

GUARIGIONI MAGICHE ED EFFETTI DI REALTA' **La costruzione di realtà "magiche" nei rituali di guarigione nelle tradizioni popolari**

*Giacomo Chiara*¹

RIASSUNTO In questo lavoro verranno approfonditi le credenze relative a pratiche popolari ancora diffuse nel nostro contesto socio-culturale, soprattutto nel Sud Italia. In particolare, si prenderanno in esame, da un punto di vista antropologico, le credenze relative al malocchio e alla fattura, con l'aiuto di alcune interviste narrative a diverse signore anziane esperte di queste pratiche. Si vedrà come il semplice credere ad una superstizione possa portare a subire gli effetti di tale credenza "come se" fosse realmente vera.

SUMMARY This work will be paid to the popular beliefs about practices still common in our socio-cultural context, especially in Sud Italy. In particular, I will examine, from an anthropological point of view, beliefs about the evil eye and bill, with the help of narrative interviews, several old ladies experienced these practices. We'll see as simply believing a superstition can lead to suffer the effects of belief itself "as if" it were really true.

Parole chiave

Rituali di guarigione, Credenze popolari, Malocchio, Contesto

Key Words

Rituals of healing, Folk beliefs, Evil eye, Context

1. Introduzione

Molte pratiche sciamaniche, religiose, pseudo-religiose, esoteriche e/o magiche sussistono nella nostra cultura più di quanto crediamo. La tradizione occidentale di cui noi siamo figli legittimi ci insegna che da quando l'uomo è comparso sulla terra, sono stati presenti riti e credenze più o meno magiche. Il contesto socio-culturale ed economico in cui siamo immersi potrebbe indurci a credere che oramai pratiche di superstizione e rituali di guarigione non sono più frequenti come una volta, per molteplici motivi. La medicina ha fatto passi da gigante, e al tempo d'oggi, se si sta male si corre dal medico di fiducia. Non dimentichiamo il contesto sociale,

¹ Psicologo. Dottorando presso in Dipartimento di Psicologia Applicata, Facoltà di Psicologia, Università degli Studi di Padova. Specializzando presso la "Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Interattivo-Cognitiva" di Padova.

economico e culturale del nostro tempo. La concretezza e la materialità sono divenuti due aspetti imprescindibili. Non c'è posto per l'astratto, o ce n'è poco.

Immaginiamo che un individuo sperimenti un leggero mal di testa. È un'esperienza comune che tutti almeno una volta abbiamo provato. Immaginiamo che da leggero diventi pesante e continuo. È anche questo è abbastanza comune. Ora, quali sono le azioni che l'individuo può mettere in atto al fine di ridurre il proprio mal di testa? Può andare dal medico, raccontare il malessere, e farsi prescrivere un farmaco adatto per queste sintomatologie, oppure può, come succede in molti casi, fare "un'autodiagnosi" e decidere in piena autonomia quale farmaco è più adeguato sulla scorta delle sue esperienze passate.

Le riflessioni che abbiamo fatto mettono in luce un'esperienza molto comune, il mal di testa, tenendo conto dei più plausibili comportamenti che un individuo può mettere in atto per far cessare il malessere. Potremmo continuare seguendo lo stesso ragionamento per una molteplicità di esperienze e/o di disagi fisici e/o psicologici. Tuttavia c'è una cosa che non abbiamo ancora considerato, ed è il contesto. Tralasciare questo aspetto è come osservare il comportamento di un pesce ignorando che si trova immerso nell'acqua.

Sono tante le superstizioni che ancora oggi sopravvivono anche nella nostra sfera culturale, nonostante i tempi cambino rapidamente. In questo lavoro prenderemo in considerazione quella che viene denominata fattura o malia, iettatura, sortilegio o più comunemente malocchio. Lo studioso interessato a questi fenomeni dovrà per una serie di ragioni indossare i panni dell'antropologo e avere un atteggiamento scevro da pregiudizi e da categorie normative. Solo attraverso una psicologia culturalmente orientata, una "psicologia popolare" (Bruner, 1990), è possibile comprendere i significati e le credenze che guidano l'agire intenzionale degli individui.

Immaginiamo ora lo stesso caso di prima, ma con una variante: l'individuo "crede" che il suo malessere sia dovuto principalmente agli effetti di qualche sortilegio o iettatura eseguita da qualcuno che evidentemente gli vuole male. Sintomi quali cefalea, senso di malessere generale, insofferenza, ansia, insonnia, sono tutti effetti "creduti" possibili dall'esecuzione di un rituale di "malocchio" o "iettatura". In questo caso particolare non basterà più andare dal medico e farsi prescrivere un farmaco, ma occorrerà una consulenza da parte della vecchia signora esperta di pratiche popolari. Cos'è il malocchio e l'occhiatura? Quali sono i possibili effetti sull'individuo? Quali altre pratiche esoteriche e rituali di guarigione sono presenti nel nostro contesto sociale? Cosa s'intende per "vermi" nella cultura siciliana? Quali altre pratiche erano diffuse per la cura del corpo e della mente?

Queste sono le domande che guidano questo lavoro di approfondimento e di ricerca. Nei prossimi paragrafi approfondiremo il cosiddetto "lato magico" dell'uomo, visioni di realtà costruite a partire da credenze esoteriche e da pratiche magico-sciamaniche, accenneremo ad alcune pratiche popolari ancora diffuse nel nostro tempo e nel nostro contesto storico-culturale.

2. Linguaggi, Tradizioni popolari e Realtà condivise

*Si crede di stare
continuamente seguendo la natura, e
in realtà non si seguono che i contorni
della forma attraverso cui la guardiamo.
Un'immagine ci teneva prigionieri. E
non potevamo venirci fuori, perché giaceva
nel nostro linguaggio e questo sembrava
ripetercela inesorabilmente.*

Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 114-115.

