via dell'estasi ed è sempre lui che appare concretamente come altro da sé cercando di sviare chi si impegna per raggiungere un contatto con il divino.

Per riconoscere ed ostacolare la presenza del male nei corpi e nelle anime dei suoi fedeli don Ignazio sceglie di esorcizzare il malocchio attraverso preghiere religiose che non hanno nulla a che fare con i metodi magici classici. Il sacerdote preferisce non ricorrere alla lecanomanzia perché farlo significherebbe scendere a compromessi con un orizzonte logico magico dal quale vuole invece distaccarsi, anche metodologicamente. Egli stesso ci racconta come agisce quando si presenta un fedele che ha paura di essere stato colpito dal malocchio:

Prima di tutto sento se ha delle *spille*³⁸. [...] Ecco spingo in alcuni punti così (mi spinge su una spalla, una tempia, lo sterno, la bocca dello stomaco). Se ci sono delle spille, cioè se fa molto male ci metto la mano ed un po' di acqua e faccio delle crocette e metto la mano sopra e si libera.

Perché sono presenze di forze sataniche e non della sua persona, quando c'è la sua persona

³⁷ DE MARTINO 1948.

³⁸ Termine che indica la presenza di fastidiosi dolori localizzati ed è utilizzato in maniera specifica per indicare i dolori relativi al malocchio ed altre malattie magiche.

allora uno è indemoniato. La forza del diavolo non è la sua persona, io faccio guarire quelli che sono invasi dalle forze sataniche, quelli che sono invasi dalla sua persona non lo posso fare³⁹.

Anche se ci ho provato qualche volta.

Faccio delle benedizioni in loco, talvolta è un po' delicato ma se uno è puro può farlo, io lo faccio perché mi sento tranquillo. E poi faccio queste benedizioni con le croci, inizio a pregare, faccio delle preghiere che sono nel libro, ma io le invento le preghiere, le faccio personalizzate. Ogni volta mi faccio raccontare la storia di chi ho di fronte e poi faccio delle preghiere improntate sulla storia che mi ha raccontato, e quindi se non va d'accordo con il marito etc. cose che partono dalla biografia delle persone. E poi faccio delle preghiere e metto dell'acqua santa e poi se è molto forte, come uno di Jesi che viene qui c'è anche bisogno di premere forte, ma io ormai sono vecchio e mi stanco subito di questo. E se ne vanno, tanti se ne sono liberati.

Prima usavo l'olio dopo alcuni si lamentavano perché sporcavo i vestiti e così adesso uso l'acqua⁴⁰. [...]

Questo è praticamente quello che faccio. Pregare, fare le preghiere adatte al male che mi hanno detto. Perché il male può essere un matrimonio che va per aria, una calunnia o tante altre cose e allora giochi su quello. E poi questo toccare con la mano, specialmente sulla testa, specialmente i punti dove c'hai gli spilli, ecco non faccio niente altro.

La presenza del diabolico all'interno del corpo stesso dell'ammaliato in questo contesto è più sfumata rispetto ai casi di possessione, tuttavia c'è la tendenza a creare un corpo da addomesticare, un corpo che viene presentato come insidiato dal diabolico e che partecipa intrinsecamente della presenza della personificazione della malvagità, che deve essere decisamente cacciata⁴¹. Il corpo allora emerge come «significante fluttuante», nel senso dato da Gil, cioè come un luogo in cui si rintraccia l'ambiguità semantica di codici che possono essere decifrati in modi a volte contraddittori. Fare del corpo un significante fluttuante significa renderlo un contenitore vuoto che possa contenere un'implicita visione del mondo, trasformarlo in una nozione in grado di acquistare un valore simbolico ambivalente e utilizzabile a seconda di letture differenti. Ciò avviene nella misura in cui è esso stesso a riorganizzare il significato del malessere che prova attraverso un linguaggio dei sensi – e del dolore – che appartiene a diversi ambiti semantici⁴²; come abbiamo avuto modo di notare anche in occasione dell'ambiguità nata fra diagnosi del *nervoso* e del

³⁹ Da quando il nuovo vescovo non gli ha rinnovato il permesso di praticare esorcismi.

