



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
Dottorato di ricerca in
Scienze dei sistemi culturali

INDIRIZZO: STORIA DEGLI STATI MEDIEVALI MEDITERRANEI
E ANTROPOLOGIA CULTURALE
- XVII CICLO -

**VARIETÀ E COMPLESSITÀ DEL MAGICO
IN SARDEGNA:
TRADIZIONE, INNOVAZIONE, IDENTITÀ**

TUTOR:
PROF.SSA MARIA MARGHERITA SATTA

DOTTORANDA:
GIANNA SABA

ANNO ACCADEMICO 2013-2014

La presente tesi è stata prodotta nell'ambito della scuola di dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali dell'Università degli Studi di Sassari, a.a. 2010/2011 – XXVI ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1.

Gianna Saba- *Varietà e complessità del magico in Sardegna*
Tesi di dottorato in Antropologia culturale-Università degli Studi di Sassari

Indice

INTRODUZIONE	1
1: MAGIA, STREGONERIA, SCIAMANESIMO E STUDI ANTROPOLOGICI	9
1.1. Magia	9
1.1.1. Primi approcci intellettualisti	11
1.1.2. Magia, psicologia, psicopatologia	15
1.1.3. Magia e studi di campo	20
1.1.4. Funzione sociale della magia	24
1.1.5. Simbolismo e magia	27
1.2. Stregoneria	33
1.2.1. Primi studi etnografici sulla stregoneria	35
1.2.2. Stregoneria e distribuzione delle accuse	38
1.2.3. Stregoneria ed organizzazione sociale	40
1.2.4. Le caratteristiche della strega	42
1.2.5. Antropologia, stregoneria e studi storici	45
1.3. Sciamanesimo	52
1.3.1. Un unico termine, diversi significati	53
1.3.2. Visione “ristretta” ed “allargata” dello sciamanesimo	55
1.3.3. Il lascito di Mircea Eliade	56
1.3.4. Un termine inutile?	57
1.3.5. La rinascita degli studi sciamanici	62
1.3.6. Tendenze: opere generali, introduttive, compilative	63
1.3.7. Tendenze: la vittoria degli approcci etnografici	66
1.3.8. Tendenze: psicologia e psichiatria degli sciamani	68
1.3.9. Tendenze: studio degli stati alterati di coscienza	72
1.3.10. Tendenze: approcci cross culturali	75

1.4. Magia, stregoneria e sciamanesimo oggi	81
1.4.1. Magia, stregoneria e folklore italiano	81
1.4.2. Performance, narrativa, azione magica	89
1.1.3. Stregoneria contemporanea: contesti extraeuropei	95
1.1.4. Stregoneria contemporanea: wicca e neopaganesimo	104
1.1.5. Neosciamanesimo	119
2: UN MONDO AL TRAMONTO? INNOVAZIONI E SINCRETISMI	131
2.1. Malocchio	142
2.2. Fattura	162
2.2.1. Le storie di Nadia e Daniele	171
2.3. Prevenire é curare: veggenza e preveggenza	185
3: MAGIA, IDENTITÀ E ARCHEOLOGIE ALTERNATIVE	200
3.1 Vivere ad Atlantide	206
3.2. “Archeostrani” ed “archeobuoni”	212
3.3. Giganti ed alieni: dal mito al rito	231
3.3.1. La nuragheologia	239
3.3.2. Stelle e giganti ad Atlantidea	243
CONCLUSIONI	255
BIBLIOGRAFIA	264

Introduzione

1. Nel lavoro di tesi “Magistrale” avevo avuto modo di analizzare i sistemi di cura e terapia non ascrivibili alla medicina ufficiale, che potevano essere considerati una caratteristica indicante la permanenza di una cultura convenzionalmente definibile come “*tradizionale*” oppure, in termini gramsciani, “*popolare*” e/o “*subalterna*”. Varie volte mi era capitato di osservare l'operato di maghi e guaritori e di sperimentare sulla mia pelle le difficoltà e le insidie dell'apprendistato magico. Avevo già avuto modo di osservare, quindi, numerose pratiche di cura e forme di risoluzione di molteplici stati di crisi fisica e psichica, constatandone la presenza nelle rispettive credenze sia degli operatori magici che di coloro che vi si rivolgevano. Emergeva in maniera chiara la volontà, sia da parte degli operatori, sia da parte dei pazienti, di ingraziarsi la divinità, allo stesso modo in cui risultava chiaro il tentativo di intervenire sulla natura. È chiaro quindi, che quelle stesse credenze e pratiche, sottoposte ad un costante rinnovamento del sincretismo magico-religioso che, di fatto, le sottendeva, dimostravano la loro permanenza e vitalità nella cultura sarda contemporanea.

Questo orientamento magico-religioso si esprime, allora come adesso, in diverse concezioni del corpo e della relativa malattia. Inoltre, essendo il risultato di fusioni, commistioni e compromessi fra tradizioni storico-religiose assai diverse, è chiaro che questo “*mondo magico popolare*”, risulti essere instabile, elastico ed estremamente adattabile alle varie personalità e circostanze che, volta per volta, mi sono trovata ad affrontare. In sostanza, si rivela ad ogni considerazione oggettiva come vivo e vitale nel suo complesso, nonostante alcune ideologie e pratiche che ho avuto modo di osservare presentino un'inevitabile situazione di declino.

In più occasioni, mi è stato possibile osservare che alcuni cosiddetti *pazienti* o *clienti* non considerano il mago o il guaritore di formazione tradizionale come l'unico referente al quale rivolgersi per trovare rimedi, sia per quanto riguarda la salute del proprio corpo che la serenità della propria mente. Essi piuttosto, sembrano possedere

un'idea composita del mondo, che traspare in maniera inequivocabile dal loro aspetto e dalle loro espressioni. Essi sembrano mettere in pratica, nella propria adesione alle varie pratiche e credenze, un vero e proprio *pastiche* culturale che rimanda a numerose influenze, per cui la medicina tradizionale può essere intesa come una sola tra tante modalità alternative di cura che queste persone concepiscono e sperimentano. Per questi clienti degli operatori rituali del “mondo magico”, quindi, rivolgersi alla medicina tradizionale non può essere considerata una diretta conseguenza dell'assenza nel territorio di strutture mediche ufficiali, della lentezza o dell'eccessivo peso economico delle cure, ragioni, queste, che spesso motivano la permanenza nel territorio di alcune tipologie di guaritori. Sul campo, il ricorso agli operatori magici tradizionali da parte di questi gruppi di pazienti, più o meno numerosi, che differivano notevolmente da quelli fino ad allora osservati, così come si dimostravano piuttosto differenti da quelli descritti in letteratura, aprì aperto il campo a nuove, interessanti prospettive di ricerca.

Appariva evidente che essi, pur avendo nozione ed esperienza della cultura medica ufficiale, aderiscono spontaneamente a visioni del mondo alternative, a sistemi etici e credenziali che percepiscono come contro-culturali rispetto all'offerta egemone della medicina ufficiale. Infatti, essi si rivolgono alla medicina tradizionale popolare così come alle nuove modalità di cura olistica o *new age*, interpretandole allo stesso modo come modalità alternative per lenire uno stato di sofferenza.

Pertanto, è proprio verso queste forme di alterità ed innovazione del particolare mondo magico sardo che, nel presente lavoro, intendo indirizzare la mia analisi. Dato che la salvaguardia del benessere e della salute, in Sardegna così come altrove, non appare più suddivisa in due sfere autonome, quella tradizionale e quella moderna. In questa ricerca, infatti, mi propongo di restringere l'orizzonte dell'indagine all'analisi di questo particolare epifenomeno del mondo magico. Particolare attenzione deve essere concessa allo studio delle diverse dinamiche di innovazione, riproposizione e contaminazione delle tipologie di cura e guarigione e, più in generale, di sperimentazione di una visione magica del mondo. Si cercherà di analizzare questi fenomeni sia teoricamente, con una relativa rassegna storiografica, che più concretamente con un'indagine sul campo. In questo modo si verificherà come nell'attuale situazione del mondo magico non intervengano più esclusivamente

influssi spiritualistici e religiosi, quanto, piuttosto, una compagine piuttosto eterogenea di ideologie, non necessariamente connotate in maniera mistica.

2. In conseguenza di quanto prima si è sintetizzato, nell'attuale ricerca, come primo approccio, si è cercato di stabilire i diversi gradi di ricorso all'elemento magico e di delineare l'ampio spettro di possibili soluzioni culturali elaborate dalle diverse tipologie di operatori e dei loro clienti, in relazione soprattutto all'esistenza di un mondo cosiddetto “*spirituale*” o “*soprannaturale*” variamente concepito. Si è cercato, quindi, di verificare se le credenze relative alle anime dei defunti e ai rapporti tra mondo sensibile e mondo ultraterreno, ampiamente descritte dalla letteratura etnografica in relazione non solo alla Sardegna, siano tuttora vitali o, piuttosto, mostrino significative regressioni che possano giustificare eventuali commistioni sincretiche con culti, ideologie o mitologie esogeni. Inoltre, col medesimo scopo, si è inteso approfondire la dimensione biografica degli operatori, non tanto con la raccolta delle singole storie di vita, quanto, piuttosto, col tentativo di rappresentare gli sforzi da essi compiuti nella costruzione della propria personalità sociale; in altre parole, nella loro ricerca costante di una *buona reputazione*. L'obiettivo concreto, tra l'altro, è stato quello di stabilire se esista o meno una coerenza col modello tradizionale o, piuttosto, con forme esogene e/o innovative. Come è facile immaginare, ciò passa necessariamente per il modo che gli operatori scelgono per rappresentarsi all'esterno, che si riflette, nello specifico, persino nella denominazione scelta per designare la propria attività di operatore. Definizioni o titoli come *magico*, *guaritore*, *sciamano* identificano, infatti, non solo differenti universi mitico-rituali dai quali attingere per la propria attività, ma anche, e soprattutto, il tentativo di rivolgersi a l'una o l'altra categoria di clienti. Si è cercato inoltre, quando possibile, di mettere alla prova il nesso tra le vite degli operatori rituali e la possibilità di curare e offrire sostegno, genericamente concepita come “*fare del bene*”, dato che il modello classico di acquisizione delle doti magico-terapeutiche, spesso descritto in letteratura, prevedeva il superamento di un momento di profonda crisi esistenziale, di una malattia del corpo o dell'anima, propedeutica ed essenziale all'acquisizione dello *status* di operatore. Fin dai primi sondaggi esplorativi, il modello tradizionale di acquisizione dei poteri magici è sembrato venir

meno.

Si è quindi scelto di indagare, specificatamente, se le modificazioni nell'universo culturale tradizionale della cura comportino o meno una semplificazione del fenomeno, una sorta di riduzione alla superficie del mondo magico tradizionale. Lo scopo è cercare di stabilire se possano o meno essere attestate forme di concorrenza tra le forme di cura e guarigione tradizionali e quelle innovative esperienze magico-religiose che vanno delineandosi in questo ultimo ventennio. Il problema ha riguardato, soprattutto, la tipologia di clienti o meglio di aderenti ai differenti universi mitici e rituali.

Un ulteriore punto che si è scelto di approfondire riguarda alcune esperienze rituali contemporanee osservate nell'analisi di campo che, pur presentandosi ufficialmente come l'eredità di una "vera magia" della Sardegna, sembrano aver completamente disgregato l'originario sincretismo magico-religioso dell'orizzonte della medicina tradizionale. Sebbene appaiano come *magiche*, infatti, queste sperimentazioni spirituali si configurano piuttosto come tentativi di prova di nuove esperienze estatico-religiose alternative, che non offrono soluzione ai singoli problemi pratici dell'esistenza, quanto piuttosto, alla ferrea volontà di *provare* qualcosa, nella duplice accezione di *tentare* e *percepire*. Si è quindi cercato di delineare il legame che queste mitologie ed identità alternative sperimentano, in un orizzonte culturale, che non risulta essere quello della religione cattolica che, nel passato come ora, costituisce lo sfondo in cui la magia e la medicina tradizionale di fatto si collocano. Pur presentandosi come derivazione dell'antica magia, infatti, le nuove esperienze magiche sembrano totalmente ignorare quello che del mondo tradizionale è tuttora vitale o visibile; esse collocano il proprio orizzonte di riferimento non nel presente, ma in un passato mitizzato. Da qui l'identificazione dell'isola come il continente perduto di Atlantide. In questa perduta "età dell'oro" la Sardegna avrebbe avuto un ruolo centrale nel Mediterraneo occidentale. Si è così indagato relativamente al fatto che le cosiddette esperienze alternative o *new religions* non si limitano a concepire un divino che è immanente alla natura. Piuttosto, si è condotta l'analisi di come temi e motivi derivati dal passato preistorico e protostorico dell'Isola vengano dagli aderenti a queste ideologie adeguatamente trasfigurati. L'obiettivo principale era quello di cercare di delineare il passaggio che

porta gli aderenti a queste forme contemporanee di credenze dal “*culto dell'archeologia*” all' “*archeologia come culto*”, cercando poi di identificare se esistano o meno, all'interno di questo nuovo orizzonte simbolico tipicamente postmoderno, simboli e mitologie appartenenti a quel mondo magico tradizionale che esse si propongono di voler recuperare.

3. Per i guaritori cosiddetti “*tradizionali*”, la reputazione circa il loro potere e l'efficacia delle cure che essi mettono in pratica è fortemente legata ai circuiti informali di scambio delle informazioni, per cui il passaparola rimane la modalità più idonea per ottenere la possibilità di entrare in contatto con gli operatori. Sul piano pratico, tutto diventa notevolmente più complicato quando si tratta di ricostruire i meccanismi che stanno alla base del riconoscimento degli operatori contemporanei.

Il lavoro di indagine empirica ha presentato infatti una serie di complicazioni evidenti. Ciò era dovuto, in parte, alla varietà degli obiettivi proposti e, in parte, agli stessi elementi costitutivi del campo d'indagine. L'obiettivo di indagine rivolto ad indagare le procedure rituali di anamnesi, di diagnosi e terapie compiute dagli operatori ha mostrato complesse difficoltà di attuazione. Le forme di rappresentazione della malattia, le concezioni relative al ruolo degli operatori magici e terapeutici, persino le modalità stesse attraverso cui i pazienti ed i clienti si rivolgono agli operatori talvolta hanno dimostrato una tale difformità interna che non è stato possibile analizzarle in un'ottica sinergica. La diversità dei reticoli informativi di cui gli adepti di queste nuove religioni si servono ha richiesto l'acquisizione di particolari metodologie di analisi, dal momento che queste *nuove religioni* devono la loro esistenza e diffusione all'utilizzo massiccio degli attuali mezzi di comunicazione di massa, in particolare Internet; mezzo, questo, che costituisce, di fatto, il metodo privilegiato per lo scambio di informazioni tra i membri e per il reclutamento di nuovi adepti.

Ciò si è riflettuto, inevitabilmente, nelle metodologie di raccolta delle informazioni sul campo. Come in certi casi accade nella ricerca antropologica (Aime 2008:19), gran parte delle informazioni sono frutto di conversazioni informali che costituiscono la modalità più idonea di raccolta delle informazioni, che nell'indagine, sono state costantemente verificate per la loro conferma. Questo modo di procedere non è stato

comunque sufficiente a render conto in maniera efficace dei temi e delle prospettive che, invece, caratterizzano, le forme esoteriche contemporanee, per le quali si è provveduto, oltre all'acquisizione di dati sul campo, all'applicazione dei metodi e delle strategie elaborate dalla nascente “*n-etnografia*”. Sono state così monitorate, per l'intero arco della ricerca, le conversazioni che gli aderenti a queste forme di credenze contemporanee intrattengono sul *web* in specifici siti, in *blog* e in *social network* che hanno come oggetto l'archeologia e la storia della Sardegna. Alcuni dei culti attuali a carattere magico-identitario assumono un atteggiamento complottistico che nega l'accesso a coloro che essi interpretano come facenti parte dell'Accademia, ovvero come studiosi e ricercatori classificati come membri dell'istituzione universitaria e, in quanto tali, dagli aderenti a questo genere di sette esoteriche accusati di ostacolare la diffusione della conoscenza magico-esoterica di cui essi si fanno portatori. Di fronte a questo genere di situazione, per poter condurre in modo puntuale l'indagine, è stato necessario stabilire approcci opportunamente favorevoli con alcuni aderenti così come con alcuni operatori rituali. Queste scelte strategiche, quindi, hanno consentito quasi un diretto coinvolgimento in certe pratiche rituali; questo ha determinato che sia stato possibile cogliere numerosi elementi che risultano strettamente personali e assolutamente soggetti ai vincoli e alle limitazioni dell'attuale legislazione sulla *privacy*¹. Da qui l'opportunità che diverse indicazioni nel lavoro sono state poste in forma anonima e molto generica. Sia i luoghi che le persone sono stati indicati con iniziali puramente casuali e che opportunamente non corrispondono con la realtà. A tutela degli informatori, infatti, si è evitato, ove possibile, di specificare le loro generalità e/o il nome del paese di residenza o di quello dove sono state condotte le indagini. Resta fermo, tuttavia, che negli appunti e nelle schede compilati durante la ricerca tutti i dati corrispondono esattamente con la realtà oggettiva in cui è stata condotta.

4. Il lavoro non poteva esser portato a compimento senza un'adeguata indagine teorica possibile soltanto attraverso lo spoglio della letteratura essenziale sull'argomento che abbraccia la magia, la stregoneria e lo sciamanesimo; si tratta di opere che continuano incessantemente ad essere pubblicate in quanto l'oggetto

¹ Ai sensi del D. Lgs. 196/03 "*Codice in materia di protezione dei dati personali*"

suscita una forte attenzione. Tale indagine storiografica ha consentito di fare il punto sulle differenti metodologie interpretative in modo tale da disporre di parametri più precisi di analisi dei fenomeni studiati. Si è rivelato indispensabile l'uso di repertori bibliografici ragionati come basi per aggredire ed argomentare i singoli oggetti della ricerca. In più occasioni, inoltre, è stato necessario ridurre l'ambito di indagine, per evitare che il momento di documentazione storiografica finisse col soffocare, fagocitandolo, il momento di indagine sul campo, che costituiva il fine principale della ricerca. Per tutte queste ragioni si è mirato a creare fin dal principio una griglia teorico-interpretativa, che consentisse una classificazione, seppure rudimentale, dei vari fenomeni riscontrati nel lavoro di campo, fornendone almeno una definizione che consentisse un'identificazione, prima ancora di stabilirne le differenziazioni interne.

Le difficoltà delle indagini su di campo, infatti, in qualche modo, sono apparse riflettersi sulla relativa letteratura. In diverse circostanze, la letteratura "classica" sulla magia è risultata insufficiente, sebbene, come è noto, l'argomento sia uno dei campi privilegiati degli studi etno-antropologici. Identica valutazione si può fare per gli studi demologici nei quali vengono affrontate problematiche riguardanti pratiche e credenze definibili di *medicina popolare*. Pur trattandosi di una cospicua storiografia, molto spesso queste opere tendono, per proprio statuto, a non rendere adeguatamente conto della dimensione del cambiamento. Davanti a fenomeni come quelli riscontrati sul campo, questo bagaglio teorico ha necessitato, per forza di cose, di essere ampliato. Tra l'altro, è cosa nota, tra gli studiosi delle scienze umane, che le forme di credenze magiche contemporanee mettano alla prova i tradizionali confini della disciplina demo-antropologica, sia in senso geografico che metodologico. Limitare l'indagine documentaria al solo, generico, oggetto "magia" non avrebbe fornito un quadro interpretativo utile alla successiva analisi di campo. Per questo, lo studio della letteratura antropologica si è condensato su tre argomenti "classici" ai quali gli studi del settore hanno da tempo dedicato la propria attenzione: la magia, la stregoneria e lo sciamanesimo. Ciascuno di questi temi possiede nelle scienze antropologiche una propria connotazione, nonostante i confini tra i rispettivi concetti, fenomeni e soggetti siano, spesso, tutt'altro che definiti. Inoltre, ogni ricognizione bibliografica che voglia tenere conto di questi oggetti di indagine non può fare a

meno di trovarsi di fronte ad un quadro teorico estremamente frammentato. A prescindere, infatti, dai vari orientamenti di volta in volta privilegiati, questi oggetti hanno attirato l'attenzione di vari ambiti delle scienze sociali, tra i quali il dialogo non è sempre stato fecondo. Mentre la magia, come lo sciamanesimo, hanno attirato l'attenzione degli antropologi fin dagli esordi della disciplina, con brevi incursioni degli psicologi e dei filosofi, la stregoneria ha in più occasioni costituito un campo di indagine privilegiato per gli storici. Allo stesso modo, è ben visibile nella letteratura una tacita suddivisione di competenze tra l'antropologia, che ha tradizionalmente dedicato la propria analisi alle forme di magia extraeuropee o appartenenti alle classi popolari e altre scienze umane, prime fra tutte la storia della religione e la sociologia, che invece hanno invece privilegiato l'analisi dei sincretismi magico-religiosi contemporanei, soprattutto in relazione ai contesti occidentali. L'antropologia postmoderna di matrice anglosassone ha ampiamente dimostrato la permeabilità di quel confine e sono numerosi gli antropologi contemporanei che hanno dedicato le proprie ricerche allo studio delle forme contemporanee di magia.

Nel presente lavoro, quindi, la storia degli studi che è stata elaborata costituisce la fase introduttiva sia per la ricerca empirica che per le conclusioni finali. Queste cercano di illustrare come, nella Sardegna, contemporanea, le credenze e le pratiche magiche persistano aggiornate e rifunzionalizzate con giustificazioni di tipo scientifico (o meglio, parascientifico) e tecnocratico. d. Da qui la sconcertante problematica ancora insoluta se le credenze e pratiche magiche siano o meno connaturate alla precaria condizione esistenziale degli uomini soggetti ad un continuo divenire senza mai disporre di punti fermi e noti sul proprio, incerto, futuro.

1.

Magia, stregoneria e sciamanesimo negli studi antropologici

Di tutte le tematiche affrontate dall'antropologia, credenze e pratiche riconducibili, a seconda del contesto, al dominio della “*magia*”, della “*stregoneria*” o dello “*sciamanesimo*” hanno da tempo interessato gli antropologi, che, nel tempo, hanno dedicato i propri sforzi analitici all'analisi di questi temi.

1.1. Magia

L'ambiguo statuto della magia ha interessato numerosi antropologi fin dagli esordi della disciplina. Infatti, come la scienza, la magia presuppone l'esistenza di leggi o principi generali la cui conoscenza permette a coloro che ne hanno padronanza di agire sul mondo naturale. Come la religione, invece, la magia postula l'esistenza di entità invisibili che possono operare nel mondo sensibile. Eppure, la magia manifesta una radicale “diversità”, o “estraneità”, sia nei confronti della scienza che della religione, ed è proprio questa sua ambiguità ad aver attirato l'attenzione degli antropologi. Le varie impostazioni o “scuole” antropologiche che si sono succedute negli anni hanno fornito la propria interpretazione e spiegazione della magia alla luce del proprio orientamento teorico, privilegiando determinati aspetti rispetto ad altri; focalizzando l'attenzione sull'una o l'altra caratteristica; delineando, analizzando e modificando l'approccio allo studio sul campo e al rapporto con l'informatore. A prima vista, questi diversi orientamenti allo studio del magico sembrano contenere una miriade di punti di vista differenti, teoricamente distanti tra loro. In realtà, come afferma correttamente Pascal Sanchez (Sanchez 2007), le analisi antropologiche della magia formano piuttosto un campo strutturato attorno a pochi temi principali, a questioni fondamentali cui gli antropologi hanno cercato, ognuno con il proprio orientamento, di rispondere.

1. *Cosa é la magia?* Una delle prime questioni, la più ovvia, riguarda l'esigenza di definire la magia come oggetto di studio per l'antropologo. Per questa

ragione, fin dai primi studi relativi all'argomento, gli antropologi hanno dedicato i propri sforzi a cercare di differenziare la magia dalla religione e dalla scienza. Non si tratta di un'operazione semplice, se si tiene conto del fatto che una definizione scientificamente valida deve essere in grado di identificare inequivocabilmente tutti gli elementi che a quel concetto appartengono e, nello stesso tempo, di rendere conto delle relazioni che l'oggetto di studio ha con elementi che, pur avendo caratteristiche simili, non fanno parte del suo dominio. Occorre, quindi, trovare una definizione univoca dell'oggetto dei propri studi ed indicare le analogie e le differenze con altre forme di conoscenza e/o coscienza nei riguardi, soprattutto, della scienza e della religione.

2. *A cosa serve la magia?* Definito univocamente il proprio oggetto di studio, gli antropologi non potevano naturalmente limitarsi ad attestarne l'esistenza. Gran parte delle teorie relative alla magia hanno avuto come obiettivo spiegare le motivazioni della sua presenza presso le numerose società che gli antropologi si trovavano ad osservare. Semplificando notevolmente, si potrebbe dire che i diversi orientamenti antropologici hanno attribuito alla magia tre funzioni differenti: una psicologica, una sociale o una cognitiva. a) Nel primo caso, l'ipotesi riguarda l'esistenza di una predisposizione mentale che starebbe alla base del pensiero magico. In quest'ottica, la magia è sintomo di una mente irrazionale, distorta o primitiva. b) Il secondo approccio, invece, si riferisce al modello di efficacia strumentale, per cui la magia si pensa e si fa perché assolve ad una funzione per l'individuo che se ne serve e per la cultura/società di cui egli fa parte. c) Il terzo approccio evita di dover postulare l'esistenza di una mentalità irrazionale che sarebbe tipica della magia e si basa piuttosto sul concetto di efficacia simbolica delle credenze e pratiche magiche.

3. *La magia è destinata a scomparire?* Il terzo interrogativo fondamentale che ha guidato l'analisi degli antropologi riguarda, invece, la previsione di un presunto declino della pratica magica che, considerata retaggio di una mentalità distorta e primitiva, sarebbe stata destinata ad un'inevitabile sparizione. La permanenza, la ripresa e in alcuni casi la creazione ex novo di credenze e pratiche magiche nel mondo contemporaneo ha definitivamente smantellato questo impianto teorico, sostenendo la permanenza di un agire e di un pensare magico che costituisce tuttora un aspetto fondamentale dell'esistenza umana presso molte culture differenti.

1.1.1. Magia, religione, scienza: primi approcci intellettualisti. Le prime ricerche antropologiche che hanno come oggetto la magia risalgono alla seconda metà del XIX secolo. Edward B. Tylor (Tylor 1920[1871]) e James G. Frazer (Frazer 1922), due noti rappresentanti della scuola evoluzionista britannica, dedicano ampio spazio, nelle loro opere, all'analisi delle credenze magiche. Come per il filosofo empirista, per l'antropologo evoluzionista la conoscenza della realtà procede per via induttiva, sulla base di meccanismi percettivi e associativi. La cultura viene considerata il risultato di un processo cumulativo suddivisibile in tappe (i cosiddetti *stadi culturali*) e costituisce un insieme di pratiche e conoscenze che si consolidano cumulativamente. Nell'approccio evoluzionista, il pensiero religioso, mitico e magico sono nettamente opposti al razionalismo scientifico, mentre i principi di *contiguità*, *somiglianza* e *causa-effetto*, elaborati da Hume, vengono applicati allo studio della magia, considerata una caratteristica "*primitiva*", ascrivibile al pensiero "*selvaggio*" e distante dalla razionalità positivista.

Uno dei principali elementi teorici della speculazione di Tylor è la sua teoria sull'*animismo*, la credenza in entità non corporee variamente definite, considerata dallo studioso inglese la caratteristica originaria di ogni religione. L'animismo ha alla sua base il concetto di anima, idea o credenza errata che il "selvaggio" trae dall'esperienza di fenomeni come la morte e i sogni.² Una volta consolidata, la credenza nell'anima si sarebbe sviluppata in forme sempre più complesse, tanto che l'opera tyloriana *Primitive Culture* (1871) è dedicata alla ricostruzione dello sviluppo che, dall'elementare credenza animistica, conduce fino alle religioni politeistiche e monoteistiche. Ogni manifestazione religiosa e magica (storica e attuale, vicina e lontana) trova collocazione in uno schema suddiviso in tappe, ordinate secondo la direttrice arretratezza-progresso. Seguendo una direttrice che va dai popoli lontani alla cultura occidentale, ciò che è considerato culturalmente lontano viene ricondotto dentro uno schema concettuale familiare al lettore, secondo un meccanismo che gode nell'antropologia contemporanea di nuove attenzioni (vedasi, a questo proposito, la discussione che seguì la pubblicazione dell'illuminante articolo di Marilyn Strathern

² In Tylor, la credenza nell'esistenza dell'anima non viene però considerata una caratteristica esclusiva delle culture extraeuropee, ma è proprio anche di un preciso filone della mentalità occidentale che ha origine nel pensiero platonico e un'evidente prosecuzione nelle tendenze spiritualiste allora assai in voga.

1987:107).

A questo proposito di classificazione del reale in un ampio quadro di conoscenze, però, si accompagna in Tylor la tendenza evoluzionista alla ricerca di costanti. Per quanto riguarda, specificatamente, il mondo magico, il principio generale cui viene ricondotta ogni manifestazione magica è quello dell'associazione di idee, o meglio, del suo errato utilizzo. Una grande quantità di usanze, all'India, alla Siberia, all'Australia, all'Africa, passando per la civiltà della Grecia classica, sono ricondotte a questo grossolano "errore", che è all'origine delle diverse tipologie di arti magiche, tutte liquidate da Tylor come fallaci o erronee. Nello specifico, la credenza nella magia viene ricondotta alla nozione di *sopravvivenza*, che identifica per Tylor "un'idea, il significato della quale è andato deteriorandosi col tempo, che potrebbe continuare a esistere semplicemente perché prima è già esistita" (Tylor 1920:71, trad.). La magia dunque, definita da Tylor "una delle illusioni più perniciose che abbia mai vessato l'umanità" (ivi:112), è considerata un fossile etnografico, residuo di stadi precedenti in una civiltà avanzata Tylor sostiene che, nonostante la cultura del progresso abbia rigettato l'universo magico, questo abbia lasciato dei retaggi anche all'interno di molti popoli civilizzati. Un esempio evidente di questi retaggi sono, per l'antropologo inglese, le così dette "*manifestazioni spiritiche*" performances di spiritisti e mediums allora assai in voga, per le quali Tylor auspica l'applicazione di una seria analisi positiva (De Martino 2010[1948]:170).

Anche James Frazer applica allo studio della magia la filosofia di Hume. Pone come origine della credenza nella magia un'errata applicazione del meccanismo universale dell'associazione di idee e riformula i principi della contiguità e della similarità. In Frazer, questi divengono le due grandi "*leggi della magia simpatica*", teorizzate a partire dalla seconda edizione della sua opera più nota, *The golden bough*, pubblicata inizialmente nel 1890 e poi ripetutamente ampliata, fino all'edizione monumentale, in dodici volumi, edita tra 1911 e 1915. La legge di similarità, fondata sulla convinzione che il simile produca il simile, è alla base di quelle azioni magiche che prevedono la ricerca di un effetto desiderato tramite la sua imitazione. La legge di contagio, basata sulla convinzione che due cose che siano state a contatto continuino ad agire l'una sull'altra anche a distanza, è invece alla base di riti magici che comportano operazioni compiute su un oggetto materiale, con

la certezza che ciò causerà delle conseguenze sulla persona che con questo oggetto è stata a contatto.

Per Frazer, legge di similarità e legge di contatto sono alla base sia del pensiero magico sia di quello scientifico: magia e scienza sono tentativi di dominare la natura a favore del genere umano, fondati sul principio dell'associazione di idee. Ciò che distingue l'una dall'altra è l'uso di questo principio che, se legittimamente applicato, dà luogo alla scienza, in caso contrario, alla magia. L'errore che l'operatore magico compie è, per Frazer quello di estendere sul piano della realtà relazioni che, invece, sono soltanto simboliche. La distinzione che Frazer opera tra magia e scienza non è quindi un'opposizione tra razionale ed irrazionale, ma tra vero e falso: tutta la magia è falsa quanto, invece, la scienza è vera. In Frazer, la visione "magica" del mondo è frutto di un'acritica estensione delle idee della nostra mente, non sottoposte a controllo. Il contrario del meccanismo su cui si basa la scienza, che si serve del metodo sperimentale. Da ciò deriva la celebre espressione frazeriana che cita la magia come "*sorella bastarda della scienza*" (Frazer 1922:49).

Basata sull'esistenza di dei spesso umanizzati, i cui capricci e le cui volontà influenzano la realtà umana, la religione non condivide con la scienza e la magia la presunzione dell'esistenza di un ordine naturale fondato su leggi oggettive. Per Frazer, l'uomo di magia e quello di scienza sono rappresentanti di un'umanità attiva, impegnata nello sforzo di controllare il proprio destino, mentre l'uomo religioso delega la propria esistenza e felicità a più alti poteri. Per l'uomo religioso, infatti, il tentativo di controllare la natura si ferma al tentativo di propiziarsi esseri sovranaturali. La religione viene collocata su un piano assai distante da quello della scienza. Ciò nonostante, nella scala verso la complessità, la religione occupa il ruolo intermedio tra la scienza e la magia, che risulta essere considerata la forma più arcaica. Da una parte, la superiorità della religione sulla scienza è dovuta ad una maggiore complessità: la credenza religiosa è conseguenza, secondo Frazer, di un più alto grado di conoscenza e riflessione rispetto a quella magica, che scaturisce, invece, "naturalmente", per semplice associazione di idee. Inoltre, l'osservazione di quello che ritiene essere il popolo più "barbaro" del pianeta, gli aborigeni, dimostra che la magia sia universalmente applicata, a differenza, invece, della religione. Frazer ipotizza, quindi, che una fase magica, definita "*era della magia*", sia stata

attraversata da tutte le “civiltà umane” e abbia finito poi con l’essere soppiantata da una fase religiosa, grazie all’intervento di alcuni individui che si dimostrarono in grado di constatarne l’inefficacia.

Questi primi approcci intellettualisti sono stati fortemente messi in discussione dagli studiosi del Novecento. Edward Evans-Pritchard, attribuisce agli studi evoluzionisti un “*appassionato razionalismo*” e un “*tono presuntuoso*”, che agli antropologi suoi contemporanei appariva “*irritante o risibile*” (Evans-Pritchard 1965:61), mentre l’etnologo italiano Ernesto de Martino sottolinea la mancata applicazione della scienza positiva all’analisi dei poteri magici (De Martino 2010[1948]:173). Tanto che

Nei manuali di storia dell’antropologia, le tesi intellettualiste sono per lo più trattate con divertita condiscendenza-sciocchezze che interessano solo perché propedeutiche a un reale atteggiamento scientifico, un po’ come la teoria del flogisto o l’alchimia rinascimentale. Tylor e Frazer vi appaiono come progenitori un po’ rozzi e privi di fantasia; per un’ironica nemesi storica, viene loro attribuita quella stessa ingenuità che essi attribuivano ai “selvaggi”. (Dei, Simonicca 1998a)

Comunque sia, le teorie di Tylor e Frazer hanno il merito di aver riconosciuto alla magia, fenomeno globale che investe la mente umana nella sua totalità e che influenza l’esistenza tutta degli esseri umani, lo statuto di oggetto degno dell’attenzione dell’antropologo. L’opposizione teorica all’impianto gnoseologico evoluzionista verrà progressivamente mitigata, fino ad arrivare, negli anni '60/'70 del secolo scorso, ad una rivalutazione con il movimento neo-intellettualista. Inoltre, è stata ampiamente dimostrata l’influenza di Frazer nel lavoro di Lévi-Strauss, che sotto l’influenza di Jakobson aveva declinato la distinzione tra legge di similarità e legge di contatto nella differenziazione tra relazioni metaforiche e metonimiche (Scubla 1999:73; Tambiah 1990:53). L’impianto teorico di Lévi-Strauss, come è ovvio, differisce da quello degli evoluzionisti inglesi in maniera notevole, dato che esamina la magia non più in relazione esclusiva con il principio dell’associazione di idee, quanto piuttosto in termini strutturali che, com’è noto, non sono riferibili solo all’organizzazione mentale, ma anche, e soprattutto, alle strutture sociali sottostanti alla credenza.

L’approccio intellettualistico di Tylor e Frazer verrà progressivamente sostituito dall’approccio sociologico, dato che una delle critiche principali all’impostazione degli evoluzionisti inglesi consisteva appunto nel mettere in dubbio la validità di un

approccio basato su una psicologia individualista e associazionista che tendeva a considerare le altre forme di pensiero come erronee. La stessa considerazione della magia come espressione di menti deviate o mentalità erronee è presente in alcuni antropologi, soprattutto a seguito dall'applicazione degli strumenti della psicanalisi allo studio antropologico della magia.

1.1.2. Magia, psicologia, psicopatologia. La nascita della psicanalisi offrì spunti innovativi allo studio della magia, rivolgendo l'attenzione verso quei meccanismi inconsci e irrazionali che l'evoluzionismo aveva, secondo alcuni, colpevolmente ignorato. Atteggiamenti magici venivano riscontrati nel comportamento infantile, e il comportamento magico dei primitivi venne assimilato a quello di nevrotici e psicotici. Credenze e riti magici potevano essere ricondotti, secondo alcuni, ad una sorta di affettività speciale: gli operatori magici, come i bambini e gli ossessivi, credono che basti pensare qualcosa affinché questo qualcosa avvenga.

Sigmund Freud individuò tre fasi, progressivamente ordinate, dello sviluppo del pensiero umano: una prima fase narcisistica, una seconda caratterizzata dall'attaccamento ai genitori (tipica della religione), ed una terza ed ultima (caratteristica della scienza), fondata sulla rinuncia al principio del piacere a favore dell'adattamento alla realtà. Il pensiero magico, riscontrabile nei nevrotici come nei primitivi, viene da Freud ricondotto ad una regressione alla prima delle tre fasi. Questa formulazione teorica è compiutamente formulata in *Totem e tabù: somiglianze tra la vita mentale dei selvaggi e dei nevrotici* (tit. orig. *Einige im Übereinstimmungen Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913). Il lavoro, composto da quattro saggi, mira a dimostrare l'utilità dell'applicazione della teoria psicanalitica ad altri campi, quali l'archeologia, l'antropologia e la storia delle religioni. Il terzo saggio, *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri* è particolarmente utile per lo studio del mondo magico. Qui, il concetto di animismo viene considerato il "nocciolo originario" di questo sistema di pensiero, dato che la concezione animista viene ritenuta da Freud un organico sistema di pensiero in grado di fornire spiegazioni dell'intera gamma delle esperienze umane e, sopra tutte, una primitiva spiegazione del problema della morte. Per ogni popolo primitivo, la continuazione della vita oltre la morte è una credenza comune e condivisa, necessaria

a trovare una spiegazione plausibile ad un evento difficilmente spiegabile.

Il principio alla base del pensiero magico viene da Freud rintracciato nella teoria di Tylor che vede la magia come confusione di un nesso ideale con un nesso reale. Il principio psichico alla base del mondo magico, è infatti, secondo Freud, il *principio dell'onnipotenza del pensiero*. Nella fase animistica l'uomo si considera onnipotente, ascrive a se stesso l'onnipotenza che, nella fase religiosa, viene ricondotta agli dei e che, invece, in quella scientifica, scompare. L'intenzione di imporre le leggi della vita psichica alla realtà esteriore prescindono dal concorso diretto degli spiriti: ciò è indizio della maggiore antichità della magia rispetto alla teoria degli spiriti che rappresenta il nucleo dell'animismo. Mentre la magia sottolinea ancora l'onnipotenza del pensiero, l'animismo ne ha ceduta una parte agli spiriti, aprendo quindi la strada alla religione; questa rinuncia è da Freud motivata con il sollievo provato dall'uomo nel protendere i propri moti affettivi, negativamente connotati, verso spiriti e demoni, che ne costituiscono delle rappresentazioni. Inoltre, l'impianto animista si presenta come efficace motivazione del meccanismo di rimozione degli istinti: da qui la connessione rilevata da Freud con l'istituzione del tabù, che ha comunque origine come tentativo di repressione degli istinti. Numerose pratiche comunemente denigrate come superstiziose vengono considerate da Freud rappresentazioni efficaci di questo meccanismo.

L'apporto di Freud allo studio della magia mostrò l'efficacia della cooperazione tra psicologia e antropologia culturale. Psicologi e psichiatri, quindi, nell'espone i loro casi clinici, iniziano ad utilizzare modelli mutuati dall'antropologia. Alcune di queste esperienze sono state analizzate da De Martino nella celebre introduzione allo studio del mondo magico intitolata *Magia e civiltà* (1962).

Ad esempio, la teoria freudiana della magia viene applicata dallo psicologo Jean Piaget allo studio di alcuni comportamenti infantili in *La Répresentation du monde chez l'enfant* (Piaget 1926). Assumendo come proprio punto di partenza la teoria di Freud che vede la credenza come un prodotto del desiderio, Piaget si propose di rilevare le motivazioni e i fattori che spingono l'uomo a questa supervalutazione dei desideri, servendosi, a questo scopo, dell'analisi della psicologia infantile. Egli ritenne che nell'adulto, il fatto che i desideri possano essere

percepiti come soggettivi, distinti da quelli degli altri e dalla realtà del mondo, può far decadere la fiducia in una loro immediata realizzazione. Lo stesso non può, invece, avvenire per il bambino, che non ha ancora il senso della propria individualità, né concepisce l'idea di un pluralità possibile, di una distinzione tra se stesso e il mondo che lo circonda. Sentendosi identico alle immagini che concepisce, quando il bambino comanda il proprio corpo, è convinto di essere in grado di poter comandare ciò che vi sta attorno. Questa connessione tra partecipazione e magia è rafforzata dall'ambiente sociale, in special modo dai genitori, che esaudendo i desideri ed i bisogni del lattante, alimentano questo comportamento solipsistico. Nel fanciullo, questo atteggiamento solipsistico viene soppiantato dal realismo. Il realismo del fanciullo, come il solipsismo del bambino, mostra un rapporto diretto con la partecipazione magica che secondo Piaget si manifesta in tre modi differenti: *per confusione del pensiero e delle cose; per realismo del segno* concepito come aderente ed efficace; *per fusione sincretica delle sostanze individuali*.

La magia per partecipazione del pensiero e delle cose nasce col compiere azioni che non hanno nulla di magico ma che, invece, sono atti ordinari di protezione (ad esempio, controllare sotto il letto prima di andare a dormire). Nei momenti di inquietudine si tende però ad osservare ritualmente ognuna delle proprie abitudini, per paura che trascurandole possa avvenire qualche avvenimento funesto; il gesto ritualizzato finisce in seguito col divenire simbolico. Nel secondo caso, invece, il gesto magico è immediatamente simbolico; qui però il gesto è legato al contesto primitivo per semplice associazione. Si tratta di gesti ritmici che hanno la propria origine in un gioco o in un piacere estetico: ad esempio, divertirsi a camminare sulle lastre di un marciapiede evitando le linee di congiunzione. Se il fanciullo in un giorno particolare proverà un determinato desiderio o timore, egli finirà con l'unire alla sua abitudine un bisogno di conservazione: ogni simbolo di riuscita positiva diviene causa di successo di fatti o fenomeni simili. La terza modalità in cui il realismo si prolunga in magia è costituita dal non concepire la differenza tra relazioni logiche e causali; per uno spirito realistico tutto appare reale alla stessa stregua, e tutto è situato sullo stesso piano. Un esempio di questo tipo di comportamenti magici è il caso del fanciullo che crede di attirare la notte facendo ombra: egli ragiona in questi casi per schemi sincretici, ammettendo una partecipazione materiale

dell'ombra con la notte.

Ma per Piaget il realismo non è sufficiente a spiegare tutta la magia infantile. Molte partecipazioni concepite dal fanciullo presuppongono l'animismo, che è alla base di un quarta tipologia di atti magici che Piaget definisce *mediante partecipazioni di intenzioni*; è il caso del fanciullo che pensa che gli astri vivano dal momento che lo seguono. Da ciò la magia per comando: basta comandare le cose perché queste ubbidiscano.

Per concludere la propria trattazione, Piaget cerca di stabilire se e quali tipi di comportamento magico sopravvivano nell'adulto. Il medesimo realismo che nel fanciullo si prolunga nella magia è infinitamente meno esteso nell'adulto, ma comunque presente in stati di imitazione, timore e desiderio. La magia di Piaget non è esotica, né difficilmente rintracciabile: è un atteggiamento, un'attitudine mentale, un retaggio del pensiero infantile che nella quotidianità è in potere di manifestarsi anche nell'uomo positivo.

Celebre è, inoltre, il caso dello psichiatra Robert Volmat, che nella sua opera *L'art psychopatologique* (1956), analizza il caso di un paziente schizofrenico che mostrava un'interpretazione delirante del mondo. Nella descrizione che ne offre Volmat, il paziente, convinto che la realtà sia invasa da quelli che definisce *microbi*, reagisce al pericolo della loro presenza mettendo in pratica riti, formule e invocazioni di carattere magico. Analizzando questo quadro clinico, Volmat ipotizza una concordanza tra la schizofrenia e il pensiero magico primitivo, riformulando, in chiave psicopatologica, il rapporto tra cosmogonia e ritualità magica descritto poco tempo prima da Mircea Eliade (Eliade 1949). Questi aveva, infatti, rintracciato, presso numerosi popoli, delle usanze che avevano come unico scopo la reintegrazione del Caos in Cosmo tramite la rigenerazione del tempo, replicando l'atto da cui il mondo ebbe una volta origine. Allo stesso modo, il paziente di Volmat cerca di sfuggire alla possibile dissoluzione ad opera dei microbi tentando di riplasmare il Caos in Cosmo. Così come nelle usanze descritte da Eliade, il paziente individua un suo Centro, situato nel suo caso nel cortile della clinica di Sant'Anna, dove è ricoverato: «*Il Centro della Terra è situato davanti a me, lì, nel centro del cortile. Sono io che ve l'ho messo, operando sulla materia. È lì che si trova ammassato il maggior numero di microbi*» (Volmat 1949 in De Martino 1962:184).

Quella contro cui il malato di Volmat lotta è la disgregazione del mondo e, nello stesso tempo, la sua stessa disgregazione. Gli atti magici che egli compie mirano a sconfiggere la morte: «*Teoricamente e fisicamente è impossibile che io scompaia. Grazie alla mia lotta contro i microbi, io mi irrobustisco e mi conferisco un fisico che passa attraverso la specie di microbi. Non possono nulla per uccidermi. Ne ho fatto l'esperienza. Io sono vaccinato contro la morte*» (Volmat 1949 in De Martino 1962:185). Quindi, gli atti magici di molti popoli primitivi e quelli del paziente di Volmat hanno il medesimo scopo, si sviluppano con le stesse modalità e presuppongono una visione del mondo simile. Simile, e non identica, perché vi sono, tra i due atteggiamenti, delle differenze di non poco conto. La magia dello schizofrenico non è culturale, ma patologica; come è noto, non vi è integrazione alcuna tra la sua magia privata e la cultura di cui egli fa parte in cui egli è stato educato, tanto che la sua interpretazione del mondo ne ha causato la reclusione. La sua interpretazione dei *microbi*, concetto che egli ha tratto dalla visione scientifica imperante nella sua cultura, lo rende estraneo tanto a questa quanto alle modalità in cui viene concepito il mondo nella subcultura magica della Francia rurale contemporanea ad Eliade. Quest'ultima possiede un orizzonte di pensiero suo proprio, che fa in modo che i comportamenti magici compiuti dal singolo si innestino in una visione del mondo socialmente accreditata, integrando e non isolando l'individuo. D'altronde, nei riti analizzati da Eliade (che cita, come esempio, il capodanno babilonese, l'*akitu*) tutta la comunità partecipa alla simbolica regressione nel caos primordiale e alla ripetizione dell'atto cosmogonico. Invece quello a cui il malato di Volmat mira, nella solitudine del cortile dell'ospedale di Sant'Anna, è evitare la propria disgregazione, non quella della comunità che lì l'ha relegato. A differenza dei bambini di Piaget, per i quali il mondo magico è una fase transitoria quasi totalmente superata nel passaggio alla vita adulta, quella dello schizofrenico di Volmat non è il solipsismo gioioso dell'infante, ma la dolorosa segregazione dell'adulto.

La spiegazione patologica o psicopatologica della magia, pur costituendo sempre, come prima accennato, un fecondo terreno di indagine, è stata via via superata da altre impostazioni, che cercavano di offrire delle spiegazioni al comportamento

magico non riconducibili ad una deviata organizzazione mentale. L'antropologia, ormai costituitasi come scienza sociale in Francia e in Inghilterra, ruppe il legame con i propri padri fondatori, ricercando le motivazioni alla base del comportamento magico non tanto in un determinato stato mentale quanto, piuttosto, nelle caratteristiche del contesto sociale. È a questo punto che la tradizione inglese e quella francese degli studi antropologici della magia iniziano a differenziarsi: da una parte, si sviluppa l'attenzione alle pratiche magiche e alla loro funzione in un contesto sociale mentre, dall'altra, l'essenza della magia viene rinvenuta in una forma di pensiero totale o, per meglio dire, in una organizzazione sociale del pensiero. Questa distinzione, grossolanamente attribuibile all'impostazione funzionalista inglese da una parte e a quella simbolico-strutturalista francese dall'altra, viene rispecchiata in alcune figure paradigmatiche, quelle di Malinowski e di Evans-Pritchard, da un lato, e di Mauss e Levi-Strauss, dall'altro.