Attorno al 100 d.C. Epitteto affermava che «noi non soffriamo per le cose in sé, ma per l'opinione che c'è ne facciamo». Il processo di attribuzione di significati è veicolato dal linguaggio, che possiamo considerare come il mezzo attraverso il quale gli individui costruiscono il mondo che abitano, e definibile come un insieme di costrutti di senso e di significato. Il linguaggio usato nella vita quotidiana fornisce continuamente le necessarie oggettivazioni e postula l'ordine all'interno del quale queste hanno un senso e in cui la vita quotidiana ha un significato per l'individuo (P.L. Berger, T. Luckmann, 1969). La caratteristica principale dell'uomo è la sua capacità simbolica, che si esprime nella capacità di comunicare. Possiamo considerare l'uomo come un animale simbolico, in quanto le sue azioni si esprimono nei sistemi simbolici costituiti dalle scienze, dalle arti, e dalle religioni (E. Cassirer, 1944, trad.it 2004, pp.79-81). È attraverso il linguaggio che i sistemi simbolici possono essere costruiti e modificati a seguito di continue negoziazioni tra gli individui. L'immagine della società che di riflesso ne affiorisce è quella di una società dipendente dai giochi linguistici di cui è intessuta (L. Wittgenstein, 1967). Noi esseri umani siamo sempre coinvolti a costruire e a ricostruire il nostro mondo, e la nostra idea di realtà, attraverso una negoziazione ed una condivisione di significati. Partendo da questi presupposti siamo in grado di esaminare fenomenologicamente specifici fenomeni ed esperienze, tenendo presente che gli individui coinvolti partecipano alla costruzione di una realtà sociale (P.L. Berger, T. Luckmann, 1969), nella quale vengono negoziati e condivisi conoscenze, valori, tradizioni, superstizioni e rituali di guarigione. All'interno del paradigma delle tradizioni popolari sopravvivono ancora oggi credenze e convinzioni che guidano l'agire intenzionale degli individui. In un certo senso possiamo affermare che noi ereditiamo dal nostro sistema culturale una serie di linguaggi, credenze, convinzioni, valori, superstizioni che vengono interiorizzati attraverso il processo di socializzazione primaria e, rinegoziati e ricostruiti attraverso quello di socializzazione secondaria (Ibidem). In un'ottica antropomorfa, pragmatica e postmoderna, la realtà non esiste in sé, definita in modo ontologico, bensì viene costruita socialmente ed emerge per mezzo di sistemi rappresentazionali veicolati dal linguaggio. Gli scambi di significati avvengono mediante le narrazioni, attraverso le quali organizziamo la nostra visione di realtà, degli altri e di noi stessi. In altre parole, «il soggetto è immerso in una molteplicità di giochi

linguistici, nel senso wittgensteiniano, di cui la narrazione è solo una piccola parte, e attraverso i quali ci muoviamo e tentiamo una comprensione della realtà formulando innumerevoli enunciati linguistici che creano la nostra configurazione di realtà» (G. Chiara, C. Fasola, 2011, pp.3-4). Le varie "realtà" che abitiamo sono il risultato di lunghi ed elaborati processi di costruzione e di negoziazione di significati, i quali sono profondamente radicati nella cultura (J. Bruner, 1992, p. 39). Ed è ai significati che si deve guardare se si vuole comprendere e studiare il comportamento umano (G.H. Mead, 1966; L. Wittgenstein, 1953; J. Bruner, 1990; A. Salvini, 1998, 2004). Da queste premesse è importante evidenziare che quando due o più individui, o un'intera comunità, parlano lo stesso linguaggio si situano nella medesima realtà (W. James, 1901). Questo aspetto è di estrema importanza per lo studioso interessato ai significati che vengono condivisi nelle esperienze magico-esoteriche e nei rituali protettivi e di guarigione di una comunità. Inoltre, se una realtà non è separabile dai discorsi che la nominano e la descrivono, essa si impone nei suoi effetti come concretamente esistente (Salvini, 2004). In altri termini, una cosa definita vera sarà vera nelle sue conseguenze (Thomas, Thomas, 1928, 1970). Se, ad esempio, ci convinciamo che siamo stati oggetto di una "fattura", di una "iettatura" o "malocchio", agiremo e ci comporteremo "come se" fossimo realmente delle vittime dell'incantesimo "magico". Allo stesso modo, se siamo convinti di essere posseduti da un dio, da uno spirito o da un demone, agiremo e ci comporteremo "come se" fossimo realmente posseduti da un dio, da uno spirito o da un demone.

3. Religioni e Sincretismi

*La filosofia pone domande che potrebbero non avere mai risposta.
La religione offre risposte che potrebbero non essere mai messe in
questione.
Anonimo*

Nella storia della società occidentale la rappresentazione sociale (Moscovici, 2005) del termine "religione" o del "fenomeno religioso" potrebbe essere assimilata alla sfera di significato della cosiddetta religione istituzionale. Viene solitamente identificata e rappresentata come una realtà predominante, una realtà unica, un'organizzazione ecclesiastica, teologia e liturgia, soprattutto se considerata sotto le spoglie della fede cristiana. Per lo scopo di questo lavoro noi faremo invece riferimento ad una religione personale, che significherà per noi «*i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino*» (W. James, 1902, trad.it 1998, p. 47). Chiesa, culto degli antenati, religioni tribali, tradizioni esoteriche, possiamo considerarle in forma astratta come delle specifiche istituzionalizzazioni di universi simbolici (Luckmann, 1963). Gli universi simbolici sono sfere di significati, e di significanti, oggettivati in una specifica micro-cultura, che permettono un collegamento delle esperienze

della vita quotidiana ad una sfera di realtà che possiamo chiamare mistica, trascendente, ascetica o iniziatica. In un certo senso possiamo considerarli come il *medium* che collega la realtà esperita e percepita attraverso i cinque sensi e una realtà trascendente. Inoltre, «se la qualità caratteristica della vita quotidiana è la sua “profanità”, la qualità che distingue la sfera del trascendente è la sua “sacralità”» (Ivi, pp. 77-78). Ad esempio, nelle feste di tipo religioso i rituali vengono minuziosamente ripetuti, e il modo di percepirsi e di percepire determina le varie sfumature che dettano le regole di una determinata relazione. Ci sono sempre delle regole sceniche, ed ogni luogo ha delle precise norme e configurazioni. In questi contesti ci si impossessa di un ruolo, i comportamenti seguono precise regole sceniche, e solitamente il “sacro” viene portato per le strade del paese. In altri termini, «il rito religioso è rigorosamente concepito come un atto divino cui l’uomo è semplice ministro. [...] La personalità dei partecipanti al rito si cancella, come quella d’un attore pervaso dal genio del drammaturgo» (E. Zolla, 1992, p. 365).