⁴⁰ Turnbull ha tramandato un episodio, ormai classico, in cui si assiste al cambiamento sostanziale di un rituale magico-religioso per motivi apparentemente futili. Si tratta di un contesto completamente diverso rispetto a quello in cui ho lavorato, tuttavia vi rimando perché mi sembra possa rappresentare un'esemplificazione del fatto che anche pratiche legate alla magia e alla religione, considerate da sempre esempi di istituti culturali molto conservativi, possano subire vari riposizionamenti all'interno dell'orizzonte culturale in cui si collocano (TURNBULL 1961).

⁴¹ TALAMONTI 1998.

⁴² GIL 1980.

malocchio.

Attraverso la metafora religiosa della presenza del diabolico all'interno del corpo dell'ammaliato chi soffre ottiene l'effetto di poter socializzare il suo dolore a patto di esprimere il proprio male come frutto di una dissociazione fra il proprio corpo e la propria anima. In questo modo colui che prova dolore riesce a dare a sé stesso un significato anche relativamente all'angoscia che afferrisce ad una sfera relazionale.

Attribuire a un'origine diabolica mali fisici e psichici, problemi relazionali e sventure, oltre che mali spirituali, significa nello stesso tempo prospettare una possibile risoluzione sul piano in cui agiscono le forze soprannaturali: quella divina si contrappone a quella diabolica operando la liberazione-guarigione⁴³.

Un'ulteriore conseguenza della spiegazione del malessere di cui soffre l'ammaliato in termini diabolici è la stessa diabolicizzazione del suo corpo, anche se in misura certamente minore rispetto al corpo del posseduto. A questo punto emerge la necessità di addomesticare un simile corpo attraverso una lotta fra sapere religioso istituzionale e forze demoniache. Il senso della lotta risiede nel fatto che né il potere religioso né la personificazione del male vogliono rinunciare a quello che considerano un loro possesso legittimo: il corpo e l'anima dell'individuo ammaliato o posseduto. Chi si ribella non riconoscendo la legittimità di questa lotta lo fa perché è spinto dal diabolico: quando una donna, altrimenti tranquilla, inizia ad urlare, bestemmiare ed essere violenta è il suo stesso comportamento a denunciare la presenza del diabolico:

Qualcuno ti si butta contro, di questi che c'hanno delle possessioni episodiche, non permanenti. Ce n'è una da queste parti che la faccio venire con le figlie perché mena, dà i pugni, certe volte c'è anche il marito che la tiene. Le dà il furore. Poi è una donna tanto buona.

Non possiamo essere certi che sia la donna – che viene descritta come solitamente mansueta – a interpretare i sintomi di un malessere attraverso il ricorso al trascendente: in questo caso sembra essere il suo nucleo familiare a decidere per lei circa la diagnosi di possessione unita ad una forma di cura che la fa infuriare. Riducendo un comportamento percepito come anormale all'opera di un ente esterno dal sé si corre il rischio di negare la possibilità di esprimere il proprio malessere o la propria ribellione in merito ad una situazione che si potrebbe voler cambiare e, in ultima istanza, si procede alla creazione di una realtà fondata sulla propria interpretazione dell'esperienza, propria o

⁴³ TALAMONTI 1998, p. 107.

altrui.

D'altronde se la realtà viene posta in essere dall'interpretazione che il soggetto ne dà allora il malocchio esiste per lo meno nella misura in cui funziona come categoria attraverso la quale è possibile configurarsi ed orientarsi nel mondo. Analizzare il procedimento della nascita di una peculiare visione della realtà fa emergere che essa non può essere pensata come ontologicamente preesistente alle categorie che, a loro volta, l'hanno posta in essere, per dirla con Ivo Quaranta:

La realtà non è mai data al di fuori delle pratiche interpretative che la costruiscono. [...] non possiamo argomentare che esiste una realtà 'lì fuori', indipendentemente dalle nostre categorie interpretative, nella misura in cui è solo attraverso tali categorie che organizziamo e dunque giungiamo a definire e conoscere quella realtà⁴⁴.