1.1.3. Magia e studi di campo. Come già per altre questioni, l'attenzione di Malinowski per la ricerca sul "campo", vero e proprio *mito everistico* dell'intera storia dell'antropologia (Stocking, Rossi-Doria 1995) costituisce una rivoluzione anche nello studio del pensiero magico. Per la prima volta, infatti, la magia viene studiata con una metodologia che prevede l'inserimento dell'antropologo nel fatto culturale con un approccio definito "*partecipante*", il che consentì a Malinowski di applicare un metodo innovativo allo studio delle credenze pratiche magiche delle tribù melanesiane.

In *Magic, science and religion* (1948), Malinowski analizza le attività economiche e produttive delle tribù della Nuova Guinea, presso le quali si praticava abitualmente la magia. Presso questi popoli, l'attività agricola, sebbene praticata con mezzi rudimentali, costituiva il principale mezzo di sostentamento di una numerosa popolazione, garantendo persino, talvolta, la sovrapproduzione. Il successo dell'agricoltura dipendeva dal fatto che queste popolazioni possedevano un vasto patrimonio di conoscenze condivise riguardanti vari aspetti della cultura contadina, come l'andamento delle stagioni, le malattie delle piante, le varie tecniche di piantagione e così via. Oltre alla tecnica agricola vera e propria, però erano assai diffuse credenze e pratiche magiche, considerate indispensabile alla buona riuscita

del raccolto, che venivano celebrate annualmente presso le piantagioni. Gli indigeni, però, pur dimostrando un timore reverenziale nei confronti dei disastri naturali, non si limitavano a praticare la magia aspettandosi un risultato, ma facevano tutto il possibile per assicurarsi la crescita delle messi (Malinowski 1948:9).

Secondo Malinowski, queste popolazioni erano in grado di stabilire una netta differenza concettuale tra le sventure che potevano colpire il raccolto (cui si rimediava tramite le conoscenze ereditate) e l'esistenza di influenze avverse (scongiurate con l'uso della magia). Proprio per questa ragione, il tempo e il luogo di ogni cerimonia magica venivano stabiliti al di fuori del corso ordinario delle attività agricole. Questo tipo d'atteggiamento non si limita all'agricoltura, dato che gli indigeni possedevano anche una conoscenza sistematica dei principi di navigazione e delle tecniche di costruzione delle imbarcazioni. Nonostante ciò, la buona riuscita della pesca dipende, allora come adesso, dal passaggio di branchi di pesci, e i naviganti si trovavano spesso in balia di pericoli improvvisi; da questo stato di incerto successo gli indigeni si difendevano con l'uso della magia. Non a caso, rileva Malinowski, l'uso della magia era riservato per la pesca in mare aperto, che presentava notevoli rischi, e non per quella in laguna, per cui il metodo dell'avvelenamento garantiva buoni risultati (Malinowski 1948:14). Nel pensiero primitivo, sostiene Malinowski, questa linea di demarcazione tra cause naturali e cause magiche risultava meno netta, ma comunque indicativa, anche quando si trattava di temi quali la salute e la morte (Malinowski 1948:15). In ogni caso, quello dei Melanesiani era per Malinowski un utile esempio di mentalità razionale presso una popolazione primitiva che, pur non rinunciando alla magia, non era totalmente immersa in una mentalità illogica e irrazionale (Malinowski 1948:9). La magia viene così ad assumere in Malinowski un'importante *funzione culturale*: standardizza in forme tradizionali permanenti i comportamenti rudimentali che l'uomo mette in atto in momenti cruciali della sua esistenza, offre all'uomo primitivo una tecnica mentale e pratica ben definita che serve a superare l'incertezza possibile in ogni attività importante e situazione critica. Secondo una concezione divenuta assai celebre egli sostiene che

La funzione della magia è ritualizzare l'ottimismo dell'uomo, per migliorare la sua fede nella vittoria della speranza sulla paura. La magia rappresenta per l'uomo la vittoria della fede sul dubbio, della fermezza sull'indecisione, dell'ottimismo sul pessimismo (Malinowski 1948: 68-69, *trad.*)

In *Magic, science e religion* (Malinowski 1925), Malinowski sottolinea inoltre l'enorme potere attribuito dai nativi alla formula magica e, dato che il rituale è sempre concentrato sulla recitazione di una formula, vero e proprio nucleo dell'atto magico, è chiaro che presso le popolazioni studiate per usare la magia occorre in primo luogo conoscere le formule. Malinowski identifica quindi tre elementi che, nelle formule magiche, vengono tipicamente associati alla credenza nell'efficacia della magia: gli *effetti fonetici*, ovvero l'imitazione di suoni naturali, come il sibillare del vento, che simboleggiando alcuni fenomeni hanno la pretesa di produrli magicamente; l'uso di *parole che invocano*, impongono o comandano il fine desiderato, per cui l'operatore rituale descriverò gli effetti che vuole ottenere; infine, le *allusioni mitologiche*, che non hanno contropartita nel rituale e che rinviano al patrimonio tradizionale della magia. (Malinowski 1948:9) Quindi, per Malinowski il mito non è soltanto un ricordo sbiadito di età passate, ma una forza viva, che produce continuamente nuovi fenomeni in grado di sostenere con nuove testimonianze l'esistenza della magia; ogni mago, per essere definito tale, oltre le manifestazioni tradizionali della sua professione, oltre la filiazione magica da chi lo precedette, deve guadagnarsi la sua fama personale di produttore di eventi miracolosi. Spesso, il mito non è che il racconto di come la magia sia entrata in possesso di un *clan*, di una comunità o di una tribù. In questo senso, il mito è per Malinowski il racconto storico di uno degli avvenimenti in grado di garantire la verità di una certa forma di magia, mentre viene comunque contemplata l'ipotesi del fallimento (Malinowski 1948:66).

Anche in *Coral Gardens and their magic* (Malinowski 1935), Malinowski presta particolare attenzione al tema del rito magico e al valore che il linguaggio assume all'interno di esso. Nel rivolgere la propria attenzione al linguaggio della magia, egli si pone il problema della traduzione degli enunciati (*spells*), collocandoli all'interno dei contesti pratici nei quali essi assumono senso. La sua intenzione è quella di "*riportare a casa*" (*to bring home*) l'enunciato magico, riducendo il senso di estraneità del lettore davanti all'incomprensibilità di alcune formule magiche. Malinowski si rese infatti ben presto conto che una traduzione letterale spesso non è in grado di rivelare al lettore il modo in cui il nativo concepiva una determinata formula. Per questo, riteneva indispensabile fornire il maggior numero di informazioni riguardo la situazione in cui le parole magiche venivano pronunciate.

Anche in questo caso ritorna la necessità della descrizione della magia in base al contesto in cui essa viene messa in pratica, che costituisce la vera e propria invenzione di Malinowski (Malinowski 1935:215).

Inoltre, secondo Malinowski, anche i corpi possono essere considerati importanti risorse semiotiche utili alla comprensione del significato delle formule e degli atti magici. È per questa ragione che Malinowski, nell'analisi del significato degli atti magici, tiene in grande considerazione quello che definisce essere il *comportamento emozionale*, termine in cui sono riassunti gesti ed espressioni dell'operatore e dei partecipanti al rito (Malinowski 1948:52; 60-61). Malinowski presta particolare attenzione al fatto che, presso le tribù melanesiane, la magia venga utilizzata nelle attività che hanno raggiunto grande perfezione tecnica. Nelle sue opere, quindi, la magia non viene più descritta come tecnica falsa o illusoria, quanto, piuttosto, come una sorta di supplemento verbale alla tecnica. In questo senso, nella connotazione ambigua della magia come sintomo della debolezza umana ma anche come estrema risposta ad essa, l'opera di Malinowski richiama espressamente l'opera di Piaget.

L'orientamento di Malinowski influenzò notevolmente Edward Evans-Pritchard, che si impegnò a sondare i limiti della sua interpretazione e lo fece diventare, innestandovi alcune intuizioni, l'impostazione prediletta dello studio del mondo magico nel Regno Unito e, più in generale, uno dei paradigmi più utilizzati nello studio dei fenomeni magici. Ulteriori spunti emersi dalle opere di Malinowski si dimostrarono essere valide intuizioni: tra tutti, l'attenzione riservata alla parola all'interno dei riti magici, che costituisce tuttora un fecondo campo di indagine negli studi antropologici della magia, anticipando di molti anni la teoria degli “*atti performativi*” del linguaggio elaborata da Austin (Austin 1962).

Con le analisi di Malinowski, e in seguito con quelle di Evans-Pritchard, la tradizione inglese degli studi sul magico ebbe l'indubbio merito di avere introdotto l'attenzione allo studio della magia in situazioni quotidiane, evitando di stabilire un divario troppo netto tra pensiero razionale e pensiero magico, tra azioni sacre ed azioni ordinarie. L'attenzione di questi studiosi non si concentrava sull'operato del singolo mago, quanto piuttosto sul contesto, mostrando la possibilità, non contemplata dagli evolucionisti, di evidenziare il rapporto interno ad ogni cultura tra

fiducia e scetticismo nei confronti della magia senza ricorrere all'ipotesi di sopravvivenze inerti. Proprio in quel periodo, andava consolidandosi la tradizione antropologica francese, che andava invece a concentrarsi sull'azione dell'operatore rituale, per capire come un vasto fenomeno sociale si riflettesse nelle azioni del singolo individuo. Con una simile concezione sociale della magia, il problema della verità o realtà dei poteri magici passava necessariamente in secondo piano. In altre parole, lo scopo principale di queste opere era quello di rendere conto di come la dimensione sociale potesse esprimersi nell'azione dei singoli maghi (Keck 2002).

L'opposizione tra tradizione inglese e tradizione francese degli studi sulla magia andava a riflettere differenze più ampie nel campo degli studi antropologici. Questa opposizione si rifletteva sia sulla metodologia, con la celebre differenza tra analisi di campo e antropologia da tavolino, sia nella definizione del raggio di indagine, con la differenza tra una focalizzazione sui singoli fenomeni e la proposizione di teorie generaliste. Queste miravano, in primo luogo, a rendere conto del rapporto che legava ogni individuo alla società di appartenenza. Questo indirizzo di studi teorizzò l'autonomia del sociale, sostenendo una proposta teorica che non solo differiva notevolmente dall'impostazione funzionalista, ma creava anche un divario concettuale sia nei confronti dell'impostazione diacronica tipica dell'evoluzionismo che di quella psicologica e psicologista influenzata dalla psicanalisi.

1.1.4. *Funzione sociale della magia.* Alcuni apporti significativi allo studio dei fenomeni magici sono presenti nelle analisi della “*scuola etno-sociologica francese*”.

Il capostipite di questa impostazione teorica, Émile Durkheim, nella sua opera fondamentale *Les formes elementaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Durkheim 1912), cercò di dare una risposta alla canonica questione che riguardava le differenze tra pensiero magico e pensiero religioso. Partendo dal presupposto che queste forme di pensiero fossero tra loro radicalmente differenti, elencando le caratteristiche proprie del pensiero religioso, Durkheim forniva, sebbene, per così dire, “in negativo”, una definizione di magia. Egli stesso aveva infatti annunciato l'intenzione di “*limitare la nostra ricerca alla religione fermandosi al punto in cui comincia la magia*” (Durkheim 2006[1912]:93). Sebbene

dotata di minore complessità rispetto alla religione, afferma Durkheim, anche la magia ha i suoi riti e le sue cerimonie, preghiere e danze. Spesso gli esseri cui il mago fa riferimento nei suoi incantesimi sono gli stessi: ad esempio le anime dei morti, presso numerose civiltà primitive, sono oggetto sia di riti religiosi che magici. Lo stesso accade per i demoni. Persino le divinità ufficiali possono essere invocate dal mago.

Partendo da una rivalutazione critica della teoria evoluzionista che faceva discendere la religione dalla magia, Durkheim ribalta la questione. Egli sostiene, infatti, che tutti i concetti cui la magia fa riferimento derivano dalla religione ed hanno assunto un carattere laico solo in un secondo momento, e poiché la fede che ispira la magia è il prodotto indiretto di un'effervescenza collettiva dovuta alla fede religiosa, è chiaro che la magia derivi dalla religione. In Durkheim questa differenziazione non ha avuto luogo in diverse fasi storiche, come avevano ipotizzato gli evoluzionisti, ma simultaneamente, dato che si tratta, piuttosto, di una derivazione concettuale. Persino le leggi indicate da Frazer come caratteristiche tipica della magia, sarebbero state un tempo sottratte dalla magia al dominio della religione. Espressioni come quella di *magia simpatica*, dunque, risultano esser prive di senso, proprio perché questo tipo di riti non sono propri della magia ma della religione, da cui la magia li ha ricevuti.

Tra religione e magia esistono però notevoli differenze. La prima, e più importante, di queste, consiste nel fatto che la magia, praticata soprattutto individualmente, sia priva del carattere collettivo e sociale proprio della religione. Inoltre, secondo Durkheim, la magia mostra nei confronti della religione una avversione profonda (Durkheim 2006[1912]:92). Questa descrizione della anti-religiosità della magia ha causato alcune perplessità nei confronti dell'opera (celebre, tra tutte, quella di De Martino), e Durkheim subisce l'accusa di aver trasferito in contesti lontani la tradizionale avversione maturata nel mondo occidentale nei confronti delle istanze magiche, attribuendo alle civiltà primitive un piglio polemico a loro estraneo.

Il carattere sociale della magia viene sottolineato anche nell'opera di Marcel Mauss ed Henri Hubert, intitolata *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, pubblicata su *L'Année Sociologique* nel 1903. Mauss e Hubert, che definiscono la magia "*un'idée pratique*" (Mauss, Hubert 1903:11), sottolineano che, presso le varie

culture, credere in uno degli elementi della magia comporti necessariamente aderire alla magia nel suo insieme. Al contrario, un'esperienza negativa della pratica magica non ne mette in dubbio l'efficacia, dato che viene attribuita a errori nel rito o alla possibile messa in opera di una contro-magia. La fede dimostrata nella veridicità delle pratiche, dunque, avvicinano la magia alla religione, separandola dalla scienza, per la quale le credenze sono sempre *a posteriori*.

Mauss e Hubert considerano le spiegazioni fino ad allora fornite dai loro colleghi insufficienti a render conto dell'efficacia del rito magico. Essi, piuttosto, mettono alla base della credenza la nozione di "potenzialità magica", che presuppone l'esistenza di un ambiente in cui i poteri in questione possono essere esercitati, una sorta di mondo spirituale regolato da leggi e da relazioni tra segni e parole. Si tratta di una sorta di sfera sovrapposta alla realtà, animata dagli spiriti, un luogo dove il mago penetra durante i suoi riti. Essa non è una categoria dell'intelletto, come lo spazio e il tempo, ma esiste nella coscienza degli individui solo in ragione dell'esistenza di una società. Si tratta di una "categoria del pensiero collettivo" che, al pari di altre idee come quella di giustizia o di valore, sarebbe presente, secondo Mauss e Hubert, presso numerose culture. In Melanesia, essa viene identificata col termine *mana*, che indica una sorta di principio sovraumano impersonale, una "qualità speciale" aggiunta alle cose attraverso il rito, caratterizzato dall'ambivalenza del suo carattere costitutivo, allo stesso tempo naturale e soprannaturale. Quando qualcosa è investito di *mana*, smette di far parte dell'ordinamento normale della realtà per collocarsi in un'altra dimensione, definibile come magica. Presso alcune tribù dell'America del Nord (Huron), esso viene denominato *orenda*, in Messico e America centrale *nagual*. Ovunque, sebbene possa non esistere un termine specifico per definirla, rimangono tracce, talvolta labili, di questa potenzialità magica, considerata una sorta "ambiente" che rende possibile lo svolgimento dei riti magici.

Questa nozione risulta quindi assai simile a quella di sacro, tanto che i due autori si trovano ad affermare che "*il sacro è una specie di cui il mana è il genere*" (Mauss, Hubert 1903:75). All'interno di questo quadro teorico, dunque, la magia è concepita come *fatto sociale totale*. Inoltre, essa, come il mana e il sacro, occupano una posizione speciale, al di fuori del dominio comune e il suo campo di azione si colloca a cavallo tra due alterità. Allo stesso modo, chi pratica la magia finisce con

l'assumere una posizione di estraneità e solitudine all'interno della società/cultura di cui fa parte. A questo proposito, Hubert e Mauss forniscono due esempi, riferiti ai defunti, che costituiscono la manifestazione più evidente di alterità e, soprattutto, al genere femminile. Secondo i due studiosi, la diversità delle donne emerge prepotentemente nell'agire magico. Il peso sociale della loro diversità fisiologica, determina infatti una rappresentazione delle donne quali potenziali incarnazioni dell'alterità, che prelude all'agire magico. Sia nel caso dei defunti che in quello delle donne, dunque, il valore magico deriva dalla posizione relativa che essi occupano nella società

L'efficacia della magia è morale, non fisica, sociale e non individuale prodotto di una credenza collettiva e non frutto di un'erronea associazione di idee. Potrebbe essere descritta come una forma di classificazione dell'esperienza, un giuramento sintetico a priori che la società stipula per agire sulla natura, attraverso degli individui che posseggano determinate caratteristiche. Piuttosto che costituire un'unica esperienza del mondo, la magia tende a stabilire quindi differenze e contrasti, dato che la vita sociale esige la differenza (Keck 2002). Descrivendo la magia come un sistema basato sulla differenza, Mauss anticipa le teorie di Claude Lévi-Strauss, che riprenderà le intuizioni di Mauss con un nuovo approccio, innestandovi cioè la propria prospettiva simbolica. Mentre in Francia dominava il pensiero di Mauss, la tradizione funzionalista inglese inaugurata da Malinowski veniva messo alla prova sul campo da Edward Evans Pritchard, che rivolse la propria attenzione al fenomeno della stregoneria.

1.1.5. Simbolismo e magia. Nel 1949, Claude Lévi-Strauss dedica all'analisi della magia due saggi: “*Le sorcier et sa magie*”, pubblicato su *Le temps modernes* e *L'efficacité symbolique*, in *Revue d'histoire des religions*. In entrambi i saggi, Lévi-Strauss si concentra sul problema dell'efficacia delle pratiche magiche. Punto di partenza del suo ragionamento è la teoria esposta da Walter Bradford Cannon in *Voodoo death* (Cannon 1942), il quale aveva ipotizzato che un individuo cosciente di esser vittima di un maleficio possa maturare la certezza di essere destinato alla morte. Poiché, inoltre, viene allontanato dalla famiglia, escluso dalla comunità di appartenenza e non può più partecipare alle attività comunitarie, subentra la

dissoluzione della personalità sociale. A seguito di questo evento, cede anche l'integrità fisica, causando una situazione di forte *choc*. In altre parole, la paura e la rabbia generate dalla situazione sarebbero in grado di determinare un aumento di attività del sistema nervoso simpatico, una diminuzione del volume sanguigno e ingenti danni al sistema circolatorio, spesso fatali. In questo senso, secondo Cannon, la possibile "efficacia" o "realtà" del mondo magico non può esser messa in dubbio a priori.

Lévi-Strauss presta attenzione a questo riflesso fisiologico dell'azione stregante, subordinandolo ad una più generale credenza nella magia, scomponibile in tre aspetti complementari: la fiducia dell'operatore rituale nell'efficacia della propria tecnica magica, quella della persona che a lui si rivolge e, infine, quella della collettività, che forma la base di fiducia dove sono collocate le relazioni tra i due. A riprova della sua teoria, Lévi-Strauss riporta alcuni esempi tratti dalla letteratura etnologica. L'esempio più famoso utilizzato da Lévi-Strauss, ovunque citato, riguarda una trascrizione in lingua kakiutl raccolta da Franz Boas presso i nativi americani del Canada, che narra l'esperienza di Quesalid, uno scettico che non credeva al potere di maghi e stregoni e, spinto dalla curiosità di svelarne i trucchi, divenne apprendista. In questo modo, riuscì ad assimilare un vasto patrimonio di conoscenze, sia empiriche, con elementari nozioni di ostetricia e auscultazione, sia basate sulla frode, come fingere svenimenti, indursi il vomito e, soprattutto, come sputar dalla bocca una palla di peli precedentemente insanguinata, mostrata come la "*malattia*" estratta dal corpo di un paziente. Quando Quesalid mise alla prova la cura, questa funzionò, ed egli presuppose che la fiducia del malato nella cura ne avesse influenzato positivamente l'esito. Allo stesso tempo, sembra l'atteggiamento di Quesalid muti, finendo per difendere calorosamente le tecniche apprese e mettendo in discussione l'iniziale scetticismo.

L'episodio di Quesalid fornì a Lévi-Strauss l'occasione di descrivere le caratteristiche di quello che egli definì il "*complesso sciamanico*", basato su tre forme di esperienza, quella dello sciamano, quella del malato, che può ottenere o meno un giovamento, e quella del pubblico, partecipe anch'esso della cura e che grazie ad essa ottiene la conferma della veridicità dell'esperienza magica. Si tratta di tre elementi indissolubili organizzati attorno a due poli opposti che mostrano due

gradi molto diversi di coinvolgimento: da una parte, l'esperienza intima dello sciamano e, dall'altra, il consenso collettivo. Lévi-Strauss definisce lo sciamano un "abreattore professionale", introducendo un termine, quello di *abreazione*, che nella psicanalisi indica il momento decisivo della cura in cui il malato rivive la situazione all'origine del suo squilibrio. Allo stesso modo, durante la cura del paziente, lo sciamano offre all'uditorio uno spettacolo che replica, in qualche modo, la sua "chiamata", ovvero la crisi iniziale che ha causato la rivelazione dei suoi poteri. Quindi, la cura dello sciamano rappresenta un equilibrio tra pensiero normale e pensiero patologico. Allo stesso tempo, l'esempio proposto da Lévi-Strauss mina l'ipotesi positivista di una magia "falsa", propugnata da "ciarlatani" ai danni del gruppo, sostenendo invece l'esistenza di un insieme di credenze diffuse, condivise in eguale misura dallo stregone e dalla comunità. Da una parte, secondo Lévi-Strauss, alcune tecniche praticate dagli operatori magici sciamani possiedono un indubbio valore empirico e sono in grado di guarire fisiologicamente almeno una parte dei casi che curano. Inoltre, non vi è ragione di credere che gli stregoni non posseggano la convinzione nell'efficacia dei loro atti; dato che le esperienze e le privazioni cui si sottopongono basterebbero di per se stesse a creare stadi allucinatori. Dall'altra, si trattava di capire come la credenza nella magia, come insieme di sentimenti collettivi diffusi, potesse essere considerata reale. Rifacendosi all'ideologia strutturalista da lui stesso fondata, Lévi-Strauss afferma che la magia ha la capacità di attualizzare, di rendere tangibile, un sistema di credenze, rappresentando, appunto, una conformazione di ordine intellettuale, al cui interno confluiscono, nella stessa misura, struttura sociale e struttura cosmologica (Lévi-Strauss 1958:211).

In *L'efficacé symbolique*, invece, Lévi-Strauss analizza un testo magico pubblicato da Wassen e Holmer. Si tratta di un lungo incantesimo di 535 versetti raccolto da un informatore indigeno presso i Cuma, popolazione che abita la repubblica di Panama, che veniva utilizzato per risolvere i parti difficili. Presso i Cuma, queste circostanze vengono spiegate col fatto che Muu, la potenza responsabile della formazione del feto, è andata oltre le sue attribuzioni e si è impadronita del *purba*, l'anima della partorientente. A livello formale, il canto segue uno sviluppo comune a molte culture: il malato soffre perché ha perduto il suo doppio spirituale, mentre lo sciamano, assistito da spiriti protettori, inizia un viaggio

nel mondo soprannaturale per strappare il doppio allo spirito maligno che l'ha catturato e, restituendolo al legittimo proprietario, ne assicura la guarigione. Così, il canto consiste nella ricerca del *purba* perduto superando varie peripezie: la demolizione di ostacoli, la vittoria su animali feroci, un torneo a cui lo sciamano e i suoi spiriti protettori sfidano Muu e le sue figlie con l'aiuto di cappelli magici. Solo quando Muu libera il *purba* dell'ammalata, il parto si conclude felicemente.

Secondo Lévi-Strauss, il testo dell'incantesimo Puma apporta un importante contributo allo studio della magia in virtù del fatto che costituisce una medicazione puramente psicologica, dato che durante il rito lo sciamano non tocca il corpo della donna. Costituisce, piuttosto, una manipolazione di tipo psicologico. Lévi-Strauss sostiene, quindi, che l'itinerario e la dimora di Muu rappresentino la vagina e l'utero della donna incinta, che lo sciamano e i *nuchu*, gli spiriti aiutanti, esplorano, e nelle cui profondità disputano la loro battaglia. Per raggiungere Muu, lo sciamano e i suoi assistenti devono seguire una strada: la via di Muu. Quest'oscura via, insanguinata dal parto difficile, quindi, è la vagina dell'ammalata, mentre la residenza di Muu corrisponde, organicamente, all'utero. Secondo Lévi-Strauss, le frequenti ripetizioni del testo e alcuni passi che abbondano di particolari sono frutto di una modalità espressiva, appositamente concepita, in grado di introdurre una serie di avvenimenti dentro il corpo e gli organi interni dell'ammalata. La penetrazione della vagina è proposta alla paziente in termini noti e concreti. In due occorrenze specifiche, *muu* designa propriamente l'utero, non il principio spirituale che ne governa l'attività. La tecnica del racconto mira dunque a restituire la sensazione di una esperienza reale, e i progressi auspicati del parto si riflettono nelle tappe successive del mito. Lo scopo è ottenere una reazione organica: la partoriente deve riuscire a percepire i movimenti degli spiriti nel suo corpo, mentre seguono un itinerario complicato.

La funzione simbolica stabilisce quindi, per Lévi-Strauss, un'analogia tra la struttura intellettuale del mito e la struttura organica del corpo della partoriente. I dolori incoerenti di un lungo e difficile parto, grazie al mito narrato dallo sciamano, vengono ordinati in una sequenza in cui tutto ha una ragione d'essere. L'efficacia della cura è, dunque, dovuta al fatto che essa riesca a rendere accettabili, alla mente dell'ammalata, quei dolori che il corpo si rifiuta di tollerare. La partoriente risponde bene a quest'costruzione mitica, e guarisce. A differenza del medico occidentale, lo

sciamano, fornisce all'ammalata un linguaggio col quale può esprimere in maniera immediata l'alterazione del suo stato fisico.

Per questo motivo, Lévi-Strauss colloca la cura magica a metà strada fra la medicina e la teoria psicanalitica, sottolineando le similitudini tra magia e psicanalisi: in entrambi i casi, ci si propone di rendere coscienti resistenze sino ad allora rimaste inesprese. Lo sciamano adempie allo stesso ruolo dello psicanalista, stabilendo una relazione immediata con la coscienza del malato. Il malato affetto da nevrosi risolve un mito individuale opponendosi allo psicanalista, realmente percepito; la partoriente indigena supera un disordine organico affidandosi a uno sciamano miticamente idealizzato. Il parallelismo non esclude le differenze: la cura sciamanica sembra essere un esatto equivalente, invertito, della cura psicanalitica. Nonostante entrambe mirino a provocare un'esperienza ricostruendo un mito che il malato deve vivere (o rivivere), nel caso della psicanalisi, per ottenere un risultato, lo psicanalista ascolta, mentre lo sciamano parla. Per sottolineare l'analogia, Lévi-Strauss menziona inoltre alcune terapie psicanalitiche, tra cui il lavoro della psicologa Marguerite Sechehaye (Sechehaye 1950) che, con un caso di schizofrenia considerato incurabile, mise in scena una serie di atti. Nello specifico, per risolvere un complesso di svezzamento, la psicanalista assunse una posizione materna, mettendo a contatto la gola dell'ammalata con il seno della psicanalista.

È chiaro dunque che per Lévi-Strauss la magia è più simile alla scienza che alla religione, e può essere considerata una modalità di strutturare il mondo che ha la stessa dignità della scienza moderna. Ciò offre a Lévi-Strauss la possibilità di ripensare i rapporti interni alla triade magia-religione-scienza (Lévi-Strauss 1962:23-4). Secondo la sua interpretazione, la magia è interamente razionale, perché opera dei sistemi di classificazione dettagliati e rigorosi, e conosce quindi la “*verità del determinismo*”. Se la magia anticipa la scienza, è perché è anch'essa un tentativo di stabilire dei rapporti tra le cose osservate, vissute e provate in una visione mentale sistematica del mondo. Il pensiero scientifico per Lévi-Strauss non è un antico strato sepolto dalla scienza, ma ne costituisce piuttosto l'ombra, collocandosi talvolta dietro, talvolta davanti al pensiero scientifico. Si tratta in ogni caso di due sistemi di pensiero che possiedono eguale coerenza (Lévi Strauss 1962:26).

L'antropologia francese, partendo dall'idea durkheimiana dell'origine sociale delle

rappresentazioni mentali giunge, con Lèvi-Strauss, a mostrare le modalità interattive che prendono corpo nel rapporto tra l'operatore magico, l'individuo che ne subisce l'azione e la società tutta. La versione strutturalista dello studio del magico elaborata da Lévi-Strauss non sarà però priva di conseguenze in ambito britannico, dove andava delineandosi, nello stesso periodo, un forte interesse per lo studio delle modalità di azione e rappresentazione dell'intelletto primitivo. La traduzione inglese di *La Pensée sauvage* risale al 1966 e inaugura una lunga riflessione sugli apporti dello strutturalismo e sull'efficacia dell'approccio simbolista allo studio della magia e della stregoneria (Douglas 1966, 1970; Leach 1965, 1970; Needham 1973; Sperber 1975).

1.2. Stregoneria

Al pari della magia, anche lo studio della “*stregoneria*” (“*whichcraft*” nelle lingue anglosassoni, “*sorcellerie*” in francese), ovvero della credenza che alcune persone siano in grado di provocare danni fisici ad altre utilizzando mezzi e pratiche mistici ha, da molto tempo, interessato gli antropologi. Come per altre definizioni e classificazioni, negli studi antropologici relativi alla magia (vedasi, ad esempio, le problematiche relative all'uso del termine “*sciamanesimo*”, nella letteratura antropologica), la validità del termine “*stregoneria*” è stata, in più occasioni, messa in discussione (Standefer 1970), e talvolta, ne è stata suggerita l'inutilità euristica (Crick 1979). Se considerato in una visione “allargata”, questo concetto può essere attestato ovunque nel mondo; pertanto è naturale che il dilemma riguardi l'effettiva validità di del termine in una chiave cross-culturale e comparativa.

Fino ad un recente passato, una certa confusione ruotava attorno al termine “*witch*”, “*strega*”, utilizzato per identificare gli operatori magici. L'antropologo di Oxford Malcom Crick, constatando che con lo stesso termine gli studiosi anglosassoni tendevano troppo spesso ad identificare individui appartenenti a differenti background culturali, propose che la stregoneria, come categoria, dovesse essere dissolta in un più ampio quadro di riferimento (Crick 1973; 1976). Nello specifico, per lui questo problema non aveva nulla a che fare con l'atteggiamento positivista che sta alla base di affermazioni come “*non esistono cose come le streghe*”, ma riguardava, piuttosto, una prospettiva semantica (Crick 1979). Secondo Crick, infatti, la stregoneria era stata affrontata come un tema unico, a causa di una pigrizia concettuale molto diffusa tra gli antropologi e, soprattutto, a causa del parallelismo abbastanza discutibile creato dall'uso dello stesso termine per indicare sia la stregoneria storica che quella dei contesti extraeuropei. Quest'ultimo costituisce per Crick l'aspetto meno giustificabile, dato che già Evans-Pritchard, uno dei principali studiosi nel campo, aveva affermato che, al di là della scelta di utilizzare la parola “*witch*” per indicare gli operatori magici da lui osservati in Africa, la stregoneria presso i popoli primitivi non possedeva affatto le stesse caratteristiche della stregoneria inglese del passato (Evans-Pritchard 1937:64).

La confusione concettuale era sicuramente aggravata dal problema semantico che riguardava la distinzione tra i due termini anglosassoni “*witchcraft*” e “*sorcery*”, entrambi genericamente tradotti in italiano con “*stregoneria*” ma indicanti, come è noto, nella prassi degli studi antropologici e storico-religiosi, due concetti ben distinti. Nel 1970, in un articolo intitolato “*African Witchcraft beliefs: the definitional problem*”, Standefer sostenne che esiste “*a certain amount of conceptual confusion about what witchcraft really is, and the grounds upon which it may usefully be distinguished from sorcery*” (Standefer 1970:11). Mentre il primo termine viene utilizzato per indicare un influsso malefico negativo proveniente, anche involontariamente, da una persona; col secondo termine si suole indicare una concezione della stregoneria, intesa come fattucchieria, ovvero come insieme di riti magici messi in atto per arrecare volontariamente il male. Questa distinzione comparve per la prima volta in *Whichcraft, oracles and magic among Azande* (Evans-Pritchard 1937), e fu proprio Evans-Pritchard a stabilire una differenza tra una stregoneria intesa come capacità innata di causare morte o disgrazia ed un'altra intesa, invece, come capacità di manipolare specifiche sostanze organiche, ad esempio le erbe, con l'intento consapevole di causare danni. Nonostante Evans-Pritchard non si sia mai espresso sulla possibilità di estendere questa distinzione a contesti diversi da quello da lui esaminato, la differenza tra *witchcraft* e *sorcery* finì con l'essere tacitamente accettata, spesso senza ulteriori discussioni e specificazioni, negli studi sulla stregoneria. Victor Turner, in una recensione ad un noto volume collettaneo intitolato significativamente *Whichcraft and sorcery in East Africa* (Middleton, Winter 1963), ad esempio, afferma che vi sia un “*generale accordo sui criteri che distinguono witchcraft e sorcery*” (Turner 1964:322, trad.). La distinzione operata da Evans-Pritchard viene quindi utilizzata in molti studi successivi, non necessariamente relativi al contesto africano, per esempio da John Beattie (Beattie 1963:29-30), Mary Douglas (1963:220), Max Gluckman (1955:87), Lucy Mair (1969:21-3), Max G. Marwick (1963:7-8; 1965:21-5; 1967:232), Monica Wilson (1951:307-8) Clyde Mitchell (1956:153), Barrie Reynolds (1963:14), e Isaac Schapera (Schapera 1934a:293-294; 1934b:43).

1.2.1. *Primi studi etnografici della stregoneria.* Come prima accennato, il concetto di “*stregoneria*” viene utilizzato nella descrizione etnografica di pratiche e credenze tipiche di contesti tra loro culturalmente, geograficamente e temporalmente assai differenti.

Alcune opere antropologiche pubblicate negli anni '30 e '40 del secolo scorso hanno aperto la strada a studi successivi, inaugurando alcune prospettive di ricerca che, pur con inevitabili stravolgimenti, polemiche e contrapposizioni, godono di vitalità anche negli studi contemporanei. Tra queste opere, senza dubbio è da collocarsi *Whichcraft, oracles and magic among Azande* (1937), di Edward Evans-Pritchard, che analizza le credenze magiche del popolo Azande del Sudan meridionale e Congo nord-occidentale. Come il titolo dell'opera suggerisce, Evans-Pritchard analizza le credenze magiche degli Azande collocandole in un triangolo concettuale nei cui lati sono collocati, rispettivamente, la credenza nella stregoneria e le restanti due pratiche messe in opera per attenuarne gli effetti, ovvero gli oracoli e la magia. Mentre gli oracoli stabiliscono chi si appresta a compiere, o chi ha già compiuto, un'azione di stregoneria, gli Azande adottano numerosi riti magici con i quali credono di ostacolarne l'azione negativa. Infatti, il panorama magico descritto da Evans-Pritchard è costituito da una serie di operazioni rituali, che gli Azande definiscono *medicine*, il cui impiego è vasto e generalizzato e spazia dai riti di attrazione fino a numerose *medicine* protettrici della casa e delle colture, per l'esercizio dell'arte medica e della caccia. Una specifica tipologia di medicine, prerogativa degli anti-stregoni, che costituiscono, nella società zande, delle vere e proprie società segrete, ha lo scopo di proteggere dall'azione di stregoni e fattucchieri. Evans-Pritchard compie l'efficace operazione di riunire, nella stessa opera, la tradizione inglese e quella francese degli studi sul magico. Metodologicamente, l'opera di Evans-Pritchard proviene da un lungo lavoro di indagine sul campo; inoltre, certe similitudini al metodo di Malinowski sono evidenti nell'attenzione rivolta nei confronti del contesto della credenza magica e nella concezione della magia come rimedio a situazioni critiche di sfortuna. Allo stesso momento, però, è innegabile l'aderenza di Evans-Pritchard ad alcuni concetti di Lévy-Bruhl, per quanto riguarda l'attenzione al problema della validità logica delle giustificazioni e interpretazioni magiche. Proprio a causa della sua completezza e

duttilità, l'opera di Evans-Pritchard costituì lo spunto per numerosi studi successivi, per cui le innovazioni del suo pensiero non rimasero inosservate e molte delle tendenze successive alla pubblicazione di *Whicraft* ne costituiscono, in modi diversi, una naturale prosecuzione.

Il quadro teorico della stregoneria è stato fortemente influenzato, oltre che dall'opera di Evans-Pritchard, anche dalle analisi di Reo Fortune (Fortune 1932) e di Clyde Kluckhohn (Kluckhohn 1944). Fortune analizza la stregoneria praticata nell'isola di Dobu in Nuova Guinea, definendola “*una concezione del potere mistico*” che viene utilizzata in numerose occasioni (Fortune 1963[1932]:175). Ipotizza a questo proposito che, in un sistema politico acefalo, la capacità nella stregoneria possa essere considerata una componente importante nell'attribuzione della *leadership*.

Più o meno nello stesso periodo, Clyde Kluckhohn (Kluckhohn 1944) elabora dal canto suo una teoria psicologista della stregoneria, sostenendo che tra i Navaho degli Stati Uniti sud-occidentali, la stregoneria costituiva un canale per proiettare emozioni quali il senso di colpa, il desiderio o l'aggressività. La regione in cui Kluckhohn compie la propria indagine era stata segnata da una storia di contatto, conflitto e dominazione coloniale, prima da parte degli spagnoli e poi degli Stati Uniti, tanto che i Navaho diventarono la popolazione più numerosa ad esser confinata in una riserva. In tale contesto di influssi politico-culturali, Kluckhohn ha analizzato la stregoneria come una delle dimensioni chiave dell'esistenza dei Navaho. Nell'attribuire alla strega la responsabilità di ogni sfortuna, i Navaho assolvevano se stessi da ogni colpa, mentre tutti i loro desideri proibiti, come l'incesto, trovavano presa nelle giustificazioni fantasiose di stregoneria. In condizioni di *stress*, inoltre, le streghe diventavano capri espiatori ideali per l'incarnazione di impulsi ostili, dato che le accuse di stregoneria potevano mettere allo scoperto la rabbia nei confronti di alcuni membri della comunità considerati negativi ed ostili. La visione di Fortune dei rapporti sociali tra i membri della cultura Navaho appare, quindi, piuttosto disincantata. Come sostiene Alice Bellagamba, nella comunità navaho si verifica “*un gioco continuo di sospetti e velate denunce, invidia e volontà di prevaricare. L'utilizzo di mezzi magici, formule e preparati medicinali, per aggredire o per difendersi dall'aggressione altrui, era un elemento costante: persino la cerchia più*

ristretta del gruppo di parentela, luogo per eccellenza entro cui pensare delle forme di solidarietà, era potenzialmente oscurata dall'ombra della stregoneria” (Bellagamba 2000). Nonostante le opere di Evans-Pritchard e Kluckhohn siano state scritte in contemporanea, dal canto suo Evans Pritchard non rimanda ad alcuna influenza esterna, descrivendo credenze e pratiche come un modo di pensiero tradizionale che era rimasto, sostanzialmente, immutato. Al contrario, Kluckhohn ha il merito di analizzare la stregoneria come un sistema aperto agli influssi occidentali; a questo riguardo sostiene, ad esempio, che il carattere segreto della pratica presso i Navaho fosse da ricondurre al biasimo mostrato dagli uomini bianchi nei confronti di queste ideologie magico-religiose considerate superstiziose (Winzeler 2008:178).

Alcuni antropologi, lavorando soprattutto in contesti non-africani (principalmente, Stati Uniti, Francia e Regno Unito), hanno ereditato questa visione psicoanalitica di Kluckhohn, applicandola a contesti contemporanei. Una delle opere più famose che porta avanti questo orientamento è *A'aisa's gifts: a study of magic and the self* (1995), di Michele Stephen, il quale suggerisce che la magia “*potrebbe essere considerata come un tentativo di sviluppare il desiderio inconscio di esercitare il proprio potere sugli altri.*” (Stephen 1995:326, trad.). Così, la credenza nella stregoneria è stata messa in relazione ai processi inconsci dei complessi di colpa (Bercovitch 1989) o di proiezione (Lambek 2002, 2003). In altre parole, l'individuo allontana da sé alcune qualità, sentimenti e desideri che si rifiuta di riconoscere come propri, attribuendoli ad un'altra persona, in questo caso la strega (Lambek 2003:199). Si tratta, naturalmente di sentimenti negativi o antisociali, per cui alcuni autori considerano la stregoneria come una modalità culturalmente istituita di canalizzazione dell'aggressività (Obeyesekere 1975), oppure di reazione ad un lutto (Stephen 1999). Naturalmente, l'individuo non ha coscienza di queste reazioni emotive che stanno alla base dell'adesione alla credenza nella stregoneria; per cui si deve rilevare che è proprio questa non-discorsività del problema a rendere questo genere di teorie poco attestabili con esplicite dichiarazioni degli informatori e, quindi, difficilmente dimostrabili dal punto di vista etnografico (Niehaus 2013:210).

1.2.2. *Stregoneria e distribuzione delle accuse.* A seguito della pubblicazione delle opere di Fortune (Fortune 1932) ed Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1937), gli antropologi iniziano a dare vita ad una nuova tendenza che analizza la correlazione tra la stregoneria ed i fattori sociali sottostanti alle relative credenze. D'altronde, uno degli aspetti più innovativi dell'opera di Evans-Pritchard era costituito proprio dal risalto dato al valore sociale della circolazione delle accuse di stregoneria. Poiché l'accusa di stregoneria celava sempre conflitti latenti tra i membri della comunità, egli notò che lo stregone accusato apparteneva sempre allo stesso ceto sociale dell'accusante e/o condivideva con lui aspetti fondamentali della vita quotidiana. Poveri e nobili si accusavano tra loro, le donne sottoponevano all'oracolo nomi di altre donne, mentre era molto raro che i bambini venissero accusati di aver stregato un adulto. Le accuse di stregoneria, quindi, potevano essere considerate come un modo di rendere palesi le tensioni fra eguali, consentendo, allo stesso tempo, di limitare i comportamenti poco caritatevoli tra i membri della comunità e di portare i rancori allo scoperto in modo innocuo.

Dopo la pubblicazione dell'opera di Evans-Pritchard, numerosi studi concentrarono l'attenzione sull'analisi della distribuzione sociologica delle accuse di stregoneria in una data società. Tra questi, gli studi sulla stregoneria intrapresi nella decade 1950-1960 da parte degli appartenenti alla "scuola di Manchester" proseguirono questa tradizione. Si tratta di ricerche ambientate principalmente in Africa, poiché le società africane, coinvolte in quegli anni in rapidi processi di acculturazione forzata, costituivano il terreno ideale per un'analisi storico-politica della stregoneria e del suo legame con le dinamiche di instabilità sociale. Introducendo quindi nell'impostazione funzionalista la variabile del cambiamento culturale ignorata da Evans-Pritchard, Victor Turner (Turner 1957), J. Clyde Mitchell (Mitchell 1956) e Max Marwick (1952, 1965) perseguirono questa impostazione, sostenendo che reciproche accuse di stregoneria tra i membri di una società iniziano ad aver luogo quando un piccolo villaggio raggiunge la soglia critica di aumento della popolazione. Se accuse e contro-accuse rovinano irrimediabilmente il clima di solidarietà sociale, alcuni membri del villaggio si allontanano per dar vita ad una nuova comunità sotto il comando di un rivale, mentre l'altra, ormai ridotta ad una grandezza gestibile, riprende la vita di sempre. Con la loro impostazione teorica, gli

studiosi della scuola di Manchester hanno aperto così la strada a molti studi successivi e attuali. Anche Monica Wilson (Wilson 1951) e Siegfried Frederick Nadel (Nadel 1952) adottano questa prospettiva, connettendo le differenze nel contenuto delle credenze di stregoneria alle differenze nelle strutture sociali in cui si verificano. Nello specifico, Nadel, nel tentativo di comprendere motivazioni e conseguenze della persecuzione alle streghe, mette a confronto quattro società africane, le culture Nupe e Gwari in Nigeria e Mesakin e Korongo in Sudan. Lo scopo è identificare le principali similitudini e differenze tra queste società, per mettere alla prova la propria teoria secondo la quale le paure relative alle streghe riflettano specifiche ansie sociali presenti nelle diverse culture. Così, Nadel rileva che Nupe e Gwari condividono la credenza nell'esistenza delle streghe, ma hanno atteggiamenti sorprendentemente diversi nei confronti della loro identificazione. I Nupe, ad esempio, credono fermamente che le streghe siano esclusivamente di sesso femminile, il che fa presupporre a Nadel che ciò sia indicativo di un “*antagonismo sessuale*”, riconducibile al risentimento maschile nei confronti del dominio economico detenuto dagli individui di sesso femminile. Quindi, i Nupe procedono alla minaccia, alla tortura, e all'eliminazione delle streghe. I Gwari, invece, non danno alla stregoneria una connotazione sessuale e, per questo, hanno previsto un rito annuale di purificazione che coinvolge la comunità nel suo insieme. Il confronto tra le popolazioni Korongo e Mesakin è più stringente, dato che solo i Mesakin credono nelle streghe, nonostante la vicinanza geografica e sociale dei due gruppi, per cui si stabilisce una differenza tra una società relativamente armoniosa e un'altra paralizzata dalla diffusione della credenza nelle streghe, la cui abilità di “succhiare” energie vitali viene simbolicamente assimilata all'atto sessuale. La teoria di Edwin Ardener (Ardener 1970), che mette in relazione la periodica quiete e rinascita delle accuse di stregoneria con i cicli di prosperità e depressione economica, rappresenta la più compiuta espressione di questo tipo di analisi. Inoltre, la convinzione che le credenze nella stregoneria rimangono latenti durante i periodi di minima tensione sociale, e sfocino in accuse vere e proprie quando la tensione sale, ha portato a degenerazioni della teoria che considerano la stregoneria come spia o sintomo di una società “malata” (Mayer 1954).

Gli approcci neo-marxisti degli anni '70 del secolo scorso hanno continuato

questa tradizione, sostenendo la strumentalità delle accuse di stregoneria nelle lotte politiche ed economiche. Ad esempio, Marvin Harris (Harris 1974) sostiene che le credenze di stregoneria spesso mistificano fenomeni più ampi, come lo sfruttamento incontrollato delle risorse naturali, mentre qualche tempo dopo Lyle Steadman (Steadman 1985) affermò che, tra il popolo Hewa della Papua Nuova Guinea, l'uccisione delle streghe fosse il risultato della competizione per le risorse tra diverse parti sociali. Eseguendo la condanna di streghe appartenenti alla parte avversa, gli uccisori incutevano agli avversari paura e manifestavano la loro capacità di usare la violenza per proteggere i propri interessi. Nello stesso periodo, Peter Geschiere (Geschiere 1988) analizza le accuse di stregoneria come una "*modalità di azione popolare*" attraverso cui gli abitanti del Camerun potevano esprimere il proprio dissenso nei confronti dell'operato delle élite politiche.

1.2.3. Stregoneria e organizzazione sociale. A seguito della traduzione inglese nel 1966 de *La pensée sauvage* di Lévi-Strauss, l'opera di Evans-Pritchard ebbe nuove attenzioni, combinandosi con alcune intuizioni del pensiero simbolista. A seguito di questo incontro si formarono, quindi, due nuove varianti del simbolismo, quella *socio-strutturale* elaborata da Mary Douglas e quella *struttural-immaginale* di Joseph Needham (Dei, Simonicca 1998a). Entrambe queste impostazioni offrono un importante apporto allo studio della stregoneria.