Se volgiamo il nostro sguardo verso orizzonti più lontani, ci accorgeremo con nostro grande stupore che molte religioni e filosofie tendono a completarsi, e in un certo senso a presentare aspetti molto simili. È il caso di molte filosofie presenti in Cina, in India, in Giappone, in Africa e nell’America indigena. Zolla racconta l’indole sincretica di tanti popoli, sottolineando come nel corso dei secoli tale sincretismo fu perseguito in quanto pericoloso e minaccioso per la stabilità di una singola dottrina religiosa. Pensiamo alla persecuzione di uomini e donne accusati di stregoneria da parte della Santa Inquisizione sotto il potere della Chiesa. Al contrario, un esempio di sincretismo ove tre culti si fondono è quello di un bramino di Thailandia, dove «buddismo, induismo e sciamanesimo sono come tre linee melodiche in una composizione» (Ivi, p. 67). Un bramino, come ogni Thai, si ritira sin da piccolo in un monastero buddista, imparerà l’arte della meditazione theravàda, e se vorrà, potrà diventare un praticante del culto sciamanico, in grado di evocare spiriti per benedire, maledire o risanare (Ivi, p. 68). In questo caso è evidente il sincretismo libero e fluido nell’orizzonte religioso di un Thai, «si può sospingere all’infinito, tante forze diverse possono giocare nel suo destino» (Ivi, p. 69). In Thailandia le tre tradizioni religioso-culturali si fondono non perdendo mai le proprie specificità e ricchezze. Quello che qui si vuole mettere in evidenza è che la religione o il culto religioso è un costrutto sociale, costituito da significati, da credenze e da superstizioni profondamente radicati negli universi simbolici di una comunità religiosa, e varia a seconda del contesto storico-simbolico-culturale. Dopo queste premesse possiamo ora esaminare fenomenologicamente come i fenomeni religiosi e “magici” possono avere degli effetti sugli individui.

4. Il costrutto di “magia” e la rappresentazione dei rituali di guarigione nelle tradizioni popolari

I sistemi simbolici di cui gli individui si servono per costruire significato erano già disponibili, erano già “li”, profondamente radicati nella cultura e nel linguaggio. Jerome Bruner, “La ricerca del significato”.

Nelle tradizioni popolari, esoteriche e sciamaniche, i rituali di guarigione contengono al loro interno un fascino particolare in quanto comprendono sia aspetti religiosi sia aspetti “magici”. In relazione a ciò vi sono due rappresentazioni che rientrano nella medesima sfera contestuale: «la rappresentazione magica della malattia si confonde col sentirsi dominato da forze oscure, e la rappresentazione magica della guarigione col sentirsi guarito» (E. De Martino, 1959, 8°ed. 2008, p. 27). Come afferma Mastrocinque «gli aspetti magici sono di solito integrati nei riti religiosi, nei rimedi locali. In fondo tra la visione magica e quella religiosa ci sono varie affinità. Non a caso siamo spesso portati a definire “magia” i riti e le credenze miracolose delle religioni degli altri»². Il costrutto di “magia” è stato utilizzato sin dall'antichità, avendo per molto tempo soprattutto una funzione di tipo pratico (F. Capone, 2010, p. 54). Nel corso della storia sono stati inventati innumerevoli rituali, pratiche e credenze ancora molto diffuse. Il termine “magia” risale al periodo greco, con la parola “magi” si indicavano i sacerdoti persiani di Zoroastro³, che si dichiaravano esperti nel prevedere il futuro attraverso gli astri (Ibidem). In seguito vi sono state infinite sfumature e modalità di usare e di intendere la magia. Si pensi ad esempio all'antico Egitto, dove la vita era praticamente dominata dalla magia, e quest'ultima legata al mondo dell'aldilà. I rituali “magici” venivano usati anche ai tempi dei Sumeri e dei Babilonesi, che utilizzavano amuleti e altri oggetti per proteggersi dalle forze oscure e negative. Nell'antica Grecia, attorno al medioevo, iniziò a svilupparsi una prima opposizione alla magia ed ai suoi rituali. In relazione allo sviluppo della demonologia cristiana, tutte le pratiche relative alla magia furono considerate opere del demonio. Mentre nel periodo medioevale, nonostante l'emergere della consapevolezza che tali pratiche fossero in qualche modo legate al demonio, la magia popolare di fattucchiere e di stregoni continuò a sopravvivere, nel periodo rinascimentale tali pratiche vennero invece fortemente perseguitate e condannate da parte della Chiesa e della Società. Nell'età dell'Illuminismo nel Sud Italia emerse la concezione di magia “naturale”⁴, soprattutto in tema di fascinazione e di iettatura, e faceva riferimento ad una sorta di magia che non aveva nessuna relazione con la

²Intervista a Attilio Mastrocinque, storico dell'Università di Udine, di F. Capone in “*Il lato magico dell'uomo. Da visione del mondo a insieme di pratiche e riti per influenzare la realtà*” Focus 216, Ottobre 2010, pp. 52-65.