In sostanza consideriamo realtà ciò che si rifà alla nostre conoscenze e rappresentazioni del mondo, ma i concetti stessi di conoscenza e rappresentazione sono labili e ambigui. I limiti all'interno dei quali consideriamo noi stessi e decliniamo le nostre vite, se interpretati da questa prospettiva, non sono che un artificio culturale, ciononostante è attraverso essi che abbiamo la possibilità di pensare noi stessi ed il nostro essere nel mondo.

Per concludere mi sembra opportuno evidenziare quanto l'esperienza del malessere sia anche una pratica sociale ed un processo creativo e come ciò sia ancora più valido nell'ambito di una malattia magica quale il malocchio che si configura come un'esperienza di sofferenza non semplicemente corporea ed individuale, ma anche relazionale, e che si riferisce ad una complessa eziologia dai caratteri sociali. Le pratiche per il suo superamento, secondo quanto emerge dalle testimonianze che ho potuto raccogliere, potranno tendere a rifarsi a nuovi paradigmi nati dall'elaborazione creativa di saperi tradizionali e moderne concezioni del mondo. Emerge, così, quanto l'esistenza di ontologie molteplici attraverso cui pensare sé stessi ed il proprio significato nel mondo sia anche il frutto di continue negoziazioni e nuovi posizionamenti nei confronti di saperi diversi.

⁴⁴ QUARANTA 2004, p. 15.

Mirna Cola
 Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: mirna.cola@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

APOLITO 1990: P. Apolito, *Dice che hanno visto la Madonna*, Bologna 1990.

AUGÉ - HERZLICH 1983: M. Augé, C. Herzlich (curr.), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia* (ed. or. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris 1983), trad. it. Milano 1986.

BOWIE 2000: F. Bowie, *The Anthropology of Religion: an Introduction*, Oxford 2000.

CLIFFORD 1988: J. Clifford, *I Frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* (ed. or. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge 1988), trad. it. Torino 1993.

CSORDAS 1990: T. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, «Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology» 18 (1990), pp. 5-47.

DEI 2004a: F. Dei, *Salute e Salvezza*, «Religione e Società. Rivista di scienze sociali della religione» 19 (2004), pp. 9-23.

DEI 2004b: F. Dei, *Oggi si chiama negatività. La pranoterapia tra folklore e medicine non convenzionali*, http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotto/archivio/materiali_didattici/dei/Oggi%20si%20chiama%20negatività%20.pdf (2004)

DE MARTINO 1948: E. De Martino, *Il Mondo Magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* (1948), Torino 1973.

EVANS-PRITCHARD 1937: E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (ed. or. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937), trad. it. Milano 1976.

FAVRET-SAADA 1977: J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sortes. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris 1977.

FAVRET-SAADA - CONTRERAS 1985: J. Favret-Saada, J. Contreras (éds), *L'embrasseur de la violence. L'outillage thérapeutique d'une désorceuse*, «Psichiatria e Psicoterapia analitica» 4. 2 (1985), pp. 41-56.

FOUCAULT 1963: M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (ed. or. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963), trad. it. Torino 1998.

FUREDI 2004: F. Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana* (ed. or. *Therapy culture: cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Oxford 2004), trad. it. Milano 2005.

GALLINI 1973: C. Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo 1973.