Il volume collettivo *Whichcraft, confessions and accusations* (Douglas 1970a) include numerosi contributi di storici ed antropologi la cui curatela è ad opera di Mary Douglas. La varietà, versatilità e completezza di informazione dei vari contributi consente alla Douglas di analizzare il rapporto tra stregoneria e società, teorizzando che le "anomalie" interne ai sistemi culturali non costituiscono contraddizioni logiche, ma corrispondono invece a complessi sistemi di credenze non sempre immediatamente rilevabili o comprensibili. In altre parole, curare l'introduzione del volume ha consentito alla Douglas la possibilità di confrontare la propria teoria con una vasta raccolta di materiale etnografico e, quindi, di dimostrarne, in questo modo, la duttilità di applicazione. Nella sua opera *Natural symbols* (1970b), Douglas aveva già sperimentato la prospettiva simbolista, sostenendo che i confini corporei potessero essere considerati una metafora dei rischi

in cui possono incorrere gli stessi confini della comunità. In *Whichcraft*, applicando questa teoria allo studio della magia, Douglas sostiene che le credenze relative alla stregoneria possano essere considerate come il frutto di una elaborazione indigena non immediatamente comprensibile all'osservatore occidentale e in cui si associano sistemi cosmologici e confini sociali e corporei metaforicamente rappresentati. In questo modo, si evidenzia il legame tra ordinamento sociale e accuse di stregoneria, dato che, afferma la Douglas, *“alcune culture sono predisposte a credere nella stregoneria, altre no. Siamo quasi pronti a stabilire quale sia la struttura sociale predisponente. Dove l'interazione sociale è intensa e malamente definita, potremo aspettarci di scoprire credenze relative alla stregoneria.”* (Douglas 1970:29). Ciò non avviene, sostiene, nelle culture in cui i ruoli sociali invece sono attribuiti e ben specificati. La figura della strega, quindi, compare in particolari momenti di ridefinizione degli spazi sociali, mentre quando i ruoli appaiono ben specificati, le credenze relative alla stregoneria tendono a scomparire. Così la comunità rappresenta i propri confini spaziali e sociali nei confronti dell'esterno, dato che *“i simboli di ciò che viene universalmente riconosciuto come stregoneria vengono costruiti sul tema di una vulnerabilità interna messa in pericolo da un potere esterno.”* (Douglas 1970:18, trad.)

Naturalmente, *“questi simboli variano secondo modelli locali di significati e, soprattutto, in funzione delle variazioni nella struttura sociale”* (*ibidem*). Secondo Douglas, la credenza universale nella stregoneria quindi può essere classificata in base alle caratteristiche attribuite alla strega, che la stessa antropologa collega alle caratteristiche costitutive del gruppo sociale. Nello specifico, la strega può essere riconosciuta come elemento estraneo alla comunità (capace o meno di colpire a lunga distanza), oppure come nemico interno.

Nel primo caso, si tratta di una credenza tipica in organizzazioni sociali non altamente differenziate, e la funzione dell'accusa è la riaffermazione dei confini e della solidarietà del gruppo; raramente la strega viene identificata e il gruppo sociale compie una vendetta rituale generica, dedicando le proprie energie alla cura della vittima. Altre volte, invece, la strega viene identificata come un deviante pericoloso e l'accusa corrisponde al tentativo di ridurre lo scarto morale tra la strega e i valori su cui la comunità è fondata. In alcuni casi, la strega viene identificata come un nemico

interno con legami al di fuori della cerchia sociale, per cui la funzione delle accuse è la scissione della comunità e una nuova definizione della gerarchia sociale.

1.2.4. Le caratteristiche della strega. L' applicazione dell'approccio simbolista allo studio delle credenze relative alla stregoneria, con la conseguente “fusione” delle due tradizioni, inglese e francese, nello studio della magia, aveva finito con riproporre la radicale differenza di vedute, ormai priva, però, della sua connotazione geografica. Nello studio della stregoneria, le due distinte tradizioni sfociarono in due diverse tipologie di analisi del fenomeno: da una parte, lo studio della distribuzione sociale delle accuse e, dall'altra, l'approccio semantico, che spostava l'attenzione dei ricercatori dalla “funzione” della figura della strega al suo “significato”, con la conseguente analisi di simboli, confini e categorie.

Fin dagli anni '70 del secolo scorso, quindi, inizia a prender corpo l'idea che la stregoneria possa essere scomposta in più elementi, combinati tra loro in particolari sistemi simbolici. Seguendo questa impostazione, ad esempio, David Hammond-Tooke (Hammond-Tooke 1974), analizza il ruolo dei *famigli* (spiriti aiutanti incorporati in animali) delle streghe, considerati come simboli di mediazione nella cosmologia del popolo Nguni del Sud Africa. Secondo l'antropologo, il significato attribuito ai famigli delle streghe deriva dalla discrepanza tra l'idea che gli individui possiedono di una corretta gestione dei sentimenti e della relazioni (riguardo, soprattutto, alle relazioni tra i sessi e ai rapporti di buon vicinato) e la realtà ordinaria dei rapporti sociali. Il risultato di questa dissonanza cognitiva porta, secondo Hammond-Tooke, alla formulazione di costrutti simbolici che possano in qualche modo colmare queste discrepanze. Questi prendono, nel caso specifico esaminato, la forma della credenza nelle streghe e nei loro spiriti aiutanti. Un altro contesto geografico in cui questa impostazione si è rilevata utile è la Papua Nuova Guinea. Ad esempio, nel suo contributo al volume collettaneo *Man and woman in the New Guinea highlands* (Brown, Buchbinder, Maybury-Lewis 1976), Raymond Kelly analizza l'assimilazione semantica tra i significati di stregoneria e i rapporti sessuali presso gli Etoro, entrambi simbolicamente rappresentati come trasmissione di forze vitali da una persona all'altra; mentre i colpevoli di stregoneria si appropriano delle forze vitali della vittima, gli uomini soffrono di debolezza attraverso l'esaurimento di

sperma. Nella stessa area, Andrew Strathern (Strathern 1982) evidenzia le connessioni simboliche tra i concetti di stregoneria, avidità, e cannibalismo.

Ma più di tutto, questa metodologia ha avuto un ulteriore e fecondo sviluppo nell'analisi degli attributi simbolici della strega, considerata una espressione della personificazione del potere e del male attraverso un meccanismo di inversione simbolica. Presso numerose culture del mondo, infatti, il potere mistico innato della strega viene simboleggiato da caratteristiche che sono il capovolgimento di norme sociali e fisiche. Si tratta di un pattern simbolico isolato la prima volta da John Middleton (Middleton 1960) al quale ogni cultura “*aggiunge i propri abbellimenti*” (Mayer 1954:4). Inoltre, sulla base dei materiali ottenuti nelle indagini etnografiche, gli antropologi iniziarono a stilare vere e proprie liste di caratteristiche comunemente attribuite alla strega presso varie culture. Era quindi impossibile, in questa occasione, limitarsi al continente africano, come afferma Audrey Richard (Richard 1964:188) nella sua recensione ad un noto volume collettaneo (Middleton, Winter 1963).

Per elencare le caratteristiche tipiche della strega, Roma Standefer, in un articolo del 1979 intitolato *The symbolic attributes of the witch*, ripropone la differenza tra “*witch*” e “*sorcerer*”, che risiederebbe, appunto, negli attributi simbolici attribuiti al primo ruolo e assenti nel secondo. Una tabella simile a quella utilizzata da Standefer era stata pubblicata qualche anno prima nel manuale di antropologia sociale di Davis Pocock (Pocock 1975:204). Secondo i detrattori, contributi come quello di Standefer ripropongono, in altri termini, l'attenzione morbosa dell'antropologia vittoriana verso dettagli simbolici fortemente caratterizzati, seppure riconfigurati in termini moderni con l'utilizzo del modello simbolico dell' “*inversione*”. Questi approcci finirebbero con il reificare la stregoneria come categoria, in un tipico caso nel quale la convenienza d'uso di una categoria analitica genera una realtà etnografica (Crick 1979:140).

Una delle espressioni più compiute di questo approccio è l'opera di Rodney Needham “*Primordial Characters*” (1978), che contrasta il rapporto tra morfologia sociale e credenza proposta da Douglas e seguaci, prestando attenzione, piuttosto che ai fatti sociali, agli aggregati mentali che vi sono alla base. Ogni complesso di idee, quindi, può e deve essere scomposto in più componenti fondamentali, in *fattori primari dell'esperienza*, che costituiscono le unità minime di significato attraverso le

quali ogni essere umano può rappresentare la propria vita sociale. Needham applica questa teoria allo studio dell'immagine della strega, che egli analizza come una serie di fattori primari che costituiscono un complesso riconoscibile. La strega è quindi una figura dell'immaginario, dotata di sei caratteristiche formali: la relazione di opposizione bene-male, l'inversione (cioè, l'esistenza di uno spazio simbolico negativo marcato dall'inversione di valori condivisi), l'associazione della strega alla notte e al buio, al colore nero e a luci notturne, e la capacità di volare. Con questa visione universalista dell'immaginario, Needham supera le tradizionali dicotomie antico-moderno e primitivo-occidentale, anticipando le tendenze contemporanee

Un'altra applicazione di questo genere di analisi appartiene a Michele Stephen (Stephen 1999), che oltre ad attestare l'ampia diffusione dell'immagine della strega, legata all'esistenza di un modello costante dell'immaginario su cui essa è modulata, innesta su questa base le tesi della psicoanalista Melanie Klein, che aveva elaborato una teoria sui conflitti edipici tra madri e figli. Secondo Klein (Klein 1958), gli infanti tendono ad avere un rapporto conflittuale con la propria madre, perché essa, inevitabilmente, si ritrova incapace di soddisfare i loro bisogni narcisistici. Il bambino, dunque, prova nei confronti della madre dei sentimenti ambivalenti, perché proietta su di essa la propria rabbia e allo stesso tempo ne teme le ritorsioni. Il risultato di questo sono la forte paura del potere occulto materno e le fantasie persecutorie, che possono riaffiorare più tardi nella vita in diverse forme. La stregoneria, ovvero l'idea di un'arte magica negativa praticata da una donna malvagia, è una di queste (Segal 1973).

Stephen, quindi, ipotizza che la costruzione culturale dell'immagine della strega emerga da un complesso di emozioni negative collegate all'immagine materna nella fantasia infantile, capace di riattivarsi poi nella vita adulta. La strega viene considerata quindi da Stephen come una mediazione culturale che serve a rappresentare concretamente la potenza delle emozioni negative, proiettandole all'esterno e impedendo così che esse possano minacciare l'unità dell'Ego. Tale prospettiva riveste di sfumature psicologistiche la tradizionale differenza fra stregoneria e fattucchieria, considerate forme di oggettivazione, l'una involontaria, l'altra intenzionale, delle pulsioni negative dell'inconscio. Qualche anno dopo, Stephen dimostra la duttilità del suo approccio applicando la sua teoria a due casi etnografici

in un famoso articolo intitolato “*Witchcraft, grief and the ambivalence of emotions*” (Stephen 1999).

1.2.4. Antropologia, stregoneria e studi storici. Uno degli esiti più interessanti degli studi antropologici relativi alla stregoneria riguarda la collaborazione interdisciplinare che ha interessato, per un lungo arco di tempo, storici, folkloristi e antropologi. Come ha scritto la Katharine Hodgkin, infatti, “*la stregoneria è un oggetto che mette sotto pressione i tradizionali quadri della storiografia, rendendo i confini della disciplina più permeabili*” (Hodgkin 2007:183).

L'inizio di questa alleanza tra storici e folkloristi può essere collocato nel primo ventennio del 1900, quando la storica inglese Margaret Murray sostenne l'ipotesi che le credenze magiche tipiche dell'Inghilterra della prima età moderna potessero essere ricondotte ad un'antica tradizione, la stregoneria, che costituiva l'autentica religione del popolo. I primi articoli di Murray sull'argomento vennero pubblicati sulle pagine della rivista *Folklore* nel 1917 e nel 1920 (Murray 1917, 1920) e le idee proposte in essi confluirono, assieme ad altre, in una monografia intitolata *The Witch-Cult in western Europe*. In quest'opera, Murray limita la ricerca storica alla Gran Bretagna, con cenni alla Francia, alle Fiandre e al New England. Murray propone una differenziazione tra “*stregoneria operativa*”, ovvero l'esecuzione di rituali ed atti magici, e la cosiddetta “*stregoneria rituale*”, che costituiva l'antica religione dell'Europa occidentale. Secondo Murray, quest'ultima costituiva un vero e proprio culto, basato sull'adorazione di una divinità maschile e di una “Dea Madre”, passata, secondo Murray, in secondo piano nell'età moderna. Sosteneva, inoltre, che questo culto della fertilità era sopravvissuto al processo di cristianizzazione della Gran Bretagna, praticato in luoghi determinati e da certe classi sociali. Gli aderenti alla stregoneria si riunivano in una sorta di assemblea generale, il “*sabba*”, che si aggiungeva ad un'altra tipologia di riunioni private conosciute come “*esbat*”. Si trattava di riti notturni che cominciavano a mezzanotte e consentivano alle streghe di rinnovare i propri voti di fedeltà e obbedienza. A questo nucleo di dati, Murray aggiungeva una serie di considerazioni meno credibili, come, ad esempio, la certezza che le storie di fate in Gran Bretagna attestavano l'esistenza di una razza superstita che continuò a vivere nell'isola fino al periodo moderno e che praticava la stessa

religione pagana delle streghe, spiegando così il collegamento folclorico tra i due. Nelle appendici al libro, inoltre, Murray dichiarò che Giovanna d'Arco e Gilles de Rais erano membri del culto della stregoneria, che era stata la ragione per le loro esecuzioni capitali. Nonostante il libro non fu un *best-seller* (solo 2.020 copie vendute nei primi 30 anni dalla pubblicazione) Murray divenne un'autorità in materia, tanto che nel 1929, fu invitata a redigere la voce "*Stregoneria*" per l'Enciclopedia Britannica. La voce, in cui l'interpretazione di Murray veniva presentata come universalmente condivisa, rimase nell'Enciclopedia fino al 1968. Al primo libro ne seguì un altro, intitolato *The God of the Witches* (1933) che, pur simile nel contenuto, era rivolto a un mercato di massa e conteneva un entusiastico racconto dei caratteri della "*vecchia religione*" (Simpson 1994:93), attenuando alcune affermazioni del libro precedente che avrebbero potuto presentare il culto in cattiva luce, come i riferimenti alla connotazione sessuale dei riti e ai sacrifici umani ed animali.

All'atto della pubblicazione iniziale, la tesi di Murray ottenne un'accoglienza favorevole, e alcuni storici della prima età moderna inglese come Sir George Clark e Christopher Hill incorporarono le sue teorie nel loro lavoro (Thomas 1971:515; Nenonen, Toivo 2013:191-2). Tuttavia, le teorie di Murray non hanno mai ricevuto sostegno da parte di esperti nello studio dei processi di stregoneria (Hutton 1999:198) e molte delle sue idee sono state contestate da coloro che hanno evidenziato "*errori di fatto e carenze metodologiche*" (Eliade 1975:192). La maggior parte delle prime recensioni accademiche del lavoro erano piuttosto critiche (Hutton 1999:198; Sheppard 2013:169), tra cui, soprattutto, quelle tutt'altro che entusiastiche di George L. Burr (Burr 1922, 1935). Una delle critiche diffuse al lavoro si basava sulla constatazione che non ci fossero prove evidenti della presunta continuità del culto di stregoneria nel periodo intercorrente tra la cristianizzazione della Gran Bretagna e i processi alle streghe della prima età moderna. (Rose 1962:56). Murray non rispose mai direttamente alle critiche, reagendo però in modo ostile e attribuendo le ostilità accademiche al pregiudizio religioso (Simpson 1994:9, Thomas 1971:516). Numerosi studiosi in Europa e Nord America cominciarono a pubblicare studi approfonditi dei documenti d'archivio che riguardavano i processi alle streghe (Hutton 1999:36) e, sulla base di queste analisi respinsero le tesi di Murray. Keith

Thomas affermò che non vi siano prove della persistenza di un culto precristiano (Thomas 1971:514) e criticò l'uso piuttosto disinvolto delle fonti messo in atto da Murray (idem:515), mentre Mircea Eliade descrisse il lavoro della storica inglese come inadeguato e pieno di errori (Eliade 1975:152–153). Ancora più caustico Norman Cohn, che commentò e definì le quelle teorie come “*saldamente fissate in una versione esagerata e distorta di stampo frazeriano*” (Cohn 1975:109, *trad.*).

Aldilà delle critiche incontrate dal lavoro di Murray, gli studi etnografici continuavano a fornire suggestioni alle opere degli storici. Una collaborazione attiva tra storici ed antropologi era stata già paventata dallo stesso Evans-Pritchard nella sua Marett Lecture tenuta ad Oxford nel 1950, in cui l'antropologo britannico aveva constatato che la magia e la stregoneria aveva occupato i taccuini degli etnologi più di quanto non avesse fatto con quelle degli storici della civiltà occidentale (sull'influenza della *lecture* sulla storia europea vedasi Musio 1993:69-70, Viazzo 2000, cap.4). Tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, l'invito di Evans-Pritchard inizia ad essere pienamente recepito, in Francia con gli storici della *Nouvelle Histoire* (Musio 1993:69), in Gran Bretagna con Alan Macfarlane (Macfarlane 1968) e Keith Thomas (Thomas 1970, 1971) e negli Stati Uniti con Erik Midelfort (Midelfort 1968) e William Monter (Monter 1972). Questa generazione di storici continuò a connettere la dimensione storica con quella culturale e sociale, utilizzando di frequente i parallelismi etnografici per interpretare i dati storici. Lo studio della stregoneria presso società tribali forniva, infatti, ispirazioni costanti per lo studio della stregoneria inglese del passato, soprattutto per quanto riguarda il fenomeno della “*caccia alle streghe*” (Cohn 1975; Thomas 1970), in relazione soprattutto all'attendibilità delle confessioni e all'ideologia dell'interrogante (Simonicca 2009). Gli antropologi invitavano di frequente gli storici della stregoneria ai loro convegni e nelle opere curate da antropologi sul tema della stregoneria comparivano spesso contributi degli storici dell'età antica medievale e moderna (Douglas 1970; Marwick 1970). Proprio in quel periodo, dominavano gli approcci comparativi, come quello di Rodney Needham (Needham 1978:23-50;42)

Nel frattempo, in America, gli studi storici sulla stregoneria avevano come oggetto le credenze magico-religiose dei calvinisti del new England (Demos 1982, Karlsen 1998) e la caccia alle streghe verificatasi nel 1692 a Salem, nel

Massachusetts, quando una ventina di presunte streghe furono giustiziate in pubblico. Questi eventi sono stati successivamente interpretati come simbolo di pregiudizio e intolleranza, in contrasto con gli ideali democratici americani. Nel 1974, Paul Boyer e Stephen Nissenbaum scrissero una ricostruzione storica dettagliata dei fattori sociali alla base delle esecuzioni alle streghe di Salem (Boyer, Nissenbaum 1974).

Purtroppo però, già com'era accaduto per l'opera di Murray, creare proseliti non equivale ad ottenere unanime consenso, tanto che ebbe luogo una nuova controversia quando gli storici americani iniziarono a mettere in discussione il legame antropologia-storia, esprimendo forti perplessità nei confronti dei loro colleghi inglesi e sostenendo che i popoli extraeuropei avessero poco a che fare con le più complesse società europee della storia moderna. Nel 1972, Erik Midelfort avvertiva i propri lettori che nel suo studio dei processi tedeschi alle streghe non avrebbero trovato allusioni a Navajo, Azande o Cewa (Midelfort 1972:5), mentre qualche anno dopo William Monter, concentrandosi sulla Francia e la Svizzera, dichiarò metaforicamente che l'antropologia sociale, avvezza a fare i conti con contesti non occidentali, non possedesse le chiavi per poter aprire la serratura della storia europea (Monter 1976:II). Le opere di Macfarlane e Thomas vennero, quindi, considerate dai loro colleghi americani l'eredità di un'antropologia anteguerra piuttosto datata, che ignorava le innovazioni. William Crick sosteneva che la stregoneria non dovesse essere più trattata come argomento generale, e metteva in guardia gli storici dall'utilizzo della comparazione con i materiali etnografici (Crick 1976:109-127).

In realtà, proprio nello stesso periodo eminenti studiosi inglesi, storici e antropologi, avevano iniziato a rivedere il proprio orientamento, come dimostra il saggio di E.P. Thompson, intitolato “*Anthropology and the discipline of historical context*” (Thompson 1972) e la recensione di Max Marwick all'opera di Macfarlane (Marwick 1971). Entrambi avevano messo in discussione alcune applicazioni del metodo antropologico nell'analisi storica. La questione si complicò ulteriormente a seguito del dibattito tra Hildred Geertz e Keith Thomas sulle pagine di “*The Journal of interdisciplinary history*” nel 1975. Geertz, antropologa, affermò che nelle scienze umane l'imposizione e l'uso di categorie euristiche è di per sé inevitabile, ma foriero di errori ed eccessive semplificazioni. Riteneva infatti che Thomas, pur compiendo un pregevole lavoro di indagine storica, avesse commesso un errore epistemologico

irrisolvibile nell'utilizzare termini come “*religione*”, “*magia*” e “*stregoneria*” in chiave *cross-culturale*, senza spiegarne adeguatamente la variazione di significati presso culture diverse. Il lavoro di Thomas non doveva essere rifiutato in toto, ma rivisto alla luce di queste difficoltà. Thomas, dal canto suo, riconosce che gli antropologi erano diventati cauti nell'impiegare concetti occidentali per lo studio delle società non europee, preferendo utilizzare termini endogeni, ma ribadisce che, mentre gli antropologi a lui contemporanei considerano controverso l'uso di termini comunemente accettati dagli storici, per gli storici possa rivelarsi ancora utile. Tuttavia, egli conclude che “*gli storici devono riconoscere che gran parte del loro lavoro non facilmente si presta ad un confronto cross-culturale*” (Thomas 1975:107). Il suo intervento segnò la fine di un coinvolgimento senza riserve degli storici con gli apporti dell'antropologia, mentre nel 1989, in un articolo intitolato “*History without anthropology*” J.H.M. Salmon concluse che la crisi del funzionalismo aveva dissuaso gli storici ad impegnarsi in altre future collaborazioni (Salmon 1989).

Per utilizzare la metafora utilizzata dallo storico Malcom Gaskill, pare quasi che il matrimonio tra antropologia e storia possa essersi ridotto, a partire dagli anni '80, ad un fugace incontro (Gaskill 2008:1071). Eppure questo genere di conclusioni pare essere piuttosto precipitoso. Alcuni storici contemporanei, nelle loro rassegne di studi relative all'argomento (tra tutti, vedasi il già citato Gaskill 2008), tendono spesso a sottolineare che gli sviluppi degli studi storici contemporanei in materia di stregoneria, a partire dalla seconda metà degli anni'80 del secolo scorso, non provengono più dall'antropologia ma da altre discipline come la psicologia, la criminologia, la *lithery theory* e la filosofia della scienza, ribadendo la fine del rapporto tra antropologia e storia. Una storia che potrebbe evitare di “*reggere la fiaccola*” (Gaskill 2008:1072) dell'antropologia. In realtà, nonostante sia innegabile che la ricerca interdisciplinare sia una condizione indispensabile per chiunque voglia avvicinarsi ad una seria analisi del problema, gli storici tendono a limitare, sbagliando, le possibilità di una collaborazione dell'antropologia allo studio storico al mero approccio funzionalista. L'analisi nell'ottica della *lithery theory* o lo studio del genere di accusatori ed accusati vengono, ad esempio, precipitosamente ricondotti all'apporto di altre discipline, trascurando che molte delle ricerche in tal senso sono il “pane quotidiano” degli antropologi contemporanei.

Bisogna sottolineare che la connessione tra studi storici e antropologia nell'analisi della stregoneria ha avuto, con non molto ritardo, un suo riflesso in Italia (Musio 1993, Viazzo 2000). Tra tutti, chi meglio esprime questo orientamento è senza dubbio Carlo Ginzburg, che fin dagli anni '60 del secolo scorso ha dedicato gran parte del proprio lavoro di analisi storica a documentare le credenze magiche dell'età moderna. Nel 1989, Ginzburg pubblica *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (Ginzburg 1990), in cui tenta di risalire alle origini folkloriche di uno dei temi più frequentemente citati nell'ambito delle credenze nella stregoneria. Egli considera il sabba come la riformulazione di una serie di temi e motivi tradizionali ricondotti all'esperienza della trance sciamanica e al tema del viaggio nel mondo dei morti. Rintraccia così nel complesso del sabba almeno due nuclei tematici distinti: da una parte, i cortei notturni a cui streghe e stregoni affermano di recarsi *in sogno*, capeggiati dalla figura di una misteriosa divinità femminile chiamata con diversi nomi; dall'altra, le processioni dei morti, collocate in determinati momenti temporali legati al culto dei defunti. Di questi nuclei tematici, Ginzburg rintraccia una serie di analogie in una vastissima documentazione mitologica, folklorica e storico-religiosa. Mentre la credenza in una dea della notte, conosciuta con diversi nomi (tra tutti, quello di Erodiade) era presente a livello paneuropeo e oltre, Ginzburg analizza la processione dei morti come il residuo di culti precristiani, di processioni di individui mascherati che incarnavano gli spiriti. La prospettiva comparativa dona all'opera un ampio respiro, ampliando notevolmente l'orizzonte storico e geografico, dimostrando la vitalità e la duttilità di applicazione di una metodologia neo-frazeriana consapevolmente adottata (Dei 1991, 2009).

Storia notturna e le opere precedenti e successive di Ginzburg hanno attirato spesso feroci critiche, non solo da parte dei detrattori della comparazione ma anche, soprattutto, da chi lo accusa di *murrayismo*, ovvero di stare tra le file di coloro che considerano l'opera di Murray credibile e veritiera. In realtà, a seguito del rifiuto della validità delle teorie della storica inglese da parte dell'accademia, Ginzburg tentò di chiarire il rapporto tra il suo lavoro e quello di Murray nella sua prefazione a "*The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*", edizione inglese pubblicata nel 1982 de "*I benandanti*" (Ginzburg 1966). Qui, egli dichiarò espressamente la lontananza dalle teorie di Murray,

affermando che ci fosse però, nelle sue idee, un “*nocciolo di verità*” nella tesi di Murray (Ginzburg 1983:xiii, *trad.*). Gran parte delle analisi delle opere di Ginzburg si sono dedicate quindi all'analisi del rapporto tra le sue teorie e quelle di Murray. Mircea Eliade ha affermato che Ginzburg è riuscito a fornire un caso ben documentato del processo attraverso il quale un culto segreto della fertilità popolare e arcaico si trasforma in una pratica magica a seguito delle pressioni dell'Inquisizione (Eliade 1975:156–157). Lo storico ungherese Gábor Klaniczay ha affermato che il lavoro storiografico di Ginzburg “*ha il merito di riformulare la tesi fantasiosa e molto insufficientemente documentata di Murray*” e di aver riaperto il “*(...) il dibattito sulle possibili interconnessioni tra le credenze di stregoneria e la sopravvivenza di culti pagani della fertilità*” (Klaniczay 1990:132, *trad.*). Altri studiosi hanno invece cercato di tracciare una netta divisione tra le idee di Murray e Ginzburg, tra cui Norman Cohn (Cohn 1975:223) e Ronald Hutton (Hutton 1999:378).

Ciò che conta ai fini della nostra analisi è il riflesso che queste opere storiche, soprattutto quelle di Murray, hanno nelle forme di spiritualità contemporanea. Se fin dal 1900 una generazione di occultisti nostalgici aveva adottato una visione romantica delle streghe come propri antenati, è proprio dall'opera della Murray che le “streghe” contemporanee compongono il proprio eclettico e personale universo di credenze. Negli anni '70, dopo la morte di Murray, la teoria dell'esistenza di un culto della stregoneria fu definitivamente smantellata (Russell, Alexander 2007:154). Al giorno d'oggi, la teoria di Murray è ormai considerata pseudostorica, basata su un uso selettivo delle prove e sull'erroneo presupposto che le parole delle confessioni fatte dalle streghe fossero veritiere. La storica inglese Jacqueline Simpson, che ha dedicato un noto articolo all'analisi delle motivazioni che hanno portato le teorie di Murray al successo (Simpson 1994), sottolinea che gli studi folklorici inglesi siano stati notevolmente danneggiati dalle opere di Murray, a seguito soprattutto della sua nomina a Presidente della *Folklore Society* (Simpson 1994:99) ma che, nonostante le critiche, i folkloristi britannici non contrastarono mai attivamente le sue teorie, limitandosi ad ignorarle (Simpson 1994:94).

1.3. Sciamanesimo

Le prime attestazioni etnografiche dell'esistenza di un insieme di riti, pratiche e credenze comunemente indicate come *sciamanesimo* provengono dalla Siberia. In questo contesto geografico, è stata per la prima volta documentata la figura di un operatore rituale identificato col termine “*schaman*”, attestato nella lingua nativa di alcune tribù nomadi siberiane, tra i Buryats, gli Yakuts, e soprattutto tra i Tungusi/Evenki, popoloidi cacciatori e soprattutto di allevatori di renne e cavalli. Sono etnie che occupano, in maniera discontinua, un'area che va dalle regioni artiche fino alla frontiera con la Cina (Mikhailovski 1895). Presso queste popolazioni, lo sciamano utilizza, a beneficio della comunità, particolari abilità extra-ordinarie, culturalmente connotate. Tra tutte, quella che la comunità ritiene fondamentale: la capacità di comunicare con esseri soprannaturali variamente descritti, principalmente per predire il futuro e curare i disturbi fisici di cui sarebbero affetti i componenti del gruppo.

L'esistenza dello sciamanesimo, considerato una pratica bizzarra e primitiva, aveva affascinato le menti degli eruditi occidentali ancor prima di riempire i taccuini degli etnologi di professione. Le prime attestazioni letterarie del fenomeno risalgono al XVII secolo, e sono opera di esploratori e diplomatici europei che, per ragioni diverse, avevano potuto assistere all'operato degli sciamani nel loro contesto culturale.

La descrizione etnograficamente più attendibile di una performance sciamanica in Siberia è opera di un inglese, Richard Johnson, che descrisse quelli che definì “*riti diabolici*” compiuti da uno sciamano di etnia Nenet. (Hutton 2001:30-31)

Una certa connotazione negativa dello sciamano è presente nell'opera dell'arcivescovo russo Petrovich Avvakum, deportato in Siberia nell'estate del 1661 a causa della sua opposizione alle riforme liturgiche praticate dalla Chiesa ortodossa. Nella sua autobiografia (Pascal 1938), compare la descrizione di una seduta sciamanica compiuta da un operatore magico tunguso in Transbaikalia (allora detta Dauria), regione montuosa ad est del lago Baikal. (Narby e Huxley 2001:18-20).

Proprio nel XVII secolo ha luogo la penetrazione russa in Asia centrale ed Estremo Oriente; si hanno così ad opera di viaggiatori ed amministratori descrizioni più o

meno colorite di questi territori e delle popolazioni nomadi che li abitano; questi rapporti cominciano ad arrivare in Europa iniziano ad arrivare nel Vecchio Continente. (Flaherty 1992; Ginzburg 2006). Nel 1698, un mercante di origini olandesi, Adam Brand, segretario di un'ambasciata spedita da Pietro il Grande in Cina (1692-1695), utilizza per la prima volta il termine “*schaman*” per descrivere l'operatore magico-religioso dei Tungusi.

Mentre i resoconti di viaggio scritti dagli Europei nel XVII e XVIII secolo introducono questa parola nella letteratura europea, il suo utilizzo rimane confinato fra gli intellettuali. Uno stato di cose in parte modificato circa due secoli più tardi, nel 1875, quando la parola “*sciamaano*” è stata inclusa nell'Enciclopedia Britannica ad opera di A.H. Sayce (Grim 1983:15)

Pur essendo in larga misura accertati l'origine e il significato del vocabolo nella lingua dei Tungusi³, gli studiosi sostengono un'origine esterna del termine, che sarebbe derivato da una parola sanscrita o Pali utilizzata per indicare il monaco di fede buddista. Dal momento che questi monaci sono stati spesso ritenuti, presso varie culture, individui magicamente dotati, questa congettura glottologica viene ritenuta abbastanza plausibile (Blacker 1986; Hutton 2001:11; Ripinsky-Naxon 1993:69; Shirokogoroff 1935:266-9; Siikala, Hoppal 1998:2).

1.3.1. Un unico termine, diversi significati. Fu nel XVIII secolo che nacque la nozione occidentale di sciamanesimo, con la necessità di tradurre in francese il vocabolo russo *šamanštvo* (derivazione dalla parola *šaman*, lett. “*sciamaanizzare*”), utilizzato per designare il rituale sciamanico. Allora come adesso, gli antropologi hanno però enormi difficoltà ad accordarsi sulle definizioni di “*sciamaano*” e “*sciamaanesimo*” e sulla loro possibile applicazione ai singoli contesti culturali.

Fin dalla seconda metà del XIX secolo, infatti, gli antropologi hanno utilizzato il termine “*sciamaanesimo*” in molteplici modi, per definire insieme di tecniche, credenze e conoscenze che possiedono caratteristiche simili presso culture diverse

³ Presso i Tungusi la parola *saman* (o *hammam*) aveva una duplice funzione d'uso, come sostantivo e come verbo. Come sostantivo possedeva il significato, riferito all'individuo, di “*persona che è stata mossa, o scossa*”, mentre come verbo significa “*conoscere attraverso l'estasi*”.

dal contesto originario, e il termine “*sciamano*” venne progressivamente esteso dagli operatori magici evenki ad altri specialisti rituali. Come affermò, a questo proposito, Victor M. Mikhailovski: “*si è avuto accesso ad una considerazione più ampia della questione, e si è iniziato a considerare lo sciamanesimo come un fenomeno caratteristico di molte persone, sparse in molte parti del mondo.*” (Mikhailovski 1895:62, *trad.*).

Nonostante ciò, “*sciamanesimo*” è diventata un'etichetta che possiede validità euristica e nelle scienze sociali viene considerata una definizione in grado di alludere ad una realtà di cui sia l'autore che il lettore conoscono le caratteristiche. Tanto, che, come notano alcuni studiosi, il termine “*viene raramente specificato da coloro che lo utilizzano, poiché si presume che il lettore conosca bene l'accezione che vuole dargli l'autore*”. (Rydving 2011, *trad.*)

A causa di questa dissociazione tra significato primario dell'espressione e molteplicità di utilizzi che se ne fanno, alcuni studiosi considerano il termine sciamanesimo “*quasi una sorta di parola magica*” (Flaherty 1992, *trad.*). Nella sua opera *Listening people, speaking earth* (1997), Graham Harvey definisce l'espressione una “*Humpty Dumpty word*” (Harvey 1997:107), ossia, una “*parola alla Humpty Dumpty*”. Il riferimento è alla nota opera di narrativa *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*, di Lewis Carrol (1871). In *Alice nel Paese delle Meraviglie*, infatti, il personaggio di Humpty Dumpty è un uovo parlante protagonista di un dialogo molto conosciuto e citato soprattutto dagli studiosi di semantica, dato che affronta il tema dell'uso delle parole e del significato che esse assumono in base all'intenzione di chi le pronuncia. Ad un certo punto della storia, Humpty Dumpty rivela ad Alice la propria abilità di "comandare" le parole per dar loro un significato, affermando che ogni parola da lui utilizzata significava esattamente ciò che lui desiderava significasse, né più né meno. Citando le parole di un personaggio letterario, Harvey affronta il problema della polisemia del termine “*sciamanesimo*”, che ha finito con l'assumere significati notevolmente differenti tra loro a seconda delle circostanze e dell'impostazione teorica degli studiosi che ne hanno fatto uso.

A complicare ulteriormente il quadro, il termine è ormai entrato a far parte del linguaggio comune, oltrepassando i limiti delle scienze sociali. A partire dagli anni

'70 e '80 del secolo scorso, antropologi ed etnologi hanno iniziato ad assistere e documentare l'interesse crescente degli aderenti alla New Age verso la spiritualità delle culture extraeuropee, con la sua successiva applicazione come filosofia di vita, moda spirituale e metodo di risveglio della coscienza. Il termine “*sciamanesimo*” è quindi passato ad indicare anche le attività di gruppi di New Agers o neo-pagani in Gran Bretagna, America ed Europa, la cui retorica è fortemente imbevuta di riferimenti alla spiritualità delle culture extraeuropee.

1.3.2. Visione “ristretta” ed “allargata” dello sciamanesimo. Per esemplificare il problema, si potrebbe affermare che esiste una definizione “*allargata*” ed una “*ristretta*” dello sciamanesimo. (Winzeler 2008:209)

La concezione “*allargata*” dello sciamanesimo, ad esempio, è propria dell'immaginario popolare, che tende ad includere, in questa definizione, tutte le pratiche magiche e religiose di provenienza extra-occidentale.

Anche alcuni antropologi, pur essendo più cauti, non sono immuni alla tentazione di proporre una definizione vasta del termine, utilizzandolo, come prima accennato, per descrivere complessi mitico-rituali estranei al contesto originario. Ciò è dovuto, in parte, al fatto che molti studiosi hanno ceduto alla tentazione di ridurre lo sciamanesimo ad un nucleo formato da una, massimo due caratteristiche basilari, sulla base delle quali viene attestata la presenza del fenomeno in un dato contesto culturale. Questa procedura di essenzializzazione ha portato a considerare come nucleo dello sciamanesimo la capacità dell'operatore rituale di raggiungere l'estasi, ovvero uno stato di coscienza alterato non basato su percezioni ordinarie. In questa prospettiva, esisterebbero sciamani (e sciamanesimo) in qualsiasi cultura che preveda la possibilità di raggiungere uno stato di alterazione psico-fisica, indicata dagli studiosi come “*estasi (o trance) sciamanica*”. (La Barre 1972; Harner 1980:53; Ripinsky-Naxon 1993:9)

In questa visione “*allargata*”, quindi, lo sciamanesimo viene considerato un fenomeno arcaico, attestato non solo nelle regione artiche, ma anche in Australia, Africa, Borneo, Mesoamerica e Sud America, nonché in alcune fasi antiche della storia del Vecchio Continente. Essa è talvolta collegata a concezioni evoluzioniste come, ad esempio, negli studi sovietici, in cui “*sciamanesimo*” designa uno stadio

dell'evoluzione culturale umana e lo scopo di molte opere è rinvenire le “*vestigia*” dello sciamanesimo nel mondo contemporaneo. (Rydving 2011). Questa prospettiva evolucionista, con l'annessa concezione dello sciamanesimo come tappa dell'evoluzione della coscienza religiosa umana, ha anche dei seguaci in età contemporanea (Hayden 2003; McClenon 2002).

1.3.3. Il lascito di Mircea Eliade. Nell'antropologia occidentale, la considerazione dello sciamanesimo in prospettiva universale è derivata dalle teorie di Mircea Eliade, storico delle religioni romeno che, nonostante i numerosi punti critici spesso rinvenuti nel suo lavoro (Allen 1998, Berger 1994; Francfort 2001; Kehoe 1997, 2000; Tedlock 2004, Znamenski 2007) ha costituito e continua a costituire un'autorità indiscussa nel campo degli studi sciamanici. A causa della rilevanza delle sue teorie, le opere di Eliade costituiscono un irrinunciabile punto di partenza per qualsiasi analisi del fenomeno. Il suo lavoro rappresenta, inoltre, la base teorica per molte rielaborazioni contemporanee della cultura sciamanica. (Hultkrantz 1991:9; Kehoe 2000:41; Knecht 2003:2; Siikala 1992a:22-25; Winkelmann 2000:71-75, 2002)

Nello specifico, in *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*” (1951), Eliade sostiene che le origini dello sciamanesimo siano da rintracciare indietro nel tempo, nelle culture di caccia e raccolta del Paleolitico superiore. Analizzando il repertorio degli specialisti magico-religiosi, egli conia la celebre definizione di sciamanesimo come “*espressione di una religiosità umana innata e senza tempo incentrata su uno stato di trance o su un'arcaica tecnica di estasi*”.

Fino agli anni '90 del secolo scorso, nonostante l'estasi sia stata la chiave di lettura più diffusa nell'analisi delle differenti forme di sciamanesimo, la definizione di Eliade è stata messa in discussione da più punti e da numerosi studiosi. Nella letteratura di settore, l'estasi non compare più da almeno due decenni come caratteristica distintiva dello sciamanesimo (Hultkrantz 1998a, 1998b, Dooley 1999), soprattutto a seguito dell'imponente lavoro di decostruzione del suo significato ad opera dell'antropologa francese Roberte Hamayon (Hamayon 1990:17-40; 1993, 1996, 1998). Inoltre, un esempio abbastanza noto di critica alla teoria di Eliade è costituito dalla discrepanza tra dato etnografico e teoria, evidente se si confronta la teorizzazione dello studioso romeno con un'opera risalente agli inizi del 1900,

dedicata allo sciamanesimo dei Tungusi (relativa, quindi, al contesto di origine della pratica). Si tratta di *Psychomental Complex of the Tungus* (1935), di Sergei Shirokogoroff, in cui lo sciamano Evenki viene descritto come un “*master of spirit*”, uno specialista in grado di comandare un gruppo di entità spiritiche dotate di diverse specializzazioni e di poteri variamente connotati. Secondo Shirokogoroff, nel svolgere il proprio ruolo rituale, lo sciamano utilizza un complesso di metodi, di cui l'estasi è uno, ma non il solo, esempio.

Trovandosi costretto a difendere la propria teoria, Eliade ribatté alle critiche affermando che quanto osservato da Shirokogoroff fosse una forma sincretica dell'autentico sciamanesimo, corrotta dall'influenza del buddismo (Eliade 1964:200). L'avversione di Eliade diventa maggiormente comprensibile se si pensa che, nella stessa opera, Shirokogoroff colse l'occasione di mettere in discussione la definizione di sciamanesimo da lui stesso fornita in un precedente lavoro (Shirokogoroff 1923), suggerendo l'utilizzo del termine esclusivamente in rapporto agli Evenki e sostenendo che “sciamano, *come termine generico, rivela una tendenza a generalizzare a partire da una conoscenza inadeguata dei fatti*” (Shirokogoroff 1935:268, *trad.*) e che la definizione di “sciamanesimo *come creazione europea è stato un fallimento totale*” (Shirokogoroff 1935:269, *trad.*).

1.3.4. Un termine inutile? Nonostante sia innegabile che esistano temi comuni e approcci simili alla pratica magica e religiosa presso popolazioni differenti sparse per il mondo, questi non sono sempre riconducibili a contatti o a connessioni storiche accertate (Grim 1984; Schlesier 1987). Per questa ragione, l'utilizzo del termine sciamanesimo in senso universalista è stato criticamente messo in discussione dall'antropologia degli anni '70, sia nordamericana che europea.

Fino ad allora, la prospettiva comparativa nello studio dello sciamanesimo non era stata criticata. Eventuali obiezioni riguardavano non tanto la validità del modello, quanto lo sforzo di individuare quale elemento o insieme di elementi dava a quel sistema ampiezza universale (l'estasi, la possessione, il viaggio in mondi ultraterreni, il contatto con gli spiriti, tutti questi elementi assieme). A partire dagli anni '70 in poi, invece, sono proprio la natura del termine e la possibilità di applicarlo universalmente ad essere messe in discussione. Il quesito fondamentale riguardava la

validità d'uso, sia in senso etnografico che teorico, di una definizione priva di caratterizzazione univoca. (DuBois 2011; Francfort and Hamayon 2001; Klein *et al.* 2002; Martínez Gonzáles 2009; Pharo 2011:18-37; Rydving 2011, Sidky 2008, 2010; Sjöblom 2002)

In un contributo pubblicato sulla rivista “*L'Homme*”, intitolato significativamente “*Chamanes, chamanisme e chamanalogues*” (1997) l'antropologo francese Michel Perrin cerca di mettere ordine nella questione, suddividendo gli approcci degli antropologi al problema in diverse correnti. Egli distingue tra:

- a) coloro che considerano lo sciamanesimo un fenomeno culturale universalmente esteso;
- b) coloro che credono che sia meglio eliminare il termine sciamanesimo dal vocabolario dell'etnologia;
- c) coloro che giudicano indispensabile per gli studiosi intendersi su una definizione.

a) Non sono affatto rare le opere di antropologia contemporanea che continuano a considerare lo sciamanesimo come un termine universalmente valido (Vitebsky 1995; Hell 1999; Aigle et al. 2000), alcune volte utilizzandolo come sinonimo di “*religione indigena*” (Kressing 1997, per un'analisi critica vedasi Pharo 2011:60-65).

Alcuni autori contemporanei, quindi, continuano a perpetuare la considerazione “*allargata*” dello sciamanesimo di Eliade, sostenendo la possibilità di poter concepire lo sciamanesimo come “*una forma cross-culturale di sensibilità e pratica religiosa*” (Vitebsky 1995:6, *trad.*), e il fatto che “*motivi, temi e personaggi sciamanici travalicano la storia, la religione e la psicologia umane*” (*idem*). Per far ciò, però, si trovano costretti ad applicare alla teoria di Eliade importanti correzioni.

Pur aderendo alla stessa impostazione, molti autori considerano ormai troppo semplicistica e restrittiva un'attestazione dello sciamanesimo solo in base alla presenza del complesso mitico-rituale della trance. Essi sostengono, ad esempio, che la possessione da parte degli spiriti costituisca un'alternativa valida all'estasi sciamanica (Hell 1999; Lewis 1986:84-86; Siikala and Hoppal 1998:21), che da Eliade veniva concepita solamente nella tipologia del “*soul flight*”, ovvero come volo notturno dell'anima in mondi soprannaturali variamente descritti. Eliade è solo un

esempio della tendenza occidentale a trascurare particolari istanze dello sciamanesimo, soprattutto a causa della non-familiarità con certi concetti. Ad esempio, Antonia Mills e Richard Slobodin (1994) sostengono che il concetto di incarnazione è stato troppo spesso sottovalutato nell'analisi di molte religioni nativo-americane, mentre sia Barbara Tedlock (2001) che Winkelmann e Peek (2004) hanno sottolineato l'importanza della divinazione, un elemento della tradizione sciamanica spesso sottostimato.

Un ulteriore esempio di questa impostazione critica sono le opere di uno dei massimi teorici degli studi sciamanici, Ake Hultkrantz, che descrive l'estasi come uno solo tra gli elementi di un più complesso insieme di comportamenti e rappresentazioni. Fedele alla linea di Eliade, Hultkrantz descrive lo sciamano come *“un emissario della società umana che, con l'aiuto di spiriti protettori, ricerca l'estasi, in modo da stabilire una relazione con il mondo soprannaturale a nome dei membri del suo gruppo”*. (Hultkrantz 1973:6, trad.) Pur conservando l'impianto teorico di base, quindi, egli estende la definizione di Eliade ad altre due componenti fondamentali e imprescindibili dello sciamanesimo: la capacità degli sciamani di entrare in contatto con il mondo soprannaturale e la capacità di agire a beneficio della propria comunità basandosi sulla propria esperienza estatica (Backman e Hultkrantz 1978:11).

Anche l'antropologo scozzese Ioan Lewis, pur conservando un approccio universalista, include sotto l'etichetta di sciamanesimo fenomeni tra loro notevolmente differenti, come la possessione, la stregoneria e il cannibalismo. Per Lewis, lo sciamano è *“un profeta ispirato e un guaritore, una figura religiosa carismatica, con il potere di controllare gli spiriti, solitamente tramite possessione. Se gli spiriti parlano attraverso di lui, è possibile anche che egli abbia la capacità di impegnarsi in voli mistici e altro”* (Lewis 1984:9).

Allo stesso modo, l'antropologa statunitense Joan Halifax, specializzata nello studio delle forme contemporanee di sciamanesimo, utilizza il termine in senso molto ampio e include negli attributi dello sciamano non solo l'abilità di entrare in trance, ma anche la crisi di iniziazione, l'ordalia, l'esperienza di smembramento e rigenerazione, la credenza in un albero sacro considerato come *axis mundi*, la capacità di volare con lo spirito e il ruolo dello sciamano come curatore. (Halifax 1991, Bowie 2000:193)

Le critiche all'approccio universalista diventano ancora più comprensibili se si pensa che genere di prospettiva è stato talvolta sottoposto a vistose forzature, che hanno riguardato non solo i limiti geografici, ma persino la verità storica. Così, in alcune opere, sono stati descritti come sciamani Gesù Cristo, dato che secondo la tradizione biblica guariva i malati (Kollmann 1996) e Giovanna D'Arco, col pretesto che ella fosse un “*capo carismatico*”, il cui operato si inseriva nel solco di una lunga tradizione popolare di contatto con gli spiriti. (Barstow 1986:45) Inoltre, in un'eccessiva opera di semplificazione, l'antropologia nordamericana ha utilizzato il termine sciamano per identificare una delle due categorie in cui venivano suddivisi gli specialisti della religione, in opposizione a “prete” (de Waal Malefijt 1968: 229-240, Klass 1995: 63-71, Liberty 1970; Robinne 2007).