³Zoroastro è stato il fondatore dello zoroastrismo, una religione monoteista che adorava il dio Ahura Mazda.

⁴Per un approfondimento si veda E. De Martino, o i sostenitori della cosiddetta “magia naturale”: Della Porta, B. Croce, T. Campanella.

concezione demonologica e con il demonio.

Ritornando al nostro tempo, in generale è possibile affermare che la magia può prendere forma attraverso due principali colorature: una magia “bianca” tesa a professare il bene di una comunità o di un individuo, ed una magia “nera” attraverso la quale produrre iettature, scongiuri e maledizioni. Ma, scrive Lèvi-Strauss, «è chiaro che l’efficacia della magia implica la credenza nella magia, e che quest’ultima si presenta sotto tre aspetti complementari: c’è, anzitutto, la credenza nello stregone nell’efficacia delle sue tecniche; poi, quella del malato curato, o della vittima perseguitata, nel potere dello stregone stesso; infine, la fiducia e le esigenze dell’opinione collettiva che formano ad ogni istante una specie di campo di gravitazione in seno al quale si definiscono e si collocano le relazioni fra lo stregone e quelli che sono da lui stregati» (C. Lèvi-Strauss, 1964, trad.it 2009, p. 190). In altri termini, nei contesti culturali dove persistono queste pratiche, i ruoli fondamentali per mettere in scena la rappresentazione del rito di guarigione o di protezione “magico” sono tre: lo sciamano, che attraverso l’accesso alla *trance* prova stati psicosomatici precisi; il malato, che attraverso il rituale avrà o no dei miglioramenti; e il pubblico.

Il consenso sociale insieme con l’esperienza transpersonale dello sciamano e con l’esperienza della malattia del malato rappresentano tre aspetti essenziali per la legittimazione sociale della pratica di guarigione.

5. La Ricerca

In questo studio approfondiremo quelle pratiche di guarigione ancora presenti all’interno del nostro contesto culturale come il malocchio e la fattura. Letteralmente il termine “malocchio” sta a significare “occhio che getta il male”, in relazione ad un potere occulto attribuito allo iettatore di provocare maledizioni, scongiuri e sventure con il potere dello sguardo. Molto significativo è un passo del Campanella:

«L’occhio manifesta molte cose magiche, poiché incontrandosi un uomo con l’altro, pupilla con pupilla, la luce più possente dell’uno abbaglia l’altro che non può sostenerla, e spesso induce quella passione che ha, nel paziente: gli amanti amore, gl’irati sdegno, i turbati mestezza; ma poco dura, perché non si fermano e non è d’altronde la passione fomentata».

Da un punto di vista antropologico, ma anche da quello dello studioso che adotta il paradigma antropomorfo in psicologia, la credenza nel malocchio è una delle tante superstizioni di grande interesse e curiosità ancora diffuse nel nostro contesto culturale. Con “malocchio” o “fascinazione” possiamo intendere «una condizione psichica di impedimento e di inibizione, e al tempo stesso un senso di dominazione, un essere agito da una forza altrettanto potente quanto occulta, che lascia senza margine l’autonomia della persona, la sua capacità di decisione e di scelta» (E. De Martino, 1959, 8°ed. 2008, p. 15). Un ruolo fondamentale viene giocato dal contesto, ma soprattutto dai significati che vengono condivisi all’interno di una data micro-cultura. La fascinazione, il malocchio e la fattura sono diffuse nel Sud Italia, dove ancora oggi si ritrovano individui, per lo più vecchiette, che

conoscono molto bene queste pratiche e che, più in passato che al tempo d'oggi, praticavano questi rituali.

6. Obiettivi

Gli obiettivi della presente ricerca sono:

- Indagare il sistema di credenze e delle superstizioni sui rituali popolari dei guaritori/trici;
- Esplorazione dei sintomi (relativi al malocchio e alla fattura) e dei riti di protezione ad essi associati nelle tradizioni popolari;
- Esplorazione delle credenze relative all'efficacia di questi riti.

7. Metodologia

7.1 Partecipanti

Si è scelto di identificare i partecipanti sulla base della conoscenza di antiche pratiche popolari e rituali di guarigione. Hanno partecipato alla ricerca sei signore anziane tra i 63 e gli 84 anni (età media 73,6), di due paesi dell'Entrotterra Siciliano, in possesso di una saggezza popolare di un tempo ormai andato.

7.2 Intervista narrativa

Al fine di esplorare i sistemi di credenza e le rappresentazioni implicite ed esplicite del guaritore riguardo l'uso e l'efficacia dei rituali di guarigione, si è scelto di utilizzare un adattamento dell'intervista narrativa (Riessmann, 1963). Le partecipanti venivano invitate a produrre una narrazione sulle loro conoscenze di riti sulla scorta delle loro esperienze dirette come guaritrici. Durante l'intervista narrativa (Paolicchi, 2002) si è fatta molta attenzione alla costruzione di un contesto discorsivo all'interno del quale le intervistate potessero sperimentare le condizioni di *authorship* e *partnership*. La prima si riferisce al fatto che i partecipanti si sentano competenti dell'argomento, mentre la seconda implica una condivisione e un interesse attivo alle finalità della ricerca. Nella formulazione delle domande sono state seguite le indicazioni sulla "domanda generativa", in questo caso:

- Può raccontarmi alcune pratiche di guarigione da lei a conoscenza come la pratica del malocchio e dell' "occhiatura" e altre?

E alla fine del racconto, venivano fatte delle domande di specificazione al fine di approfondire aspetti ritenuti rilevanti, come ad esempio:

- Lei crede che queste pratiche producano degli effetti?
- In genere le persone credono a queste pratiche?
- Rispetto ad oggi, in passato queste pratiche erano più richieste, venivano fatte più spesso?
- Secondo lei qual'è il motivo che spinge le persone a venire da lei?