- GIL 1980: J. Gil, *Metamorfoses do corpo*, Lisboa 1980.
- GODEAU 1993: E. Godeau, *Dans un amphithéâtre... La fréquentation des morts dans la formation des médecins*, «Terrain» 20 (1993), pp.82-96.
- GOOD 1994: B. Good, *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge 1994.
- GUGGINO 1986: E. Guggino, *Un pezzo di terra in cielo. L'Esperienza magica della malattia*, Palermo 1986.
- GUGGINO 1993: E. Guggino, *Il corpo è fatto di sillabe*, Palermo 1993.
- QUARANTA 2004: I. Quaranta, *La malattia come pratica culturale e le molteplici ontologie del corpo: il caso della CFS/ME nel Regno Unito*, in A. Destro (cur.), *Territori dell'antropologia. Memorie, testi, corpi*, Bologna 2004.
- ROMANO 1987: F. Romano, *Guaritrici, veggenti, esorcisti: aspetti magici e religiosi della cultura delle classi popolari della diocesi di Brescia*, Roma 1987.
- SCAFOGLIO - DI LUNA 2003: D. Scafoglio, S. De Luna, *La possessione diabolica*, Cava dei Tirreni 2003.
- SCHEPER-HUGHES 1994: N. Scheper-Hughes, *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in R. Borofsky (cur.), *L'antropologia culturale oggi* (ed. or. *Embodied knowledge: thinking with the body in critical medical Anthropology, Assessing Cultural Anthropology*, New York 1994), Roma 2000, pp. 281-293.
- SCHEPER-HUGHES - LOCK 1997: N. Scheper-Hughes, M. Lock, *The Mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly» n.s. 1. 1 (1997), pp. 6-41.
- SHORTER 1997: E. Shorter, *Storia della Psichiatria. Dall'ospedale psichiatrico al Prozac* (ed. or. *A History of Psychiatry: from the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, New York 1997), trad. it. Milano 2000.
- TALAMONTI 1998: A. Talamonti, *La costruzione del "corpo diabolico"*, in G. Pizza (cur.), *Etnosistemi, Figure della corporeità in Europa*, Roma 1998, pp. 94-110.
- TAUSSIG 2006: M. T. Taussig, *Reificazione e Coscienza del Paziente*, in I. Quaranta (cur.), *Antropologia Medica*, Milano 2006, pp. 75-106.
- TURNBULL 1961: C.M. Turnbull, *I Pigmei, il popolo della foresta* (ed. or. *The Forest People*, London 1961), trad. it. Milano 1979.

ALTRI TESTI DI RIFERIMENTO

- A. Cecconi, *L'acqua della paura. Il sistema di protezione magico di Piteglio e della montagna pistoiese*, Milano 2003.
- M. Douglas, *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici ed antropologi* (ed. or. *Witchcraft, confessions and accusations*, London 1970), trad. it. Torino 1980.
- E. Guggino, *La magia in Sicilia*, Palermo 1978.
- A. Kleinman, *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, Berkeley 1995.

I. Quaranta (cur.), *Antropologia Medica*, Roma 2006.

H. Schoeck, *The evil eye: forms and dynamics of a universal superstition*, in A.C. Lehmann, J.E. Myers (eds), *Magic, Witchcraft and Religion: an anthropological study of the supernatural*, London 1985, pp. 227-230.

T. Seppilli (cur.), *La medicina popolare in Italia*, «La Ricerca Folklorica» 8 (1983).

B. Spooner, *Il Malocchio in Medio Oriente*, in M. Douglas (cur.), *La Stregoneria* (ed. or. *Evil eye in the Middle East*, in *Witchcraft, confessions and accusations*, London 1970), trad. it. Torino 1980, pp. 379-388.

H. Stein, *Envy and the Evil Eye among the Slovak-Americans: an Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual*, «Ethos» 2. 1 (1974), pp. 15-46.

T. Todorov, *Teorie del Simbolo. Retorica, Estetica, Poetica, Ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale* (ed. or. *Théories du symbole*, Paris 1977), trad. it Milano 1991.

A. Young, *When Rational Men Fall Sick: An Inquiry into Some Assumptions Made by Medical Anthropologists*, «Culture, Medicine and Psychiatry» 5 (1981), pp. 317-335.