Per concludere, esemplificando un quadro assai variegato, le visioni contemporanee dello sciamanesimo in prospettiva universale possono essere suddivise in tre filoni principali. Da una parte, resistono le definizioni essenzialiste che, alla maniera di Eliade, rintracciano il nucleo dello sciamanesimo in pochi, fondamentali elementi, come l'abilità sciamanica di entrare in contatto con gli spiriti (Basilov 1992:6) ed il suo utilizzo a beneficio della comunità (Malet 1998:5). Dall'altra, possiamo ritrovare le concezioni dello sciamanesimo di stampo neo-evoluzionista. (Pentikäinen 1998:61; Ripinsky-Naxon 1993:9) Una terza linea teorica è costituita dall'analisi dello sciamanesimo in prospettiva cross-culturale che, come si vedrà, ha fornito innovativi spunti alla questione (Winkelman 1986, 1992; Winkelman and White 1987; Winkelman 2000; Winkelman e Baker 2008).

b) Il noto antropologo nordamericano Clifford Geertz, tra i massimi esponenti della svolta interpretativa degli anni '70, può invece essere collocato tra coloro che desiderano eliminare il termine sciamanesimo. Nel suo saggio “*Religion as a cultural system*”, riflettendo sul rapporto tra senso comune e religione, l'antropologo statunitense cita lo sciamanesimo tra quelle “*categorie insipide*” attraverso le quali “*gli etnografi della religione devitalizzano i propri dati*” (Clifford 1993[1966]:192), privando il dato etnografico della propria specificità. Una posizione molto simile a quella espressa, già nel 1903, da Arnold van Gennep, che collocava “*sciamanesimo*” tra le parole “*create dai viaggiatori, adottate senza riflessione dai dilettanti*”

dell'*etnopsicologia e poi utilizzate a torto*" (van Gennep 1903:51, *trad.*). Ritenendo che non si applicasse a nulla di definito, suggeriva di lasciare da parte il termine.

Allo stesso modo, alcuni autori contemporanei affermano che *"non esistono criteri rilevanti per analizzare in maniera cross-culturale lo sciamanesimo"* (Holmberg 1989:144) e sostengono che la categoria semplicemente non esista in un'unica forma omogenea ed unitaria, neanche più in Siberia ed Asia centrale. (Klein et al.2002; Klein e Klein and Stansfield-Mazzi 2004; Klein et al., 2005) Per questi autori, come per Geertz, lo sciamanesimo *"rimane intrattabile come indirizzo di studi di carattere generale"* (Holmberg 1989:144, *trad.*). Essi sostengono che l'approccio allargato allo studio dello sciamanesimo, attribuendo motivazioni universalmente valide ai singoli contesti culturali, ha fatto in modo che *"le diverse pratiche siano state dissociate dal contesto culturale di appartenenza e ricollegate a motivazioni di carattere universale"* (*idem*).

c) Tra gli antropologi ci sono anche coloro che, non volendo rinunciare all'utilizzo del termine sciamanesimo, ritengono indispensabile doversi preliminarmente accordare sul suo significato.

Tra gli studiosi, vi è persino chi, per ovviare al problema, ha proposto, alla maniera di Shirokogoroff, un approccio purista alla questione, sostenendo un (ormai alquanto improbabile) ritorno ad una visione così restrittiva dello sciamanesimo da concedere l'utilizzo del termine solo per indicare l'orizzonte simbolico e rituale delle culture antiche (Bowie 2000:14).

In *"Shamans and religion"* (2000), invece, l'antropologa statunitense Alice Kehoe, pur sottolineando quanto risulti *"confuso e fuorviante usare un termine onnicomprensivo, preso in prestito da una lingua asiatica sconosciuta, per indicare la varietà di operatori e pratiche culturalmente riconosciuti e distinti"* (Kehoe 2000:53, *trad.*), si dichiara d'accordo con una revitalizzazione dell'uso di *"sciamanesimo"* come categoria interpretativa, affermando che *"i tempi sono maturi per una sensibile, seria panoramica degli usi antropologici del termine e del concetto 'sciamano' "* (Kehoe 2000:xx, *trad.*) Per far ciò, respinge molte delle idee di Eliade, tra cui l'ipotesi che i riti e le credenze sciamanici siano residui di una religione primordiale del Paleolitico. Rifiuta inoltre, l'idea di un antico contatto tra Siberia e America nordoccidentale, sostenendo che le evidenti somiglianze tra le

pratiche religiose dei nativi americani e quelle delle popolazioni siberiane sono dovute alle relazioni instauratesi tra i popoli tra XVIII e XIX secolo, epoca di fioritura del commercio russo di pellicce (Kehoe 2000:48). Pur ammirandone il valore, Kehoe in sostanza demolisce l'impianto teorico elaborato da Eliade, collocandosi nel solco della tradizione antropologica del particolarismo e sottolineando la stretta connessione tra prova empirica (dato etnografico) e analisi ed interpretazione dei dati (teoria antropologica). Un approccio che, come si vedrà più avanti, ha avuto considerevole sviluppo negli studi dell'ultimo ventennio.

1.3.5. La rinascita degli studi sciamanici. Dopo aver rischiato l'estinzione a causa delle perplessità relative al suo utilizzo come categoria di analisi, gli anni '80 del secolo scorso hanno segnato una vera e propria rinascita della letteratura accademica relativa allo sciamanesimo, come hanno efficacemente sottolineato alcuni studiosi. (Atkinson 1992:307; Crocker 1986:17; Morris 2006:14; Noll 1990:214) Questa rinascita è stata, in larga misura, stimolata dall'interesse mostrato nei confronti dello sciamanesimo da alcune compagini della cultura popolare nordamericana ed europea, che nel decennio precedente avevano iniziato ad esplorare lo sciamanesimo come forma di spiritualità alternativa. In questo periodo, inoltre, numerose discipline scientifiche iniziano ad interrogarsi sugli approcci terapeutici alternativi alla medicina occidentale, con particolare attenzione verso lo studio dei meccanismi biologici e psicologici relativi al confine, spesso incerto, tra razionalità e irrazionalità.

Questa duplice influenza, reciprocamente condotta, del mondo scientifico e della cultura popolare, ha dato il via alla rinascita postmoderna degli studi sullo sciamanesimo. Il quadro teorico si è, infatti, ulteriormente complicato a causa dell'interesse mostrato da numerose scienze, che hanno avuto ed hanno tuttora un'influenza non trascurabile nell'elaborazione di nuove teorie e metodologie d'analisi nello studio dello sciamanesimo. Come ha sottolineato l'antropologa americana Jane Atkinson (Atkinson 1992), nel tempo avevano ragionato e scritto sullo sciamanesimo non solo gli etnologi e gli studiosi di storia delle religioni, ma anche filosofi, teologi, archeologi, filologi e drammaturghi. Secondo Atkinson, l'elenco resta al giorno d'oggi pressoché invariato, con *“l'aggiunta dei moderni*

psicologi, la cancellazione dei filologi e una relativa assenza dei filosofi.” (Atkinson 1992:307)

Data la vitalità del tema e la molteplicità degli interessi speculativi che implica, l'enorme mole di contributi è in costante aumentato ed è destinata ulteriormente ad incrementarsi di anno in anno. Per questo motivo, è assai utile definire alcune linee di tendenza nello studio dello sciamanesimo nelle discipline antropologiche contemporanee.

1.3.6. Tendenze: opere generali, introduttive, compilative. Data la vastità degli interessi suscitati, alcune delle riflessioni e dei contributi dell'ultimo trentennio son stati dedicati alla ricostruzione, in prospettiva diacronica, dello stato dell'arte relativo al tema.

Costituiscono buone introduzioni allo studio dello sciamanesimo le opere di Graham Harvey: *Indigenous Religions: A Companion* (2000) e *Shamanism: A Reader* (2002). Datato ma abbastanza utile per la varietà di contributi proposti è *Shamanism. An Expanded view of reality*, a cura di Shirley Nicholson (1987), che contiene articoli di Michael Harner, Mircea Eliade ed altri pionieri dello studio dello sciamanesimo. Più recente ma con la stessa impostazione *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*, a cura di Jeremy Narby e Francis Huxley (2001), una raccolta di articoli pubblicati sul tema dello sciamanesimo in un arco di tempo di 500 anni, dall'incontro dei primi occidentali con gli sciamani siberiani fino ai lavori di ricerca contemporanei.

An Introduction to Shamanism, di Thomas A. DuBois (2009) descrive lo sviluppo del concetto di sciamanesimo in relazione agli studi antropologici. Un'ottima dissertazione dell'evoluzione storica dello studio dello sciamanesimo, in relazione alle diverse scuole di pensiero che si sono succedute negli studi antropologici, è inoltre presente nell'opera *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, tesi di dottorato dell'antropologo olandese Jeroen W. Boekhoven. Prima di descrivere la sua esperienza di fieldwork tra gli sciamani contemporanei, ricostruisce una “genealogia” dello studio dello sciamanesimo dalle origini fino ai giorni nostri. Un lavoro simile ma meno sistematico è stato invece pubblicato da Merete Demant Jakobsen per la Danimarca, intitolato *Shamanism*.

Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits (1999).

Un'utile introduzione al tema si rivela *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (2004), a cura di Walter Mariko Namba e Eva Jane Neumann Fridman che rende conto dell'estrema varietà di approcci agli studi sciamanici, con particolare attenzione verso quelli contemporanei, suddividendoli per tematica ed area geografica di riferimento.

Per quanto riguarda la relazione tra sciamanesimo e metodi di cura (tradizionali e contemporanei) si segnalano invece *The Performance of Healing* (1995), a cura di Carol Laderman Marinae Roseman, e *Healing Powers and Modernity*, a cura di Linda Connor e Geoffrey Samuel (2001).

A queste opere, sono da aggiungersi gli articoli compilativi che propongono riassunti ed interpretazione dello stato dell'arte. Già Mircea Eliade, nel 1961, aveva pubblicato *Recent Works on Shamanism. A Review Article* nella rivista "History of Religions" in cui si proponeva di analizzare le opere più recenti in materia di sciamanesimo. Con lo stesso scopo sono stati pubblicati, in tempi più recenti, *Shamanism Today*, di Jane Monnig Atkinson (in *Annual Review of Anthropology*, 1992) e *Trends in contemporary research on shamanism*, di Thomas A. Dubois (in *Numen* 2010).

A queste opere, sono da aggiungersi i contributi di coloro che hanno applicato allo studio del tema una prospettiva diacronica, a seguito della "svolta critica" avvenuta in antropologia a partire dagli anni '60 del secolo scorso, che ha posto la base per una nuova concezione dell'etnografia (Clifford and Marcus 1986, Clifford 1988) e degli studi religiosi (Austin 2006; Fitzgerald 2000; Gold 2003; Hubbard 2002; Jensen and Rothstein 2000; Kippenberg 2002; McCutcheon 1997; McKinney 1994, Newberg et al. 2001; Ramachandran e Blakeslee 1998; Rossano 2007; Tremlin 2006; Whitehouse 2004; Whitehouse e McCauley 2005).

Nasce così il "rhetorical approach", o "approccio retorico", espressione coniata dall'antropologo statunitense Thomas A. Dubois per indicare lo studio, affermatosi nell'ultimo ventennio, delle modalità attraverso cui lo sciamanesimo è stato ideato e costruito come "categoria interpretativa", "costrutto accademico", "idea" o "metafora", come prodotto, cioè, dell'immaginazione occidentale (Hamayon 1993, 2001; Hultkrantz 1998, 2001; Hutton 2001; Jones 2006; Leete 1999; Narby

and Huxley 2001; von Schnurbein 2003; Schröder 2007; Svanberg 2003; Znamenski 2004). Nelle sue visioni più estreme, questa area di ricerca considera il concetto di sciamanesimo come l'espressione di un latente etnocentrismo delle scienze sociali, colpevoli di aver esemplificato notevolmente un quadro variegato, costruendo a tavolino un “*complesso sciamanico*” da contrapporre ad altre realtà religiose più familiari, come le religioni universali.(e.g., Kehoe 2000, Noel 1997). Senza questo genere di analisi, inoltre, non sarebbe stato possibile spiegare le nuove forme di sciamanesimo, che si sviluppano proprio a partire dalla costruzione occidentale di una teoria dello sciamanesimo, attuandola attraverso la sua messa in pratica quotidiana (von Stuckrad 2002, 2003; Znamenski 2007).

L'opera che ha inaugurato questo approccio teorico è l'analisi della storica Gloria Flaherty, che in “*Shamanism and the Eighteenth Century*” descrive l'interesse mostrato dagli Europei nei confronti dello sciamanesimo sin dal 18 secolo. (Flaherty 1992; vedi anche Hutton 2001:29-44). Nello specifico, Flaherty sostiene che le nozioni europee di genio e creatività, caratteristiche identificative dell'artista contemporaneo, prendono ispirazione dalle descrizioni delle performance sciamaniche durante l'Illuminismo. In quest'epoca, secondo Flaherty, l'occultismo “*fa il suo ingresso nella mentalità degli Europei come qualcosa di estraneo, ma diventando, generazione dopo generazione, sempre più familiare*” (Flaherty 1992:15, trad.).

Costituisce, inoltre, un ottimo esempio di questa tendenza epistemologica il contributo dell'antropologo norvegese Håkan Rydving, esperto conoscitore dello sciamanesimo saami. Nella rivista “*Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*”, egli pubblica un articolo dal titolo “*Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique*”, in cui l'antropologo si prefigge di fornire un contributo al dibattito relativo all'uso e funzione della categoria sciamanesimo nelle scienze sociali.

Rifacendosi alla nota tripartizione elaborata da Robert D. Baird (Baird 1971:5-16), che distinse tra definizioni lessicali, definizioni reali e definizioni speculative, Rydving rintraccia nel termine sciamanesimo tre diverse tipologie di significato: quello attribuito allo sciamanesimo dalle popolazioni evenki (*definizione lessicale*), quello attribuito dagli esploratori che per primi le osservano, poi diventato un

concetto analitico utilizzato per indicare specialisti di altre culture (*definizione reale*); e infine, lo sciamanesimo come concetto analitico, ossia come termine utilizzato per designare particolari tipologie di conformazioni magico-rituali nelle scienze umane (*definizione speculativa*). Il problema della mancanza di una definizione univoca consiste, secondo Rydving, nella confusione tra definizioni reali e definizioni speculative, per cui si finisce con il confondere utilità speculativa e realtà ontologica. Per questo, egli propone l'utilizzo dei termini “*sciamano*” e “*sciamanesimo*” esclusivamente per le forme di sciamanesimo contemporaneo e in relazione ai praticanti occidentali che decidono di utilizzarli per descrivere se stessi.

1.3.7. Tendenze: la vittoria degli approcci etnografici. Come sostengono Jane Atkinson (1992) e Thomas A. Dubois (2010), proprio mentre lo sciamanesimo attira l'attenzione degli studiosi di altre discipline, le scienze antropologiche iniziano a mettere in dubbio il valore dell'approccio universalista e comparativo allo studio dello sciamanesimo. Questo viene abbandonato, a favore dell'osservazione etnografica ravvicinata di particolari conformazioni culturali o, ancor più specificatamente, di singole esperienze individuali di sciamani o praticanti.

Quello che attualmente prevale nella letteratura di settore sullo sciamanesimo è un approccio particolaristico, che studia il tema entro una data tradizione culturale, concentrandosi spesso su un singolo tratto. Se da una parte ciò significa che, nonostante i rischi corsi negli anni '70 del secolo scorso, lo sciamanesimo non viene considerato un inutile costrutto accademico; dall'altra etnologi ed antropologi sono ormai obbligati a specificare al lettore quali caratteristiche comprendere nel complesso sciamanico, mettendo in dubbio, di volta in volta, l'applicazione dell'etichetta “*sciamanesimo*” al preciso contesto etnografico esaminato. Per l'antropologia contemporanea, infatti, la sola presenza di operatori magici, di forme sincretiche di culto o di un'inclinazione generale all'azione magica non sono sufficienti a poter definire una cultura “*sciamanica*” o un operatore rituale “*sciamano*”.

Concentrandosi sul particolare, inoltre, gli approcci etnografici hanno l'indubbio merito di riuscire a mettere in luce come singole pratiche sciamaniche spesso siano connesse non solo ai contesti culturali locali ma, con le pressioni di un mondo globalizzato e in forte progressione tecnologica, come esse vengono investite

da processi più ampi, in scala regionale, nazionale e transnazionale. In questo modo, gli approcci contemporanei rendono conto del processo di cambiamento che interessa gli sciamanesimi tradizionali e delle forme di negoziazione tra tradizione e contemporaneità che interessano le singole culture. Un esempio efficace di questa tendenza sono le opere di Ana Mariella Bacigalupo, che esplora i cambiamenti culturali che hanno investito il tradizionale sistema di cura e le tradizionali concezioni di genere degli sciamani del popolo Mapuche in Cile. (Bacigalupo 1998, 2001, 2004; Boccara 2003)

Inoltre, le etnografie basate su contesti territorialmente ridotti permettono di approfondire questioni non considerate dagli studi comparativi e dalle prospettive generalizzanti; quali, ad esempio, il rapporto tra i mondi immaginativi dello sciamano e dell'antropologo (Kendall 1988); il racconto delle singole esperienze di iniziazione e pratica sciamanica, considerate irriducibili a se stesse (Basilov 2000; Kendall 1995); oppure il rapporto tra antropologo e collaboratori indigeni (Humphrey 1996).

Mentre lo studio dello sciamanesimo si arricchisce degli apporti dal campo, però, le prospettive comparative e generali godono ancora di una certa vitalità, e non solo a causa della grande fortuna di questi approcci presso la cultura popolare, il cui interesse è indirizzato verso i classici della letteratura accademica, piuttosto che verso le nuove teorie, appannaggio degli esperti del settore. Infatti, come sottolinea correttamente Charles Stépanoff, alcune delle tendenze multidisciplinari più in voga negli studi sciamanici contemporanei, come gli studi cognitivi sulla genesi delle categorie di specialisti religiosi (Boyer 1993,1997), la pragmatica della parola e dell'interazione nel rituale sciamanico (Hanks 2006, Severi 1993) e l'epistemologia della trasmissione dei canti e saperi sciamanici (Déléage 2009) aprono nuove prospettive di ricerca che supportano l'esistenza di caratteristiche universalmente valide dello sciamanesimo.

Gli apporti della psicologia alle scienze antropologiche hanno infatti offerto valide spiegazioni per le analogie tra diverse culture e tradizioni magico-religiose, basate non più su presunte connessioni storiche o sopravvivenze culturali, quanto piuttosto sull'esistenza di inclinazioni e propensioni universali umane.

1.3.8. *Tendenze: psicologia e psichiatria degli sciamani.* Alcune delle analisi etnografiche contemporanee hanno contribuito alla dissoluzione di una vecchia controversia, che riguarda l'annoso problema della psicologia degli sciamani.

Agli inizi del Novecento, gli studi sovietici in Siberia e Asia centrale furono caratterizzati da un deciso approccio razionalista che, basandosi sull'analisi delle caratteristiche psicologiche degli sciamani, considerava questi degli individui psicologicamente instabili. Nasce in questo periodo il mito dell'esistenza di un problema mentale tipico delle popolazioni siberiane, definito "*Arctic hysteria*" ("*isteria artica*") o *piboktoq*⁴, la cui validità ontologica è stata demolita in tempi recenti da Lyle Dick, che ne ha spiegato la lenta formazione come costruito accademico (Dick 1995).

Nell'antropologia occidentale, invece, eccetto un noto precedente (Ackerknecht 1943), soprattutto a partire dagli anni '60 del secolo scorso, inizia l'analisi dello sciamanesimo che ha concentrato le proprie attenzioni sulle caratteristiche psicologiche degli sciamani, considerati "*nevrotici*" (Devereux 1961:1089) o "*schizofrenici*" (Silverman 1967). Nello specifico, il pioniere dell'etnopsichiatria George Devereux, che aveva elaborato una ripartizione quadripartita dei disturbi di personalità (1980:13), collocava lo sciamanesimo tra i "*sacred disorders*", considerandolo, non tanto la spia di disordini mentali, quanto una tipologia di patologia etnopsichiatrica a sé stante.

Nelle sue versioni più estreme, questa interpretazione dello sciamanesimo, definita dalla letteratura anglosassone il "*modello sciamanesimo=schizofrenia*" o "*metafora schizofrenica*", evidenziava nella psicologia dello sciamano una visibile trasgressione della normalità psichica, dato che egli presentava "*un meccanismo di creazione di idee non orientato verso la realtà, esperienze percettive anomale e profondi sconvolgimenti emotivi*" (Silverman 1967:22, trad.)

In tempi più recenti, inoltre, alcuni resoconti etnografici hanno rilevato quanto, in alcuni contesti, il confine tra pratica sciamanica e problemi mentali possa rivelarsi sottile. L'antropologa giapponese Emiko Ohnuki-Tierney, che ha studiato lo

⁴ L'idea fu solo abbozzata in Mikhaivloskii (1892), ma via via sviluppata in Kharuzin (1898), Bogoras (1910), Anokhin (1924), Ksenofontov (1929), Zelenin (1935), Tokarev (1964). Per una sintetica descrizione dei contributi di questi autori, vedasi Basilov in Balzer 1997:2-48. Per una rassegna ampia e ben argomentata, soprattutto in relazione al rapporto tra studi sovietici e antropologia occidentale, vedasi Znamenskii (Znamenskii 2007:43-120)

sciamanesimo presso il popolo Ainu (isola di Hokkaido), ha individuato in questo contesto una sindrome culturalmente determinata, chiamata *imu*, una sorta di possessione da parte dello spirito di un serpente, rilevando che le persone colpite dalla sindrome da lei esaminate, più della metà fossero sciamani (Ohnuki-Tierney 1980). Qualche anno dopo, in un differente contesto, l'etnologo francese Michel Perrin, ha ugualmente rilevato una parziale sovrapposizione tra pratica sciamanica e alcune patologie psichiche presso i Guajiro, una popolazione amazzonica (Perrin 1987).

Queste sovrapposizioni tra patologia psichiatrica e pratica sciamanica, però, non possono, di per sé, essere considerate significative ai fini della teorizzazione di un possibile legame. Piuttosto, bisogna tener conto del fatto che, presso numerose culture, l'apprendistato dello sciamano ha inizio con la cosiddetta “*chiamata magica*”, ovvero con un periodo di squilibrio fisico e mentale, cui segue generalmente l'allontanamento (volontario o involontario) dalla comunità. Durante questo periodo lo sciamano, persona fisicamente e psicologicamente compromessa, apprende capacità e metodologie curative, dato che, essendo stato per primo malato, diventa capace di curare le patologie degli altri, e, allo stesso tempo, di ritrovare un proprio ruolo sociale. Per questo, alcuni autori hanno applicato allo studio dello sciamanesimo l'archetipo jungiano del “*wounded healer*”, ossia del “*guaritore ferito*” (Halifax 1982). La stessa Ohnuki-Tierney ammette che sindromi culturalmente determinate come l'*imu* possono presentarsi anche nei non-sciamani, il che rende prematuro considerare gli sciamani individui instabili (Ohnuki-Tierney 1980:224). Gli aderenti al paradigma sciamanesimo=schizofrenia, però, interpretano la chiamata magica come un incidente psicotico, ossia come una vera e propria crisi risolta aderendo ad un modello socialmente imposto e riconosciuto (Wallace 1966). Per questi autori, lo sciamano non viene veramente curato. Piuttosto, egli appartiene ad una cultura che attribuisce al suo disagio psicologico delle cause esterne all'individuo, creando attorno al disturbo di cui soffre un clima di tolleranza, che favorisce il regredire del disagio. Il comportamento sciamanico, quindi, agirebbe solo come una difesa temporanea da problemi psicologici latenti nell'individuo. Il che ha fatto sostenere a George Devereux (1980) che “*non vi è alcuna ragione o scusa per non considerare lo sciamano come un nevrotico grave o comunque come uno*

psicotico in stato di remissione temporanea". (Devereux 1980:14-15, trad.)

Gli antropologi contemporanei hanno assunto significative prese di posizione contro questa tesi, sostenendo che, soprattutto nelle interpretazioni psicopatologiche dello sciamanesimo, sulla salute mentale degli sciamani regna spesso una notevole confusione tra il ruolo dello sciamano e la sua psicologia individuale (Mitrani 1992). Una delle più diffuse critiche al modello è la semplice constatazione che gli sciamani, per diventare tali, devono dimostrare capacità mentali persino superiori alla norma. Ad esempio, già nel 1979, Donald Sandner descrisse le notevoli capacità mnemoniche necessarie per diventare un *hatalii*, ovvero uno sciamano Navajo, il cui apprendistato magico prevedeva la memorizzazione di almeno 10 canti cerimoniali, ognuno dei quali contenente centinaia di singole canzoni. Secondo Sandner, le caratteristiche necessarie per diventare sciamano sarebbero esclusivamente "*il desiderio e la pazienza di imparare il vasto repertorio di materiali simbolici*" (Sandner 1979:242). Anche Vladimir Basilov (Basilov 1997), in un'opera più recente, compie una ricognizione degli studi sovietici sullo sciamanesimo siberiano ed elenca, tra le capacità richieste ai futuri sciamani, padroneggiare un vocabolario complesso e possedere ampie conoscenze in materia di erbe, rituali di guarigione, procedure per comunicare con il mondo degli spiriti, tutte virtù che richiedono notevole intelligenza e capacità di comprensione piuttosto inusuali per individui psicotici.

È però grazie all'applicazione di strumenti e metodologie statistiche ed empiriche che il modello sciamanesimo-schizofrenia è stato definitivamente escluso. Nel 1964 un'equipe composta da Boyer, Klopfer, Brawer e Kawai, sottopose un gruppo di individui apache (12 sciamani, 52 non sciamani e 7 pseudo-sciamani, ossia praticanti che si consideravano sciamani, ma il cui *status* veniva loro negato dalla comunità) al test delle macchie di Rorschach. Gli autori dello studio scoprirono che le risposte degli sciamani non differivano molto da quelle dei non-sciamani, mostrandosi, anzi, più consapevoli, ironiche e ricche di riferimenti filosofici. Indizi significativi di disturbi mentali erano invece presenti nel gruppo degli pseudo-sciamani. Boyer e gli altri studiosi hanno quindi concluso che "*nel loro sistema mentale, gli sciamani appaiono meno isterici rispetto agli altri gruppi*" (Boyer, Klopfer, Brawer, Kawai 1964:176)

Horacio Fabrega e Daniel Silver (1970) hanno compiuto un interessante esperimento

con gli sciamani di Zinacantan (Messico), somministrando il medesimo questionario a 20 sciamani e 23 non-sciamani. Nel confronto delle risposte essi dimostrarono che non vi erano differenze fondamentali tra la psicologia degli sciamani e quella degli altri individui. Inoltre, sostennero che, l'estrema variabilità delle risposte all'interno del gruppo degli sciamani, demoliva alla base la teoria di una loro presunta omogeneità psicologica. Andava così a prendere corpo l'ipotesi che esistano “*molti tipi diversi di sciamani, in quanto vi sono diversi tipi di personalità all'interno del gruppo in cui vivono*” (Mitrani 1992[1982]:160).

Lo psichiatra americano Richard Noll (1983) ha confrontato i resoconti degli sciamani e degli schizofrenici dei propri stati di alterazione psicologica, sottolineando le evidenti differenze tra i due gruppi e paragonando i risultati ottenuti con i criteri descritti nella terza edizione del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). Egli rilevò che gli stati di coscienza degli sciamani e degli schizofrenici differivano principalmente per l'intenzionalità e volontarietà dei primi, dato che gli sciamani dimostravano di saper distinguere stato di trance e vita quotidiana, una capacità chiaramente non presente negli schizofrenici. Inoltre, l'esperienza alterata degli sciamani è chiaramente indirizzata all'aiuto ed alla guarigione altrui, a differenza di quella degli schizofrenici, che tendono a sperimentare allucinazioni percepite come reali e spaventose. Nel 2001, un altro psichiatra americano, Roger Walsh, compie un'operazione simile, analizzando alcune abilità di base degli individui (consapevolezza dell'ambiente, controllo emotivo, capacità di concentrazione) e dimostrando che gli stati di alterazione in cui cadono gli sciamani siano chiaramente distinti sia dagli altri tipi di estasi e meditazione propri del Buddismo e dello yoga che, a maggior ragione, si differenziano dagli stati schizofrenici (Walsh 2001:34).

Nel 2002, un gruppo di ricerca associato dalla Organizzazione Transculturale psicosociale di Amsterdam (Van Ommeren et al. 2002) ha esaminato una comunità di 810 profughi bhutanesi in Nepal, valutati attraverso interviste diagnostiche strutturate, poi confrontate con la classificazione internazionale dei disturbi mentali. Tra i rifugiati, il 7% dei maschi e lo 0.5% delle femmine avevano affermato di essere sciamani. Dopo aver calibrato i dati, tenendo conto delle differenze demografiche, il profilo generale degli sciamani non differiva in maniera significativa da quello dei

non-sciamani; anzi, gli sciamani soffrivano meno, in proporzione, di disturbi come depressione, ansia e disordini dissociativi che affliggevano l'altro campione.

Negli anni ha, quindi, prevalso l'argomentazione che lo sciamanesimo non abbia a che fare con un disordine mentale e che la possibilità di aderire ad un comportamento sciamanico rientri nello spettro comportamentale di tutti gli esseri umani (Lex 1976; Noll 1983, Siikala 1978), sebbene alcuni sostengono che, in tutti i casi, gli sciamani manifestino una “*fantasy-prone personality*”, siano, cioè, individui “*inclinati alla fantasia*” (Krippner 2000:9; Wilson, Barber 1983:6). Il comportamento sciamanico non viene più considerato sintomo di una mente psicologicamente deviata, ma piuttosto una capacità psico-biologica universale legata al raggiungimento di stati alterati di coscienza diversi dall'ordinario.

1.3.9. Tendenze: studio degli stati alterati di coscienza. A partire dagli anni '80 del secolo scorso, l'acronimo ASC, che indica gli “*altered states of consciousness*”, gli “*stati alterati di coscienza*”, è diventata una delle parole d'ordine negli studi interdisciplinari sullo sciamanesimo. Dopo che i movimenti controculturali degli anni '60 e '70 avevano sperimentato stati di coscienza non ordinari, gli antropologi iniziarono a mostrare interesse in riferimento al loro uso nelle pratiche rituali. (Parker 1975:118-121; Peiletier, Garfileld 1976:22-27; Tart 1983) Nasce così l'antropologia transpersonale, branca dell'antropologia culturale che dedica la propria analisi allo studio del rapporto tra stati alterati di coscienza e cultura, proponendo una nuova versione dello strutturalismo in chiave neurofisiologica. (Laughlin 1988, 1993,1994)

Tra tutte, data l'enorme rilevanza e diffusione dell'opera di Eliade, è la figura dello sciamano, considerato l'operatore rituale specializzato nel raggiungimento di stati di coscienza alterati (Peters & Price-Williams 1980:408), a incuriosire gli studiosi (Dobkin De Rios & Winkleman 1989; Harner 1982; Noll 1983; Peters 1981). Negli studi antropologici, l'identificazione dello sciamanesimo con gli stati alterati di coscienza, infatti, era nel tempo diventata tanto evidente che la presenza/assenza di questi ultimi determinava o meno l'inclusione di un sistema di pensiero nell'orizzonte sciamanico. Allo stesso tempo, però, gli apporti della psicologia e dei comportamentalisti, piuttosto scettici nei confronti delle spiegazioni fenomenologiche, hanno fornito nuovi spunti allo studio del problema. (Walsh 1989;

Siikala 1982)

Per primo, con l'intento di indicare lo stato di alterazione psicologica raggiunto dallo sciamano, occorreva svincolarsi dall'utilizzo del termine “*estasi*”, impiegato da Mircea Eliade (Eliade 1961, 1964) per riferirsi allo stato di coscienza alterato tipico dello sciamano. Il termine era stato applicato, nel tempo, ad una vasta gamma di pratiche culturali, compresi gli stati di possessione, la relazione dei quali con lo sciamanesimo era stata dagli anni '60 agli anni '80 il nucleo di un acceso dibattito (Bourguignon 1976,1989; de Heusch 1971; Lewis 1971, Rouget 1985). Ulteriori critiche all'incapacità di alcuni studiosi a riconoscere la differenza tra alterazioni volontarie e involontarie, tra possessione e trance, provengono da alcune opere più recenti. (Mitrani 1992; Walsh 1995, 1997; Winkelman 2000:79) L'eredità di Eliade era stata comunque abbastanza forte che l'identificazione dello sciamanesimo come tecnica per raggiungere stati alterati di coscienza permaneva in alcuni studi più recenti (vedasi, ad esempio, Lewis-Williams e Dowson 1988:204).

Occorreva, quindi, cercare di chiarire cosa distinguesse lo stato di coscienza impiegato dagli sciamani nell'esercizio del proprio potere rispetto a quelli utilizzati da altri praticanti magico-religiosi, evitando di definire “sciamano” qualsiasi specialista religioso in grado di raggiungere stati di coscienza non ordinari. I ricercatori concordano ormai sul fatto che sia possibile per l'uomo raggiungere stati di coscienza non ordinari tra loro notevolmente differenti (Shapiro & Walsh 1984; Walsh & Vaughan 1980; Wilber 1977, 1980). Peters e Price-Williams (1980) hanno differenziato l'estasi sciamanica tra molti possibili stati di alterazione della coscienza, mentre Walsh (1989,1990) ha descritto vari stati e livelli di coscienza coinvolti nelle pratiche di sciamanesimo, buddismo e yoga, dimostrando la varietà degli stati psicologici che ognuno comporta, (e) mettendo in evidenza notevoli differenze.

Pur continuando a sottolineare l'importanza del raggiungimento di stati di coscienza alterati nel complesso sciamanico, gli studiosi contemporanei tendono a dare al fenomeno un'interpretazione in chiave psicologica, tanto che Robin Ridington, nella sua opera dedicata allo studio del linguaggio antropologico, cita una definizione di sciamanesimo come *“istituzionalizzazione della trasformazione dalla fase di veglia ordinaria ad una non ordinaria, in cui l'informazione generata internamente arriva a dominare il processo decisionale e la funzione di*

orientamento della fase di veglia ordinaria" (Ridington 1990:125, *trad.*).

Gli apporti della psicologia allo studio antropologico degli stati alterati di coscienza si sono però spinti oltre, fino a raggiungere insospettabili esiti deterministici su base neurofisiologica. In questa prospettiva, sia gli stati di coscienza degli sciamani che le risposte emotive dei pazienti venivano considerate il risultato di un'euforia indotta tramite opportune stimolazioni (Neher 1962; Jilek 1982, poi criticati in Achterberg 1985, 1987; Rouget 1985).

L'apice di questa tendenza si ebbe nel 1982, quando fu pubblicato, sull'onda dell'entusiasmo scatenato dalla scoperta delle endorfine (composti simil-oppiacei rilasciati dal cervello in risposta a determinati stimoli), un numero speciale della rivista *Ethos*, intitolato "*Sciamani ed endorfine*". I vari contributi al volume analizzano il rapporti tra equilibrio chimico corporeo, stato emotivo e ritualità, considerando gli stati di coscienza degli sciamani e le risposte terapeuticamente valide dei pazienti come l'esito di un'euforia indotta dalle endorfine.)

La "*distanza neuromitologica*" (Noll 1989) che deriva da questo genere di analisi tende a ridurre i fenomeni culturali in termini biochimici e neurologici e il rito a mere funzioni psicobiologiche, creando sconcerto tra gli antropologi culturali, che vedono venir meno in questo modo gran parte del loro oggetto di studio. Jane Atkinson sostiene, a questo proposito, che "*certamente le variazioni nella coscienza sono una parte fondamentale della pratica sciamanica. Ma analizzare lo sciamanesimo esclusivamente come un fenomeno correlato alla trance è come analizzare il matrimonio soltanto in funzione della biologia riproduttiva. Comprendere la neurofisiologia della trance è importante, ma non spiega le strutture ad essa associate, che riguardano la conoscenza, il rito, e la società*" (Atkinson 1992:311)

In altre parole, analizzare la trance in chiave neurofisiologica è sicuramente un apporto importante per lo studio del rapporto tra biologia e cultura, ma non offre spiegazioni utili circa la struttura sociale o i riti ad essa associati. Per questo motivo, alcuni contributi si sono principalmente concentrati nell'apportare a questa impostazione di base delle correzioni. Tra tutte, si segnala il saggio di Robin Ridington (1979) che sostiene che gli stati alterati di coscienza sono rivelatori non di per sé, ma per la loro collazione in sistemi culturali di conoscenza. Egli cita come

esempio i Dunneza, una popolazione del Canada che ebbe modo di studiare in modo approfondito. Secondo Ridington, la tradizione orale di questo popolo (in precedenza, una società ecologicamente stabile basata su caccia e raccolta) offriva ai suoi membri dei modelli culturalmente stabiliti per ogni esperienza individuale immaginabile nel corso di una vita. Questi modelli, che fornivano informazioni essenziali per il benessere personale e sociale, potevano essere raggiunti attraverso trasformazioni della coscienza. A causa dello sviluppo e dell'organizzazione della conoscenza in un sistema culturalmente centralizzato, la società occidentale pone l'accento sulle trasformazioni della società e della storia, piuttosto che sulle trasformazioni nella coscienza individuale, assegnando a queste ultime un mero significato idiosincratico, provocando l'esclusione della loro dimensione sociale, culturale e storica, mentre, come sostiene Amanda Porterfield (Porterfield 1987), l'incorporazione dei problemi sociali e psicologici è fondamentale per la pratica sciamanica.

Occorre, quindi, integrare l'approccio psico-fisiologico basato sull'analisi degli ASC con gli apporti di antropologi e sociologi (Locke e Kelly 1985). Il più completo e sistematico di questi è il lavoro di Anna-Leena Siikala (1978), che sostiene un approccio socio-psicologico alla performance rituale. La sua premessa è che *“la tecnica comunicativa utilizzata dallo sciamano come creatore di uno stato di interazione tra questo e l'altro mondo è fondamentalmente una tecnica statica di role-taking”* (1978:28). Il processo psichico di questa tecnica sciamanica, sostiene, è la stessa di quella utilizzata per l'ipnosi, che Sarbin ha appunto definito una forma di role-taking (Banyai 1984). Attingendo alla teoria dei ruoli nota in psicologia e in sociologia, Siikala presenta un modello di stato alterato di coscienza, ponendo grande enfasi sulla diversità delle tradizioni sciamaniche. Può essere inoltre utile, a questo proposito, la già citata argomentazione di Noll (1985), che considerava lo stato alterato di coscienza il mezzo piuttosto che il fine della pratica sciamanica. Nonostante i numerosi punti critici rinvenuti dai commentatori nel suo lavoro (ad esempio Honko 1985; Hultkrantz 1985; Siikala 1985, Skultans 1986) Noll ha avuto il merito di spostare l'attenzione degli studiosi dal solo approfondimento sugli stati alterati al concetto, decisamente più ampio, di "visione sciamanica". Come sottolinea Jane Atkinson, inoltre, questi nuovi approcci apportano nuova linfa ad argomenti

correlati, primo fra tutti quello relativo alla funzione culturale del sogno come alternativa alla realtà ordinaria, presente nelle opere degli antropologi ai tempi dell'evoluzionista Edward Burnett Tylor e che ha nuovamente attirato l'attenzione degli studiosi (Kracke 1987; Tedlock 1981, 1987; 1981).

Un'altra, possibile, implicazione teorica dello studio degli stati alterati di coscienza ha origine negli anni '60. La diffusa sperimentazione sociale delle droghe come mezzo per raggiungere stati di coscienza alterati ha fatto sì che nascesse una generazione di ricercatori sul campo che, soprattutto in Sud America, si dedicava alla sperimentazione in prima persona degli allucinogeni, per partecipare empiricamente alle visioni e sensazioni delle sedute sciamaniche (Browman, Schwartz, 1979; Dobkin di Rios, Winkelman 1989; Furst 1972; Harner 1973; Joralemon 1984; Myerhoff 1974; Wilbert 1987). Più recentemente, sono comparse sull'argomento alcune opere introduttive, che ricostruiscono storicamente la questione dell'utilizzo culturale di enteogeni (Ott 1993, Pinchback 2002, Rātsch 2005, Schultes *et al.* 2001). Nell'ultimo ventennio, inoltre, a causa dell'aumentato utilizzo delle sostanze psicotrope nei rituali neo-sciamanici, si sono aperte nuove prospettive di ricerca che analizzano il contrasto tra utilizzi tradizionali e contemporanei delle sostanze psicoattive, soprattutto per quanto riguarda l'ayahuasca nel contesto amazzonico (Grob 1999, Luna and White 2000, Metzner 1999, Schaefer 1996; Shanon 2002) e l'analisi dei cambiamenti ambientali e culturali dovuti al mercato del peyote (Steinberg *et al.* 2004).

1.3.10. Tendenze: approcci cross-culturali. Mentre gli approcci particolaristici contemporanei trascurano la dimensione comparativa dello studio dello sciamanesimo, questa viene revitalizzata dall'applicazione di un approccio cognitivista allo studio della storia delle religioni e dal conseguente sviluppo di modelli di analisi cross-culturale. L'attestazione della presenza, presso culture lontane tra loro, di individui in grado di raggiungere stati alterati di coscienza fece, infatti, nascere nuovi interrogativi. Michael Winkelman (Winkelman 1986, 1992; Winkelman and White 1987; Winkelman 2000; Winkelman e Baker 2008) si concentra in particolare sullo sciamanesimo, ed è considerato come il principale esponente di questa tendenza.

Eliade aveva risolto la questione della presenza transculturale dell'estasi sciamanica ipotizzando che questa diffusione pressoché universale fosse il risultato di migrazioni e contatti tra culture e datando lo sciamanesimo, data la presenza di tratti molto simili tra culture differenti tra loro, ad almeno 20.000 fa. Gli antropologi contemporanei, però, invalidano questa ipotesi sulla base delle difficoltà teoriche a trovare una spiegazione di come lo sciamanesimo possa essere rimasto stabile presso culture che, in quel lasso di tempo, avevano invece subito notevoli cambiamenti nel tempo per quanto riguarda altri aspetti della vita sociale, come il linguaggio e le strutture sociali. (Walsh 1989; Winkelman 1984;1989) Attualmente, gli studiosi tendono a proporre spiegazioni poligenetiche per l'esistenza dello sciamanesimo e raggiungere stati alterati di coscienza, attraverso la scoperta o l'eredità di determinate pratiche, come l'isolamento del praticante, la riproduzione ritmica di determinati suoni e l'ingestione di sostanze psicotrope, viene considerata una capacità psicobiologica universale. (Winkelman 1984; Walsh 1989,1990)

Questo genere di spiegazioni deriva dagli apporti della psicologia cross-culturale. Il nodo centrale della contesa è se lo sciamanesimo sia specifico di particolari culture oppure un fenomeno cross-culturale distribuito in maniera universale. Le indagini cross-culturali stabiliscono la natura etica (transculturalmente valida) dello sciamanesimo e stabiliscono empiricamente le caratteristiche degli sciamani. Questi studi mirano a differenziare gli sciamani da altre tipologie di guaritori e praticanti che utilizzano gli stati alterati di coscienza (ASC) in rituali comunitari che prevedono il contatto con gli spiriti.

Nello specifico, Winkelman (Winkelman 1986a, 1992; Winkelman and White 1987) esamina un arco di tempo di circa 4000 anni, dai Babilonesi all'oggi, rintracciando 47 società. Lo studio identifica da una prospettiva emica, sulla base cioè della letteratura etnografica, ciascuno dei ruoli magico-religiosi culturalmente connotati, codificando in seguito i dati in 117 tipologie differenti di praticanti, tra loro distinte per quanto riguarda le procedure di selezione e formazione, quelle per indurre stati alterati di coscienza, il contesto sociale, le variabili economiche e politiche e vari altri aspetti delle loro attività di cura e divinazione. In questo modo, si è riusciti a passare da una prospettiva emica ad una etica, stabilendo che praticanti che appartengono allo stesso tipo, pur provenienti da diverse culture e regioni del

mondo, sono più simili tra loro che rispetto ad altre tipologie di praticanti geograficamente vicini. Inoltre, si è potuto appurare che alcuni praticanti magico-religiosi, definiti dagli etnografi come sciamani, possiedono caratteristiche significativamente differenti da quelle associate agli sciamani, così definiti attraverso questa procedura empirica.

I risultati dimostrano che molteplici culture hanno avuto od hanno tuttora esperienza degli stati alterati di coscienza, spesso considerati base della pratica religiosa e/o di rituali a scopo terapeutico. Sulla base delle correlazioni statistiche, Winkelman rintraccia la relazione intercorrente tra sciamanesimo e struttura sociale, dimostrando come la figura dello sciamano sia presente perlopiù presso culture di cacciatori e raccoglitori. Queste culture tendono a non avere una organizzazione sociale e politica differenziata, per cui all'interno della società gli sciamani occupano varie posizioni: sono esperti di rituali, guaritori, depositari delle tradizioni mitologiche e religiose e, a causa della mancanza di un potere politico stabile e bene delineato, godono di grande prestigio ed influenza nella propria tribù.

Come la società cambia a seguito dell'avvento dell'agricoltura, la situazione evolve. Le società diventano sedentarie e la capacità di immagazzinare il foraggio, con la stratificazione sociale che ne deriva, causa la scomparsa degli sciamani. (Winkelman, 1984,1989) Al loro posto, compaiono altri specialisti rituali, che ricoprono solo uno o alcuni dei ruoli prima coperti dallo sciamano. Walsh paragona la loro scomparsa a quella di un medico generico a seguito della diffusione di medici specialistici. (Walsh 1989:9)

Compare così la figura dei *preti*, che nelle società organizzate ricoprono ruoli religiosi e morali, talvolta anche politici, e guidano la propria comunità nell'ingraziarsi forze spirituali. In alcuni casi, come i loro antecedenti sciamani possono avere limitate esperienze negli stati alterati. (Hoppal 1984)

Come dimostra la letteratura riguardo all'esistenza di un "lato oscuro" dello sciamanesimo (Whitehead e Wright 2004), il ruolo dello sciamano si rivela spesso ambivalente, dato che gli vengono attribuiti poteri benefici e malefici (Rogers 1982. Mentre i preti prendono il posto dello sciamano per i suoi attributi benefici, a *stregoni* e *streghe* spettano quelli malefici. Essi sono specialisti nella magia negativa, e per questo vengono spesso temuti, odiati e perseguitati. I *medium* sono, invece,

specialisti nella possessione da parte di spiriti e nell'uso di stati alterati di coscienza, attraverso cui ricevono messaggi dal mondo spirituale. (Hastings 1990; Klimo 1987).

È stato notato da alcuni ricercatori (es. Peters e Price-Williams 1980) che tale definizione non riesce a distinguere sciamano e medium. In realtà, anche se entrambi utilizzano stati alterati di coscienza, è la tipologia di questi ultimi a differire. Gli studi interculturali suggeriscono che una certa sovrapposizione tra medium e sciamani tende ad essere rinvenuta in diverse tipologie di società (Bourguignon 1973; Winkelman 1989). In altre parole, gli sciamani possono essere posseduti, ma sono anche capaci di raggiungere volontariamente certi stati di coscienza. Come evolvono le culture, contemporaneamente evolvono le forme di specialisti religiosi. Mentre gli sciamani scompaiono, molti dei loro ruoli sono suddivisi tra vari specialisti. Esiste, però un'eccezione: ciò che nella letteratura anglosassone viene definito “*journeyng*”, ossia la capacità di viaggiare in mondi “altri”, descritti dalla mitologia. Nessuno dei discendenti degli sciamani sembra praticare il *journeyng*.

Prima di Winkelman, una differenziazione tra le pratiche sciamaniche fu proposta anche da Anna-Leena Siikala (1978), che suddivise lo sciamanesimo siberiano in 4 tipologie: gli sciamani appartenenti a piccoli gruppi, gli sciamani professionali indipendenti, gli sciamani appartenenti a clan e gli sciamani territoriali professionali. Postulò quindi la prevalenza della prima tipologia di sciamani in gruppi altamente nomadici, mentre gli sciamani professionali indipendenti erano tipici di società senza controllo gerarchico. Le ultime due tipologie si mostravano proprie di organizzazioni sociali più complesse. Lo studio cross-culturale di Winkelman invalida però la classificazione di Siikala, che colloca gli sciamani kazaki nella regione in cui aveva postulato la predominanza dello sciamanesimo professionale. In realtà, dimostra Winkelman, i praticanti dei kazaki, definiti *baqca*, non erano sciamani, ma piuttosto medium. L'analisi di Winkelman dimostra, inoltre, che il termine sciamano potrebbe essere utilizzato basandosi su caratteristiche empiricamente condivise, esclusivamente per riferirsi ai guaritori che appartengano a società di cacciatori-raccoglitori. Questi sciamani son distinti da altri tipi di guaritori sciamanici (medium, guaritori e sciamani-guaritori), tipici di società più complesse che, pur utilizzando stati alterati di coscienza per la cura, hanno differenti

caratteristiche. Gli sciamani, quindi, sono presenti in alcune società del mondo, con l'eccezione delle regioni attorno al Mediterraneo, assenza che riflette la mancanza di società di cacciatori-raccoglitori. Sono sciamani gli operatori rituali dei !Kung, chiamati *n/um kxoasi*; *l'ene nilit* presso i Chukchee, e il *wishinyu* presso i Jivaro, società caratterizzate dal nomadismo e da un'organizzazione politica di stampo localistico, in cui gli sciamani sono leaders carismatici.