8. Risultati⁵

8.1 Anziane signore raccontano

Generalmente i sintomi “creduti” essere tipici del malocchio sono la sonnolenza, l’ansia, la spossatezza e soprattutto la cefalgia. Il trattamento “magico” o il rituale protettivo e/o di guarigione per la fascinazione o per il malocchio viene effettuato attraverso la “pratica dell’occhiatura”. Come dice una signora dell’entroterra siciliano: *“L’occhiatura viene usata per togliere il mal di testa causato da qualcuno che ha gli occhi pesanti, che con lo sguardo ti ha mandato e augurato cose brutte, male. [...] Perché hanno gli occhi pesanti alcune persone e si fa questo tipo di ùcchiatura. E poi passa. Il malocchio passa con l’ucchiatura. Si mette un piatto nella testa, si mette l’acqua ...e poi a goccia a goccia si mette l’olio nell’acqua, si fa la croce e si dice una formula tre volte: “L’occhiatura passatura non fare male a chista criatura”. Ogni volta che si mette l’olio si mette il sale. Se l’olio allarga vuol dire che c’è l’ucchiatura abbastanza, se l’olio nell’acqua diventa piccolo non è cosa forte, è una cosa leggera. Dopo queste 3 volte, con il coltello fare il segno della croce una volta, buttare l’acqua nel lavandino e mettere il piatto capovolto. È così diminuisce questo dolore di testa e scompare.”*

Dopo che viene lavato il piatto, è importante che il piatto venga fatto asciugare capovolto perché c’è la credenza secondo la quale se guardi il piatto dopo che è stato lavato si prende il malocchio della persona a cui è appena stato tolto. Ovviamente, affinché questi rituali producano realmente degli effetti sull’individuo è necessario che l’individuo stesso creda all’efficacia di queste pratiche “magiche”. Così dice un’altra signora esperta di queste pratiche a proposito dell’efficacia di questa riti:

“Queste cose ci sono state sempre e continua, c’è chi crede e c’è chi non crede. Io ci credo, ho creduto e credo, perché sento il volere, è cosa personale, se una ha un’occhio pesante si fa un’occhiatura. Non è nà cosa cà non c’ha statu sempre al mondo, c’è stato e c’è. Quando si fa l’ucchiatura il mal di testa scomparisci, una pensa psicologicamente che passa e davvero passa. E le persone ci credono a queste cose che si fanno. Ci credono tanto, atrùcà si ci cridunù⁶. Perché credono che è n’è cosa cà ci fa bene, e diminuisce quello che si sentono addosso. Per chi ci crede funziona.”

Dalle parole della signora è importante mettere in evidenza che tale credenza è sempre stata presente fin dall’antichità, è ben radicata nella cultura di riferimento, inoltre testimonia l’importanza del credere che quando si fa l’occhiatura il mal di testa scompare. Significativa è la parte finale: *“per chi crede funziona”*.

Un’altra pratica diffusa è quella dei cosiddetti “vermi”. Ci si riferisce in

⁵ In questo paragrafo saranno presentati brevi passi di diverse interviste condotte in due paesi dell’entroterra siciliano, ad anziane signore che conoscono e praticano questi rituali.

⁶ È un’espressione tipica del dialetto siciliano della parte centro-orientale, è un modo di dire. Il significato letterale è “ci credono tanto, e come se non ci credono!”

particolare a dolori intestinali, mal di pancia, che vengono causati da un grande spavento. A proposito della pratica del "vermi", una signora ci dice: *"I vermi... che invece è usata per quando la pancia diventa gonfia, c'è mal di pancia. Con la mano si passa sopra la pancia e si fa per tre volte e si ripete un'altra formula: "lunè santu, martedì santu, mercoledì santu, giovedì santu, venerdì santu, sabatu santu, duminica pasqua e lu viarmi casca". E questo ripeterlo tre volte, sia all'inizio che alla fine fare la croce. E questo si fa per un periodo e basta. I vermi vengono quando uno prende uno spavento. Ad esempio quando un bambino piccolo si spaventava per qualcosa. Ora si prendono le gocce, mentre prima non c'erano e si faceva la razione dei vermi. Anche ora ci sono quelli che lo fanno, e ci calma e gocce non c'è nè danno. Anche qui viene fatto il segno della croce prima e si ripete una formula per tre volte. Per fare i vermi si fa il segno della croce, e si incomincia e si dice "Santa Rosolia e poi ecc", e si dice quello che c'è da dire e si fa per tre volte. Se calmano allora non c'è più bisogno di venire, se non calmano allora si ritorna di nuovo."*

Questa pratica viene ancora usata soprattutto, dopo che un individuo, in questo caso un bambino, si è spaventato per qualcosa. Tale rito viene ancora oggi eseguito nonostante ci sia la possibilità di ricorrere dal medico e farsi prescrivere un farmaco. A proposito di farmaci e dell'intervento del medico, la signora dice:

"Prima si facevano sempre, ora relativamente, ogni tanto. Perché ora ci sono i mezzi, ci sono le pillole e le bustine che ti fannu passari a testa, invece prima sti medicine non c'erano e c'erano solamente sti cose naturali... ...Tannù quale duttùri, u duttùri si chiamava nà vota ogni mài. Ora che medicini c'è cù chiama ù duttùri e si pigghia à medicina e c'è cù macari ora si fà fàri sti cosi e passa midenna⁷, però medicina non si 'nni pigghia⁸."

A differenza dell'occhiatura e della pratica dei vermi, dove è presente la rappresentazione della relazione tra iettatore e vittima nel malocchio e della relazione spavento-senso di terrore-mal di pancia nella pratica dei vermi, nelle cosiddette "fatture" le relazioni sociali e le credenze, soffuse e sparse in vari micro-contesti culturali nel meridione, ingabbiano l'individuo in una serie di reti di significato volte a "far credere" che qualcun altro gli vuole male e che è stata fatta una fattura. In particolare, come ci testimonia una signora:

"Poi ci sono le fatture, che sono sempre state così: che si va girando nelle altre persone, e c'è chi ci dice la verità, e c'è chi ci dice le menzogne: "sai ti hanno fatto una fattura, ed è stata la vicina", e ci incomincia a inventare

⁷ Pure.