1.4. Magia, stregoneria e sciamanesimo nel mondo contemporaneo

1.4.1. *Magia, stregoneria e folklore in Italia: dai folkloristi agli studi contemporanei.* Lo studio della magia in Italia ha i suoi esordi con le raccolte di fatti folklorici relativi alla medicina popolare. Queste opere risentirono fortemente dell'influenza della cosiddetta “*antropologia criminale*”, in particolare delle opere di Cesare Lombroso e Paolo Mantegazza. Dunque, come rivela Bronzini (Bronzini 1983), era evidente, in queste raccolte, il progetto ideologico della classe borghese italiana di “*difesa sociale e condanna dell'anomalo*”. Veniva spesso compiuta un'analisi etnologica comparativa degli aspetti magici della medicina popolare, ritenuti prevalenti su quelli empirici. L'analisi della medicina popolare tendeva quindi a concentrarsi sulla psicologia delle superstizioni, un chiaro esempio degli influssi dell'antropologia inglese su quella italiana, in special modo per quanto riguarda la teoria magica elaborata da Frazer e il concetto tyloriano di *sopravvivenza*. Sono frutto di questa temperie culturale i due classici della letteratura etnografia italiana in tema di magia: “*La medicina delle nostre donne*” (1892) di Zeno Zanetti, e “*Medicina popolare siciliana*” (1896), di Giuseppe Pitré. In particolare Pitré, recensendo “*L'uomo delinquente*”, si propose di “*mostrare per via di esempi, tolti al FolkLore ed alla Etnografia, come un gran numero di delitti non siano se non la conseguenza d'un pregiudizio, d'una superstizione, d'una teoria del popolino*” (Pitré 1889: 302-303).

L'articolo di G. Vidossi, intitolato “*Per lo studio della medicina popolare*” costituiva l'introduzione ad un capitolo di *Lares* dedicato, appunto, alla medicina popolare, riassumeva le questioni più importanti che la medicina popolare si trovava allora ad affrontare. Proprio in quel periodo, in Italia si cercava di costituire un corpus delle tradizioni popolari italiane, specie per quei settori, come la medicina popolare, per cui la documentazione orale o scritta risultasse eccessivamente carente. Fu proprio Vidossi a promuovere, in un quadro comparativo nazionale e internazionale, l'analisi delle ragioni storiche e culturali della diversità tra forme e connotazioni regionali. Venivano così distinte zone conservative e meno conservative, così come venivano analizzati gli influssi della tradizione classica ed orientale. La magia viene così a

costituire un elemento fondamentale della religione folklorica e in quanto tale analizzata. La stessa impostazione proseguì negli studi di Raffaele Corso (di cui si veda anche la voce “*medicina popolare*” nell’Enciclopedia Italiana) e quelli di storia della medicina condotti da Pazzini, autore nel 1948 di “*La medicina popolare in Italia*”, che non casualmente si apre con un capitolo intitolato “*Magia ed Empirismo*”). L’interpretazione magica è prevalsa nella saggistica dei folcloristi italiani fino agli anni Cinquanta del secolo scorso, dipingendo la magia tradizionale come un campo ideologico quasi interamente attratto nell’orbita della magia. Questa letteratura ha il merito di affermare un cambiamento nell’analisi della medicina popolare e delle componenti magiche in essa prevalenti. Questo cambiamento risiede nella sua attribuzione, come afferma Bronzini “*non più certo all’homo criminalis di lombrosiana fattura, ma all’uomo culturale del mondo contadino nelle sue varie specificazioni di homo laborans: la medicina popolare si pone come fase essenziale della cultura lavorativa, sia per quanto attiene agli esercenti sia per quanto attiene agli utenti.*” (Bronzini 1983:)

Nonostante, come si è dimostrato, la dimensione magica rappresenti una delle componenti dell’esistenza umana delle classi subalterne confluita nelle rassegne di cultura popolare fin dall’Ottocento, è a partire soprattutto dalla fine degli anni '50 del secolo scorso che la demologia italiana dà vita ad un corpus di opere che costituiranno la base delle ricerche successive nel campo degli studi del magico.

È in questo periodo, infatti, che ha il suo apice la ricerca etnologica di Ernesto De Martino, che aveva affrontato per la prima volta, in maniera sistematica, i problemi interpretativi connessi all’analisi dei fenomeni e delle credenze magiche e che costituisce il punto di partenza indiscusso di ogni successiva ricerca sul magico in Italia. A partire dalla speculazione di de Martino, una buona parte degli studi sulla magia in Italia ha analizzato il fenomeno come categoria dell’espressione culturale tipica delle classi popolari o subalterne. Tutte le opere demartiniane appaiono fortemente connotate da un approccio storico-filologico, che deriva da quello che Pietro Clemente definisce “*l’incontro composito di tradizione idealista, positivista e di nuova temperie 'gramsciana'*” (Clemente 1986:139). De Martino si era formato alla scuola di Adolfo Omodeo e di Benedetto Croce e furono soprattutto le teorie di quest’ultimo a fornirgli le basi fondamentali per orientare teoricamente la propria

ricerca etnologica. Dopo aver assorbito l'indirizzo storicista dagli studi crociani, ne estese infatti l'applicazione all'etnologia e alla storia della religioni, in questo condizionato dall'influenza di Raffaele Pettazzoni. Il magismo delle società tradizionali veniva perciò rivalutato, segnando in questo un decisivo scarto rispetto all'interpretazione di Croce, che non considerava degni di indagine i mondi culturali delle società "primitive"

Nel 1948, De Martino pubblicò *“Il mondo magico”*, il primo volume della collana di studi religiosi, etnologici e psicologici diretta da Cesare Pavese e in seguito dallo stesso de Martino. In quest'opera, De Martino si scaglia contro la pigrizia dello storicismo, che si era rivelato incapace di aprirsi alla comprensione di tutto ciò che è situato oltre i confini della civiltà occidentale. Raffigura inoltre vividamente il dramma della *“crisi di presenza”*, espressione con cui l'etnologo identificava il rischio per l'uomo di essere annullato da forze naturali incommensurabili e incontrollabili, da cui l'interpretazione della magia come insieme di tecniche utili al riscatto dalla crisi. Già dal mondo magico è evidente l'approccio demartiniano alla critica dell'impotenza dell'intelletto occidentale a comprendere il mondo magico. È proprio questa sua messa a fuoco del problema dell'interpretazione, sia dei mondi culturali "primitivi" di livello etnologico, sia della realtà dei poteri magici in generale a costituire una delle caratteristiche più innovative del pensiero di De Martino. Precorrendo notevolmente i tempi, De Martino fu ben consapevole del fatto che il rapporto osservatore-osservato su cui viene costruito il rapporto tra l'etnologo ed i suoi informatori non costituisca affatto un campo “neutro”, Piuttosto, l'etnologo tende inevitabilmente ad interrogare la cultura aliena attraverso una griglia interpretativa costituita dai proprio parametri e pregiudizi, cristallizzati in una serie di categorie: natura e cultura, normale e anormale, conscio e inconscio, razionale e irrazionale, tempo, spazio, sostanza etc. Si profila così il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico, piuttosto evidente quando l'oggetto della ricerca in questione tende, come la magia, a mettere l'antropologo davanti ad esperienze culturali altre e difficilmente comprensibili. In queste occasioni, infatti, l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi “nudo come un verme” di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici perdendo, di fatto, la propria vocazione

specialistica. L'umanesimo etnografico di cui De Martino si fece promotore comporta piuttosto un'opera di storicizzazione di sé e di autocritica della propria cultura, in base al confronto storico-culturale, ma senza rinunciare all'osservazione della cultura aliena attraverso delle categorie storicamente determinate, che sottintendono senza alcun dubbio la superiorità della cultura occidentale. Concludendo, l'analisi del mondo magico permetteva a De Martino di compiere diverse riflessioni relative al rapporto tra l'etnografo e la cultura che egli studia, in piena polemica con il metodo etnocentrico occidentale di porsi verso le altre culture, contrapponendovi la *“possibilità di porre problemi la cui soluzione conduca all'allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà”* (De Martino 1948:4) Nella sua produzione etnologica, oltre alla già citata influenza crociana, ebbe un ruolo rilevante l'adesione nel 1950 al Partito comunista italiano. Questo nuovo approccio, definito *“marxismo demartiniano”*, fu funzionale all'apertura di De Martino nei confronti di problematiche meridionalistiche, concepite alla luce del concetto di *“irruzione delle masse nella storia”*, tema che, come prima accennato, costituiva da parte di De Martino un importante elemento di rottura con la propria eredità crociana, peraltro mai rinnegata (Fabietti 2007:166). Non a caso, le cause del perdurare di ideologie e pratiche del mondo magico vengono rintracciate da De Martino nella miseria culturale in cui molto spesso le società del Meridione d'Italia si trovano: il folklore religioso appare, dunque, come il riflesso dell'arretratezza del Sud.

La magia viene quindi considerata da De Martino una primordiale rappresentazione del mondo, funzionale al bisogno di *“garantire la presenza”*. Gli uomini incontrati da De Martino, quindi, si affidano alla magia per agire nel mondo e quindi per modificare almeno in parte, anziché esserne succubi, il proprio destino. Nel dicembre 1959, De Martino divenne professore di ruolo di storia delle religioni nella facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari, periodo in cui ebbe modo di approfondire e sviluppare gli orientamenti teorici che hanno caratterizzato la fortuna della sua analisi. La scuola antropologica cagliaritano di stampo storicista perdurò nel suo interesse verso la causa magica con le opere Mario Atzori e Maria Margherita Satta (Atzori, Satta 1982) e, con differenti orientamenti ideologici, di Clara Gallini (Gallini 1967, 1971) e Luisella Orrù (Orrù 1996).

Fu solo nel ventennio successivo che l'influenza delle teorie strutturaliste,

funzionaliste e marxiste inizia prepotentemente ad influire sulle tendenze demografiche italiane, e proprio in quegli anni il paradigma della razionalità che aveva dominato gli anni '50 entrò duramente in crisi. Come sottolinea efficacemente Pietro Clemente, anche lo studio della magia risentì di questi, tanto che si verificarono due importanti effetti: da una parte, la critica "epistemologica" al paradigma razionalistico e, soprattutto, dall'altra "*la frantumazione dei concetti di 'stregoneria' e di 'magia' in molteplici sottoinsiemi differenziati tra loro (non si studia più la magia o la stregoneria ma pratiche e credenze particolari, anche territorialmente delimitate)*" (Clemente 1986:139). Accadde così che, mentre la spiegazione storica mantenne una sua vivace capacità di far fronte agli imprevisti dell'oggetto d'indagine, la spiegazione teorica si trovò di fronte a possibili paradossi: in quegli anni la teoria o "*si accontenta di auto-legittimarsi, senza oggetti d'analisi sui quali 'dimostrarsi', o, quando li affronta, dà luogo a spiegazioni che - se euristicamente ricche- sono 'territoriali', altrimenti sono esercitazioni di dimostrazione del campo operativo di una teoria, senza che la conoscenza si arricchisca di 'effetti' di 'comprensione'*" (ibidem)

Particolarmente interessante appaiono, per lo studio delle problematiche relative all'evoluzione degli studi demologici relativi alla magia, due pubblicazioni collettanee in cui convergono differenti contributi a convegni, che riescono a fornire un efficace rassegna delle differenti posizioni ed orientamenti che gli studiosi italiani perseguono nello studio dei fatti magici. La prima di queste è "*La magia come segno e come conflitto*" (1979), opera nella quale vengono pubblicati gli interventi effettuati durante l'omonimo convegno tenutosi a Palermo quattro anni prima. Si segnalano, tra tutti, gli interventi di Antonino Buttitta e S. Miceli, che concentrano la propria metodologia nel tentativo di offrire una mediazione tra l'approccio marxista e la semiologia, e quello di Luigi M. Lombardi Satriani che, a partire da un caso specifico, presenta un tentativo di teorizzazione. Per utilizzare l'espressione di Pietro Clemente, in questo contributo egli "*recupera la teoreticità come fenomeno interno dell'oggetto e del campo di studio piuttosto che come prodotto della 'ragione scientifica'*" (Clemente 1986:139).

Nel 1983 è stato invece pubblicato il numero monografico che "*La Ricerca Folklorica*" dedica al tema della "medicina tradizionale in Italia", in cui confluiscono

invece gli atti di un altro convegno, svoltosi a Pesaro qualche mese prima. Nel suo contributo, intitolato "*La medicina popolare. Questioni di metodo*", Alfonso M. Di Nola sottolinea la pluralità di orientamenti che intorno alla questione della cosiddetta "*medicina popolare*" andavano delineandosi proprio in quelli anni, affermando

negli ultimi decenni intorno ai significati e ai contenuti di quella che qui chiamiamo «medicina popolare» si è infittita una trama di contributi che fanno uso di diversi referenti classificatori e terminologici, i quali, a loro volta, sottendono spessori ideologici e interpretativi sui quali conviene fare luce. Ancora una volta chi sceglie di proporre problemi di metodo è portato a constatare che al di là del puro gioco lessicale e nominalistico si ampliano territori interessanti direttamente la natura stessa della disciplina e la sua fondabilità. (Di Nola 1983:7)

Particolarmente interessante risulta, tra tutti, il saggio di Clara Gallini relativo al "*magnetismo popolare*", col quale l'antropologa torna allo studio della magia dopo il grande successo di *Dono e Malocchio*.

In quest'opera, in cui confluiscono le informazioni ottenute da un'inchiesta condotta, mediante questionario, nella zona interna della Sardegna, Gallini aveva concentrato la propria analisi su due motivi dell'universo magico tradizionale sardo: la credenza nell' *ispinzu*, simbolo unitario indicante tutta la regolamentazione, positiva e negativa, dei rapporti di dare, avere, portar via, restituire l'oggetto che entra in un sistema di obbligatorie relazioni di reciprocità; e la credenza nel *malocchio*, inteso come strategia magica che utilizza lo sguardo cattivo per nuocere al prossimo. Entrambe sono analizzate nella loro capacità di rendere esplicite le reciproche relazioni, ovvero lo scambio di doni o favori. Il perdurare di questa credenza era, secondo Gallini, favorito dal contesto di quei piccoli paesi sardi da lei analizzati, in cui "*si guarda molto il prossimo, lo si controlla in modo palese e segreto*" (Gallini 1973).

Un approccio totalmente differente è quello messo in atto dall'antropologa siciliana Elsa Guggino. A partire dagli anni Sessanta, Guggino ha condotto un'assidua ricerca sul campo relativa all'analisi delle credenze magiche e ai riti siciliani, confluita in alcune opere paradigmatiche tra cui "*La magia in Sicilia*" (1978), "*L'esperienza magica della malattia in Sicilia*" (1986), "*Il corpo è fatto di sillabe*" (1993). Guggino coniuga la tradizione semiologica della scuola siciliana con alcune delle istanze proposte da Lombardi Satriani. La sua scrittura è quella,

fortemente vissuta, dell'etnologo che si è a lungo concentrato e per il quale assume una particolare importanza il rapporto di interazione con l' "altro". Nel suo metodo di comprensione dei fatti culturali, quindi, l'analisi degli enunciati linguistici espressi dai maghi siciliani ha lo scopo di far emergere le concezioni sottese che i vari operatori veicolano. Analizzando nel dettaglio le esperienze di vita e cura dei maghi tradizionali, quindi, Guggino guida il lettore alla comprensione dell'universo simbolico della magia tradizionale siciliana e del linguaggio magico con cui essa trova espressione, con particolare attenzione alle diverse concezioni relative al corpo. Come sottolinea Guggino, infatti: *"Nelle parole dei maghi o dei fatturati, il ruolo del corpo sembra essere strumentale: è il luogo in cui l'anima o le anime dimorano e vivono, in cui si manifesta la malattia di ordine mistico. Dall'anima dipende la vita del corpo"* (Guggino 1993:159). Guggino non presenta una teoria organica del magico, quanto, piuttosto, l'analisi degli enunciati di diversi interlocutori, testimoni di diverse concezioni individuali del corpo e del "cosmo". Piuttosto che esplicitare o chiarire una più vasta teoria generale, i singoli casi descritti da Guggino vengono piuttosto utilizzati per definire ad analizzare altrettanti problemi, dal rapporto tra medicina popolare ed ufficiale, all'articolazione della logica della magia, fino al ruolo assunto sul campo dal ricercatore. Come rivela Pietro Clemente, la metodologia applicata da Guggino allo studio dei fatti magici anticipa alcuni degli spunti dell'antropologia contemporanea, per quanto riguarda soprattutto gli orizzonti della ermeneutica e della etno-metodologia (Clemente 1986:139).

Contemporaneamente all'affermazione dei paradigmi interpretazionisti, vede la sua ricomparsa lo studio storico della stregoneria, come i due volumi di Caccia alle streghe di G. Bonomo, e il suo innegabile vivace di riproposta della ragione storica. A distanza di quasi 30 anni, il valore degli scritti di quel periodo rimane immutato, nonostante i paradigmi metodologici di riferimento siano cambiati.

Spetta a Cecilia Gatto Trocchi, docente di Antropologia culturale presso le Università di Chieti, Perugia e La Sapienza e direttrice, in quest'ultima, dell'Osservatorio dei fenomeni magico-simbolici, aver conferito agli studi italiani del mondo magico un carattere divulgativo (Gatto Trocchi 1995). A lei spetta, inoltre, l'indubbio merito di rivelare, fin dagli anni '80 del secolo scorso, la dimensione del cambiamento che ha interessato molte delle ideologie e delle ritualità della magia

tradizionale, e più in generale, dell'esoterismo e dell'occultismo in Italia (Gatto Trocchi 1993; 2000, 2001).

La dimensione del cambiamento dell'orizzonte magico è stata inoltre ampiamente analizzata da Vittorio Lanternari (Lanternari 1994; 1997; 2003), i cui interessi spaziano dai rituali terapeutici delle medicine tradizionali ai culti carismatici comunitari, dalla dimensione culturale della malattia ai meccanismi istituzionali del curare. Egli rappresenta un efficace esempio dell'applicazione allo studio del mondo magico degli strumenti concettuali dell'antropologia medica, che, esclusa l'attività di ricerca svolta da Tullio Seppilli presso l'Istituto di Etnologia e Antropologia Culturale dell'Università di Perugia (in collaborazione con Paolo Bartoli e Paola Falteri) non sempre trovato fertile terreno di sviluppo nel nostro Paese.

Lo stesso indirizzo di indagine viene perseguito da Fabio Dei, che presta particolare attenzione all'analisi delle dinamiche di innovazione relative alla magia tradizionale e ai punti di intersezione e contatto con l'eterogeneo compagine delle medicine alternative (Dei 1993,1999).

1.4.2. *Performance, narrativa, azione magica*. A partire dalla pubblicazione della nota opera di Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (1987), una delle tendenze più in voga, negli studi relativi allo sciamanesimo, riguarda l'analisi delle dinamiche delle performance sciamaniche. Secondo questa impostazione, i riti che lo sciamano compie vengono analizzati come insiemi di gesti e parole, modalità espressive capaci di creare universi simbolici in cui le identità dell'operatore rituale e del suo interlocutore (sia esso un paziente o l'antropologo stesso) vengono costantemente create e ridiscusse.

Per gli studiosi che aderiscono a questa impostazione, per ricostruire la visione del mondo propria di una cultura occorre risalire all'etica e alla metafisica più o meno esplicitamente presenti in un testo da interpretare, analizzando il contesto referenziale del linguaggio. Questo approccio ermeneutico, le cui basi sono rintracciabili nel pensiero di Ludwig Wittgenstein e Charles Peirce, poi ulteriormente sviluppati nelle opere di J.L. Austin, John Searle e altri, combina la comprensione semantica e sintattica del linguaggio religioso con gli studi cross culturali, per cui la comprensione e l'analisi del linguaggio dei canti sciamanici vengono interpretati come esiti della sua funzione performativa all'interno di una tradizione consolidata. Il modo più comune per analizzare il rito sciamanico come performance mira a “fissare” la stessa performance sciamanica in un testo scritto, per cui le trascrizioni dei canti vengono analizzate focalizzando l'attenzione sulle modalità espressive ed il linguaggio con cui sono composti (Siikala 1980; Walraven 1985, 1991, 1994).

Com'è ovvio aspettarsi, questo genere di analisi rifugge da prospettive generaliste, limitando la comparazione al problema della traduzione di significato tra due culture, quella dell'antropologo e quella del nativo, e concentrando l'analisi su singole tradizioni culturali.

Joanna Overing (Overing 1990), ad esempio, studia il linguaggio dei canti del leader religioso (*ruwang*) dei Piaroa, popolazione stanziata nel bacino dell'Orinoco (Venezuela), analizzando ciascun canto come una “*versione del mondo*” concepita da quel popolo, che ha riflessi nella realtà letteraria e morale. James Ware (Ware 1991), esaminando l'uso di una particolare tipologia di canti cerimoniali, i *muga*, all'interno del *kut*, rituale sciamanico coreano, cerca di rendere conto del valore performativo del linguaggio all'interno della tradizione orale e del ruolo dello sciamano come

mediatore. Carol Laderman (Atkinson 1989; Laderman 1991) analizza, invece, il rituale *Main Peteri*, rito sciamanico curativo diffuso in Malesia, traducendo tre performance da lui osservate, e descrivendo le relazioni di questo specifico rituale con altri prodotti culturali locali, come il *Mak yong* (una sorta di teatro-danza) e il *way-ang kulit* (simile ad uno spettacolo di ombre cinesi).

Non è però detto che i dati analizzati provengano necessariamente da un lavoro di campo dell'antropologo, dato che la prospettiva ermeneutica si fonda sull'analisi di varie tipologie di produzione testuale (vedi, ad esempio, Oosten 1984). Vi è infatti chi ha sostenuto, come l'antropologo canadese Hans-Josef Rollman (Rollman 1984), specializzato nello studio dello sciamanesimo Inuit, che per riuscire a rendere efficacemente i cambiamenti di significato e interpretazione dovuti alla traduzione, occorre considerare un intero *corpus* di materiali testuali.

In un articolo del 1969, ad esempio, Stephen W. Durrant (Durrant 1969, poi confluito in Nowak-Durrant 1977), esplora le contraddizioni tra “*La storia della sciamana Nisa*”, un racconto del XVII secolo tipico della Manciuria, che racconta la resurrezione del figlio di un ricco proprietario terriero da parte di una sciamana, e il retroterra culturale e sociale in cui il racconto si è originato. Qualche anno dopo, Penelope Graham, invece, ha utilizzato una serie di canti riportati dagli etnografi durante i secoli per interpretare, con una nuova ottica, la “logica culturale” dello sciamanesimo Iban (Borneo). (Atkinson 1989; Graham 1987; King 1989; Strickland 1996; Tsing 1988) Così, Christopher Drake (Drake 1990), in un articolo apparso nel *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nel recensire l'opera di Mitsugu Sakihara “*A Brief History of Early Okinawa Based on The Omoro sōshi*”, coglie l'occasione per fornire degli esempi concreti della stretta correlazione rintracciabile tra poesia, estasi sciamanica e potere. In questo articolo, intitolato “*A Separate Perspective: Shamanic Songs of The Ryukyu Kingdom*”, Drake analizza un'antologia di canzoni tradizionali raccolte durante il Medioevo, proveniente dalle isole Ryūkyū (Giappone) e conosciuta come *Omoro soshi*, o *Libro di Omoro*. Alcuni dei brani poetici presenti nella raccolta vengono analizzati dall'autore come esempi di canti destinati all'uso cerimoniale durante gli stati di trance, alla luce di un contesto culturale che prevedeva l'esistenza di una sorta di casta sacerdotale femminile. Dello stesso anno, il contributo di Naoko Tagiguchi (Takiguchi 1990), che analizza il diario tenuto da

uno sciamano dell'isola di Miyako negli anni '70 del secolo scorso, in cui egli racconta la propria iniziazione ed il suo modo di percepire il proprio ruolo di sciamano.

L'approccio ermeneutico ha, inoltre, il pregio di mettere in luce la complicata relazione tra antropologo e nativo. Descrivendo la tradizione sciamanica messicana, ad esempio, James Dow (Dow 1986) compara la descrizione fornita da uno sciamano Otomi del proprio operato e delle proprie conoscenze con le proprie considerazioni in merito, mentre Julian Rice (Rice 1991) rende conto delle diverse posizioni discorsive (che rimandano ad altrettanti contesti culturali) tenute dallo sciamano Alce Nero e dal suo intervistatore John G. Niehardt, confluite nella nota opera "*Black Helk speaks*" (Niehardt 1972).

Inoltre, questo approccio può essere utilizzato per rappresentare la dimensione del cambiamento che ha investito la pratica sciamanica in epoca contemporanea. L'interesse popolare relativo allo sciamanesimo, infatti, ha contribuito alla fortuna editoriale di raccolte di testi narrativi ed interviste agli sciamani (Halifax 1979; Rothenberg 1985). Spesso, inoltre, sciamanesimo e modernità si mescolano, e l'arte contemporanea si appropria dei racconti etnografici, trasfigurandoli in prospettiva mitica (si veda, a questo proposito, Noel 1987, che analizza la trasfigurazione poetica del resoconto di una seduta sciamanica risalente al 1956 in una poesia di Anne Waldman, intitolata "*Fast Speaking Woman*", v. anche Rothenberg 1985:62-65; 492-94).

Anche negli approcci contemporanei allo studio della magia e della stregoneria, l'ermeneutica si caratterizza per l'ampiezza e la profondità dei contributi, che dedicano particolare attenzione al problema del linguaggio della magia che, come si è visto, aveva destato l'attenzione degli antropologi fin dai tempi di Malinowski ed Evans Pritchard. Ed è proprio a partire dalla critica a quest'ultimo che Peter Winch, in *Understanding a primitive society* (1964) riflette sul valore che il linguaggio assume nei confronti della determinazione della realtà umana (Winch 1964:11).

Già qualche anno prima, in *The Ideal of social science* (1958), egli aveva sostenuto la validità di applicazione dell'approccio ermeneutico alle scienze sociali (Winch 1958:3), sostenendo la derivazione teorica da Wittgenstein, che aveva analizzato il

linguaggio come un insieme di “*giochi linguistici*”, modi d’uso del linguaggio, il cui significato è fortemente correlato al contesto d’uso. Il linguaggio è per Wittgenstein un’attività fondata su regole semantiche e sintattiche, in relazione con una particolare situazione pragmatica, un contesto di abitudini, simboli e credenze umane che viene definito da Wittgenstein “*forma di vita*”.

Winch mutua da Wittgenstein questa impostazione e la applica all’analisi della stregoneria, che appare fondata su quelle che l’uomo razionale europeo considera delle contraddizioni logiche. Torna ancora una volta, sebbene in termini innovativi, il problema della comparabilità della magia con la scienza; che appaiono per Winch incommensurabili perché espressioni di una diversa logica. Se la scienza attiene alla dimensione fisica, la stregoneria, da lui definita un’“*attitudine positiva verso le contingenze*” è da ricondurre alla sfera etico-morale (Winch 1987:201). Piuttosto che con la scienza, secondo Winch la stregoneria ha più simile alla religione, con la quale condivide l’assenza di un apparato concettuale predittivo. Egli pone particolare attenzione alla triade nascita, morte e riproduzione, sempre culturalmente mediate e socialmente organizzate. In questa concezione, la stregoneria non è altro che una fra le varie forme di rappresentazione della dicotomia fra bene e male, una tra le tante definizioni possibili delle relazioni etiche conosciute ed attivate dagli uomini come risposta agli eventi della vita.

L’approccio di Winch presenta numerosi punti di contatto con la teorizzazione del magico operata da Stanley Jeyaraja Tambiah, che concentrò la propria attenzione sul rito. Egli considera il rituale come utilizzo di più mezzi di comunicazione e molteplici modalità di rappresentazione, una sorta di campo di mediazione tra religione e ordine sociale, potere politico e ordine religioso. Questa concezione si trova esplicitata in particolare nell’opera *Rituals and culture*, che comprende vari contributi dell’autore pubblicati nel periodo 1967-1984. Questi contributi dimostrano le varie influenze speculative di cui gode l’analisi di Tambiah, dallo strutturalismo di matrice levistraussiana, alla linguistica di De Saussure, fino ai concetti di “*atto performativo*” e “*segno indessicale*” elaborati rispettivamente da John Langshaw Austin e Charles Sanders Peirce. Questo eterogeneo insieme di influenze converge in Tambiah in un approccio originale, capace di conciliare semantica e pragmatica nell’analisi delle modalità performative del rituale e delle loro relazioni con le

influenze sociali.

Ne Il potere magico delle parole, Tambiah parte da alcuni esempi etnografici malinowskiani allo scopo di rivalutare il ruolo dell'espressione verbale all'interno della performance rituale. Egli correttamente sottolinea come il secondo volume di *Coral gardens and their magic*, corredato di una vasta serie di dati linguistici a supporto, abbia destato al momento della pubblicazione un forte interesse fra i linguisti, ma sia stato colpevolmente ignorato dagli antropologi, che solo alla fine degli anni '70 avevano iniziato ad approfondire il ruolo assunto dall'espressione verbale nei rituali, come dimostrano le analisi di Maurice Freedman e Jack Goody. Tambiah si mostra piuttosto critico sul fatto che Malinowski, nonostante avesse colto le dimensioni pragmatiche dell'uso della lingua e si fosse reso conto che le formule magiche costituivano una forma di espressione particolare, non prestò mai la dovuta attenzione alle diverse funzioni della lingua o alle diverse tipologie di rapporto fra enunciati e atti sociali. Tambiah sottolinea, a questo proposito, l'estrema varietà dei riti, che possono essere composti da sole parole o sole azioni e, mentre un rituale di guarigione o un rito iniziatico tendono a porre l'enfasi sulla parola, un rito collettivo con massiccia partecipazione tende ad affidarsi meno alla comunicazione uditiva e concentrarsi sui simboli. Inoltre, spiega Tambiah, non sono rari i casi in cui un rito viene officiato in una lingua incomprensibile agli spettatori e a volte persino agli stessi autori del rituale, nel caso, ad esempio, di incantesimi pronunciati in lingue "mistiche" o in riti religiosi officati nella lingua arcaica della rivelazione. Di conseguenza, il complesso delle invocazioni, benedizioni, elencazioni del rito non può essere trattato come una componente indifferenziata. In *Un approccio performativo al rituale*, Tambiah definisce il rito un "sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente" e analizza la performance rituale come rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l'evento, prestando particolare attenzione al linguaggio, rifacendosi alla teoria di Austin che sosteneva che dire qualcosa è anche fare qualcosa. Dato che il contenuto del rituale è costituito dalla cosmologia propria di una cultura, codifica una precisa visione del mondo i cui contenuti non possono essere discussi e giudicati. Ciò determina la fissità e rigidità di alcuni rituali che, ribadendo quei contenuti, proiettano nel

presente il tempo mitico. Di conseguenza, la comunicazione rituale, come “ripetizione disciplinata di atteggiamenti corretti”, non può essere improvvisata e spontanea, ma codifica e articola in una forma rigida sentimenti e psicologie che potrebbero essere dannose per la collettività. Più che trasmettere nuovi contenuti ed informazioni, quindi, il rito punta all'integrazione sociale ed alla continuità.

Anche l'antropologa francese Jeanne Favret-Saada, nella sua opera *Les Mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*, presta particolare attenzione alla discorsività della magia. Sin dall'inizio della sua inchiesta sulla stregoneria nel Bocage (Normandia), però, l'antropologa si rende presto conto che non è il discorso magico a predominare, quanto piuttosto la sua assenza, mentre il consueto approccio con l'intervista si rivela totalmente inefficace davanti a ripetuti atteggiamenti di reticenza e dissimulazione. Piuttosto che ipotizzare una non esistenza del fenomeno, Favret-Saada inizia ad analizzare il silenzio e la dissimulazione come atti comunicativi dotati di uno scopo ed animati da intenzione. Il silenzio, ella ipotizza, aveva spesso come scopo mettere l'osservatore nella condizione di osservato, obbligandolo a dichiarare la propria natura; mentre la dissimulazione rappresentava l'ambiguità dello statuto degli informatori, che desideravano mostrarsi come individui razionali non coinvolti in determinati fenomeni, cercando di riflettere, in qualche modo, quello che pensavano essere il punto di vista dell'antropologo.

Parlare di magia significa, dunque, per Favret-Saada, entrare in un complesso discorso sociale, mettendo in gioco la propria identità, dato che gli interlocutori, con la loro silenziosa ostilità, rendevano palese che conoscere l'essenza della magia equivale ad accettare di partecipare ad un rapporto di forza. In questo senso, la stregoneria nel Bocage è una vera e propria guerra di poteri che ha come unica arma la parola. Solo chi è all'interno dell'universo culturale magico può parlare di magia e, dato che “parlare non è mai per informare”, la figura dell'etnografo, di qualcuno che si pone nelle condizione di semplice ascoltatore, non è facilmente identificabile come interlocutore valido nel discorso magico.

L'intervento di un contadino, che interpreta una serie di incidenti capitati all'antropologa come gli esiti di un attacco magico, e di una famiglia, che si rivolge all'antropologa per ottenere un beneficio magico, trasformano continuamente il ruolo dell'antropologa da operatore magico, a vittima, a testimone della realtà dei poteri

altrui. Tutti questi ruoli hanno però in comune la “forza”, la capacità, cioè, di poter concepire l'universo magico e, soprattutto, di poter parlare di magia. È proprio nella parola, dunque, più che nell'atto, che la stregoneria del Bocage colloca il proprio potere. Il coinvolgimento diretto di Favret-Saada nelle dinamiche magiche ha permesso all'antropologa di dimostrare la falsità di una concezione della stregoneria intesa come relitto folklorico.

Neanche la tradizionale spiegazione funzionalista della stregoneria come meccanismo diretto di controllo sociale non può essere applicata al Bocage, dato che Favret-Saada si ritrova in una situazione paradossale in cui tutti vengono stregati, ma nessuno è uno stregone. Questi, rileva l'antropologa, non è mai il personaggio principale dell'enunciato magico, ma appare, piuttosto, come una sorta di capro espiatorio, mai precisamente identificato. La situazione più frequente è quella del contadino che si trova ad affrontare una serie ripetuta di disgrazie che investono la sua persona, la sua famiglia o le sue proprietà. Solo quando il medico, il veterinario, l'ingegnere non riescono a fornire una spiegazione valida dei fenomeni, il contadino rivolge il proprio pensiero alla stregoneria, individuando all'origine delle proprie disgrazie l'attacco magico. Però la successiva scoperta, da parte dell'anti-stregone, di una stregoneria in atto non si accompagna mai ad accuse precise e circostanziate.

Nell'analisi di Favret-Saada, la stregoneria si configura come una sorta di discorso oppositivo, un meccanismo di protezione degli abitanti della provincia nei confronti della massificazione metropolitana di cui, in principio, l'antropologa viene erroneamente interpretata come rappresentante. Nell'analisi della stregoneria, secondo Favret-Saada, occorre allora situarsi all'interno del discorso magico, vivendolo sul proprio corpo per cercare significati altrimenti inaccessibili.

1.4.3. Stregoneria contemporanea: contesti extraeuropei. La querelle storici-antropologi può essere collocata nel più ampio processo di rinascita degli studi antropologici sulla stregoneria che avvenne alla fine degli anni '60 del secolo scorso. Proprio in quel periodo, infatti, e a dispetto di quanto prospettato, la stregoneria mostrava la sua “*infinitezza*” (Simonicca 2009) come materia di indagine, oltre che nell'analisi storico-antropologica dei processi di stregoneria dell'età moderna, anche a causa dell'interesse mostrato dall'antropologia ermeneutica verso il problema della

conseguenzialità presente nei sistemi magico-religiosi, strettamente collegato a quello del relativismo culturale. La stregoneria risultava essere una presenza costante non solo tra le pagine degli etnografi ma anche, e soprattutto, nella vita quotidiana di intere popolazioni diffuse in diverse parti del mondo, per le quali, come avevano dimostrato gli studi africanisti della scuola di Manchester, l'avvento del progresso non aveva significato la fine delle credenze magiche. In questo contesto di permanenza, o di rinascita, della stregoneria, non stupisce il fatto che, fin dagli anni '80 del secolo scorso, numerose esplorazioni etnografiche in contesti extraeuropei hanno avuto come oggetto l'analisi delle credenze e delle pratiche riguardanti la stregoneria e, ancora oggi, numerosi studi antropologici sul tema continuano ad interessare e ad essere pubblicati.

Uno dei contesti geografici maggiormente analizzati dagli studiosi di stregoneria è senza dubbio l'Africa. Molti degli studi contemporanei relativi al continente costituiscono l'eredità culturale della tesi di Edwin Ardener (Ardener 1970), che aveva efficacemente dimostrato la relazione tra pratiche di stregoneria e attività economica in Camerun. Alla luce degli stravolgimenti politici ed economici subiti dagli stati africani della post colonizzazione, il linguaggio tradizionale della stregoneria veniva (e viene ancora) utilizzato per spiegare i nuovi eventi. L'ambiguità dei discorsi e delle mitologie relativi alla stregoneria, la loro paradigmatica indeterminatezza, ha le caratteristiche di permettere l'incorporazione costante di nuovi temi. Molte delle analisi relative alla stregoneria africana si concentrano, quindi, sulla dimensione del cambiamento e, conseguentemente, sul rapporto tra le forme di stregoneria più o meno "tradizionali" e quelle contemporanee. Nasce così una linea di pensiero che tende ad affermare la tesi della "modernità della stregoneria" africana (vedasi, ad esempio, Bellagamba 2000, Moore and Sanders 2001). Una delle opere che più efficacemente rappresenta questo orientamento è il volume collettaneo curato da Peter Geschiere, intitolato *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. In particolare, nel saggio da lui curato e in altri contributi (Geschiere 1988, 1995, 1999) Geschiere analizza la stregoneria nell'ottica di un collegamento concettuale tra passato e presente, in relazione al senso di indeterminatezza che questo produce negli abitanti dei villaggi del Camerun (per lo stesso contesto, vedasi anche Nyamnjoh 2001, 2005; Rowlands, Warnier 1988).

L'Africa sembra essere il luogo ideale per indagare il rapporto tra stregoneria e modernità anche nei saggi contenuti in “*Magical Interpretations, Material Realities*”, a cura di Henrietta Moore e Todd Sanders 2001 (Moore, Sanders 2001).

Alcuni dei temi tradizionalmente trattati dagli antropologi africanisti sono quindi oggetto di nuove interpretazioni. Ad esempio, il feticismo, che ha costituito uno dei temi più frequentemente analizzati dagli antropologi, assume una connotazione “*globalista*” (Simonicca 2009) alla luce dei rapporti tra le singole culture africane ed il resto del mondo. Per esempio, in *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, vengono analizzate le concezioni sulla stregoneria in relazione al rapporto tra cultura e globalizzazione. I processi di mutamento sociale vengono ricondotti a dinamiche note e familiari come quella della stregoneria, che diventa la rappresentazione culturale del rapporto tra produzione e consumo in un mondo globalizzato. La figura della strega, quindi, incorpora “(...) *tutte le contraddizioni dell'esperienza della modernità in sé, delle sue inevitabili lusinghe, delle sue passioni che si auto-consungono, delle sue tattiche discriminatorie e dei suoi devastanti costi sociali*” (Comaroff 1993:XXIX, trad.). Alla diffusa ostentazione della ricchezza non corrisponde un'adeguata ripartizione dei beni. Ciò genera sentimenti di invidia e gelosia in alcuni soggetti che, sentendosi depauperati dal mercato, attribuiscono le cause della disuguaglianza sociale ai sentimenti ostili delle streghe, contro cui si scatenano massicce cacce. Non è un caso, quindi, che a rimanere coinvolti in queste dinamiche siano soprattutto i giovani, cioè coloro che hanno le maggiori aspettative di benessere. Secondo i Comaroff la stregoneria rinasce in un quadro notevolmente mutato rispetto al passato, in cui il rapporto tra il corpo umano e il mercato economico possiede caratteristiche diverse, in base a una nuova concezione culturale che considera il corpo merce da vendere ed acquistare anche secondo il valore simbolico di cui viene rivestito. Nel mercato dei feticci, il valore delle diverse parti del corpo umano viene stabilito in base alla rarità dei beni definiti dalla dinamica della domanda e dell'offerta. Per i Comaroff la figura simbolica dello *zombie* (che ha il suo corrispondente reale nel lavoro notturno degli operai senza diritti) incarna perfettamente la dolorosa condizione dell'Africa odierna.

Anche Peter Geschiere (Geschiere 1995, 1999) rileva il nucleo del terrore verso le nuove streghe non più nella loro antropofagia ma nella capacità di trasformare le

proprie vittime in morti-viventi. Egli evidenzia la convinzione diffusa che una forza occulta, chiamata *djambe*, sia il principio basilare del successo dei politici. Secondo tale credenza, i nuovi ricchi trasformerebbero le loro vittime in *zombie*, al fine di sfruttare il loro lavoro; inoltre, le streghe locali, in combutta con la mafia, organizzerebbero il traffico di *zombie* in tutto il mondo. Lo studioso, però, a differenza dei coniugi Comaroff, non considera in modo troppo radicale la differenza tra passato e presente, dato che attribuire le cause del mutamento sociale, esplicate tramite discorsività note, a forze più o meno occulte, è un tratto tipico di ogni cultura contemporanea. La stregoneria, indispensabile per accumulare ricchezze e potere, può agire anche come forza livellante finalizzata a smorzare le disuguaglianze, ad accumulare o disperdere ricchezze, ad uccidere come a curare. Gli studi di Geschiere in Camerun (Meyer, Geschiere 1999) documentano la presenza di un nuovo genere di *féticheur*, di guaritore tradizionale, che predilige uno stile professionale, presentandosi come operatore quasi medico (con tanto di cartello alla porta); interviene in veste di perito nominato dal tribunale per testimoniare sull'identità delle streghe (Fisiy e Geschiere 1990); legge libri di magia e mescola vecchie e nuove terapie. Inoltre, Geschiere dimostra come in Camerun i discorsi relativi alla stregoneria abbiano invaso tutti gli spazi politici; proprio come le teorie della cospirazione, questi discorsi rendono la perdita improvvisa e l'accumulo di potere comprensibile. Geschiere, inoltre, afferma che la stregoneria contemporanea sia sempre ideologicamente collegata alla nozione di parentela: si diventa adepti solo se si sacrifica un proprio parente intimo, e forse la madre, mentre l'antistregone richiede la collaborazione della famiglia per la cura. Geschiere colloca il malessere nelle tensioni interne alla famiglia, pur ribadendo come sia sempre più frequentemente correlata alle nuove forme di consumo e produzione, diventando un modo popolare di classificare i misteri della moderna economia di mercato. Per questa ragione, Ciekawy e Geschiere (Ciekawy e Geschiere 1998) sostengono che la stregoneria stabilisca un rapporto ideologico di collegamento tra le reti di parentela locali e i cambiamenti globali: in altre parole, *“il discorso relativo alla stregoneria impone un'apertura del villaggio e della rete familiare chiusa: dopo tutto, è l'interesse fondamentale della strega di tradire le sue vittime agli estranei”* (Ciekawy e Geschiere 1998:5, trad.). I discorsi sulla stregoneria non solo consentono alle

persone di concettualizzare come le nuove tecnologie influiscano sulla propria concezione del mondo, che improvvisamente si allarga e non si limita più alla singola comunità locale, ma consentano anche di esprimere le proprie preoccupazioni circa la disuguaglianza tra i benefici che questi processi forniscono.

Non tutti gli studiosi seguono però la tesi della modernità della stregoneria in Africa, a causa anche della cesura che spesso si crea tra l'ipotesi analitica e la sua attestazione e verifica etnografica (Sanders 2008). Se alcuni allargano l'orizzonte interpretativo, come in *Sorcery in the Black Atlantic*, a cura di Luis Parés e Roger Sansi (Parés, Sansi 2011), sostenendo che la stregoneria possa essere interpretata come un fenomeno atlantico che ha collegamenti significativi con la modernità e l'ascesa del capitalismo globale, altri rivoluzionano completamente la prospettiva di analisi, rinunciando all'associazione tra stregoneria e modernità. Ad esempio, Harri Englund (Englund 1996) ipotizza che i discorsi relativi alla stregoneria africana contemporanea, pur verificandosi all'interno della modernità, non devono essere necessariamente intesi come un discorso relativo alla modernità, mentre Adam Ashforth (Ashfort 2005) ipotizza che un aumento delle paure relative alla stregoneria in Soweto possano essere interpretate piuttosto come l'indice della presenza di "insicurezze spirituali". Altri antropologi contemporanei mettono invece la relazione tra modernità e stregoneria sullo sfondo, concentrandosi piuttosto su singoli elementi di cambiamento. In quest'ottica, gli antropologi contemporanei hanno quindi analizzato il rapporto sincretico tra la credenza nella stregoneria e le religioni storiche, soprattutto il cristianesimo (Meyer 1992), oppure il legame tra magia ed infanzia e le accuse di stregoneria rivolte ai bambini (de Boeck 2006, per una ampia introduzione al problema, vedasi i saggi contenuti in La Fontaine 2009). Ulteriori ricerche sono state condotte sul rapporto tra credenza nella stregoneria e concezione del corpo, in riferimento soprattutto alla sessualità (Niehaus 2002) e all'epidemia di HIV/AIDS, che crea uno spettro di nuove paure e timori e contribuisce a creare continui timori di forze mistiche malevoli (Andersson 2002, per una panoramica generale degli studi sul rapporto tra AIDS e forme di religiosità, vedasi Becker, Geissler 2009).

Nel quadro degli studi fin qui sintetizzati, si deve rilevare che altri ancora analizzano la stregoneria all'interno della sola variabile locale. Tra questo genere di

analisi, si può collocare lo studio dei movimenti di purificazione sorti nei villaggi per liberarsi dalle streghe. In un articolo del 1968, David Parkin (Parkin 1968) aveva dimostrato come questi movimenti, considerati un mezzo per creare una vita moralmente rigenerata per tutti, superavano i confini coloniali. Inoltre, implicavano notevoli ambiguità simboliche: miravano a ripristinare l'armonia, auspicando però un nuovo ordine sociale; evocavano simboli dello stato coloniale, mentre ne sovvertivano l'autorità, ed investivano di potere gli uomini più giovani a scapito degli anziani.

Occorre quindi sottolineare che il legame tra stregoneria ed azione politica locale appare strettissimo nel momento in cui i movimenti di liberazione nazionale e gli Stati postcoloniali cercano di contenere la stregoneria. Alcuni governi, come la Tanzania, hanno inserito tra le strategie di modernizzazione i provvedimenti per sradicare la credenza nella stregoneria (Abrahams 1994), considerata una caratteristica tipica della cultura africana sia dalle élite politiche locali che dagli antropologi stessi (Green 2008). Isak Niehaus (Niehaus 2001) mostra come nelle zone rurali del Sud Africa, i sostenitori del Congresso nazionale africano conducono una guerra contro le streghe per attirar l'attenzione sulla propria capacità politica. James Howard Smith analizza i concetti di sviluppo locale in Kenya, notando come le comunità di villaggio vedono la stregoneria come l'inverso dello sviluppo e del progresso economico e sociale (Smith 2008).

Nonostante una delle opere classiche in materia di stregoneria (Fortune 1932) fosse riferita alla Melanesia, gli antropologi impegnati nell'area hanno dedicato poca attenzione alla stregoneria rispetto ai loro colleghi impegnati in Africa, concentrandosi più sull'analisi dei significati simbolici che su quella della struttura sociale. Lo studio antropologico dell'area melanesiana non aveva naturalmente trascurato l'evidente cambiamento che aveva interessato l'area; in pratica si era finito con il privilegiare altre manifestazioni religiose. Tra queste, soprattutto, l'analisi dei cosiddetti “*cargo cults*”, che più di ogni altra manifestazione di tipo religioso rappresentavano in maniera evidente l'impatto del colonialismo e della modernità sui sistemi di pensiero tradizionali. Ciò nonostante, nel 1974, Mary Patterson aveva pubblicato uno studio preliminare sulla stregoneria nell'area, intitolato *Sorcery and witchcraft in Melanesia*, in cui sosteneva la funzione della stregoneria tradizionale

come elemento di coesione e solidarietà sociale di un gruppo rispetto ad eventuali nemici esterni (Patterson 1974). Nel 1987, Michele Stephen aveva ipotizzato che le società della Melanesia costituivano un'alternativa alla descrizione contenuta nell'opera di Evans-Pritchard. In Melanesia, afferma Stephen, le streghe hanno poca rilevanza sociale a causa dei loro poteri distruttivi in grado di causare sventura e morte; poteri che non possono essere controllati. Esse sono accusate, denunciate e punite. Nell'area la stregoneria viene analizzata soprattutto sul piano funzionale, in termini di reciprocità delle accuse e dei rapporti sociali. Qualche anno dopo, Shirley Lindenbaum sostiene che tra i Fore la causa del “*kuru*”, una malattia degenerativa irreversibile del sistema nervoso centrale trasmessa da individuo ad individuo a causa del consumo rituale di carne umana, veniva attribuita all'opera degli stregoni (Lindenbaum 1979). Le accuse di stregoneria che ne scaturivano erano, secondo Lindenbaum, uno specchio delle relazioni politiche con altri gruppi, contribuendo a definire i confini sociali. Bruce Knauft si concentrò invece sul tasso estremamente elevato di omicidi tra i Gebusi a seguito delle accuse di stregoneria, mettendoli in relazione con la non reciprocità delle alleanze matrimoniali (Knauft 1985). Nancy Munn e Ritchard Eves hanno invece dimostrato l'incorporazione della stregoneria e della magia nelle relazioni di scambio (Eves 2003, Munn 1986). Analogamente a quanto avvenuto per il continente africano, alcuni antropologi hanno dedicato la propria analisi all'impatto del colonialismo. Ad esempio, Michael Goddard si concentra nello specifico su un'occasione in cui l'amministrazione coloniale mise alla prova gli stregoni tradizionali Motu-Koita, analizzando gli stereotipi discorsivi e problematizzando la traduzione e la comprensione di alcuni termini, ipotizzando che la cosmologia di questo popolo prima dell'avvento del colonialismo non possedesse la logica sistematica con cui spesso viene descritta dagli antropologi (Goddard 2014).

Molti di questi contributi, inoltre, esplorano il legame tra stregoneria e società contemporanea. Andrew Lattas sostiene che nella zona di New Britain (Papua Nuova Guinea), la stregoneria costituisce oggi una sorta di linguaggio politico, un discorso che integra simboli europei e materie prime locali (Lattas 1993). Ryan Schram, aderendo al paradigma della modernità della stregoneria, afferma che gli Auhelawa (della provincia di Milne Bay, Papua Nuova Guinea) ritengono che la società occidentale, con la sua ricchezza e tecnologia, abbia potuto accedere al progresso

solo in seguito alla rinuncia alla stregoneria, mentre la loro povertà materiale è causata dalle streghe che stanno trattenendo per sé ricchezze invisibili (Schram 2010). Anche in questo contesto, gli antropologi analizzano l'interpretazione dell'epidemia di AIDS come effetto della stregoneria (Eves 2003) e studiano gli effetti delle credenze relative alla stregoneria sul sistema giudiziario (Rio 2010) e di polizia (Mitchell 2013). Nello specifico, mentre Knut Rio affronta le conseguenze di un'accusa di stregoneria locale di cui a Vanuatu sono venuti a conoscenza lo stato di polizia, i tribunali e i media, illustrando cosa succede alle pratiche di stregoneria in un moderno contesto burocratico. Jean Mitchell esplora il rapporto tra la violenza eccessiva mostrata dalla polizia nel gennaio 1998 a Port Vila (Vanuatu), dopo una protesta legittima degenerata in disordini e saccheggi e il dispiegamento di una tecnica di stregoneria messa in atto per contrastare questa violenza. In *a Witch Hunt in New Guinea: Anthropology on Trial* Michael Wesch analizza il piano di eradicazione della stregoneria in Nuova Guinea, attraverso una serie di prove a volte brutali messe in atto dai funzionari locali; egli coglie l'occasione per cercare di stabilire una posizione etica coerente in un contesto ricco di dilemmi morali, mettendo alla prova la posizione tradizionale dell'antropologo su questioni classiche come il relativismo culturale e l'osservazione partecipante.

Magia e stregoneria non sono stati i temi di spicco negli studi dell'Asia, con l'eccezione degli studi sullo Sri Lanka ad opera, soprattutto, di Bruce Kapferer. I suoi studi sui rituali di guarigione e di esorcismo tra singalesi buddisti in questo paese costituiscono un contributo monumentale alla comprensione antropologica dell'Asia e della stregoneria (Kapferer 1991, Kapferer 1997, Kapferer 2002). L'opera del 1997 di Kapferer contribuisce un contributo fondamentale allo studio della pratica magica, perché, concentrandosi sull'estetica del rituale, analizza la stregoneria come pratica pragmatica e consapevole, che consente, attraverso la sua dinamica di distruzione e creazione, di ricostruire ripetutamente le proprie realtà culturali e sociali, in sostanza, il proprio rapporto con il mondo. Come è stato ampiamente documentato per l'Africa, anche in Sri Lanka la stregoneria contemporanea subisce dinamiche di innovazione ed ibridazione, come dimostrano i contributi dello stesso Kapferer al numero tematico della rivista *Social Analysis*, intitolato *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery* (2002). Nello Sri Lanka buddista descritto da

Kapferer, che ha curato anche l'introduzione al volume (Kapferer 2002a), l'immaginario correlato alla stregoneria è in continua evoluzione (2002b). Uno stato di cose confermato anche dal contributo di Rohan Bastin allo stesso volume, che descrive le dinamiche di innovazione religiosa tra gli Hindu ed i Buddisti dello stesso Sri Lanka. In particolare, l'autore si concentra sull'analisi dell'operato della *maniyo*, specialista religiosa devota alla dea Kali il cui operato subisce una modificazione correlata ai cambiamenti sia del pantheon religioso che dell'ordinamento sociale, i quali causano un incremento generale nella visibilità della pratica della stregoneria, che rinuncia al suo carattere di segretezza (Bastin 2002).

Anche gli antropologi dell'India hanno analizzato le dinamiche di cambiamento sociale relative alla stregoneria. La panoramica informativa sul rapporto tra credenze di stregoneria e cosmologie del subcontinente scritta da Rajaram Narajam Saletore agli inizi degli anni '80 del secolo scorso (Saletore 1981) rimane tuttora l'opera introduttiva di riferimento. I contributi attuali si concentrano anche per quest'area su singoli problemi di ricerca, come le cacce alle streghe in epoca storica (Bailey 1994, Sihna 2006, Sundar 2001) e contemporanea. Quest'ultimo aspetto è stato indagato anche in prospettiva *crossculturale* (Nathan, Kelkar, Xiaogang 1998), ma comunque sempre in relazione alla condizione, sociale e lavorativa, femminile (Bosu Mullick 2000; Chaudhuri 2013; Roy 1998) ed alle discriminazioni e alla violenza gratuita (Skaria 1997) che le donne subiscono, frutto di timori infondati e paure ataviche che si riversano in ogni ambito della vita sociale (Desai 2008).

Gli studiosi che hanno concentrato le proprie ricerche in Asia orientale, invece, hanno dato vita ad un volume collettivo intitolato *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, a cura di C.W. Watson e Roy Ellen (Watson e Ellen 1993), i cui contributi dimostrano che il concetto di malevolenza mistica nel sud est asiatico assume declinazioni particolari. Geoffrey Samuel analizza *crossculturalmente* analogie e differenze tra le credenze dei neopagani contemporanei in occidente e la magia tradizionale del sud est asiatico, in particolare il Tibet (Samuel 1998; 2001). L'ampia diffusione della credenze relative a fantasmi, demoni e spiriti e il consenso di cui godono le credenze relative alla stregoneria anche tra l'élite cosmopolita urbanizzata (Gellner 1994), ha reso il Nepal un'area assai frequentata da etnologi e antropologi (Glover 1972; Greve 1981, 1989; Levine 1982; Stone 1976), anche se si

tratta di singoli contributi privi di sistematicità. L'analisi dei cambiamenti culturali è ben presente nell'opera di Homayun Sidky, intitolata *Haunted by the archaic shaman; Himalayan Jhakris and the discourse on shamanism* (2008), che riprende l'indagine di David N. Gellner sui processi di democratizzazione e legittimazione del potere religioso, in relazione alla possessione spiritica e alla pratica del medium (Gellner 1994). Aihwa Ong nel 2010 dimostra come il cambiamento delle condizioni politiche ed economiche delle donne in Malesia e il loro impiego lavorativo nelle multinazionali, piuttosto che debellare la credenza nella stregoneria, abbia portato a nuovi episodi di possessione spiritica (Ong 2010). James Siegel e Nicholas Herriman indagano invece sulla relazione tra accuse di stregoneria e genocidi in East Java (Indonesia) durante il regime di Suharto, in un periodo in cui l'attribuzione ideologica del pericolo di disgregazione politica verso figure simboliche che costituivano una minaccia per lo Stato portò a sistematiche cacce alle streghe. Mentre Herriman (2006a, 2006b, 2013) dimostra che questi omicidi sono stati il culmine di aggressioni verso gli stregoni che avvenivano da più di mezzo secolo, Siegel sostiene che la credenza nella stregoneria riemerge quando non vi sono altre modalità simboliche utili a rappresentare la disgregazione dei rapporti sociali e politici (Siegel 2006).

1.1.13. Stregoneria contemporanea: wicca e neopaganesimo. Numerose ricerche su argomenti riguardanti la stregoneria condotte in ambito accademico, non hanno, invece, come sfondo luoghi esotici e contesti “primitivi”, ma indagano la rinascita o la diffusione di credenze e pratiche ideologicamente connesse alla stregoneria in Paesi sommariamente definiti “occidentali”, come gli Stati Uniti d'America, l'Europa continentale ed insulare e l'Australia.

Gli aderenti ad alcuni di questi movimenti contemporanei fanno spesso riferimento, per identificare se stessi e le pratiche che mettono in atto, a termini come “*strega*” e “*stregoneria*”, ricollegandosi idealmente con le persecuzioni delle streghe di epoca moderna e, andando a ritroso nel tempo, con una religione dell'Europa precristiana. La nascita di questa attuale stregoneria viene fatta risalire agli anni '50 del '900, quando un gruppo di occultisti inglesi, affascinati dalle opere della storica Margareth Murray (Murray 1917, 1920, 1921) affermò di aver rinvenuto le prove della sopravvivenza del “*witch cult*”, il cosiddetto “*culto delle streghe*” dell'età

moderna, ovvero l'esistenza di un gruppo di persone che continuavano a praticare l'antica religione.

In questi studi, le forme contemporanee di stregoneria vengono assimilate ad altre forme di pratiche cosiddette spirituali e collocate all'interno di un più vasto movimento religioso composto da differenti sottogruppi e diramazioni. Si tratta di “*una sintesi di ispirazione storica e creatività contemporanea*” (Carpenter 1996:47), i cui aderenti utilizzano diverse fonti storiche per costruire ex novo forme alternative di religione il cui legame col passato è spesso solo presunto (Adler 2006:3-4). Infatti, pur non condividendo in toto l'apparato di credenze, pratiche o testi di riferimento (Carpenter 2006), questi movimenti religiosi sono accomunati tra loro da una stessa matrice ideologica, ovvero dalla tendenza degli aderenti a considerarsi gli eredi delle antiche tradizioni precristiane o pagane, comunque precedenti all'avvento delle religioni monoteistiche (Hanegraaf 1996; Lewis 2004). In riferimento a questa tendenza, l'insieme di questi movimenti viene indicato, nella letteratura di settore, con diverse denominazioni, che specificano però lo stesso oggetto di studio: *paganesimo*, *paganesimo contemporaneo* o *neo-paganesimo*. Se “*pagano*” e “*paganesimo*” costituiscono dei termini auto-identificativi coi quali gli aderenti classificano se stessi e la loro religione fin dalla fine degli anni '60 del secolo scorso (Adler 2006) in opposizione, soprattutto, al cristianesimo dominante (Strmiska 2005), il termine “*neo-paganesimo*” non gode della stessa fortuna tra i praticanti, pur essendo ampiamente utilizzato dagli studiosi per distinguere il paganesimo storico dai movimenti religiosi contemporanei. Sono diverse le ragioni di questo rifiuto; mentre alcuni aderenti sostengono che il prefisso *neo-* crei una disconnessione col passato e gli antenati (Strmiska 2005:9), altri preferiscono una denominazione più specifica al termine “*neopagano*”, perché considerano la propria religiosità diversa da ciò cui il termine genericamente allude (Adler 2006:243-299). Per questa ragione, alcuni studiosi preferiscono utilizzare la più neutra espressione “*paganesimo contemporaneo*” (Harvey 1997).

Aldilà delle inevitabili polemiche e dibattiti connessi alla correttezza delle definizioni utilizzate, negli anni '70 del '900, il paganesimo contemporaneo veniva genericamente incluso tra i *new religious movements*⁵, come fanno Robert Ellwood in

5 Con l'espressione “*new religious movement*” (NRM) viene indicato, nelle scienze sociali, una comunità religiosa o un gruppo spirituale di origine recente (collocabile dopo la

Religious and Spiritual Groups in Modern America (Ellwood 1973) e l'*Encyclopedia of American Religions* di Gordon Melton (Melton 1978). Tra fine degli anni '90 del secolo scorso e l'inizio del Duemila, invece, il paganesimo venne analizzato esclusivamente in connessione con il movimento *new age*, tanto che Paul Heelas, nel suo *The New Age Movement* (Heelas 1996) e Wouter J Hanegraaff in *New Age Religion and Western Culture* (Hanegraaff 1996), dedicano un capitolo alle ideologie neo-pagane. In quel periodo, gli studiosi erano soliti sostenere che non esistesse un grande divario concettuale tra i due movimenti (Wilson e Cresswell 1999). Però, alcune di queste opere, come *The Emerging Network: a sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements* di Michael York (York 1995), pur continuando ad analizzare congiuntamente le due tematiche e sostenendo ancora le evidenti somiglianze tra i due movimenti, iniziano a stabilire una differenza, in linea anche con le affermazioni dei praticanti, i quali tendono a negare il legame tra la propria tendenza religiosa ed i valori e gli orientamenti del movimento *new-age* (Pearson 1998). Agli inizi del 2000, la diversità tra i due differenti orientamenti o “tradizioni” (Kranenborg 2001) è ormai assodata. Nell’opera “*New age and neo-pagan religions in America*”, Sarah Pike (Pike 2004) dedica la sua attenzione all'analisi delle similitudini e delle differenze tra i due movimenti. Per la studiosa, si tratta di forme di spiritualità contemporanea che non possono essere collocate tra i *new religious movements* a causa dell'assenza di *leader* carismatici universalmente riconosciuti. Sebbene entrambe si basino sull'affermazione di valori che non sono tipici delle culture dominanti di riferimento, esistono sostanziali differenze: mentre gli adepti della *new age* sono ideologicamente orientati al futuro, i neo-pagani tendono a riferirsi costantemente al passato. Mentre i pagani contemporanei accusano gli

seconda metà del secolo scorso), che possiede, aldilà della sua origine e derivazione, un ruolo periferico rispetto alla cultura religiosa dominante del territorio di riferimento. Si tratta di un termine non universalmente accettato dai praticanti, mentre possiede un indubbio valore euristico-classificatorio per gli studiosi. La definizione è stata oggetto di successive specificazioni e limitazioni (Introvigne 2001), ma in sociologia e storia delle religioni questo termine ha ormai rimpiazzato il termine “*culto*”, da più parti considerato obsoleto, dispregiativo e troppo favorevole alle culture religiose dominanti (Olson 2006, Gallagher 2008). Caratteristiche comuni di questi movimenti sono la tendenza ad una visione spirituale dell'esistenza umana, una tendenza alla ritualità di stampo comunitario e la creazione di identità sociali nettamente differenti rispetto al *mainstream* culturale (per delle rassegne di studi relativi all'argomento, vedasi Bromley 2004 e Sablia 2007; per il rapporto tra nuovi movimenti religiosi e globalizzazione si veda invece Dawson 1998).

aderenti alla *new age* di essere troppo concentrati sul denaro, questi ultimi guardano con sospetto alcuni rituali, considerandoli eccessivamente drammatici o grotteschi. Mentre i *new agers* potrebbero essere considerati spirituali piuttosto che religiosi, i neo-pagani tendono a ritenere la propria inclinazione spirituale una religione. Anche un articolo di Melissa Harrington, intitolato per l'appunto “*Paganism and the new age*”, che costituisce uno dei contributi più significativi al noto *Oxford Handbook of new age* (Kemp, Lewis 2007), compie, in maniera più sintetica, questa operazione di differenziazione concettuale tra i due movimenti, fornendo anche una breve rassegna bibliografica sull'argomento (Harrington 2007).

Superata l'analogia arbitraria tra il paganesimo contemporaneo e la *new age*, dato l'alto grado di differenziazione interna, per far sì che le varie forme di paganesimo contemporaneo potessero godere di un degno statuto come oggetto di indagine, a questo punto si rendeva necessario creare uno spartiacque concettuale tra il paganesimo ed altre forme di spiritualità contemporanea che potevano presentare caratteristiche simili. Come afferma la studiosa Melissa Harrington, per analizzare correttamente il movimento neo-pagano, era necessario mettere in atto un approccio essenzialista, che mirasse ad identificare un nucleo centrale di ideologie e credenze comuni a tutti i neopagani, indipendente dalle varie connotazioni e sfumature cui ha dato origine. In sostanza, si trattava di rintracciare “*valori pagani condivisi*” (Harrington 2007:436, *trad.*), una serie di principi comuni a molte se non a tutte le forme di paganesimo contemporaneo (Adler 2006:22), anche se riferibili a poche inclinazioni e atteggiamenti quali “*l'accettazione della diversità, la concezioni di una divinità immanente, ed un certo rispetto per la vita e la Terra*” (Harrington 2007:436, *trad.*). A questo proposito, poteva rivelarsi utile un'analisi dettagliata delle credenze, soprattutto in relazione alla mitologia, come dimostrano le opere di due studiosi importanti nel campo dei *pagan studies*, Graham Harvey e Michael York. Graham Harvey sottolinea il grande rilievo dato alle credenze animistiche ed alla tendenza dei pagani contemporanei ad immaginarsi un mondo popolato di numerose creature non umane, con le quali gli uomini possono comunicare, tra cui gli animali, gli elementi naturali come gli alberi e i corsi d'acqua e soprattutto, esseri provenienti da “altri mondi”, prime, fra tutti, le fate. York, dal canto suo, sostiene che il carattere prevalente della teologia pagana non è animista, quanto dinamista, riferito, cioè, al

potere. Secondo York, infatti, tutte le concettualizzazioni umane del divino sono riconducibili ad un singolo complesso simbolico relativo alla presenza di un'energia immateriale. A questo proposito, sostiene che le entità soprannaturali del pantheon neo-pagano, come gli dei, gli spiriti e gli *elfi* non devono essere analizzate come entità singole, quanto, piuttosto, come particolari energie complesse. Sia la visione di Harvey che quella di York sono state messe in discussione per il loro eccessivo coinvolgimento nell'oggetto di studio e gli autori accusati di primitivismo (vedasi a questo proposito, Davidsen 2012, che traccia una differenza tra i due autori, e la rassegna di Geertz 2009, che critica l'impostazione di Harvey).

Inoltre, non sono pochi gli studiosi che, utilizzando dati quantitativi e qualitativi, hanno cercato di definire, in maniera quanto più rigorosa possibile, l'entità del fenomeno e i suoi rapporti con la più ampia cornice socio-culturale di riferimento. Il neopaganesimo, infatti, ha mostrato una crescita esplosiva negli anni '90 (Hardman e Harvey 1996:ix), mentre nel ventunesimo secolo questa crescita esponenziale sembra essere rallentata e il paganesimo aver iniziato un periodo di consolidamento⁶. Più che nello stabilire quantitativamente il numero di aderenti a queste forme di religione, le analisi sociologiche e demografiche si rivelano piuttosto assai utili nel tentativo di ricostruire l'*identikit* e le caratteristiche dei praticanti comuni alle varie tipologie di neopaganesimo. Ad esempio, l'articolo di Jorgensen e Russel, intitolato “*American Neopaganism: The Participants' Social Identities*” (Jorgensen, Russel 1999) si propone di colmare la mancanza, altrove rilevata (Campbell e McIver 1987), di un'indagine sistematica sulle caratteristiche costitutive degli appartenenti al movimento. Con l'analisi dei risultati di alcuni questionari distribuiti nel 1996 ad un campione mirato di oltre 2.000 neopagani situati negli Stati

6 Da analisi preliminari risalenti a quasi un decennio fa, venne stimato che esistano circa 500000 neopagani in Gran Bretagna e più del doppio negli Stati Uniti (Lewis 2007). Uno studio di Ronald Hutton ha comparato molte differenti fonti (liste di membri delle organizzazioni, mailing list, iscrizioni alle riviste pagane), stimando in 250000 unità i pagani nel Regno Unito. Un dato inferiore proviene dalle statistiche del CENSUS (2001), anno in cui viene data la possibilità di poter scrivere la propria affiliazione religiosa se non presente nella lista fornita. 46262 persone provenienti da Inghilterra, Scozia e Galles si dichiararono “*pagane*”, dato che la *Pagan Federation* aveva incoraggiato tutti a scrivere lo stesso termine pagano per massimizzare il risultato. Nel 2011 fu reso possibile descrivere se stessi come pagani-wiccani, pagani druidi e così via. In Inghilterra e Galles 80.153 descrissero se stessi come pagani o comunque appartenenti a vari sottogruppi del paganesimo.

Uniti, essi ricavarono informazioni utili su età, sesso, reddito, occupazione, istruzione ed etnia. Fornirono, oltre a questi dati, importanti informazioni relative alle motivazioni di aderenza al culto, alla tipologia di coinvolgimento nelle ideologie e pratiche del movimento e alle scelte di identificazione con le particolari sottocategorie o “tradizioni”. I due ricercatori, che avevano compiuto ricerca sul campo nei dieci anni precedenti (Jorgensen 1989, 1996; Russell 1998), colmarono i dati quantitativi con quelli qualitativi ottenuti con la loro esperienza. Questa relazione, nonostante la limitatezza dei dati, fornisce un'utile base empirica per ulteriori ricerche. Un lavoro simile è stato condotto per il territorio del Canada da Síân Reid in occasione della sua tesi di dottorato, intitolata *Disorganized Religion: An Exploration of the Neopagan Craft in Canada* (2001), per cui, dopo aver diramato un appello attraverso una rivista pagana, “*Hecate's Loom*”, condusse delle interviste strutturate a coloro che si dimostravano disposti a rispondere al suo questionario. Comparò poi i dati ottenuti con i profili demografici generali del Canada, cercando di capire come i praticanti costruissero la propria personalità sociale. Nel 2003, Helen Berger, con Evan A. Leach e Leigh S. Shaffer, hanno condotto una ricognizione nazionale dei pagani per *Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States* (Berger, Leach e Shaffer 2003). Gli autori dello studio cercano di rintracciare una serie di differenze tra i neo-pagani e la popolazione statunitense, per quanto riguarda, ed esempio la credenza nell'aldilà, le concezioni relative al genere ed alla sessualità, il rapporto con le istituzioni politiche e religiose.

Lo studio delle attuali forme di paganesimo gode di uno specifico statuto all'interno delle scienze umane, dato che l'interesse crescente degli studiosi di questi movimenti religiosi ha dato vita ad uno specifico indirizzo di ricerca conosciuto con l'espressione anglosassone di “*pagan studies*”. Questi prendono l'avvio con le prime analisi su credenze e pratiche rituali di neopaganesimo apparse tra la fine del 1970 e il 1980 e pubblicate da note studiose come Margot Adler (Adler 2006) e Tanya Luhrmann (Luhrmann 1989), alle quali si può affiancare il sociologo statunitense Marcello Truzzi, che nel 1972 ha scritto un interessante saggio sull'evoluzione della figura della strega nelle religioni contemporanee (Truzzi 1972). Tuttavia, è solo a partire dagli anni '90 del '900 che gli studi pagani raggiungono uno sviluppo

significativo, grazie soprattutto alle opere di Graham Harvey (1997, 2000, 2007) e Chas S. Clifton (Clifton 2006). Si tratta di un campo di indagine fortemente discusso dal mondo accademico al quale, però, si deve il merito di dedicare la propria attenzione ad un fenomeno emergente, spesso trascurato dalle metodologie di indagine più tradizionali. Allo stesso tempo, il rapporto tra gli studiosi che aderiscono a questo orientamento e la comunità dei pagani certe volte ha mostrato tensioni, poiché i praticanti tendono a respingere ogni interpretazione di tipo scientifico-accademico della loro fede (Tully 2011). Un'introduzione utile ai *pagan studies* è senza dubbio *Researching paganisms*, opera pubblicata a cura di Jenny Blain, Douglas Ezzy e Harvey Graham, in cui numerosi studiosi di questo orientamento discutono delle proprie metodologie di indagine (Blain, Douglas, Harvey 2004). Inoltre, è da tenere presente la rassegna bibliografica indicata in *Introduction to pagan studies* di Barbara Jane Davy (2007).

Ai fini di questa ricerca, tuttavia, dato il gran numero di letteratura disponibile, ciò che maggiormente interessa sono le attuali documentazioni etnografiche delle forme contemporanee di magia e stregoneria che devono essere precedute e/o affiancate da relative indagini non solo sulla stregoneria ma, più in generale, sugli attuali movimenti di adesione al neopaganesimo. A questo proposito, risultano utili le opere introduttive allo studio delle forme attuali di religiosità e, più specificatamente, sul paganesimo contemporaneo, che forniscono le informazioni propedeutiche essenziali e sono indicative dalla vastità di approcci all'argomento (York 2005, Strmiska 2005). Alcune di queste introduzioni, come l'opera della sociologa Margot Adler, "*Drawing down the Moon*" (Adler 2006) e quella di Graham Harvey *Listening People, speaking earth* (Harvey 2007), sono state spesso accusate di fornire un punto di vista troppo emico del fenomeno e di costituire l'oggetto dell'attenzione dei neopagani piuttosto che degli accademici. Inoltre, per la multidisciplinarietà degli approcci proposti, appare abbastanza interessante il volume *Handbook of contemporary paganism* (Pizza, Lewis 2009), che, a differenza di altre antologie, contiene contributi di studiosi che possiedono adeguate credenziali di tipo scientifico, in quanto appartenenti al mondo accademico. Ciò nonostante, i contributi dell'opera spesso presentano una prospettiva emica al fenomeno, soprattutto quelli realizzati dagli aderenti ai *pagan studies*; mentre gli storici delle religioni mantengono un

approccio scientifico abbastanza distaccato.

Solo dopo un'attenta lettura di queste opere ci si può dedicare a quelle che hanno come oggetto specifico la stregoneria contemporanea, tenendo conto del fatto che questo tema costituisce uno dei più fecondi terreni di indagine (Carpenter 1996; Melton 1992; Scarboro, Campbell, e Stave 1974; Pike 1996). Alcuni di questi studiosi considerano la stregoneria come la componente più ampia del paganesimo contemporaneo (Hutton 1999:201–205), che comprende al suo interno un gruppo assai eterogeneo di pratiche e credenze tipiche di diverse “tradizioni”. Una delle più importanti è senza dubbio la *wicca*, religione duoteista basata sulla venerazione di una divinità femminile e di una maschile e che incorpora elementi di svariate antiche mitologie, particolari pratiche magiche, una tendenza alla connessione spirituale con il mondo naturale e, in alcuni casi, la credenza nella reincarnazione e nel karma. La figura di riferimento per la nascita della *wicca* è l'esoterista inglese Gerald Gardner, che nel 1939 dichiarò di aver ritrovato, nell'area di New Forest (Inghilterra meridionale), una congrega superstite che portava avanti l'antica tradizione del *witch cult* descritto da Murray. Sull'argomento circa la presunta esistenza della congrega di cui parla Gardner, nel 1939, gli studiosi hanno avviato un acceso dibattito. Gardner ha comunque dato vita alla propria variante della *wicca* (detta, appunto, *stregoneria gardneriana* o *variante gardneriana della stregoneria*), fondando, di fatto, tra gli anni '50 e i primi anni '60 del '900, alcune congreghe nel Regno Unito (Clifton 2006:14-16; Hutton 1999; Kelly 2007).

Per cercare di dirimere la questione delle differenziazioni interne al movimento, gli studiosi hanno analizzato le motivazioni più o meno coscienti dei praticanti, anche per quanto riguarda l'utilizzo delle nuove forme religiose con scopi materialistici, in relazione, cioè, al giro di affari e di potere che vi ruota attorno. Gli esiti di questa impostazione nel campo dei *pagan studies* sono stati piuttosto controversi, poiché, pur possedendo l'indubbio merito di tentare una distinzione interna, hanno finito con il privilegiare alcune forme di stregoneria piuttosto che altre, in un rudimentale tentativo di stabilire le caratteristiche di una presunta “vera” stregoneria. La progressiva volgarizzazione e diffusione disorganizzata delle credenze e pratiche neo-pagane a livello popolare, quindi, ha talvolta provocato la reazione avversa di alcuni studiosi, che hanno bollato alcune delle forme

contemporanee del paganesimo popolare come “*stregoneria modificata*” (Ezzy 2001) o “*stregoneria new age*” (Ezzy 2003). Allo stesso modo, Melissa Harrington sostiene che i riti utilizzati al di fuori della *Wicca* istituzionalizzata non possono essere considerati *wiccan* o pagani, ma, nel caso della *stregoneria new age*, sarebbe più corretto che vengano definiti “*wiccan derived rituals*”, ovvero di forme rituali derivate dalla *wicca* ma prive di molti elementi caratterizzanti (Harrington 2007:445).

L'interdisciplinarietà di cui sono dotati i *pagan studies* si riflette inevitabilmente anche sull'analisi della *stregoneria contemporanea*, e i contributi in materia sono l'esempio della diversità di approcci metodologici e tematici che possono essere applicati allo studio delle forme contemporanee di religiosità. Sono un'utile introduzione storica le opere di Ronald Hutton *The pagan religions of the Ancient British Isles* (1991) e *The triumph of the moon* (1999). Se alcune opere, come *Drawing down the moon* di Margot Adler (1979) e *A community of Witches* di Berger (1999) utilizzano un approccio specificatamente sociologico allo studio della *stregoneria contemporanea*, l'approccio antropologico e la relativa metodologia sono stati applicati con successo. Alcune monografie, in particolare, hanno finito con il costituire, per ragioni diverse, le letture propedeutiche basilari. Si tratta, nello specifico, di *Persuasions of the Witch's Craft* di Tanya Luhrmann (Luhrmann 1989), *Witchcraft and paganism in Australia* di Lynn Hume (Hume 1997), *Never again the burning times* di Loretta Orion (Orion 1995); *Magic, Witchcraft and the Otherworld* di Susan Greenwood (Greenwood 2000), e, infine, anche *Witching Culture*, di Sabina Magliocco (Magliocco 2004). L'opera di Tanya Luhrmann, che risale alla fine negli anni '80 del secolo scorso, si propone di documentare le ideologie ed i rituali condotti da un gruppo di praticanti *wiccan* tra Londra e Cambridge (Luhrmann 1989). Luhrmann considera le credenze e le pratiche osservate una sorta di “*sviluppo urbano*” della *stregoneria*, dato che, nonostante i siti che gli adepti consideravano “*sacri*” si trovassero prevalentemente in aree rurali, la *stregoneria contemporanea* si concentrava, prevalentemente a Londra. Proprio in città si trovavano, infatti, librerie e negozi specializzati in materiale di occultismo che costituivano punti di ritrovo per i praticanti che, afferma Luhrmann, appartenevano alla classe media e con grado di istruzione e posizione lavorativa addirittura medio-alta. L'opera di Lynn Hume

(Hume 1997), sfortunatamente ora non più in stampa, invece contiene gli esiti di una ricerca sul campo durata cinque anni tra le comunità pagane del Canada e dell'Australia; durante l'indagine, oltre ad aver compiuto interviste più o meno formalmente strutturate, Hume partecipò a vari incontri, festivals e convegni. L'opera condivide con quella di Luhrmann l'impostazione prettamente descrittiva, tanto che quando Emma Tomalin, della Lancaster University, recensisce il lavoro, ne critica l'impostazione, affermando che l'interesse di Hume fosse più focalizzato a fornire una sorta di panoramica delle credenze e pratiche contemporanee piuttosto che ad esplorarne le implicazioni politiche e sociali più ampie. (Tomalin 1999:174-175). Invece, è diverso lo scopo dell'opera di Loretta Orion (Orion 1995:142), che si propone di analizzare le modalità attraverso cui la stregoneria inglese contemporanea è stata importata negli Stati Uniti, modificando molte delle sue caratteristiche. Secondo la Orion, la stregoneria attuale americana ha uno stile rituale meno formale ed incorpora alcuni aspetti dello sciamanesimo dei nativi americani. Ad esempio, viene riposta parecchia enfasi sulla concezione della terra come essere divino, che costituisce, allo stesso tempo, un'evidente eredità delle forme culturali dei nativi e una similitudine con i movimenti contemporanei ambientalisti. Inoltre, i devoti aggiungono al *corpus* di credenze tipiche della tradizione inglese gli apporti della psicoterapia e della medicina naturalistica. Gli americani, inoltre, dal canto loro spesso sono meno aperti sulle credenze e pratiche rispetto alla loro controparte inglese; mentre Luhrmann (1989:339) aveva rilevato che una delle caratteristiche tipiche della stregoneria contemporanea inglese fosse, appunto, il clima di relativa tolleranza di cui queste forme di spiritualità possono godere. Il valore scientifico delle opere di Susan Greenwood è stato da più parti messo in discussione. Aldilà delle ricadute emiche di parte del suo lavoro, l'indubbio merito di Greenwood è quello di aver riconosciuto condizioni di stati alterati di coscienza nella pratica dell'attuale stregoneria. L'autrice ha pubblicato, infatti, un gran numero di opere relative alla "*magical consciousness*", ossia al raggiungimento di uno stato mentale in grado di far accedere il possessore al mondo della spiritualità di parlare con gli spiriti e sperimentare un senso di connessione con loro, condizioni assai apprezzate nei circuiti neopagani (Greenwood 2000, 2005). Sabina Magliocco coniuga, invece, nel suo lavoro la sua storia personale di conversione al paganesimo con la riflessione

accademica, partendo dal presupposto che la tradizionale analisi distaccata deve essere necessariamente sottoposta a procedure di rinegoziazione.

Data la pubblicazione di numerose opere introduttive al tema, la maggior parte dei contributi in materia di stregoneria e neo-paganesimo tende oggi ad analizzare il fenomeno restringendone notevolmente i confini, spaziali o tematici, e a concentrarsi, data anche l'eterogeneità del movimento, su singole nozioni, caratteristiche o specificità.

Vengono così analizzate le simbologie e le etiche ricorrenti, che differenziano la *wicca* dalle altre forme di religiosità. Brandon J Harwood cerca di stabilire quali siano i concetti-base dell'etica *wiccan* analizzando le opere degli scrittori del movimento (Harwood 2007), mentre Lynne Hume analizza lo spazio sacro dei praticanti in relazione alla figura del cerchio come rappresentazione simbolica della cosmologia Wiccan (Hume 1998).

Allen Scarboro & Philip Andrew Luck analizzano il carattere contro-culturale e oppositivo della *wicca* americana nei confronti della cultura dominante (Scarboro, Luck 1997). I valori, le credenze e le ritualità della *wicca* causano infatti fastidi e opposizioni in chi fa parte del *mainstream* culturale, come dimostra Titus Hjelm nella sua analisi della *Wicca* in Finlandia. I finlandesi utilizzano diverse strategie per legittimare la propria religione, in una situazione in cui i media e le autorità hanno etichettato il movimento in termini negativi, come satanico, come frutto del recente boom delle opere di Harry Potter o come una non-religione (Hjelm 2006). Taira Teemu analizza invece lo sviluppo del movimento *wiccano* in Finlandia, che non è riuscito ad ottenere lo *status* di una comunità religiosa registrata, come esempio del fatto che un gruppo religioso comprende una vasta gamma di interessi sociali e dei rapporti di forza tra stessi praticanti nella società, in generale, e anche tra gli studiosi di religione. Per descrivere e analizzare questo caso particolare, l'autrice ipotizza che, anche se la categoria della religione è diventato piuttosto ambivalente, lo studio della 'religione' come tecnica discorsiva costituisce un compito importante per gli studiosi dei nuovi movimenti spirituali (Teemu 2010).

Lo studio delle relazioni tra l'identità di genere e i riti e le credenze della stregoneria costituisce un approccio molto in voga. Lynda L considera la *wicca* una religione centrata sulle donne, un approccio femminista alla religione che fornisce

modelli alternativi per il genere femminile (Warwick 1995). Alcuni autori hanno infatti analizzato la significativa sovrapposizione tra la teologia cristiana e la spiritualità della stregoneria con l'annesso culto della dea di stampo femminista, menzionata in Cusack (Cusack 2012:350-351) e Salomonsen (Salomonsen 2002:363) e approfondita da Cristel Manning (Manning 1996). Susan Harper ha invece analizzato la bisessualità femminile in una comunità neopagana del Texas. Sulla base di interviste e osservazione partecipante, Harper analizza i vari modi in cui la bisessualità femminile viene concepita all'interno di un contesto neopagano, stabilendo un collegamento con la teologia.

Un fecondo campo di ricerca riguarda, inoltre, il rapporto tra queste forme contemporanee di magia e stregoneria e il ruolo della fantasia e dell'immaginazione. Sabina Magliocco, ad esempio, data la sua formazione nel campo degli studi folklorici, sottolinea il ruolo fondamentale della fantasia nei movimenti pagani contemporanei. I pagani californiani intervistati si dimostravano infatti molto interessati alla mitologia ed al folklore, e con le suggestioni ricevute da queste letture tendono ad immaginare un mondo di natura incontaminata, una sorta di Medioevo popolato da streghe, stregoni e personaggi fantastici; inoltre, nota che nelle proprie mitologie i pagani cercavano di ricreare, in qualche misura, questo mondo (Magliocco 2004:40-55). Parte della letteratura sull'argomento cerca quindi di stabilire il ruolo dell'immaginazione e della creatività degli aderenti, in relazione, soprattutto, alle produzioni culturali (documentari, opere divulgative, programmi televisivi) e alle opere di *fiction* che propongono immagini e concezioni relative alle streghe e alla stregoneria (Ezzy 2003). Adam Possamai analizza le forme di appropriazione della storia (propria e altrui), che sono tipiche delle religioni alternative, considerandole come una caratteristica tipica della cultura popolare contemporanea. Queste caratterizzazioni, afferma, sono evidenti tra i gruppi che trovano ispirazione per la loro spiritualità dalle storie di vampiri oppure dal mito di Star Wars, e fanno parte della logica culturale del tardo capitalismo. Per riferirsi a queste nuove religioni basate sulla cultura popolare ha coniato il termine di “*religioni iper-reali*” (Possamai 2003). Markus Altena Davidsen, invece, analizza il fenomeno dei movimenti religiosi ispirati alla narrativa popolare preferendo al termine di Adam Possamai quello di “*fiction-based religions*”, per indicare forme di

spiritualità che non pretendono di riferirsi al mondo reale, ma creano un mondo immaginario nel momento in cui i racconti di finzione sono usati come testi per la pratica religiosa vera e propria (Davidsen 2013). Questo problema in specifica relazione alla *wicca* è stato esaminato da Graham Harvey (Harvey 2000, 2006), ma, come alcuni autori hanno sottolineato, rimane ancora da fare molto lavoro. Lo storico delle religioni Chas Clifton, della Colorado State University, ha sottolineato a questo proposito che *“l'interazione tra la fiction scientifica/speculativa, la Wicca e le altre forme di Paganesimo necessita di ulteriori speculazioni. È un libro che aspetta di essere scritto, probabilmente più libri”* (Clifton 2006:4). Studiando l'affermazione della *Wicca* e del paganesimo negli Stati Uniti, Clifton sostiene che la *Wicca* sia una *“religione testuale”*, data l'attenzione costante dei praticanti verso libri e periodici, che possiedono un ruolo centrale nell'iniziazione e nella pratica della *wicca*. Clifton analizza i testi-chiave che stanno alla base del movimento neo-pagano americano. Inoltre, gli studi neopagani costituiscono spesso la base teorica per l'avvicinamento alla conoscenza ed alla pratica della stregoneria contemporanea. Questo non solo perché gli aderenti tendono spesso, a documentarsi, leggendo le opere che trattano della loro religione, a prescindere dalla loro origine e connotazione; ma anche, e soprattutto, perché gli intellettuali interni al movimento come, ad esempio, Susan Greenwood e Michael York, ricorrono spesso ad uno stile accademico e si servono spesso di citazioni di opere scientifiche per legittimare il proprio pensiero. Da qui, reazioni critiche come quella di Markus Davidsen che sostengono che *“i pagan studies contribuiscono più allo sviluppo ed alla promozione del paganesimo che allo studio critico dei movimenti pagani”* (Davidsen 2012:194-195, per l'analisi del dibattito sviluppatosi in Nord America tra gli anni '80 e '90 del secolo scorso vedasi McCutcheon 1999).

Tanice G Foltz, nel suo contributo all'opera collettanea di Berger (Berger 1999), non si limita ad elencare le rappresentazioni della stregoneria elaborate dai *massmedia*. Scrive, piuttosto, delle *“modificazioni della stregoneria”*, ovvero dei cambiamenti nelle ideologie e pratiche magiche dovuti alle ingerenze di un mercato globale che, da una parte, offre attraverso i media rappresentazioni spesso romanzate e distorte dell'universo culturale neo-pagano e, dall'altro, produce beni per gli aderenti al culto, che finiscono con considerarli necessari. Douglaz Ezzy stabilisce

una distinzione tra forme di magia nera e di magia bianca, sostenendo che queste ultime, enfatizzando tra gli scopi la crescita personale, la salute ed il successo nella salute, siano diventate una forma di *self empowerment*, elidendo il lato oscuro della stregoneria tradizionale (Ezzy 2006). Questa stregoneria basata sul consumo non contesta o mette in discussione gli obiettivi e i valori del capitalismo consumistico, ma li celebra esplicitamente. Ponendosi esplicitamente in relazione con il contributo di Ezzy, Denise Cush analizza la produzione in un settore in crescita tra la fine degli anni 1990 e 2000, ovvero il mercato di libri, riviste, *kit*, film, programmi televisivi e siti Internet sulla stregoneria rivolti agli adolescenti, in particolare alle ragazze. Tramite l'analisi dei materiali disponibili e delle interviste, l'autrice dimostra se i giovani sono vittime inerti di interessi commerciali, sostenendo che molti di quei giovani che si identificano come streghe o pagani non sono semplici consumatori di materiali, ma sono pensatori critici ben informati, in grado di articolare le proprie prospettive spirituali e teologiche (Cush 2007).

Alcune analisi si concentrano, inoltre, sul ruolo dei bambini e degli adolescenti nella pratica della *wicca* e delle altre forme contemporanee di stregoneria. Negli Stati Uniti, basandosi sul paganesimo, la sociologa Margot Adler aveva affermato che i gruppi pagani contemporanei non praticano proselitismo, mentre sono spesso i nuovi adepti a ricercare gruppi organizzati in cui praticare il culto (Adler 2006:13). Anche Helen Berger aveva analizzato il coinvolgimento dei minori nelle pratiche magico-religiose contemporanee, considerandolo l'elemento di maggiore impatto sulle possibili modificazioni future della *Wicca* negli Stati Uniti. Secondo Berger, i bambini nati nella fede avrebbero agito come guardiani della coerenza delle pratiche magiche, sostituendo il ruolo che era stato precedentemente svolto dai neofiti della comunità (Berger 1994).

Inoltre, sulla base delle evidenti differenze tra le caratteristiche del movimento neo-pagano in America e in Europa, alcuni autori hanno concentrato la propria analisi allo studio del contesto etnico, reale o percepito, di alcune credenze e pratiche. Partendo dal presupposto che molte delle forme di neo-paganesimo e di stregoneria contemporanea tendono ad attribuire un significativo valore alla natura, alcuni studiosi hanno ipotizzato che la notevole diversità nel paesaggio dell'Inghilterra, del Galles, della Scozia e dell'Irlanda, rispetto ad altri contesti,

soprattutto per quanto riguarda gli Stati Uniti, abbia inevitabili riflessi nelle forme di vita religiose contemporanee, creando notevoli differenze. Questo non solo perché il paesaggio delle regioni britanniche, dominato dalla presenza di circoli di pietra, dolmen e altri monumenti derivati dalla presenza di tradizioni religiose precristiane, costituisce lo scenario, il contesto di molti rituali neo-pagani, quanto, piuttosto, per il fatto che la presenza di vestigia del passato è capace di influenzare l'immaginario dei praticanti neo-pagani, dato che la *Wicca*, “basa molte credenze e tiri sull'interpretazione sincretica dei materiali folklorici provenienti dal passato” (Simpson 1995:122). L'interesse di molti antropologi e studiosi delle religioni va dunque a concentrarsi sull'utilizzo culturale e rituale dei monumenti storici, con la conseguente analisi del rapporto tra concezioni storiche ufficiali e alternative le conseguenti suddivisioni di spazi e competenze tra praticanti e studiosi, sia per quanto riguarda l'uso dei monumenti che per le interpretazioni delle loro funzioni ed utilizzi in antichità (Blain and Wallis 2003, 2007; Cusack 2012; Lucas 2007; Rountree 2006; Wallis et al. 2001; Wallis 2003, 142–94; White 2014; Worthington 2009).

Molti antropologi, inoltre, si concentrano su un'ulteriore, diretta derivazione dei legami ideologici che il paganesimo e la stregoneria contemporanei intrattengono con la storia e l'ambiente, relativa alle connotazioni etniche od etnicistiche che queste correnti magico-religiose possono assumere. Ad esempio, è stata ampiamente indagata l'attributo celtico (Bowman 1993, 1995) dato a queste forme magico religiose contemporanee, dove per celtico si riferisce alle “*tradizioni di Gran Bretagna e Irlanda combinate, dato che questi Paesi condividono temi e storie comuni*” (Matthews 1992). Alcuni studiosi, partendo dal presupposto che buona parte dei significati della *wicca*, in particolare, e del neopaganesimo, più in generale, siano da ricondurre ad un'identità ed una legittimazione nazionalista, analizzano le declinazioni etnicistiche dei culti contemporanei, soprattutto in relazione al paganesimo nordico (Kaplan 1997; Gardell 2003). Un'area molto interessata da questi fenomeni è l'area sovietica, in cui il paganesimo assume forti connotazioni razziste, come dimostra un contributo di Victor Shnirelman (Shnirelman 1998) e quello di Sergei Filatov e Aleksandr Shchipkov, che analizzano il legame tra nazionalismo e paganesimo nella regione del Volga.

1.1.5. *Neosciamanesimo*. Nell'ultimo cinquantennio, lo studio dello sciamanesimo si è aperto a nuove prospettive, teoriche ed etnografiche, con l'analisi di ciò che in letteratura scientifica viene definito “*neo-sciamanesimo*”. Si tratta di una nuova corrente ideologica abbastanza diffusa in Europa e in Nord America, luogo in cui il fenomeno ha avuto origine e in cui è fortemente radicata quella che l'antropologo Roger Walsh ha definito una *cottage industry*, un'industria autoctona di promozione culturale della pratica sciamanica (1989:1).

Specificatamente, con il termine “*neo-sciamanesimo*” viene descritta la tendenza in atto nel mondo occidentale di far vivere (o ri-vivere, secondo l'intenzione degli attori sociali coinvolti nel fenomeno) concetti ed esperienze tratti dallo sciamanesimo in contesti culturali diversi rispetto a quelli di origine. Questa tendenza ha origini recenti, nella controcultura degli anni '60, fondata sulla critica al *mainstream* culturale e sull'adozione della spiritualità *new age*, con enfasi particolare su valori quali l'accrescimento personale e la difesa dell'ambiente. (Morris 2006:34)

L'espressione “*neo-sciamanesimo*” viene utilizzata da alcuni con lo scopo di sottolineare una differenza sostanziale tra le ideologie ed esperienze sciamaniche contemporanee e quelle che, identificate con la definizione di “*sciamanesimo tradizionale*”, sono state tramandate senza soluzione di continuità all'interno di specifiche tradizioni culturali (Hoppál 2000:89). Allo stesso tempo, rappresenta una precisa scelta teorica di denuncia nei confronti dell'uso indiscriminato e confusionario del termine “sciamanesimo” nella letteratura di settore. (Townsend 2005:1)

Altri studiosi hanno, però, aspramente criticato questa distinzione, che non sembra altro che riproporre in nuovi termini quella tra società primitive e moderne, ignorando colpevolmente il fatto che la tradizione sia un processo di selezione, creazione e appropriazione di significati, etiche e ritualità. Chi ritiene troppo rigida una differenziazione tra “vecchio” e “nuovo” sciamanesimo, per indicare le forme contemporanee di pratica sciamanica, preferisce utilizzare espressioni come “*sciamanesimo urbano*” o “*sciamanesimo occidentale moderno*” (Humphrey 1999; von Stuckrad 2002:772-773). Lo storico delle religioni Ronald Grimes, invece, ha coniato l'espressione “*parasciamanesimo*” per distinguere lo sciamanesimo dalla sua “*manifestazione postmoderna*” (Grimes 1982:259) e parla di “*live religious studies*”,

poiché gli sciamani contemporanei spesso non compiono un apprendistato magico, ma imparano lo sciamanesimo dai libri.