⁸ La traduzione letterale è: "Prima si facevano sempre, ora relativamente, ogni tanto. Perché ora ci sono i mezzi, ci sono le pillole e le bustine che ti fanno passare il mal di testa, invece prima queste medicine non c'erano e c'erano solamente queste cose naturali. Prima quale dottore, il dottore si chiamava quasi mai. Ora, con l'uso delle medicine c'è chi chiama il dottore e si prende la medicina e c'è chi invece anche ora si fa fare queste pratiche e il malessere passa lo stesso, però medicine non se n'è prende".

cose non vere, e poi ci dà il sale per buttarglielo. Ci dice “quella ti ha fatto una fattura”, “guarda che quella ti ha seppellito la gallina con le spingole”. Ora, quella gallina che va a male, il solo pensiero che si aveva era di incorrere nella malattia, e si credevano che erano malati per davvero.”

Il rituale da fare in questo caso per togliere l'effetto della fattura la ritroviamo ancora nel racconto della signora:

“La fattura si leva sempre, si capisce poi dov'è, ad esempio dov'è seppellita la gallina. Si va a scavare e si leva, si prende l'acqua benedetta e si dice “acqua pigghia acqua lassu, i mali de nemici mia intra stu fuassu i lassu”. Si butta l'acqua e si brucia quello che c'è. Oppure quando si trova il sale si fa lo stesso si butta l'acqua benedetta. Ci sono quelli che prendono l'acqua benedetta e la mettono davanti alla porta, e si dice “acqua pigghia acqua lassu, i mali de nemici mia fora di casa i lassu”. A volte trovavano un limone pieno di spingole buttato sopra la casa, o dietro la porta, e quello che ci faceva dire il pensiero era che si ammalavano di pensiero, si cominciava a dire “chi mi ha fatto questa cosa?”, “a chi ho fatto male?”. Alcune volte i parenti, alcune volte i vicini. La suocera diceva che era la nora, la nora diceva che era la suocera, per fare sempre scenate con i parenti. La fattura si toglie sempre con l'acqua benedetta. Come i preti che fanno l'esorcismo. I preti anziani però, quelli giovani prima devono studiare. E poi è un dono della natura. Chi fa queste cose crede di avere un dono della natura. [...]. Quando qualcuno dice mi hanno fatto una fattura, consiste che quella persona, quella famiglia va indietro, oppure che quella persona si sente sempre male e s'impressiona che è una fattura, forse è malata in cambio di essere fattura, ma il pensiero nostro è così. Siamo influenzati da quello che dicono gli altri “forse ti ficiru a fattura” e si curre da fattura.”

Molto significativa è la parte finale, nella quale possiamo sottolineare l'importanza del consenso sociale, dalle relazioni che si intrattengono e del giudizio sociale. Ci si convince che è stata fatta una fattura anche grazie ai discorsi di altri significativi (G.H. Mead, 1966).

Un'altra pratica popolare che prenderemo in esame è la cosiddetta “sanguetta”, rito oramai abbandonato per via dello sviluppo della medicina. Con questo termine ci si riferisce ad una pratica usata da guaritori per diverse sintomatologie:

“Prima si usava che si prendevano i sanguisughe, e si mettevano dietro l'orecchie, e tiravano il sangue, e la pressione non aumentava. Le sanguisughe che non morivano si schiacciavano, mentre le sanguisughe che morivano, morivano perché il sangue era troppo cattivo. Il sangue era troppo agitato e faceva morire le sanguisughe. [...] Si metteva un verme piccolo, sanguisughe, dentro il ditale che si usa per cucire, così il verme si sentiva stretto, si metteva dietro le orecchie e il verme pungeva, e piano piano si tirava il sangue. Poi quando il ditale era pieno e il verme cadeva, lo mettevamo a terra nella cenere, e il verme nella cenere buttava il sangue, poi lo prendavamo, lo schiacciavamo e lo mettevamo dentro la bottiglia con l'acqua. Serviva per il forte mal di testa. E si chiama sanguetta. Questi vermi li vendevano nelle vie del paese, oppure li trovavi vicino al fiume. Ora, tutti vanno dal dottore, ma prima il dottore non si chiamava e facevamo queste cose.”

Infine accenniamo ad un'altra pratica per la bronchite, eseguita quando era piccola sulla signora, e che oramai non si fa più:

“Ora queste cose non si fanno più, questa della bronchite non si fa più, ma prima si faceva, eccome, anche a me l'hanno fatta, a tempi di guerra e dopo, non è che si chiamava il dottore. È quella delle spalle, per la bronchite, no? Dipende com'è la bronchite se è forte ci vogliono i “scarnazzi”⁹...Si fa un segno nelle spalle con un coltello piccolo, si fanno tante righe piccole, verticali, tagli piccoli, e si fa uscire un po' di sangue. E si calma. E passa a bronchite.”

9. Le vie dello sciamano

Operatore di rituali “magici” di guarigione per eccellenza, lo sciamano nell'esecuzione del rito entra in uno stato alterato di coscienza, in stato di *trance* ed *estasi*, attraverso il quale compie un viaggio verso altre sfere di realtà, generalmente alla ricerca di spiriti guida o di antenati.