Vari autori hanno dedicato la propria analisi alla ricerca delle motivazioni che hanno portato la cultura popolare occidentale a questa riscoperta di uno sciamanesimo riconfigurato in una chiave romantica. L'antropologo americano Paul C. Johnson ha paragonato lo sciamanesimo praticato dal popolo Shuar (Ecuador) con alcune pratiche neosciamaniche. Queste ultime si differenziano notevolmente, secondo Johnson, da quelle tradizionali, perché diverso è il retroterra culturale su cui esse si basano. Le nuove forme di sciamanesimo, infatti, costituiscono un significativo esempio di quella “*modernità radicale*” ben descritta, a suo tempo, da Anthony Giddens (1990:45-54), poiché nella società postmoderna hanno luogo alcuni fenomeni che costituiscono un fertile terreno su cui le nuove ideologie religiose nascono e si rafforzano:

1) the rationalization of society which relies on (2) universal, standardized conceptions of time and space and (3) the confrontation with a plurality of religions, which leads to (4) a focus on individual agency, choice, ‘needs’ and preference in the religious ‘marketplace’, and (5) an obsession with the ‘self’, subjectivity and reflexivity; (6) the discourse of mobility—individuals are free and capable of converting to any religious system in any place and at any time because (7) space is phantasmagoric and dislocated from place—there are not really sacred spaces but rather only sacred states of mind and sacred relationships with abstract deities. (Johnson 1995:174)

Alla base della nascita e diffusione di nuove forme di sciamanesimo, quindi, starebbe secondo Johnson una razionalizzazione della società, legata a concezioni universali e standardizzate di spazio e tempo e al confronto con una pluralità di religioni, che permette agli individui di poter scegliere la propria inclinazione spirituale come un prodotto collocato in un ipotetico “mercato religioso”. Ciò fa in modo che gli individui pongano l'accento sulla propria riflessività e soggettività, e risultino liberi e capaci di convertire qualsiasi sistema religioso, in un mondo in cui non esistono spazi sacri ma solo sacri stati psicologici e sacre relazioni con dei astratti e solo vagamente caratterizzati. Occorre quindi, secondo Johnson, rintracciare le origini delle nuove forme di sciamanesimo in specifici modelli di interazione sociale.

Spesso, gli aderenti alle forme contemporanee di sciamanesimo tendono ad enfatizzarne il carattere di forma di spiritualità basata sulla terra, nella convinzione

che, attraverso l'esperienza sciamanica ed il contatto con il mondo degli spiriti, le persone diventino abili a riscoprire la propria “*connessione con la natura*”. In questa “*nuova visione del mondo*” (Morris 2006:359), gli uomini vengono considerati parte intrinseca del mondo naturale.

Il neo-sciamanesimo viene quindi da alcuni considerato una “*prospettiva religiosa che venera la natura*” (Drury 1989:102), una sorta di “*nature religion*” (Albanese 1991)⁷ basata su “*l'interconnessione di tutte le cose*” (Townsend 1988:79-83) e su un'etica di ritorno alla natura frutto di una lettura romanizzata dei resoconti etnografici. (Siikala e Hoppal 208-209).

Nelle sue molteplici manifestazioni, inoltre, il neo-sciamanesimo offre ai propri aderenti ideologie e pratiche che si pongono in opposizione alle religioni istituzionali, bypassando le gerarchie tradizionali delle istituzioni religiose e politiche. Per questo, gli affiliati al neo-sciamanesimo ne sottolineano spesso le qualità democratiche, dato che la conoscenza sacra non è incamerata in una dottrina e non esistono individui col compito esclusivo di tramandarla, (Houston 1987: viii).

Gli aderenti al neosciamanesimo creano autonomi sistemi di credenze basati su diverse tipologie di fonti, poiché, come afferma Jane Townsend, “*in a movement such as modern shamanic spirituality, it would be almost impossible to limit access to sacred knowledge because of the variety of media and network information systems available, the individualistic nature of the movement, and the fluid relationships between leaders and seekers.*” (Townsend 2004:53, cfr. anche 1999b:117)

Per alcuni versi, il neosciamanesimo può essere considerato un revival della tradizione spiritualista. La realtà viene concepita come suddivisa in tre gradi: un mondo superiore, o *upper world*; la realtà ordinaria, che costituirebbe il *middle world*; e il *lower world*, il mondo sotterraneo. Entrando in uno stato alterato di coscienza, qualsiasi individuo “*illuminato*” può viaggiare in una realtà alternativa, popolata da spiriti di varia natura, per ottenere le informazioni necessarie all'aiuto e alla cura delle persone nella realtà ordinaria. Esiste, inoltre, la credenza in spiriti-guida benevoli, raffigurati come animali dotati di poteri (*power animals*), che

⁷Susan Greenwood descrive la “*nature religion*” come “*un insieme di ontologie spirituali che, pur basandosi su differenti concezioni della natura, condividono la credenza in un universo sacro ed interconnesso.*” (Greenwood 2005:IX, trad.)

conducono una lotta contro gli spiriti malvagi (Jakobsen 1999:186). Manca, però, nelle ideologie contemporanee, il cruciale collegamento tra i *power animals* e l'esercizio della caccia, presente in molte popolazioni tradizionali, come gli Inuit e gli Evenki. (Hoppál 2005) Queste nuove forme di sciamanesimo, comunque, “*possiedono un fascino speciale su quelle persone che ricercano una trascendenza, poiché offrono la possibilità di un potenziale contatto diretto con il mondo spirituale*”. (Townsend 2004:49, trad.)

Il forte interesse della cultura popolare nei confronti dello sciamanesimo si sviluppa parallelamente al periodo di massima fioritura degli studi accademici, ed è proprio incorporando molte delle nozioni da questi elaborate che si sviluppa il movimento neo-sciamanico, per cui la diffusione di ideologie e pratiche neo-sciamaniche costituisce una lettura e rivisitazione, più o meno coerente, di alcune opere etnografiche. In altre parole, gli aderenti al neo-sciamanesimo trasformano le riflessioni dei teorici occidentali in azioni concrete, con l'incorporazione delle pratiche sciamaniche lette sui libri in un repertorio rituale personale che costituisce un'alternativa alle categorie culturali ed etiche dell'Occidente.

Nello specifico, assumono particolare rilievo nella creazione di nuove ideologie sciamaniche le opere di Carlos Castaneda (1968; 1971; 1972; 1974; 1977; 1981; 1984; 1987, 1993, 1998; 1998, 1999), la cui “frode” etnografica è ormai largamente riconosciuta⁸. La pubblicazione della prima opera di Castaneda, *The*

⁸ L'autenticità delle sue opere, infatti, è stata da più parti messa in discussione, ed è ormai ampiamente dimostrato che Carlos Castaneda abbia inventato gran parte dei particolari narrati nei suoi libri, o abbia perlomeno colmato un lacunoso lavoro di campo con la sua fertile immaginazione. Per un riassunto della questione vedasi ciò che hanno scritto Mary Douglas (1975:193-200) e Nevill Drury (1989:81-7). Uno dei critici più severi di Castaneda è Richard De Mille, che nel suo *Castaneda's journey: The Power and the Allegory* (1976), mette dettagliatamente alla prova la veridicità del lavoro di Castaneda. La questione viene analizzata anche in un'altra opera di cui egli è curatore, *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies* (1980), che presenta gli argomenti di entrambe le fazioni allora createsi, tra chi ne biasimava l'operato e chi, tra i sostenitori di Castaneda, sottolineava invece la validità del mito aldilà della veridicità dei fatti etnografici riportati (per un'analisi contemporanea di questo atteggiamento, v. Hardman in Lewis, Hammer 2007:38-55). Nell'opera curata da de Mille, Mary Douglas sottolineava il fatto che “*one of the intriguing aspects of [Castaneda's] series for anthropologists is to read it as a struggle between two sets of teachers, UCLA versus the old Indian sorcerers*”. (Douglas 1980:26). A favore della propria tesi, De Mille sottolineava la misteriosa perdita o distruzione delle note di campo di Castaneda e l'incongruenza di alcune delle date e dei luoghi citati, nonché uno specifico episodio di plagio, il racconto del cosiddetto “salto dalla cascata”, che riprende pedissequamente la narrazione di un fatto compiuto dallo sciamano di etnia Huichol Ramòn

Theachings of Don Juan, è stata descritta da Joan Townsend come “*l'evento più significativo*” per la diffusione del neo-sciamanesimo (Townsend 1988:75).

Oltre alle opere di Castaneda, Daniel Noel (1997) cita *Shamanic Voices* (1979), antologia di racconti sulle esperienze mistiche dell'antropologa americana Joan Halifax, che si propone di descrivere “*la perfezione di un passato senza tempo, il paradiso di un'era mitologica (che) costituisce un potenziale esistenziale nel presente.*” (Halifax 1979:34, trad.)

Hanno avuto un impatto notevole, inoltre, i resoconti etnografici di Michael J. Harner, autorità indiscussa del movimento neo-sciamanico e autore di opere letterarie dal vastissimo successo editoriale. La sua opera più famosa, *The Way of the Shaman* (1980), che racconta la sua esperienza di etnografo presso due popolazioni, i Jivaro dell'Ecuador e i Conibo dell'Amazzonia Peruviana negli anni 1956-57, è stata definita da Daniel Noel (1997:37) il “*devotional tract*” del nuovo movimento.

Harner presenta l'opera come un manuale di “*metodologia sciamanica per la cura e la salute*” (1980:XXI), inaugurando una precisa corrente delle ideologie neo-sciamaniche da lui definita “*core shamanism*”. Dato che per Harner e seguaci il rituale sciamanico mira a preservare la salute ed il benessere dell'individuo, il *core-shamanism* ha come scopo principale l'aiuto e la protezione di se stessi e degli altri. Per questo viene ricercato un contatto con il mondo degli spiriti tramite uno stato di coscienza alterato, ottenuto con la musica e il canto, dato che Harner nelle sue sessioni sciamaniche non consente l'utilizzo di droghe. Nel *core shamanism*, la malattia è conseguenza della perdita dell'anima o di uno spirito guida, oppure dell'intrusione di uno spirito negativo. Se il problema è un'intrusione, il guaritore deve andare nel mondo degli spiriti per determinare la causa e rimuoverla. Come spiega Harner (1980:150-2), il metodo da utilizzare in questi casi è la suzione, simbolica, mirata alla rimozione dell'essenza spirituale intrusa, generalmente raffigurata come un insetto, un ragno o un serpente. (Harner 1973, 1980; Grimaldi 1997; Townsend 1997a) Appare subito evidente quindi, che il core-shamanism, pur

Medina Silva e riportato dall'antropologa Barbara Myerhoff. Daniel Noel (Noel 1997:42-62) e i rappresentanti della cultura Yaqui hanno definitivamente demolito la reputazione di Castaneda, mentre Ward Churchill asserisce che Castaneda, “*writing bad distortions and outright lies about indigenous spirituality for consumption in the mass market*” (1996:355) rappresenti uno degli esempi del colonialismo ideologico dell'Occidente nei confronti della cultura dei nativi americani. (Churchill 1992: 43-64)

preservando il nucleo delle credenze sciamaniche, applica alcune innovazioni. Come riassume efficacemente Johnson, esistono tre principali aree di innovazione, che operano attraverso una procedura di “*universalizzazione*” (ossia una considerazione dello sciamanesimo non strettamente collegata alla cultura di origine dello stesso) di “*individualizzazione*” (lo sciamanesimo è plasmabile in base ai bisogni individuali) e, infine, l'uso *dello sciamanesimo come tecnica psicoterapica* (Johnson 1995:171)

Questa ideologia si è rivelata piuttosto attraente per gli occidentali che non hanno mai avuto esperienza diretta con lo sciamanesimo tradizionale e che, come ha correttamente sottolineato Jacobsen, sentono il bisogno di ovviare a quello che percepiscono come “*un senso di vuoto sociale e spirituale*” (Jacobsen 1999:151). Daniel Noel, analizzando il core-shamism come un prodotto dell'immaginazione occidentale, ha paragonato la figura di Harner a quella di mago Merlino (Noel 1997:92-8).

Pur costituendo una derivazione dei movimenti neo-sciamanici, lo sciamanesimo insegnato da Harner differisce da questi per alcuni elementi-chiave. Il nucleo delle credenze è lo stesso; in entrambi i sistemi di pensiero risiede la convinzione che esistano due realtà: una realtà materiale ordinaria e una realtà alternativa (o spirituale), popolata da spiriti, anime dei defunti ed altre entità variamente raffigurate. Sia il neo-sciamanesimo che il *core shamanism*, inoltre, non prevedono l'esistenza di *leaders* spirituali istituzionalmente riconosciuti. Esistono piuttosto delle *guide* spirituali, che organizzano workshop e laboratori, gestiscono i pellegrinaggi verso luoghi simbolicamente connotati e contribuiscono a perpetuare i caratteri generali delle pratiche, poi declinate da ciascun aderente in chiave personale.

Esiste una forte differenza epistemologica che, come sottolinea Joan Townsend (Townsend 2004:50), riguarda il principio di autorità. Per lo sciamanesimo tradizionale ed il *core shamanism* la conoscenza dell'individuo illuminato deriva dal suo contatto con gli spiriti. Per molti neo-sciamani, invece, questa viene dal “profondo”, da una voce interiore, lasciando libero spazio alla rielaborazione personale di significati, idee e valori condivisi.

La differenza fondamentale tra *core shamanism* e neo-sciamanesimo riguarda, però, l'approccio nei confronti dello sciamanesimo tradizionale. Se il *core-shamanism* può

essere complessivamente considerato un approccio conservativo nei confronti delle tradizioni sciamaniche, nel neosciamanesimo vi è una generale tendenza ad incorporare aspetti caratteristici del neo-paganesimo e della new age, per cui si utilizzano “*immagini metaforiche e concetti idealizzati dello sciamanesimo, che sono spesso uniti a credenze e rituali che hanno poco o niente a che fare con lo sciamanesimo tradizionale*” (Townsend 2004:50-51, trad.)

La presa di posizione degli antropologi nei confronti di queste “invenzioni della tradizione” è stata a lungo ambivalente e, nonostante l'implicazione attiva di studiosi come Harner, Castaneda ed Halifax, le analisi accademiche della spiritualità e dei riti neo-sciamanici si sono spesso dimostrate sprezzanti.

Un esempio di questo approccio purista alla questione è l'opera “*The concept of shamanism: uses and abuses*”, a cura di Roberte N. Hamayon, dell'*École Pratique des Hautes Etudes*, e del suo collega Henri-Paul Francfort. Quanto annunciato nel sottotitolo dell'opera, ovvero la possibilità di più interpretazioni del termine sciamanesimo, non viene infatti rispettato, ed è chiaro che venga privilegiato, tra i contributi, un generale approccio di condanna all'utilizzo del termine per indicare le forme di spiritualità contemporanee. Emblematico di questo atteggiamento è il contributo al volume dell'antropologa tedesca Ulla Johansen, intitolato “*Shamanism and Neoshamanism: What is the difference?*”. Johansen compara vecchi resoconti etnografici con il suo lavoro di campo nella Tuva postsovietica. Il risultato è una lista di differenze tra la tradizione sciamanica riportata dalle fonti e il neo-sciamanesimo, corrotto e non autentico. Secondo l'antropologa “*i neosciamani, che imitano il costume tradizionale, mettono in scena una performance per persone che non conoscono (...) durante il giorno, quando è più facile fare (loro) foto e filmati*” (Johansen 2001:301, trad.), mettendo in piedi un vero e proprio show “*destinato ai turisti e ad antropologi non troppo critici*”. (ibidem, trad.)

Anche i loro abiti sono falsi dato che essi, “*mettendo in piedi una performance sciamanica di dieci minuti*” si vestono con “*quelle piccole palline di plastica luccicanti per decorare gli alberi di natale e dei serpenti prodotti dall'industria della plastica.*” (Johansen 2001:299-300, trad.) Il disprezzo degli antropologi nei confronti delle pratiche contemporanee di sciamanesimo è ben riassunto, inoltre, dall'espressione “*plastic shamans*” e dall'accusa di “*giocare agli Indiani*”. (Aldred

2000; Dubin Vaughn 1991; Harner 1988) Molti antropologi si ergono, così, a tutela della conoscenza e delle esperienze sciamaniche tradizionali, avvertendo una minaccia nel contatto di queste con gli occidentali.

La più recente letteratura scientifica relativa al neo-sciamanesimo, invece, tende ad adottare un tono più neutro quando descrive l'argomento, o ha, addirittura mostrato spiccata simpatia per il movimento neosciamanico e i suoi praticanti.

Questo ha fatto sì che nascessero delle perplessità circa il coinvolgimento di molti degli scrittori sciamanici nella cultura popolare, che costringe gli antropologi a ripensare il proprio ruolo e le proprie posizioni discorsive nell'analisi delle pratiche e delle ideologie neo-sciamaniche. Nonostante gli antropologi e i nuovi sciamani urbani possiedono caratteristiche ed obiettivi potenzialmente contrastanti (mentre i primi cercano di documentare le varie tradizioni locali, spesso con l'intento di salvarle dalla sparizione, i neo-sciamani sono intenti ad elaborare nuove forme di spiritualità, con l'aiuto di elementi presi in prestito da culture "antiche"), si è infatti potuto assistere, nella letteratura di settore, a quanto possa essere labile il confine tra ricercatori e praticanti (v. Brown 1989, Joralemon 1999). La trasformazione di molti antropologi ed accademici in praticanti del neo-sciamanesimo è efficacemente analizzata da Jan Swamberg, che per descrivere questa tendenza ha utilizzato l'espressione "*shamananthropology*", i cui esempi più chiari sono Castaneda ed Harner. D'altronde, per quanto riguarda lo studio dei fatti religiosi contemporanei, rendere conto delle molteplici trasformazioni dell'orizzonte rituale in una prospettiva etnografica è sicuramente uno dei compiti più ardui. A questo proposito, appare particolarmente utile l'opera di Hillary S. Webb *Travelling between the worlds* (2004). Sul filo (sfumato) della dicotomia emico/etico, l'antropologa americana, giornalista di formazione, ha raccolto un numero consistente di interviste a scrittori e operatori neosciamanici, che rende conto dell'estrema variabilità e varietà della compagine neo-sciamanica e che costituisce un'utile lettura propedeutica all'ingresso nel campo.

Quindi, l'ambiguità del ruolo del ricercatore nello studio del neo-sciamanesimo e il suo ruolo attivo, più o meno consapevole, nella creazione di nuovi orizzonti culturali, deve essere opportunamente esaminato durante il lavoro di campo, così come la labilità del confine tra l'osservazione soggettiva/oggettiva, uno dei possibili e

più fecondi campi di indagine per gli etnografi.

Il campo degli studi neo-sciamanici viene così a configurarsi come il frutto di campi di potere che, per quanto fluidi e non ben definiti, risultano piuttosto evidenti. L'ostilità di molti accademici nei confronti di queste nuove forme di spiritualità “*tarocca*”, ha sicuramente fatto in modo che si sviluppassero forti resistenze alle indagini di campo, per cui spesso gli aderenti al neosciamanesimo condividono un atteggiamento difensivo, che sfocia in chiusura o aperta ostilità nei confronti della cultura ufficiale incarnata dagli accademici.

A ciò si aggiungono dinamiche di competizione interna, dato che il mondo neosciamanico si presenta come altamente differenziato. Joan Townsend (2004:53) ha classificato gli aderenti al neo-sciamanesimo in tre categorie: i “*tradizionalisti*”, che aderiscono al core-shamanism; i “*modernisti*”, che prendono elementi dal core shamanism, qualche aspetto dello sciamanesimo tradizionale, e tratti dell'esperienza di altri guaritori, applicando un'idealizzata forma di sciamanesimo alla vita di tutti i giorni; e, infine, gli “*eclettici*”, che oltre alle dinamiche dei gruppi precedenti, integrano nello sciamanesimo vari rituali e credenze, come i chakra, l'astrologia o l'uso dei cristalli. Dato che spesso tendono ad idealizzare sciamani e primitivi, possono essere inclusi negli eclettici i cosiddetti “*wanna-bes*”, ovvero coloro che “vorrebbero essere” Indiani. Questi cercano di inserirsi nello sciamanesimo vestendosi come indiani e prendendo nomi simil-nativo americani (Lupo Coraggioso, Figlia della Luna e simili). Queste pratiche hanno attirato l'ira delle popolazioni indigene.

Di conseguenza, questi meccanismi di reazione ed opposizione alle nuove ideologie sciamaniche devono essere opportunamente indagati nelle indagini di campo. Andrei A. Znamenski, nell'opera *The beautiful of the primitive* (2007), ripercorre le idee basilari dell'ideologia neosciamanica ed esamina il loro ulteriore sviluppo o trasformazione all'interno della letteratura e delle attività neosciamaniche. Egli esplora sagacemente i conflitti tra praticanti neosciamanici e nativi americani, soprattutto nei casi in cui gli scrittori neosciamanici adottano il patrimonio culturale dei nativi americani come giustificazione del proprio operato (Znamenski 2007:273) Anche l'analisi proposta da Andy Smith, relativa all'incorporazione statunitense di tradizioni religiose indigene, è un esempio della critica dei nativi nei confronti dei

praticanti definiti “*sciamani di plastica*”. (Smith 1994:168).

Nell'ultimo trentennio, “*in parte per il desiderio di trovare un patrimonio spirituale nella propria cultura e in parte a causa della rabbia delle popolazioni indigene nei confronti dell'usurpazione reale o presunta delle loro tradizioni*” (Townsend 2004:53, *trad.*), si sono sviluppati presso varie culture del mondo occidentale i cosiddetti “*etno-neosciamanesimi*”. Questi movimenti si concentrano sul recupero di un passato sciamanico sulla base di dati storici più o meno mitizzati ma sempre localmente connotati. Oltre alla tradizione spiritualistica americana, in Europa è stata ampiamente documentata una ripresa dello sciamanesimo Celtico (Cowan 1993, Trevarthen 2007, anche un tentativo di ritorno alla spiritualità pagano-nordica è stato evidente fin dagli anni '20 del secolo scorso, si veda a questo proposito Poewe 1999). Lo stesso avviene per lo sciamanesimo Sami (Gaup 2005), ebraico (Winkler 2003, 2008), dell'area germanica (Blain 2000, 2001; Wallis 2001, 2003; von Schnurbein 1992, 2003), danese (Lindquist 1997), della Nuova Zelanda (Sanson 2009)

Gli studi contemporanei dello sciamanesimo non possono quindi ignorare questo genere di derivazioni etnicistiche, e dovrebbero comprendere, nell'analisi dei nuovi sciamanesimi, anche le dinamiche di inclusione ed esclusione nelle singole comunità geograficamente connotate.

Secondo alcuni studiosi (Atkinson 1992), inoltre, a seguito dell'atteggiamento di condanna portato avanti da alcune analisi accademiche sono state trascurate molte dinamiche di grande interesse.

Tra queste, l'analisi delle modalità in cui avviene la rielaborazione culturale di tratti provenienti da tradizioni sciamaniche altrui, con cui gli antropologi contemporanei devono necessariamente avere a che fare e che rappresenta un significativo sviluppo nella storia delle religioni. A questo proposito, la storica delle religioni Wendy Doniger, nella sua opera *Other People's Myths*, ad esempio, ha dimostrato che i testi religiosi, quando sono letti in contesti culturali diversi da quelli in cui sono stati generati, costituiscono un sostrato simbolico sul quale le comunità religiose contemporanee fanno attecchire nuove forme di spiritualità. (Doniger 1988:131) Inoltre, dato che nel movimento contemporaneo sono coinvolti individui maturi, appartenenti alla middle-class, ben educati, che hanno spesso famiglia ed occupano posti di potere all'interno delle società, quindi persone che hanno sicuramente il

potenziale per configurarsi come *opinion leaders*, esistono buone possibilità che questi movimenti possano continuare a prosperare nelle culture occidentali, e diventare catalizzatori per ulteriori cambiamenti dell'orizzonte religioso. (Townsend 2004:57)

Nell'ultimo trentennio, quindi, gli studiosi hanno cercato di descrivere con accuratezza le specifiche esperienze rituali degli individui all'interno delle comunità, in relazione alle tradizioni precedenti e ai complessi processi di cambiamento economico e culturale. Mentre fin dalla pubblicazione dell'opera di Halifax molti studiosi hanno esaminato gli approdi intellettuali dei *leaders* neosciamanici, negli ultimi tempi hanno iniziato ad attirare l'attenzione le motivazioni coscienti dei praticanti. Studiosi come Stjepan Meštrović (1997), Robert J. Wallis (2001,2003) e Joan Townsend (2005) hanno elaborato varie teorie riguardanti le motivazioni dei partecipanti in varie attività dello sciamanesimo, messo o meno in correlazione con l'ideologia *New Age*. Lo studio del coinvolgimento degli individui nelle ideologie e nelle pratiche e le modalità attraverso cui i diversi neo-sciamanesimi costruiscono la propria autorità culturale costituisce uno degli sviluppi più significativi e ricchi di spunti per future ricerche.

Costituisce un'ulteriore area di indagine l'analisi dei pellegrinaggi che gli aderenti al neo-sciamanesimo compiono verso luoghi specifici, definiti “*luoghi di potere*” e l'utilizzo di droghe psicoattive che inducono stati di coscienza alterati. Recenti analisi etnografiche hanno infatti mostrato che molti aderenti al neosciamanesimo hanno iniziato a viaggiare in area amazzonica, dove sperimentano vari allucinogeni, tra cui l'*ayahuasca*, l'*amanita muscaria* e il *cactus di San Pedro*. (Townsend 1999a:228-229) A questo proposito, può costituire una valida lettura propedeutica il contributo di Magali Demanget al volume collettivo del 2001, intitolato “*Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region*” (Mexico), in cui il pellegrinaggio mistico verso il Messico viene analizzato per ricostruire “(...) *le dinamiche che hanno luogo in una società multiculturale*”. (Demanget 2001:306, trad.)

Inoltre, il neo-sciamanesimo potrebbe essere analizzato come un modello discorsivo che integra la teorizzazione accademica, l'invenzione della tradizione e la dinamica del contatto fra culture. Si apre così un'ulteriore, possibile area di indagine che

riguarda le fonti. Gli aderenti al neo-sciamanesimo creano costantemente nuove teorie e pratiche ispirandosi ad una miriade di fonti di varia tipologia. Molti sciamani o presunti indigeni promettono l'accesso alla conoscenza esoterica conducendo corsi o workshops che hanno un grande seguito tra gli adepti. Inoltre, tra le fonti da cui si originano le nuove ideologie neo-sciamaniche, rientrano i “mondi fantasmagorici” creati dai media, che impattano in maniera decisiva sull'immaginazione degli aderenti e dei simpatizzanti delle nuove forme di spiritualità. Tra tutti, assume particolare rilievo Internet, dal momento che

Web sites provide information, chat groups, e-mail, and lists to which one subscribes in order to discuss relevant issues, rather than simply being on the receiving end. Strong cyber-friendships are sometimes formed. The Internet reaches throughout the world, and so supports the globalization of the movement, which appears to be expanding exponentially (Townsend 2004:53; 1997b).

Sarà dunque necessario mettere in campo metodologie e strumenti molto diversificati per documentare documenti in maniera esaustiva la presenza di etiche, ritualità e comunicazioni neo-sciamaniche in continua espansione.

2. Un mondo al tramonto? Innovazioni e sincretismi

È difficile cercare di stabilire se è in quale misura la magia occupi un ruolo importante nella vita, nelle azioni e nei pensieri degli abitanti della Sardegna. Certo è che, nonostante una certa ritrosia che viene loro spesso, a ragione o a torto, attribuita, della magia i Sardi ne parlano, e spesso. Lo fanno in diversi modi, dalla divertita estraneità agli eventi, alla serietà di chi giura di “aver visto qualcosa” e che “qualcosa esiste”, a chi afferma, compiaciuto, che tutto in Sardegna, terra del mistero e del soprannaturale, può accadere.

Infatti, così come avveniva per i viaggiatori dell'Ottocento, che nella Sardegna cercavano un paradiso *a portata di mano*, nella cultura popolare contemporanea ricorrono spesso i riferimenti all'esistenza, nell'isola, di specifiche ideologie magiche. Molti siti web, programmi televisivi locali, pubblicazioni divulgative di grande successo hanno come oggetto forme specifiche dell'agire magico in Sardegna. Ciò significa che il tema suscita l'attenzione del grande pubblico, tenendo conto anche del fatto che la tendenza dei Sardi alla pratica della magia viene spesso citata tra le componenti fondamentali di un'identità locale di volta in volta preservata o esibita.

Ciò costituisce un'evidente differenza con la visione del mondo e della vita tipiche delle culture tradizionali, nelle quali il ripristino dello stato di salute di un individuo non viene percepito come “*magia*”. Come l'analisi della letteratura antropologica ha dimostrato, “*magia*” è piuttosto un'etichetta, una categoria esogena tipica dell'analisi antropologica e proiettata di volta in volta sui discorsi e sulle pratiche etnograficamente analizzate. Non a caso, lo studio antropologico della magia, in Italia come altrove, è stato spesso messo in relazione al concetto di “*medicina popolare*”⁹ di ambito demologico, considerando l'azione magica come un insieme di teorie, pratiche e strategie tese a proteggere, garantire e ristabilire lo stato

⁹ L'espressione “*medicina popolare*”, venne coniata in Italia da Giuseppe Pitrè. Con questa espressione egli intese “*designare l'insieme di saperi, delle rappresentazioni e delle pratiche elaborate a partire dall'esperienza culturale del corpo, della salute e della malattia nelle 'classi popolari' europee*” (Pizza 2005:155)

di salute dell'individuo.

Se si escludono le opere dei viaggiatori (Bresciani 1850; Smith 1828; Wagner 1913,1926) e dei primi folkloristi (Calvia 1896; Cossu 1894; Deledda 1895; Valla 1895) e storici delle religioni (Lanternari 1955), dotate di una propria validità documentaria, sono piuttosto rare le monografie scientifiche che hanno come oggetto lo studio della magia in Sardegna. A partire dagli anni '50 del secolo scorso possiamo infatti attestare pochi, significativi esempi: le ricerche di Clara Gallini sul tarantismo e il malocchio degli anni '70 (Gallini 1967:1973;1977); l'edizione, postuma, di alcuni appunti che Raffaello Marchi sviluppò nella sue ricerche di campo, intitolata "*La sibilla barbaricina*" (Marchi 2006); e, infine, una monografia a cura di Mario Atzori e Maria Margherita Satta pubblicata nel 1982 (Atzori, Satta 1982). Inoltre, una miriade di articoli e contributi di varia natura, che hanno come oggetto la magia e la medicina tradizionale in Sardegna, compreso un numero consistente di tesi di laurea edite dagli studenti dei due Atenei sardi.

Manca, però, una rassegna sistematica che cerchi di trarre delle conclusioni su come si presenta, a distanza di circa un trentennio, il mondo magico. Da qui l'esigenza di un'analisi etnografica che attesti quante e quali credenze siano ancora vitali, quali siano in procinto di scomparire e quali, invece, stiano nascendo oggi, in concomitanza con l'influenza dei mass media e la possibilità di immaginare se stessi come parte di quei "*mondi fantasmagorici*" (Giddens 1995) che essi descrivono e costruiscono.

È con lo scopo di colmare questa lacuna che lo studioso di tradizioni popolari Nando Cossu pubblica nel 2005 "*A luna calante*". *Vitalità e prospettive della medicina tradizionale in Sardegna*", opera che si prefigge di fornire una rassegna il più possibile esaustiva delle metodologie di cura, del numero di operatori rituali in attività e delle varie tipologie di cure tradizionali tuttora presenti sul territorio isolano. Un progetto ambizioso e in massima parte compiuto, pur ammettendo che la completezza, l'esaustività dei dati e la certezza delle informazioni si rivelano più attendibili per quanto riguarda la parte meridionale dell'Isola, meno per quella settentrionale, per la quale si possono attestare numerose imprecisioni, dovute probabilmente all'uso massiccio di informazioni di seconda mano non sempre estremamente corrette. Mancano, inoltre, e non sarebbe potuto essere altrimenti,

visto il titolo dell'opera, i riferimenti alle forme contemporanee di spiritualità e di cura, a carattere innovativo o sincretico, che non vengono analizzate.

L'opera di Cossu ha comunque il merito di rendere conto della diffusa presenza sul territorio di varie tipologie di guaritori e pratiche di autoguarigione tradizionali. Ciò dimostra che esiste, nell'Isola, un diffuso sapere medico non ortodosso e non convenzionale, in relazione a sottese concezioni riguardanti i concetti di salute e malattia. Ciò significa che non si è verificata quella scomparsa teorizzata negli anni '70, nell'epoca in cui era obbligatorio pensare a questi fenomeni come a residui o sopravvivenze del passato, destinati ad esaurirsi di fronte al rapido progresso della modernizzazione, della laicizzazione delle culture e della diffusione sempre più capillare della medicina scientifica. L'ampiezza dei dati etnografici raccolti nelle opere citate dimostra piuttosto che pratiche e credenze della cosiddetta medicina popolare, per quanto riguarda sia gli aspetti empirici che quelli magico-religiosi, abbiano una propria ragione d'essere e permanere nella cultura sarda contemporanea.

I primi saggi esplorativi condotti sul campo confermarono quanto desunto dalla letteratura analizzata, ovvero l'estrema difficoltà di mettere in relazione una tale complessità e disparità di fenomeni, con la conseguente difficoltà a dar luogo ad una rassegna estensiva sull'argomento. Con la consapevolezza che i dati raccolti si sarebbero rivelati, in ogni caso, incompleti e imprecisi, per ragioni di opportunità e coerenza esplicativa, quindi, si è scelto di privilegiare, in questa indagine, le forme rituali a carattere prevalentemente magico-religioso, escludendo le tipologie empiriche di cura che prevedano la somministrazione o l'utilizzo di medicinali e la manipolazione corporea. Lo scopo principale era, infatti, quello di documentare presenza e vitalità delle pratiche, in relazione soprattutto alla nascita ed alla diffusione di forme contemporanee di spiritualità che stabiliscono un esplicito collegamento concettuale, spesso mera pretesa, con le forme magiche tradizionali.

Bisogna tener conto del fatto che escludere a priori alcune forme di cura del mondo tradizionale sardo, privilegiandole rispetto ad altre, è una mera convenzione d'analisi, piuttosto che un'impostazione ideologica, come fu, ad esempio, per la nascente antropologia borghese italiana di fine '800, che tendeva a considerare la medicina tradizionale esclusivamente nei termini del magico e del soprannaturale. D'altronde, come dimostra l'analisi della letteratura antropologica fornita, categorie

come “*magia*”, “*stregoneria*” e “*sciamanesimo*” costituiscono più una convenzione antropologica, che un'emergenza del campo di indagine.

L'intenzione era quella, piuttosto, di indagare quei circuiti informali di informazione e supporto (morale e materiale) che si manifestano nel momento in cui un individuo si ritrova a prevenire o combattere una malattia del corpo o dell'anima, per la quale la medicina ufficiale non offre alternative o ne offre di eccessivamente pesanti o costose (in termini economici o sociali). Questi circuiti rimangono latenti nel momento in cui non esiste un bisogno da soddisfare; nel momento in cui, cioè, l'individuo è sano. Ma dal momento in cui la sua salute/salvezza di un individuo è stata in qualche modo compromessa, ecco attivarsi un circuito di supporto morale, per cui all'affermazione “*non sto bene*” corrisponde sempre e comunque la risposta: “*cerchiamo qualcuno che possa aiutarci*”. Un “*cerchiamo*” che non implica il supporto attivo del solo nucleo familiare dell'individuo sofferente, ma che ne travalica spesso e con forza i confini per interessare una comunità più o meno estesa di individui che supportano il malato, lo consigliano e vegliano sull'applicazione ed il successo della cura. E l'aiuto che viene ricercato non implica solo e necessariamente la figura del medico, ma coinvolge, a vario titolo, molte tipologie diverse di *esperti* della salute, intesa nel suo senso più ampio di salvezza del corpo e della mente.

Per questo motivo, dato che nel “*modello esplicativo*” delle cosiddette culture popolari i sintomi della malattia sono sempre ricollegabili a saperi di ordine simbolico e a più vaste concezioni che riguardano la natura, la morale e la religione (Kleinman 1980), l'analisi dei temi e dei caratteri del mondo magico che si vuole rappresentare non può colpevolmente ignorare gli strumenti elaborati dall'antropologia medica. La scienza antropologica ha, infatti, ormai appurato la dimensione sociale della malattia, interiorizzata dal paziente proprio a partire dal senso e dal significato che vi si ripone nel singolo contesto culturale, che fornisce senso alle differenti esperienze dello star male.

In particolare, l'antropologia medica ha da tempo spiegato che lo stato di sofferenza che accompagna un disturbo fisico è in gran parte costituito dalle reazioni personali, culturali e sociali alla malattia. Particolarmente utile si rivela, per la nostra analisi, la differenza tra i concetti di *disease* e di *illness*, con cui si intende, rispettivamente,

un'anormalità nella struttura o nelle funzioni del corpo e il malessere, ovvero la singolare percezione del dolore, che differisce da individuo ad individuo. Lo stato di *illness* può permanere anche dopo che lo stato di salute del corpo è stato ripristinato, o può persino avere luogo anche in totale assenza di un *disease* clinicamente riconosciuto. Diventa quindi necessario analizzare come nella singola cultura gli individui percepiscano in maniera realtà biologica, socializzando in maniere differenti il proprio “*star male*” (*sickness*). Nelle culture tradizionali come in quelle postmoderne, infatti, la malattia viene sempre inscritta in quella che Byron Good definisce come “*rete semantica*”, intendendo con questa espressione concetti e simbologie che conferiscono senso alla malattia (Good 1999). Anche nell'analisi dell'agire magico può quindi essere approfondire il modello esplicativo attraverso cui gli individui, dopo aver riflettuto sul proprio malessere, tentano di tradurre i propri sintomi in sistemi di significato più o meno complessi. Di conseguenza, come afferma correttamente Patrick Pietroni

Con un modello così complesso, non possiamo usare i metodi classici dell'indagine scientifica che separano il terapeuta, la terapia e il paziente, che cercano di controllare le variabili e che campionano i soggetti. E' come se, per studiare il comportamento dei pesci, insistessimo nel tirarli fuori dall'acqua (Pietroni 1988:54, *trad.*)

L'agire magico deve quindi essere analizzato alla luce di una più ampia concezione del corpo, della malattia e delle modalità di cura attraverso le quali poter agire su essa. Caratteristica fondamentale dei sistemi medici tradizionali è, appunto, quello di tenere adeguatamente conto sia dello stato di malattia (*disease*) del paziente che dei modi attraverso cui egli percepisce la propria sofferenza (*illness*), inscrivendola in determinati sistemi di significato e occupandosi, specificatamente, di quest'ultima. Per questa ragione, molti degli episodi di malattia organica, come di malessere emotivo, possono essere tuttora affrontati dai pazienti attraverso le cure popolari e tradizionali, sia per quanto riguarda le forme di *self-help* che, ove possibile, il ricorso ai guaritori. Questi spesso tendono a fornire un'interpretazione “*significativa*” degli stati patologici, determinando così la possibilità, per il paziente, di dare un senso ad una esperienza traumatica.

A ciò si aggiunge il fatto che anche nei contesti più conservativi è ormai possibile assistere all'evidente diffusione di pratiche mediche di diversa origine,

raggruppate nell'espressione “*medicine alternative*”. Dato che, allo stato attuale, non si tratta più di pratiche e credenze diffuse presso ceti sociali “*subalterni*” piuttosto che “*egemonici*” (la letteratura di settore tende, piuttosto, ad affermare il contrario), utilizzare la definizione di “*popolari*” crea una notevole confusione teorica. Piuttosto, si tratta di un insieme di forme eterodosse come l'omeopatia, di ciò che rimane della medicina folclorica, di singoli tratti provenienti dalle tradizioni mediche asiatiche, che dà vita a nuovi sincretismi, spesso connessi ad una religiosità ritrovata o rinnovata, che presentano in comune un unico, sostanziale tratto: il rifiuto della burocratizzazione ed specializzazione della medicina ufficiale e della mancanza di coinvolgimento emozionale del medico. Nell'approccio medico ufficiale, infatti, mentre il medico focalizza la propria attenzione sulla malattia, il paziente pone l'accento sul proprio personale malessere.

Studiare le modalità di cura significa, quindi, analizzare i sistemi di significati che stanno alla base della scelta di determinate tipologie di cura e/o specifici operatori rituali. Per questo si è scelto di favorire una metodologia di indagine di tipo qualitativo, che rendesse conto della molteplicità di cure possibili presente sul territorio senza cedere alla tentazione di fornire una sorta di schedatura e rendicontazione delle stesse. Non si tratta certamente di un compito facile. Infatti, dato che una delle caratteristiche proprie delle cure non ufficiali è la segretezza, la complessità e la difficoltà di attivazione di questi meccanismi sociali di supporto rende piuttosto difficoltosa la loro analisi in mancanza di un reale bisogno, in mancanza, cioè, di un individuo veramente malato. In più occasioni, l'operatore rituale deputato alla cura ha risposto con un netto e deciso rifiuto alle mie richieste di informazioni, sempre generiche e mai invasive, riguardo il suo operato. Un rifiuto da più parti motivato proprio in base a precedenti ricerche antropologiche svolte nel territorio, giudicate da alcuni informatori eccessivamente invasive e non rispettose del ruolo dell'operatore, dei segreti del mestiere e della segretezza propria dell'agire magico. Questa omertà dipende, quindi, solo in parte dalla difficoltà di molti informatori a parlare di quei temi che potrebbero essere interpretati da un estraneo, specie se istruito, come sintomo di eccessiva superstizione o ignoranza. Per questa ed altre ragioni i risultati ottenuti non possono che essere, in qualche misura, imperfetti e lacunosi, molto lontani da un qualsiasi tentativo o pretesa di censimento.

Dall'altra parte, come ha efficacemente dimostrato Jeanne Favret-Saada, non è possibile, per l'antropologo sul campo, ottenere dagli informatori una descrizione oggettiva e distaccata del "potere" magico, dato che è proprio attraverso la parola che esso agiscono. Nominarli significa evocarne l'efficacia e causare effetti negativi indesiderati. Per l'insieme di queste ragioni mi sono state spesso negate, in sostanza, tutte quelle informazioni cui avrei potuto accedere nel caso avessi avuto veramente bisogno della cura, oppure se mi fossi sottoposta a un lungo processo di apprendistato. Qualcosa che io avevo già affrontato in passato ma che avrebbe richiesto una quantità di tempo certamente superiore a quello a mia disposizione, e che non avrebbe portato necessariamente alla raccolta delle informazioni desiderate.

Le inevitabili lacune che ne sono derivate sono state quindi colmate grazie alla letteratura specialistica sul tema, non esclusivamente relativa alla Sardegna e, soprattutto, grazie ad un lavoro incessante ed instancabile dei miei informatori-chiave, degli studenti e laureandi in antropologia che hanno accompagnato il mio lavoro di *fieldwork*, agendo da prospettori sul campo e raccogliendo informazioni essenziali su pratiche e credenze qualora il guaritore e/o il contesto si mostravano troppo chiusi o non particolarmente collaborativi.

Le informazioni così ottenute non possono naturalmente, essere considerate esaustive per una realtà così complessa e multiforme, continuamente sottoposta ad un processo di cambiamento alcune volte evidente, assai più spesso tacito ma inesorabile, che ne modifica le caratteristiche, comprese ritualità e mitologie. Si è comunque cercato di fornire al lettore un quadro il più possibile completo delle possibilità di cura attive sul territorio, dell'esistenza di diverse tipologie di operatori rituali e dei sincretismi, delle commistioni e delle mescolanze cui gli universi di credenze e pratiche sono sottoposti nella realtà sarda contemporanea.

Nello specifico, in Sardegna, esistono diverse tipologie di operatori rituali che hanno il ruolo di preservare e, qualora fosse stato danneggiato da una malattia o da una crisi, ripristinare l'equilibrio psico-fisico di un individuo. Essi operano perché affermano di possedere un particolare potere (descritto come "*dono*" o "*capacità di fare il bene*") acquisito in vari modi, spesso per trasmissione dalla generazione precedente, e specializzati nella cura di particolari patologie, nonché, in qualche caso, nella protezione da forze magiche negative. Molti di questi operatori

concepiscono il proprio ruolo come un dono divino, inserendo la propria azione nell'orizzonte mitico-rituale del cattolicesimo. Le pratiche dei guaritori hanno goduto, e spesso godono tuttora, di un diffuso riconoscimento sociale, spesso accompagnato dal riconoscimento, più o meno esplicito, del medico di base e del parroco del paese (i rappresentanti, presso le culture tradizionali, dell'“alta” cultura). Si tratta di guaritori che possono essere definiti “*feminas/omines praticos*” (lett. donne/uomini pratici), o “*meigadores*”/“*meigadoras*”, più spesso con perifrasi che indicano la loro specializzazione “*s'omine/sa femina chi curat...*” (lett. “l'uomo/la donna che cura”, cui segue il nome del disturbo).

La specializzazione nella cura di un singolo disturbo sembra essere una delle caratteristiche rappresentative del campo di indagine. Si è, infatti, potuto osservare che raramente gli operatori conoscono un insieme vasto di rimedi, mentre, per progressiva riduzione del loro campo d'azione, oggi sono generalmente deputati alla cura di un solo disturbo. Inoltre, non sempre le malattie che essi risolvono possono essere rintracciate in un prontuario medico; si potrebbe affermare, piuttosto, che la maggior parte dei disturbi che curano non hanno esclusiva origine e connotazione organica, ma rappresentano delle vere e proprie “*sindromi culturalmente determinate*” che assumono nell'Isola particolari connotazioni.

Oltre i pratici, dalle fonti analizzate emerge chiaramente che esistevano nel contesto altre tipologie di operatori rituali, conosciuti come *majalzos* e *majalzas* (lett. “*coloro che compiono le magie*”), temuti e rispettati. Oltre all'abilità e alla propensione nella cura di malattie, malanni e disturbi, erano ritenuti possedere capacità soprannaturali. Le loro doti soprannaturali di chiaroveggenza e contatto con il mondo degli spiriti venivano applicate nello svolgimento di riti magici, sia positivi che negativi. Dal momento che, come afferma, a questo proposito, Elsa Guggino, “*un mago è soprattutto una persona temibile poiché usa strumenti che innaturalmente inferiscono sulla natura delle cose e per questo alla fine è soggetto di un giudizio etico negativo*” (Guggino 1978:13), questa categoria di operatori rituali risulta essere praticamente scomparsa. Non a caso, tra l'altro, il termine “*majalzu*” o “*majalza*” non viene mai utilizzato dagli operatori per definire se stessi ed il proprio operato, nonostante pubblicazioni a carattere divulgativo tendono ad utilizzare, a torto, questo termine per indicare qualsiasi tipologia di operatore rituale. La

distinzione tra *praticos* e *majalzos* evoca solo sommariamente la classica distinzione terminologica tra ricorso a sapere empirico (utilizzo delle erbe, tecniche di manipolazione, supporto alla nascita etc.) e ricorso a pratiche magico-religiose, dato che alcune di queste vengono generalmente interpretate come *meighinas*.

In altre pubblicazioni di vario genere (vedasi, soprattutto, Turchi 2001), invece, e in alcune trasmissioni televisive, alcuni di questi operatori rituali vengono erroneamente definiti “*sciamani*”. Lo stesso appellativo “*sciamano*”¹⁰ (o corrispondenti, soprattutto “*neosciamano*”) viene invece preferito dagli operatori rituali che, pur operando in Sardegna, hanno avuto esperienza di tradizioni esogene. Ai pratici tradizionali si affiancano, infatti, oggi una serie di specialisti della salute variamente identificati, come esperti di meditazione, pranoterapeuti, manipolatori del corpo e delle energie. Rimangono per ora non attestate varianti sincretiche tra le due tipologie di operatori.