“Sciamano” è un termine d'origine tungusa – i tungusi sono un popolo mongolico dell'Asia settentrionale – e indica un tipo molto particolare di “stregone”, tipo diffuso nelle civiltà subartiche dell'Asia e dell'America: lo sciamanismo è caratterizzato soprattutto dall'azione svolta in stato di estasi, ma anche da una particolare ideologia religiosa; lo sciamano ha, infatti, spiriti tutelari che lo aiutano nelle sue imprese; in stato estatico, indotto mediante mezzi o puramente psichici – asceti, rullo di tamburi, canti e danze che provocano lo stordimento opportuno – o anche artificiali, lo sciamano, pur restando “apparentemente” presente nel luogo in cui si svolge la seduta sciamanica, “in realtà” compie viaggi spesso fino al cielo o agli inferi, per rintracciare gli spiriti che causano il male per la cui eliminazione si ricorre alla sua opera: per esempio una malattia, concepita per lo più come un ratto, da parte di spiriti, dell'anima dell'ammalato. Lo sciamano, con l'aiuto del suo spirito tutelare deve riuscire a convincere – con le buone [per esempio offerte] o con le cattive [per esempio ingaggiando combattimento] – gli spiriti ostili a desistere dal loro atteggiamento. Nelle sue imprese lo sciamano spesso ha bisogno di trasformarsi in animali vari – in uccelli per volare, in belve per combattere ecc. Bisogna osservare che diverse di queste caratteristiche e di altre [...] ricorrono anche nell'attività di altri stregoni ed è perciò che i termini sciamano e sciamanesimo vengono adoperati spesso in senso largo anche al di fuori dell'area culturale indicata in cui, tuttavia, quelle caratteristiche hanno una precisa concomitanza e un rilievo particolare (A. Brelich, 1966, pp. 62-3).

Grazie alla sua capacità di entrare in uno stato di trance, lo sciamano compie un viaggio verso altre realtà, verso spiriti che gli possano rilevare i misteri di una malattia, la sua guarigione, i rimedi di una crisi, di un malessere e, in generale, precauzioni per affrontare le minacce alla sua

⁹ Con il termine dialettale “scarnazzi” si indica una serie di tagli piccoli e verticali fatti nelle spalle, al fine di far uscire un po' di sangue e, secondo la credenza, che a sua volta calma la bronchite.

comunità. Nei casi più gravi allo sciamano è chiesto di recuperare l'anima del malato attraverso i metodi e i riti che i suoi spiriti tutelari gli rivelano.

10. Discussione

Così come i potenti effetti della suggestione e la credenza nei poteri dello sciamano consentono di “credere” realmente nell'efficacia delle sue tecniche, allo stesso modo i rituali di occhiatura, dei vermi e della fattura basano la loro efficacia nella credenza dei riti di guarigione cosiddetti “magici”. Così com'è presente la rappresentazione del malocchio, delle sventure associate, delle forze oscure, è presente la rappresentazione della protezione e della guarigione attraverso l'esecuzione dei riti da parte di individui esperti di pratiche popolari, e che la società, a seconda del periodo storico e del contesto culturale, chiama stregoni, streghe, guaritori/trici, sciamani o maghi/e. Le credenze nella “forza magica”, nella fattura, nell'esorcismo, nella possessione o nel malocchio, contengono al loro interno misteriose e affascinanti reti di significato che legano in vari intrecci: individui, micro-culture, società, rappresentazioni identitarie contestualmente variabili, rappresentazioni sociali della malattia e della forza occulta della magia, e infine, rappresentazioni sociali della guarigione. Secondo la credenza popolare un aspetto importante delle pratiche “magiche” consiste nella sua *funzione di protezione*. Infatti, l'unico modo per arrestare il processo di una fattura, di un esorcismo o di un malocchio, è quello di fare a sua volta un “contro-rito” di protezione magica, denominato “di guarigione”, attraverso il quale bloccare l'effetto malefico del rito iettatore. Mal di testa, ansia, sventure sono tutti effetti “creduti” possibili del malocchio, la persona sperimenta un senso di dominazione di qualche forza oscura, e per trovare una soluzione si chiede alla signora anziana esperta di pratiche popolari l'esecuzione di un rituale protettivo e di guarigione. L'esecuzione del rito protettivo porta nell'individuo un senso di sollievo, con modificazioni psicofisiologiche simili al rilassamento. Inoltre, come sostiene Nelson Goodman, sono le nostre rappresentazioni del mondo a identificare le nostre percezioni e sensazioni. In altre parole, i nostri processi mentali e le nostre rappresentazioni del mondo influiscono sulle sensazioni e sulle percezioni che sperimentiamo. Alla credenza sociale secondo cui per far cessare gli effetti “malefici” di un malocchio sia necessario un rituale protettivo, segue la convinzione sociale della forza protettiva del rito stesso e l'esperienza diretta dell'individuo, il quale sperimenta fenomenologicamente, percettivamente e sensorialmente gli effetti “magici” della guarigione.

11. Conclusioni

I rituali sul “malocchio”, sui “vermi”, sulle “fatture” e i viaggi che lo sciamano compie in trance sono tutte esperienze “magico-esoteriche” rese possibili dalle convenzioni sociali di una micro-cultura e dall'accesso a stati “alterati” di coscienza, o meglio, a varie e differenti forme di consapevolezza. «L'accesso all'esperienza mistica implica un'alterazione dello stato di

coscienza, in cui s'intersecano l'ascesi individuale e l'estasi collettiva» (Salvini, 2004, p. 297). Tutte le esperienze magico-esoteriche, e i diversi livelli di trascendenza, dipendono molto dal sistema simbolico, dalle rappresentazioni sociali e dai significati condivisi.

Le credenze e le superstizioni popolari, pagane, religiose e/o "magiche" sono profondamente radicati negli universi simbolici di una comunità, attraverso i quali si organizzano le diverse percezioni di realtà e le diverse esperienze esperite da differenti individui. In questo lavoro si è preso in esame la cosiddetta "credenza del magico", focalizzando l'attenzione sulle superstizioni riguardo principalmente il tema del malocchio e della fattura. Il contesto sociale delle interviste presentate è quello dell'entroterra Siciliano, dove molte tradizioni, valori e credenze fanno da sfondo ad un sentimento religioso molto sentito e vissuto ripetitivamente attraverso le varie rappresentazioni del "sacro". Le varie rappresentazioni drammaturgiche e la condivisione dei termini "protettivi" e/o di "guarigione", consentono di creare una realtà sociale in cui emergono nuovi significati che l'individuo fa suoi. L'intuizione originale del realismo concettuale (Salvini, 1988) e dell'assunzione di una prospettiva di pluralismo teorico e di pragmatismo conoscitivo, permette allo studioso un'esplorazione più feconda e più genuina delle esperienze e dei fenomeni sociali, pagani, esoterici e religiosi, creati, decostruiti e ricostruiti nel senso comune. Dalle argomentazioni sostenute possiamo evidenziare una serie di aspetti: il potere della suggestione, la credenza nelle pratiche protettive o di guarigione, e la rappresentazione di una concezione storica di una "magia naturale" e dei suoi effetti. Un limite di questa ricerca è rappresentato in primo luogo dall'esiguo numero di partecipanti (sei) e in secondo luogo dalla scelta di non utilizzare dei software per l'analisi del testo, almeno per quello che concerne questo studio. Si è preferito adottare un'approccio etnografico e di riportare delle brevi descrizioni, offerte dalle guaritrici, di quelle che sono le loro conoscenze in tema di riti di guarigione. In sintonia con la cosiddetta "rivoluzione contestuale" (Bruner, 1990), questo lavoro vuole dare enfasi all'universo simbolico e semiotico che contraddistingue la messa in scena della ritualizzazione, e in particolare ai significati, alle credenze e alle superstizioni popolari sui rituali di guarigione di una data micro-cultura attraverso il racconto delle guaritrici. Conoscere i linguaggi e la semiotica del simbolismo religioso e pagano, le credenze esoteriche e le superstizioni popolari dello sfondo culturale in cui si è immersi rappresenta una strategia pragmatica per lo psicoterapeuta che si propone di generare dei processi di cambiamento. Partendo dalle riflessioni di questo studio, è possibile rintracciare delle linee future di ricerca, ad esempio coinvolgendo le persone che si rivolgono al guaritore, oppure studiare l'interazione e gli scambi conversazionali dei significati tra guaritore e malato, che consentono la costruzione e la messa in scena di una realtà trascendente di guarigione.

In conclusione, le superstizioni e le credenze delle tradizioni pagane sul potere della magia configurano la magia stessa come un *costrutto semiotico complesso*, che predispone le varie rappresentazioni sulla malattia, sulle forze oscure, sull'occulto, e quelle relative ai riti protettivi,

all'interno di un processo circolare ed ermeneutico, dove innumerevoli giochi linguistici guidano la negoziazione dei significati, delle varie percezioni di sé e della propria relazione con il mondo "magico".

Riferimenti bibliografici

Berger P.L., Luckmann T., *"The social Construction of Reality"*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1966, trad. it. *"La realtà come costruzione sociale"*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Brelich A., (1966) *"Introduzione alla storia delle religioni"*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Roma-Pisa.

Bruner. J., *"Acts of Meaning"*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1990, trad. it. *"La ricerca del significato. Per una psicologia culturale"*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Campanella T., (2003) *"Del senso delle cose e della magia"*, ed. Rubbettino, Soveria Mannelli.

Capone F., *"Il lato magico dell'uomo. Da visione del mondo a insieme di pratiche e riti per influenzare la realtà"*, Focus 216, Ottobre 2010, pp.52-65.

Cassirer E., *"An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture"*, Yale University Press, New Haven 1944, trad. it. *"Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana"*, Armando, Roma 2004.

Chiara G., Fasola C., *"L'agire pragmatico nella formazione postmoderna"*, Scienze dell'Interazione, vol. 3, n. 1, pp. 3-12, 2011.

De Martino E., *"Sud e Magia"*, Saggi Universale Economica Feltrinelli, Milano, prima ed. 1959, ottava ed. 2008.

Fiora E., Petrabissi I., Salvini A.,(1988) *"Pluralismo teorico e Pragmatismo conoscitivo in Psicologia della Personalità"*, Giuffrè Editore, Milano.

James W., (1901) *"Principi di Psicologia"*, Società editrice libraria.

James W., *"The Varieties of Religious Experience"*, 1902, trad.it *"Le Varie Forme dell'Esperienza Religiosa"*, Morcelliana, Brescia, 1998.

Lèvi-Strauss C., *"Anthropologie Structurale"*, Librairie Plon, Paris, 1964, trad.it *"Antropologia Strutturale"*, Il Saggiatore, Milano, 2009.

Luckmann T., *"The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society"*, New York, Macmillan Co., 1967 (prima edizione 1963), trad.it *"La Religione Invisibile"*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Mead G.H., *"Mind Self and Society"*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, trad. it. *"Mente, Sé e Società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista"*, Ed. Universitaria G. Barbera, Firenze, 1966.

Moscovici S., *"Le rappresentazioni sociali"*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Paolicchi P., *"L'intervista narrativa in Psicologia Sociale"*, in B.M. Mazzara, *"Metodi qualitativi in Psicologia Sociale"*, Carocci, Roma, 2002.

Riessman C. K.,(1993) *"Narrative Analysis"*, Sage Publications, London.

Salvini A.,(2004) *"Psicologia Clinica"*, UPSEL Domeneghini Editore, seconda edizione, Padova.

Thomas W.I., Thomas D.S., *"Situation Defined as Real are Real in Their Consequences"*, 1928, in G.P.Stone, A.H. Farberman (eds.), *"Social Psychology Through Symbolic Interaction"*, Ginn, Waltham, Mass., 1970.

Wittgenstein L., *"Philosophische Untersuchungen"*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, trad.it *"Ricerche filosofiche"*, Einaudi, Torino, 2009.

Zolla E., (1992) *"Uscite dal mondo"*, Adelphi Edizioni, Milano.