Per quanto riguarda la denominazione dei vari riti compiuti dalle diverse tipologie di guaritori, invece, nella cultura tradizionale della Sardegna, si possono attestare due termini, utilizzati per indicare, rispettivamente, l'incantesimo orale (“*berbu*”, o “*verbu*” ossia parola) e il rito di guarigione (“*meighina*”, ovvero medicina). Le varie tipologie di *magic spells*, gli incantesimi orali, a cui possono essere ascritti i *berbos*, hanno da tempo attirato l'attenzione dell'antropologia, dato che

Una importante tradizione interpretativa riflette sul ruolo del discorso e della parola come elementi costitutivi di questi poteri. Il potere straordinario sarebbe una delle modalità del “fare cose con le parole”. La parola è al tempo stesso veicolo di efficacia e di rappresentazione. In molti casi di guaritori popolari che operano per il bene, la parola compare sì come una formula gelosamente custodita, ma anche come evocazione dell'ordine invisibile (costituito ad esempio da esseri divini, spiriti) che conferisce senso all'esperienza del dono o del potere, e al tempo stesso a quella della sofferenza.[Dei 2009]

Oltre ai *berbu*, assumono spesso connotazione magica gli scongiuri, o *preghieras*, ovvero preghiere cattoliche recitate con scopi pratici dagli operatori, allo scopo di

¹⁰ Le ricerche cross-culturali hanno ragionevolmente escluso la presenza di operatori rituali definibili come “sciamani” nell'area circummediterranea e nel Pacifico. Così si esprime, a questo proposito, Michael James Winkelmann: “L'assenza in queste regioni di sciamani è correlata alla mancanza di società di cacciatori-raccoglitori prive di integrazione politica. Questo è confermato dalle analisi di autocorrelazione, che mostrano la stabile predizione del ruolo di sciamano in presenza di modelli nomadici di residenza e la mancanza di integrazione politica (Winkelman 1986a)

predire il futuro e/o curare determinati disturbi. Appare infatti abbastanza comune, nell'area, il nesso tra potere terapeutico e religione, dato che una cospicua parte degli operatori interpreta la propria azione come espressione religiosa, non ravvisando alcuna contraddizione fra la dottrina cattolica e la pratica di guaritore.

Una *meighina*, che è insieme di rito e parola, può contenere al suo interno uno o più *verbos*. Naturalmente, non tutti i riti condotti dagli operatori rituali sono *meighinas*, hanno cioè valore di cura, anche se spesso tendono ad essere identificate con questo termine tutte le tipologie di riti compiuti allo scopo di diagnosticare, prevedere, correggere e curare uno stato di malessere.

La dimensione privilegiata di azione nell'applicazione delle tecniche di guarigione tradizionali consiste nella dimensione del contatto e nel rapporto di reciproco scambio che avviene tra paziente e guaritore, che costituisce una delle ragioni di preferenza di quest'ultimo rispetto al medico. Da qui, la necessità di porre estrema attenzione all'oggetto del dialogo tra guaritore e paziente, attraverso cui vengono veicolati i significati espressive che riguardano l'interpretazione della malattia, la costruzione del suo senso. Dato che, quindi, *“la gran parte dei documenti etnografici ci pone in contatto con la parola detta e con contesti di comunicazione e di trasmissione culturale prevalentemente orale”* (Dei 2009), appare particolarmente significativa l'esigenza di verificare sul campo, nei casi specifici, le modalità di trasmissione dell'agire magico di generazione in generazione.

Bisognerà quindi, stabilire, caso per caso, se le dinamiche di innovazione dell'orizzonte mitico-rituale tradizionale riguardano:

1) elementi costitutivi della credenza o della pratica, cercando di stabilire, di volta in volta, se il singolo rito esaminato corrisponda o meno all'orizzonte di pensiero tradizionale, così come descritto dalla letteratura. Andrà di volta in volta accertato se paziente e guaritore condividano la stessa idea sull'eziologia della malattia, sui suoi sintomi e sulla metodologia di risoluzione del disturbo. Eventuali innovazioni potrebbero riguardare, ad esempio, la presenza o meno di un riferimento alla fede, intesa nella duplice accezione di componente religiosa (riferimenti, da parte del guaritore o del paziente, alla devozione a Dio o ad un santo) e di indispensabile rapporto di fiducia tra paziente e guaritore. Oppure, andrebbe verificata la nozione di energia, nei casi in cui diagnosi e pratica terapeutica si configurino come passaggio

diretto di “energia” dall’operatore al paziente. Particolare attenzione andrebbe dedicata all'analisi del rapporto medico-paziente e del dialogo che ha luogo tra i due, dato che la possibilità di potersi sfogare, di poter cioè mettere in campo le proprie difficoltà sentimentali e relazionali pare essere condizione indispensabile per il successo della terapia.

Eventuali altre innovazioni potrebbero, inoltre, riguardare non tanto le pratiche in sé quanto:

2) le *reti di relazioni*, ovvero i reticoli che concorrono nella diffusione di informazioni relative alle modalità di cura e all'esistenza di operatori rituali dotati di potere. Bisognerebbe verificare se il passaparola rimane tuttora il metodo privilegiato con cui veicolare le informazioni relative a maghi e guaritori;

3) la *definizione di un ruolo sociale dell'operatore*, che passa, necessariamente, attraverso le modalità di autorappresentazione che egli sceglie, dato che la preferenza della propria denominazione tra l'ampio ventaglio di denominazioni possibili è di per sé indicativa: “*guaritore*”, “*sciamano*”, “*veggente*”, indicano altrettanto definite visioni del mondo. Dato che la maggior parte degli informatori analizzati dalla letteratura fanno coincidere la scoperta e l’acquisizione del potere con un episodio traumatico della propria vita, necessario allo sviluppo della consapevolezza di possedere capacità curativa, ne andrebbero indagate le attestazioni, allo scopo di stabilire se il modello della “crisi” così variamente attestato in letteratura si dimostri o meno tuttora valido.

Data la conseguente difficoltà, sul piano metodologico, a ricostruire un quadro etnografico esauriente della medicina popolare sarda, suddividendo l'ampio ventaglio di possibilità di cura per singoli disturbi, sarà possibile determinare in maniera generale se e in quale modo l'universo culturale proprio dell'agire magico sia vitale, in fase di cambiamento o in remissione nel contesto esaminato. Per far ciò occorre, però, necessariamente, suddividere l'ambito di indagine per tematiche specifiche, per universi culturali distinti, analizzandoli separatamente, in modo da riuscire a far luce sull'esistenza o meno di dinamiche di innovazione, che devono essere comprese, di volta in volta, alla luce delle singole specificità.

2.1. Malocchio

In Sardegna, tra tutte le tipologie di esercizio e trasmissione dell'agire magico emerge, senza dubbio, la cura di stati di malessere attribuiti alla fascinazione umana. Si tratta del complesso credenziale e rituale più frequentemente documentato nel mondo magico tradizionale, soprattutto per quanto riguarda l'Italia centro-meridionale. Già Ernesto de Martino, nella sua opera "*Sud e magia*", aveva riassunto gli elementi di questo complesso mitico-rituale affermando che:

La fascinazione comporta un agente fascinatore e una vittima, e quando l'agente è configurato in forma umana, la fascinazione si determina come malocchio, cioè come influenza maligna che procede dallo sguardo invidioso (onde il malocchio è anche chiamato invidia), con varie sfumature che vanno dall'influenza più o meno involontaria alla fattura deliberatamente ordita con un cerimoniale definito, e che può essere – ed allora è particolarmente temibile – fattura a morte [De Martino 1959:15].

Esistono, quindi, due aspetti della credenza: da una parte, l'idea che sia possibile, in qualche modo, essere colpiti dalla forza di particolari energie negative che promanano, volontariamente o meno, dagli occhi di determinati individui; dall'altra, la possibilità che possa essere messo in atto un rito preposto a cagionare del male all'altrui persona, arrivando a provocarne, persino, la morte. Vi è chi sostiene che queste credenze, certamente attestati nelle culture mediterranee, abbiano diffusione pressoché universale (Dei 2009). In tutti i casi, viene affermata una decisa distinzione tra l'influsso malefico che proviene da alcune persone verso altre dalla stregoneria, ovvero da un attacco magico volutamente condotto, con o senza l'ausilio di operatori magici specializzati. Possono essere inoltre culturalmente determinati una serie di rimedi preventivi, diagnostici e curativi messi in atto allo scopo di allontanare ed esorcizzare il male.

Un buon excursus storico su questo fenomeno è presente nell'opera di Erberto Petoia, "*Malocchio e jettatura*" (Petoia 1995), che analizza una serie di documenti che attestano la credenza fin dal IX sec. a.C., con attestazioni risalenti al periodo assiro, egiziano, iranico antico, al mondo ebraico e a quello islamico fino ad arrivare alla cultura latina, all'interno della quale nasce il concetto di malocchio/fascinazione ed alla rinfuzionalizzazione cattolica del malocchio come influenza del maligno.

In Sardegna, la capacità di causare del male all'altrui persona col solo sguardo viene identificata con l'espressione "*ponner oju*" (lett. "*mettere occhio*") e similari.

Quindi, il “*malocchio è l'occhio dell'altro, l'obiettivazione di uno sguardo che, una volta giunto alla meta destinata, crea una situazione di disagio. La meccanica è immediata*” (Gallini 1973:101). Questa capacità viene descritta dagli informatori di natura biologica, una caratteristica negativa che risiede “*in su sambene*”, nel sangue, che identifica, nella cultura tradizionale sarda, l'insieme delle caratteristiche che un individuo possiede e per questo trasmette alla propria discendenza. Non a caso, spesso questa caratteristica viene addebitata a tutti i membri di una stessa famiglia:

Esistono cioè famiglie che si tramandano il malocchio, allo stesso modo che ne esistono altre che detengono il monopolio delle tecniche magiche. Di individui o famiglie di questo genere ne esiste un certo numero in ogni paese (almeno una famiglia, almeno quattro-cinque individui). Si temono, si guardano con sospetto, ma vengono nel complesso accettati dalla comunità. [Gallini 1973:126]

Ad esempio, così racconta un informatore di Tula (SS):

Su fizzly este comentu su babbu, l'at ereditadu... calchi annu faghede fimus in palestra, est intradu isse, at abbaidadu a [...] e l'at nadu: «Ah, puru tue che ses?» Poi amus cominzadu a faghere sos esercizi e a s'iscutta [...] est rutta e s'at segadu s'anca!

Trad. Il figlio è come il babbo, l'ha ereditato. Qualche anno fa eravamo in palestra, è entrato lui, ha guardato a... e le ha detto: «Ah, pure tu ci sei?» Poi abbiamo cominciato a fare gli esercizi e immediatamente è caduta in terra e si è rotta la gamba! [A. P., 78 anni, Tula (SS)]

Sono frequenti le narrazioni di *conversione* all'ideologia del malocchio, che tendono a seguire più o meno lo stesso canovaccio: l'informatore, che è scettico riguardo l'esistenza del malocchio, nota qualcosa di strano nel comportamento di un membro della famiglia.. Ne parla con qualcun altro, che condivide lo scetticismo iniziale, ma ci si reca comunque dal guaritore. Questi finisce col confermare che il malessere del bambino è dovuto all'influenza nefasta del malocchio:

Io non credevo al malocchio, poi un giorno, precisamente il 24 di giugno, che decorre la festa di San Giovanni Battista, ho cambiato completamente pensiero. Il paese era tutto in festa, allora decisi di portare mio figlio Carlo, di cinque anni all'epoca, alla processione. Carlo era un bambino vispo, giocoso e sempre sorridente. Finita la messa e la processione in onore al santo vidi che il bambino non stava bene, era bianco bianco in viso e brontolava; dato che era anche l'ora di pranzo decisi di rientrare. L'atteggiamento del bimbo era strano per me, perché non avevo mai visto mio figlio così; non avevo pensato che qualcuno avesse potuto infliggere del male a un bambino, perché appunto non credevo che questo potesse accadere. Carlo non si riprendeva, sino a quando il pomeriggio dissi a mia moglie Rosa: «Rò, io non ci credo e tu lo sai, ma secondo me Carlo è stato preso male dall'occhio invidioso di qualcuno stamattina alla festa.

Facciamogli fare *sa meighina*». Mia moglie era d'accordo con me e chiamò subito una signora del paese per far fare la medicina al bambino. Neanche dieci minuti e Carlo ritornò quello di sempre, iniziò a saltare e a giocare, e il colorito ritornò sulle guance". [E. M., 70 anni, Bono (SS), dicembre 2013]

Proprio in quanto predisposizione biologica, non è detto che l'individuo portatore di malocchio sia consapevole di cagionare del male a qualcuno, dato che, affermano gli informatori, l'influenza negativa dello sguardo può essere sia volontaria che involontaria:

Ricorda una cosa, siamo tutti soggetti al malocchio perché è una forma di... è una potenza della mente, e uno è predisposto più a fare... diciamo... il malocchio, però c'è quello che lo fa involontariamente, c'è quello che lo fa volontariamente. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

E ancora:

Può succedere che una persona ti guarda e basta e dopo qualche ora stai male, ti dà mal di testa o mal di pancia. Se sei debole ti becca subito. At a essere invidia, boh... *o fossi bi l'at in su sambene*.

Trad. Può essere invidia, boh... o forse ce l'ha nel sangue...[S.F., 83 anni, Tula (SS)]

In alcuni casi, l'individuo capace di poter procurare danni con lo sguardo può essere identificato sulla base di particolari caratteristiche fisiche. Queste caratteristiche sono, come è facile immaginare, connesse a particolari conformazioni degli occhi, come avere gli occhi chiari o, nella zona meridionale dell'Isola, presentare delle pupille più grandi del normale, definite "*ogu 'e crabu*" (lett. "*occhio di caprone*", con esplicito riferimento ad un animale che nella cultura popolare viene simbolicamente assimilato al diavolo). Un'altra credenza variamente diffusa in Sardegna prevede invece che gli jettatori possiedano due pupille in ogni occhio (Cabiddu 1965:244). Le persone che non hanno invece il dono della vista vengono ritenute piuttosto dotate nella cura e nella risoluzione della malattia.

Quando l'influenza negativa derivante dallo sguardo attecchisce, causa una sintomatologia complessa definita nella variante logudorese "*culpu 'e oju*" (trad. lett. "*colpo d'occhio*"), e in quella campidanese "*oju liau*" o "*pigau*" (trad. lett. "*occhio preso*" o "*occhio legato*"), i cui effetti variano di caso in caso. La vittima della fascinazione si sente stanca, mostra emicrania, spossatezza e inappetenza:

quando ti mettono occhio ti senti tutta distrutta, una stanchezza fisica senza forze...pensi, perché se esci da casa che sei sana e non hai niente, e ti incontra una persona, in un attimo tu ti senti così, distrutta, allora non pensi

altro ma... “*m'at bidu oggiu malu!*” (trad. “*mi ha guardato un cattivo occhio*”) [G.L., 87 anni, Sindhia -NU]

Su neonati e bimbi molto piccoli il sintomo principale del malocchio è un pianto improvviso e prolungato senza motivazioni plausibili:

M. fizza mia fit minoredda, fit in sa carrozzina... Issa no ait mai leadu ciuccietto però bi lu poniamus sempre intro sa carrozzina... comunque incontramus [...] e s'ada abbaidadu a fizza mia e l'at nadu: «abbà itte brava, no leat mancu su ciuccietto!» Attacat a pianghere M. ma folte, non n de la finiat pius... fimus asuconados... li cheriat dare su ciuccio e no bi fit pius in sa carrozzina...ipparidu! Tando semus andados a Oschiri a lu comprar e fit tottu tancadu, semus andando a Othieri, in farmacia e comente l'appo dadu su ciuccietto subito s'est calmada.

Trad. M., mia figlia, era piccolina. Lei non aveva mai preso il ciuccetto ma glielo mettevamo comunque dentro la carrozzina. Comunque incontriamo e ha guardato mia figlia, dicendole: «Guarda che brava, non prende neanche il ciuccetto!» M. inizia a piangere molto forte, non la finiva più. Eravamo spaventati. Volevo darle il ciuccio, ma non era più dentro la carrozzina... sparito! Allora siamo andati ad Oschiri a comprarlo ma era tutto chiuso, siamo andati ad Ozieri in farmacia e come le ho dato il ciuccio si è calmata. [F.A., 50 anni, Tula (SS)]

In questo come nella maggior parte dei casi, il pianto nervoso del bambino si risolve spontaneamente, con l'avverarsi della situazione prospettata dall'invidioso. In questo caso, la salute del bambino non è stata compromessa. Nei casi più gravi, però, subentra la febbre ed uno stato di deperimento:

T., fizzu meu, fit minoreddu...fit a giru cun fizza mia, M.. Istaida ene no aiat nudda. Poi de pagu sunu recuidoso a domo; M. fit assuconada ca T. fit rendidu, boh non cumprendiamus itte aiat. L'appo munesu in brazzoso fit...insomma no aiat fortzas

Trad. Mio figlio era piccolino... era in giro con mia figlia, M. Stava bene, non aveva nulla. Dopo un po' sono tornati a casa, M. era spaventata perché T. era rintronato, boh, non capivamo cosa avesse. L'ho preso in braccio, era... insomma, non aveva forze... [E.M., 89 anni, Tula (SS)]

Era un bel giorno d'estate, e decisi di andare a fare una passeggiata con il mio primogenito, all'epoca tre anni. Usciti da casa non aveva niente, anzi rideva e faceva delle pernacchie, dopo poco ha iniziato a piangere e frignare, era tutto rosso in viso e scottava, aveva sicuramente la febbre. Nel mentre ero vicino casa di mia madre e ho deciso di andare da lei, appena arrivai mi sgridò, perché avevo portato il bambino a spasso in quelle condizioni; le misurai la febbre e ce l'aveva a 40°. Il bambino continuava a piangere senza fermarsi un attimo, allora decisi di chiamare una signora per farle fare la medicina. Appena glieli fece mio figlio smise di piangere e non aveva neanche più la febbre, anzi ritornò a ridere e a giocherellare. [M. T., Bono (SS), maggio 2014]

La risoluzione immediata dello stato di malessere è sempre prova, a posteriori,

dell'avvenuta fascinazione:

L'unica mia esperienza, essendo sempre anche vissuta fuori, mi è successa un giorno. Matilde, mia figlia, che era sempre, ed è tuttora, sanissima, un giorno dopo che abbiamo fatto una passeggiata è tornata con la febbre altissima. Non riusciva a muoversi né a parlare. Una donna di qua ha pensato bene di farmi fare la cura per il malocchio, che non so in cosa consistesse. Beh, ad un certo punto, la bambina si è alzata e si è messa a cantare. Una cosa paradossale, proprio. [V.P., 50 anni, Thiesi (SS)]

Il malocchio può causarne persino la morte. Così racconta, ad esempio una guaritrice:

Una die est bennida in domo tia S. istaiada a culzu a domo de tia M. chi si fit iglierada dae pagu... enidi tia S. e narada de faghene sa meighina pro su fizzu de tia M. ca istaiada male meda. Su piseddu aiat pagas dies, no cheriada mancu manigare. Tando mi so fatta attire due zuffoso de so piloso de sa creadura. L'appo fattu sa meighina e s'uju, appo ettadu s'ozzu in s'abba e s'ozzu... a leadu sa fromma 'e unu baule. Mi so assucconada e tando l'appo nadu: «faghidebila buffare unu pagu. Istasera torra a inoghe chi bi la torro a faghene». Invece poi de calchi ora appo ischidu chi fit moltu. [G.S., guaritrice, 83 anni, Tula]

Trad. Una volta è venuta a casa zia S., che abitava vicino alla casa di zia M. che aveva partorito da poco. Viene zia e chiede di fare la medicina per il figlio di zia M. che stava molto male. Il bambino aveva pochi giorni, non voleva neanche mangiare. Allora mi sono fatta portare due ciuffi di capelli del bambino. Gli ho fatto la medicina dell'occhio, e quando ho versato l'occhio nell'acqua... ha preso la forma della bara. Mi sono spaventata e allora ho detto: «Fategliene bere un po'. Stasera torna qua che gliela faccio di nuovo» Invece dopo qualche ora ho saputo che era morto.

In questi casi, l'ideologia del malocchio si rivelava funzionale ad offrire una spiegazione ad un evento luttuoso doloroso e difficilmente interpretabile come il decesso di un bambino. Questi esempi sono un indizio del fatto che il sistema ideologico del malocchio costituisce, come già a suo tempo aveva rivelato De Martino, un tutt'uno con quello della fattura:

Era piccola avrà avuto cinque anni, aiat custo pilos longos longos, biondos, fit propriu bella. Fidi a giru e una chi s'ischiat chi poniat oju l'a nadu «itte bello pilos!». Poi at incominzadu a bombitare e poi de pagu si ch'est morta

Trad. Aveva questi capelli lunghi, biondi, era proprio bella. Era in giro ed una persona che si sapeva causava il malocchio le ha detto: «Che bei capelli!» Poi ha iniziato a vomitare e poco dopo è morta [F.F., 76 anni, Tula (SS)]

Così come avviene per gli aggressori, anche per le vittime vige la legge del sangue, per cui esistono individui più facilmente influenzabili di altri:

Per i malocchi c'è una persona che è più debole, non debole allora il sangue uhm... diciamo molte persone hanno delle immunità, molte persone no. Non c'entra niente la nascita, c'entra solamente che molte persone

hanno il sangue più... non che ha il sangue più forte... comunque sono immuni a queste cose. Non c'entra niente l'ottimismo oppure il pessimismo, non c'entra niente. Perché succede anche a quelle persone che sono ottimiste, perché quello non ha distinzione. Molti si sentono un qualcosa. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

I bambini sono, per natura, particolarmente influenzabili:

Poi quando si arriva agli occhi, le pupille pari all'altra persona... allora quello che ha la mente più forte, l'altra crolla. Infatti dicono sempre, a un bambino, non guardarlo fisso negli occhi. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Oltre che per una predisposizione biologica, alcuni individui sono più soggetti di altri all'influsso malefico a causa di altre caratteristiche. Il malocchio viene infatti spesso messo in relazione con un sentimento di invidia, che ne costituisce la causa. Il rapporto tra il sentimento di invidia e le relazioni che vittima e aggressore magico intraprendono tra loro è stato efficacemente descritto dalla letteratura antropologica. A questo proposito, l'antropologa Fiona Bowie, del King's College di Londra, afferma che nelle culture tradizionali sia spesso diffusa l'idea che

Esiste solo una certa quantità finita di salute, ricchezza e felicità per tutti. Se qualcuno è particolarmente realizzato, fertile e ha fortuna nella vita, esiste il presupposto che abbia tratto profitto a spese di qualcun altro. Il fortunato può temere coloro che sono meno abbienti, a causa del potere della gelosia e forse del senso di colpa derivante dal presupposto condiviso che in un gioco a somma zero l'unico sistema equo è che la buona sorte sia distribuito nel modo più uniforme possibile (Bowie 2000:220, *trad.*)

In Sardegna come altrove, quindi, si diventa vittime del malocchio quando si è fortunati, si possiede un certo livello di benessere economico o si possiedono virtù dagli altri riconosciute. Per questa ragione, il malocchio si rivela particolarmente efficace sui bambini e le cose belle, come afferma una guaritrice

Io sono vecchia, mica attacca a me il male. *S'ogru malu* attacca solo alle cose belle, ai bambini e ai giovani". [E. S., Bono (SS), dicembre 2013]

Dato che "*il malocchio è una specie di «ingordigia» per cui si «mangia con gli occhi» la persona o la cosa. La si mangia perché la si desidera o invidia violentemente*" (Gallini 1973:102), non è detto che il sentimento alla base del maleficio debba essere per forza negativo:

Il malocchio è quando una persona ha una forza particolare per mettere occhio, anche involontariamente lo fa, c'è quella che lo fa volontariamente per invidia, oppure una persona che non lo sa dice: «Che bello che è, che bello che è- e se è una pianta si secca, se è un bambino sta male... [G.M. 59 anni, Sindhia -NU]

L'occhio che brama, o desidera ardentemente, produce gli stessi effetti di quello invidioso. Persino nel rapporto amoroso, quindi, occorre stare attenti:

Adesso te ne dico un'altra, mia nonna era molto bella, ma veramente bella... era mio nonno e mia nonna vicino al caminetto come si faceva un tempo, anche adesso però prima cucinavano addirittura col fuoco, allora mio nonno la guardava e dentro di lui talmente le voleva bene, talmente la desiderava che mia nonna è crollata come una pera cotta... la nonna che aveva questo dono, si sono rivolti ad altre persone che fanno la medicina del malocchio e tuttora molta gente fanno questa medicina del malocchio, perché quello era un malocchio. Involontariamente mio nonno, talmente le voleva bene... [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Oppure, nel vezzeggiare un bambino:

Tia mia (...) mi naraiat sempre chi su troppu amore tzeltas bias faghe male... Infatti m'ammento sempre de una signora chi poi de battor fizzas aiat appidu unu masciu. Fit una grande gioia custu masciu minoreddu poi de tanta feminas... e sa mama gai, una die a sa creadura l' at nadu: «fizzu meu bellu!»... e il bambino dopo e... boh è come svenuto Il bambino stava fermo, non si muoveva... issa fit a boghese, disiperada fit. Bi l'an fatta sa maighina e bind'aiat meda... su piseddu l'at buffada e poi est istadu ene. Ma isco chi est suzzessu attera bias. [A. F. 67 anni, Tula.]

Trad. Mia zia (...) mi raccontava sempre che il troppo amore certe volte fa male. Infatti mi ricordo sempre di una signora che dopo quattro figlie aveva avuto un maschio. Era una grande gioia questo maschietto dopo molte femmine... e la mamma così una volta al bimbo gli ha detto: «Figlio mio bello!» ... e il bambino dopo è... è come svenuto. Il bambino stava fermo, non si muoveva... lei urlava, era disperata. Lo hanno curato con la medicina e ne aveva molto... il bambino l'ha bevuta e poi è stato bene. Ma so che è successo altre volte

L'antropologia italiana di ispirazione marxista ha analizzato, negli anni '70 del secolo scorso, le correlazioni tra influenza negativa generata dall'invidia (in quanto, appunto, sentimento antisociale) e un contesto fondato su precise regole basate sulla reciprocità. Così si esprime, ad esempio, Clara Gallini, nella sua opera “*Dono e malocchio*”:

L'«invidia» non è una motivazione psicologica: è anzitutto una norma sociale, non esclusivamente negativa, attraverso la quale il gruppo afferma come proprio diritto la sua funzione autoritaria e punitiva. La norma che si propone è quella dell'equa distribuzione dei beni. Parte, di fatto, da una proposta di parità: dobbiamo essere tutti alla pari, cioè ciascuno ha diritto a una parte di benessere rigorosamente eguale a quella degli altri. [...] Il controllo sociale - l'«occhio» di tutti - vigila costantemente a che non si trasgredisca la regola (Gallini 1973:13).

Proprio per questo motivo, dato che nelle culture tradizionali gli strumenti necessari al lavoro e gli animali “*fanno corpo*”, sono utili cioè, alla sussistenza del padrone e

del suo gruppo familiare, possono essere colpiti da malocchio:

Quando facevo il pastore più di una volta ho avuto problemi con il gregge di pecore. Il gregge non riusciva, molte volte, a produrre il latte e c'erano anche casi che non mangiavano; allora mi sono ricordato che era successa la stessa cosa a mio padre. Anche lui all'epoca pastore, e lui si era rivolto a una signora che faceva *sa meighina e s'ogru*, allora anche io ho fatto la stessa cosa. Appena fatta la medicina, il gregge ha ripreso a mangiare e a produrre il latte. [G. N., 70 anni, Bono, febbraio 2014]

Eppure, nonostante i rapporti di produzione che regolano la realtà sarda attuali siano profondamente cambiati, l'ideologia del malocchio possiede tutt'ora diffusione pressoché omogenea nell'Isola, pur con minime differenze tra contesti, soprattutto tra grandi e piccoli centri.

Ciò è da collegarsi, in primo luogo, al fatto che un'esplicita accusa di malocchio indirizzata contro una persona precisa, allora come adesso, offre la possibilità, per l'accusante, di segnalare uno sgarbo ricevuto, di rendere manifesto un disagio nei confronti di qualcuno. Significa affermare, in qualche modo, che l'accusato non vuole condividere con l'accusante gioia e fortuna. Per questa ragione assai raramente l'accusa esplicita di malocchio viene indirizzata nei confronti di un estraneo. Frequentemente, l'accusa di malocchio colpisce o qualcuno noto per la sua predisposizione biologica oppure qualcuno di molto vicino, più spesso familiari dello stesso sesso o persone con cui si intrattengono rapporti quotidiani, tanto che il vicinato è il contesto più idoneo per le reciproche accuse (Dei, 2004b:62). Ancora più raramente l'accusa viene esplicitamente rivolta al presunto jettatore, che quasi mai è a conoscenza dell'accusa. Nel caso succeda, all'accusato rimane comunque sempre l'opportunità di discolarsi sostenendo un'involontarietà dell'atto, ricomponendo in questo modo, se c'è necessità e volontà, la frattura. Il potere negativo del malocchio, infatti, non solo può essere prevenuto tramite l'uso di scongiuri, gesti apotropaici o amuleti di protezione, ma può anche essere risolto facendo toccare la vittima del sortilegio da colui che ha compiuto la fascinazione:

Una die fizza meu Franziscu, sa veridade, fi troppu bellu cando fit minore... semus andados in farmacia e una signora l'a nadu: «coro itte bellu piseddu». Poi de pagas'orasa su piseddu gighiada sa frebba. Bè l'appo fattu sa meighina e s'uju e già bi fit. Bi l'appo fatta buffare e no passaiat; bi l'appo fatta tres bias e nudda no passaiat. Tando l'appo gittu dai cussa signora e l'appo nadu de lu toccare ca issa l'aiada postu oju. [C.S. 63 anni, Tula]

Trad. Un giorno mio figlio Francesco, la verità, era troppo bello quando era

piccolo... Siamo andati in farmacia ed una signora gli ha detto: «Che bel bambino!» Dopo poche ore il bambino aveva la febbre. Beh, gli ho fatto la medicina ed il malocchio c'era. Gliel'ho fatta bere e non passava, l'ho fatta tre volte e nulla, non passava. Allora l'ho portato dalla signora e le ho detto di toccarlo perché gli aveva messo occhio.

Il gesto di toccare viene spesso compiuto in senso preventivo, per evitare un malocchio involontario, ed è un modo per segnalare l'apprezzamento di qualcosa o qualcuno, per cui *“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”* (Cola 2008:139).

L'energia negativa del malocchio non colpisce solo le persone, ma anche le piante e gli animali. Questi ultimi, come i bambini, paiono essere particolarmente influenzabili, dato che lo sguardo invidioso ha conseguenze catastrofiche sul loro cuore, come dimostrano queste due storie provenienti dall'Oristanese:

Quando ero ragazza vivevo vicino a un signore che faceva parte di quella famiglia conosciuta come portatrice di cattivo occhio, ricordo che questo individuo si sedeva spesso davanti alla porta di casa sua e un giorno mentre il macellaio portava la vitella al macello, una volta passati davanti alla persona nota l'animale non né volle più sapere di andare avanti. Così andai io stessa dalla persona portatrice di malocchio a invitarla ad accarezzare la vitella che una volta toccata riprese il cammino [S.M., 81 anni, Paulilatino (OR)].

Mio padre era allevatore e un giorno stava portando un vitello in un'altra campagna, come è passato davanti un personaggio che sappiamo mette il malocchio, il vitello è svenuto, mio padre voleva dirgli di toccarlo ma non lo ha fatto per paura che quel individuo si sarebbe offeso. Dopo pochi minuti il vitello è morto. Mio padre sapeva le cause della morte del suo animale ma per curiosità e per sapere quali spiegazioni scientifiche gli avrebbero dato ha chiamato il veterinario che gli fece l'autopsia. La scoperta fu stravolgente, l'autopsia sul vitello era chiara, morì perché gli si spezzò il cuore in due parti. Non c'erano dubbi sui motivi di questo malore [T.P., 65 anni, Paulilatino (OR)].

E come dimostra, inoltre, questa storia raccolta in provincia di Sassari, dove, invece, è un cavallo ad aver subito le conseguenze del malocchio a causa del sentimento di eccessivo affetto che il padrone nutriva nei suoi confronti:

Mi sono comprato un cavallo, bellissimo, puro sangue; l'ho comprato da poco in occasione a un evento. Il giorno ero felicissimo, dalla contentezza ero anche a salti. Però siccome non mi fidavo molto della gente perché è molto gelosa, l'ho tenuto dentro la stalla e non l'ho fatto uscire per il fatto del malocchio. Dopo poco, il cavallo si è disteso a terra in un angolo, quasi ansimava. Io ero disperato, però subito ho pensato: *“Nessuno lo ha visto, io*

sono felicissimo e solo io posso avergli messo il malocchio o fatto qualcosa". Allora ho subito chiamato a una persona per farmi fare la medicina e le ho spiegato la situazione; in effetti, il cavallo aveva il malocchio, fatta la medicina e accarezzato io il cavallo, questo si è ripreso. Quindi io stesso, per la felicità e il bene che volevo al cavallo, gli avevo messo il malocchio. [G. F., 28 anni, Bono (SS), gennaio 2014]

Nella cultura tradizionale come in quella contemporanea, inoltre, il malocchio offre una spiegazione per la casualità di eventi negativi per cui la vittima può o meno avere responsabilità. Dall'analisi della letteratura etnografica emerge il fatto che frequentemente l'ideologia relativa alla diagnosi ed alla conseguente terapia del malocchio si configuri, in Sardegna ed altrove, come una *cosa di donne*. Così, a questo proposito, Clara Gallini:

A livello del comportamento pratico, tutto l'arco delle azioni necessarie ai fini della diagnosi e della guarigione è seguito dalle donne. Per quanto anche i maschi credano in egual misura delle femmine, sono esse in genere a mettere in atto tutta la complicatissima meccanica di interventi, discussioni e consigli. (Gallini 1973:136)

E così, invece, una delle informatrici:

Sos omnes non bi creent comente a nois... si no as fede no bi podes creere a sa meighina 'e s'aju. [Intervista a P. C. 75 anni, Tula (SS)]

Trad. "*Gli uomini non credono come noi...se non hai fede non puoi credere alla medicina dell'occhio.*"

Anche nelle parole degli informatori più giovani, nonostante siano state attestate naturalmente reazioni scettiche¹¹, emerge chiaramente come l'ideologia del malocchio sia per molti tuttora un orizzonte culturale di riferimento utile, per le ragioni sopra menzionate, a rappresentare il proprio mondo relazionale e sociale. Così dimostra, ad esempio, la storia sotto riportata, dove un giovane ragazzo rappresenta la paura, lo smarrimento e lo sconforto vissuti nei primi momenti della sua emigrazione nei termini conosciuti dell'ideologia magica:

Allora, io sono un po' scettico nonostante con me abbia funzionato. Allora quando io sono partito a Londra, durante i primi quindici giorni stava andando tutto male. Non trovavamo lavoro, i soldi stavano finendo e non trovavamo una casa e inoltre il nostro contatto ci aveva fregato. Una sera ero a telefono con mia madre e mi ha detto che sarebbe andata a farmi fare la medicina dell'occhio. La medicina dell'occhio in questione è quella dell'olio dentro un bicchiere d'acqua, a seconda di quanto si espande l'olio è grave il malocchio. Nel mio caso l'olio si è espanso in pochi secondi. La signora ha detto che il malocchio ci era stato fatto da persone vicine, molto vicine. Si pensava ad amici e conoscenti invidiosi che magari dicevano: «Eh beati loro che ora vanno a Londra, si mettono a posto, staranno bene».

¹¹ Ad esempio, interviste ad A.S., 28 anni-Tula (SS), N.S., 28 anni, Tula (SS)

Quindi non stavano augurando un male direttamente. Resta il fatto che dopo la medicina dell'occhio io e i miei amici abbiamo trovato lavoro e casa in una settimana. È assurdo, però è così. [S.P., 23 anni, Tula (SS)]

L'ideologia del malocchio e la cura del guaritore incarna, per molti, l'essenza della medicina tradizionale. Rappresenta, nei discorsi di molti, il punto principale di differenziazione tra “veri” e “falsi” operatori, tra chi aiuta e chi, invece, lucra sulle altrui sofferenze:

Posso accettare che in molti vanno dai guaritori per farsi fare qualche medicina, anche io ci sono andato quando mi sentivo giù per un esame universitario, ma non accetto che molte persone vadano da questi maghi per sapere il futuro o altre cose, si rovinano e basta. Questi sono bravi a raggirarsi le persone, perché le vedono deboli e a prenderle un sacco di soldi senza risolvere niente. Invece, a differenza loro, vai dal guaritore ti fa la medicina e non vuole neanche che le dici "grazie", io non ci credo a questi maghi moderni, tutte fandonie sono. [A. F., 30 anni, Bono (SS)]

Non sono rari, quindi, i casi, che un malessere improvviso venga interpretato come la prova di un'aggressione magica compiuta da uno sconosciuto, come dimostra l'esempio seguente:

Ero a casa, che mi rilassavo sul divano. Ad un certo punto, mi arrivò un mal di testa terrificante all'altezza delle tempie, era inspiegabile. Ho chiamato subito mia madre, non riuscivo a capire niente, il dolore era troppo forte, appena mi ha visto, ha chiamato subito una signora che fa queste cose. Il tanto di fare la medicina, cinque dieci minuti che subito stavo meglio e mi sentivo la testa più leggera e il dolore che andava via. [G.C., 25 anni, Bono (SS)]

Un atteggiamento frequentemente riscontrato è quello dell'*half-belief*, della mezza credenza, per cui pur non aderendo completamente all'orizzonte culturale se ne condividono, in qualche modo, i presupposti. In questo, forniscono un'utile mediazione culturale le filosofie olistiche basate sul concetto di energia:

Io non lo so se ci credo o no. Effettivamente, quando una persona mi guarda, che mi fissa intensamente negli occhi, la prima cosa che mi viene in mente è di fare gli scongiuri. Deve essere una cosa che ho ereditata, perché mi viene spontaneo. Poi però ci penso e penso che sia una cosa un po' stupida. Eppure esistono le energie, ci saranno anche quelle negative, no? [G.C., 29 anni, Cagliari, ottobre 2014]

Sembra, inoltre, una contaminazione recente l'utilizzo del rito in senso preventivo, non come cura per un disturbo che riguarda la persona quanto, piuttosto, come una sorta di assicurazione per un'azione che deve essere compiuta:

Mi rivolgevo dalla persona di fiducia quando avevo un appuntamento amoroso con Bachisio, ora mio marito; mi facevo fare la medicina dell'occhio per far sì che tutto andasse per il verso giusto. [E. L., 50 anni,

Bono (SS), febbraio 2014]

Le volte che mi rivolgo di più a un guaritore sono quando ho degli esami universitari, perché penso sempre che qualcuno mi possa infliggere il malocchio se viene a sapere che ho l'esame quel determinato giorno". [F. C., 25 anni, Bono (SS), dicembre 2013]

Questo viene rappresentato dagli operatori come una sorta di scadimento del valore del rito:

Oggi le persone non conoscono più il vero valore della medicina dell'occhio e la gente viene da me per cose di poco conto, per esempio per fare la medicina alla lavatrice che ogni anno si guasta: io non ci posso fare nulla per queste cose ma per fare felici le persone lo eseguo lo stesso. [S.M., 81 anni, guaritrice, Paulilatino (OR)]

E ancora:

Mi rivolgo sempre a un guaritore quando ho qualche partita di calcio, mi faccio fare *sa meighina e s'ogru* sulle scarpette, perché voglio dare sempre il meglio di me giocando e con questo rito penso sempre che le mie scarpe abbiano qualcosa di magico che mi protegge e mi porta fortuna. [F. T., 20 anni Bono, gennaio 2014]

In alcuni casi, la medicina contro lo sguardo invidioso può essere praticata su un oggetto, che viene così ad assumere la funzione di un vero e proprio amuleto. Così la stessa guaritrice:

La medicina dell'occhio la pratico sui santini e li consegno alle persone che lo richiedono come protezione appunto dall'invidia, ne faccio molto uso di questa pratica e consegno i santini soprattutto in particolari situazioni o eventi, come per esempio ai miei figli o conoscenti, prima di partecipare alla processione con il cavallo e alla successiva ardia. [S.M., 81 anni, Paulilatino]

Come si intuisce dalle testimonianze riportate, quindi, non è detto che amuleti, scongiuri e ulteriori precauzioni adottate funzionino. In questo caso, la persona colpita inizia a mostrare i sintomi del malocchio, e l'unica strada da seguire è recarsi da un guaritore specializzato nella cura del disturbo.

La grande disponibilità di guaritori attivi sul territorio sardo è piuttosto indicativa del grado di diffusione e sentita partecipazione alla credenza. Nando Cossu stima approssimativamente i guaritori sardi che si occupano di curare, in associazione o meno con altre patologie, gli stati critici attribuibili al malocchio in circa 500 unità, stimate molto probabilmente per difetto. Per questa ragione, è abbastanza semplice, per chiunque, riuscire ad accedere alla cura, senza grosse differenze tra città e piccoli centri. Cossu elenca, inoltre, le varie tipologie di rituale presenti sul territorio isolano, tra loro talvolta notevolmente differenti per amuleti, formule, modalità di

esecuzione, qualità e quantità delle preghiere da recitare . Non sono state rinvenute, in questa occasione, altre tipologie di cura differenti da quelle elencate dallo studioso (Cossu 2006:169). Viene, inoltre, confermata la caratterizzazione sincretica della cura, nella recitazione di apposite preghiere a Gesù Cristo e alla Madonna, e le frequenti invocazioni ai Santi Dottori: Santi Cosimo e Damiano, Sant'Antioco e San Pantaleo. Anche se l'occhio invidioso non viene esplicitamente nominato, le formule attestate fanno esplicito riferimento al “*furto del sangue*” che segue all'influenza nefasta con cui l'invidioso mette in pericolo la vita della vittima, il cui processo di guarigione viene metaforicamente assimilato alla resurrezione di Cristo:

Comente Deus est in sa rughe/ torrende su sambene in virtude./Comente
Deus este in sa rughe incoronadu/torrende su sambene a chie l'at leadu./
Comente Deus este in sa rughe vera/ torrende su sambene in sas benas.

Trad. Come Dio è sulla croce/ torni il sangue in virtù/Come dio è nella
croce incoronato/ torni il sangue a chi è stato rubato/Come dio è nella vera
croce/torni il sangue nelle vene

In altri casi, la caratterizzazione religiosa della cura riguarda solo il momento di preparazione alla stessa, mentre nella formula non sono presenti riferimenti all'ideologia cattolica. Così, ad esempio, in questa formula, ritenuta particolarmente efficace:

O abba o giada/ o aria mala,/umbra, cosa accolta/omine moltu/ o imbidia o
morimentu/si oltet a mossu.

Trad. O acqua, o giada/ o aria cattiva/ ombra, “cosa” accolta/uomo morto/
l'invidia e l'agonia/ se la prendano con se stesse [guaritore anonimo, Sindia
(NU)]

La recitazione della formula può precedere, accompagnare o seguire il momento della diagnosi. Questa consiste nell'immersione di alcuni elementi e/o oggetti (grano, sale, olio, pietre miracolose variamente connotate, medaglie ed amuleti protettivi, utilizzati da soli o in combinazione) in un bicchiere, in un piatto o in un piccolo catino. L'operatore osserva ed interpreta le bolle d'aria che si formano nell'acqua: se sono numerose, grandi e persistono per più minuti, significa che il malocchio persiste ed è forte; se sono piccole e rade ma raggruppate sul fondo del bicchiere o attorno all'oggetto utilizzato, il malessere del paziente risale a tempo addietro.

Alcune delle guaritrici sono in grado di trarre dal rito conclusioni più particolareggiate:

Si capisce da quello che ti esce dentro il piatto. A seconda della figura

riesci a capire se è bene o se è male, cioè se una persona te l ha fatto per cattiveria o no! Se è per cattiveria allora vedi dei serpenti, delle spade, delle catene, se invece è causato solo da un complimento che ti ha fatto una persona e tu prendi la negatività, anche se te l'ha fatto senza intenzione, allora nel piatto escono dei tralci d'uva, delle colombe. [F.F., 52 anni, Sindia (NU)]

In caso di responso positivo, l'operatore fa quindi bere al paziente un sorso d'acqua e/o “*segna*” il corpo del paziente in posti specifici, soprattutto le giunture:

Ti la faghent prima buffade, pois si ponet a rughe in sos annoigadolzos
[M.D.R., 50 anni, Sindia, -NU-]

Trad. *Te la fanno bere, poi si mette a croce nelle giunture.*

Terminato il rito, l'acqua va gettata sul fuoco formando una croce o in qualsiasi luogo dove non passi nessuno, per evitare che il male trasmesso all'acqua possa essere assorbito da un ignaro passante:

Si che fugliada a rughe in su foghile o che la teves fugliade a cara a mare, si narada un attera formula puru da chi che la sese fugliende e no bi tevet passade pius niunu. [M.D.R., 50 anni, Sindia, -Nu-]

Trad. *si butta a forma di croce nel caminetto o la devi buttare faccia al mare, si dice anche un'altra formula quando la stai gettando, e non ci deve passare nessuno.*

Il rituale può essere rafforzato nel caso in cui l'influenza si dimostrasse particolarmente grave. In questi casi, il rito può essere ripetuto dall'operatrice magica per altre due volte, oppure si provvederà a consultare altre due operatrici. La medicina compiuta contemporaneamente da tre guaritori viene infatti comunemente ritenuta particolarmente efficace:

La medicina dell'occhio, se riesci a gestirla tu bene, se vedi che al terzo giorno non riesci e non passa, se l'occhio è potente, si fa in tre. [G.M., 59 anni, Sindia (NU)]

La trasmissione della cura da guaritore a guaritore può avvenire con diverse modalità e seguire diverse procedure, e può o meno essere effettuata in momenti dell'anno simbolicamente determinati. Nella maggior parte dei casi riscontrati, però, la trasmissione dei *verbos* di cura del malocchio avviene all'interno del gruppo familiare, generalmente da madre a figlia o da nonna a nipote. Ciò non costituisce però un obbligo, dato che gli informatori sottolineano che l'unica prerogativa richiesta al futuro guaritore sia l'essere puro di cuore, non avere cioè intenzioni malevole ed essere predisposto alla cura del prossimo. Per questo motivo, gli operatori interpretano la propria missione come l'espressione tangibile di un dono. Oltre al rito appreso,

guaritori vantano le proprie doti di ascolto e sensibilità nel soccorso al paziente:

...è un dono che mi è stato donato e mi sento dall'interno del mio corpo l'istinto che lo devo portare subito a compimento. Quando fornisco la risposta cerco sempre di tranquillizzare le persone, anche se c'è il malocchio, senza metterle ancora di più di malumore. Le persone che mi cercano sono persone che si fidano e trovano sostegno. Ho una grossa responsabilità, bisogna essere liberi di mente e non fissarsi che tutto capiti a noi. [guaritore anonimo, Bono, dicembre 2013]

In alcuni casi, l'unica prescrizione riguarda il numero di operatori rituali in attività con la stessa formula: in alcuni casi, la formula può essere trasmessa a non più di tre persone, in altri, è essenziale che l'operatore, una volta tramandata la formula, non svolga più il rito, in quanto qualora si sia in due a svolgere la stessa medicina, non avrà alcun effetto. Per questo motivo non è infrequente che la formula venga scritta e tramandata solo in punto di morte. Sarà poi l'apprendista a mettere alla prova le proprie capacità.

Frequentemente, la cura del malocchio viene intesa come pratica di *self-help*, come qualcosa di indispensabile per la buona gestione del gruppo familiare. Una necessità per la brava madre di famiglia, che in questo modo preservava la salute e l'integrità dei propri affetti.

La grande vitalità di credenze e pratiche relative al malocchio è evidente anche dalla duttilità che questo complesso mitico-rituale mostra. In alcuni casi, ad esempio, vengono incorporate pratiche provenienti da altri contesti geografici, che proprio in ragione del loro essere *esotiche* vengono spesso considerate in maniera più favorevole rispetto alle tipologie di cura tradizionali. Così ad esempio, a Mamoiada (NU):

La nostra vicina di casa, la siciliana, cura il malocchio. È molto diversa da quella che facciamo noi, però funziona. [A.S., 45 anni, Mamoiada (NU)]

A Sindia (Nu), invece, madre e figlia, emigrate in Germania durante gli anni '70 del secolo scorso, hanno appreso la cura da una signora napoletana che, ipotizzando un loro futuro rientro in Sardegna, ritenne di poter affidare loro il rituale dal momento che, per tornare a casa, avrebbero attraversato il mare. Si tratta di un rito di guarigione composto da preghiere ed imposizione delle mani, mentre a seconda della quantità di lacrime e sbadigli che l'operatrice fa una volta terminato il rito di guarigione, si stabilisce l'entità del malocchio, che verrà poi espulso dall'operatrice stessa sputando per tre volte. La guaritrice in questione afferma di avere imparato all'estero un'ulteriore

tipologia di cura, ma di non averle più praticate a causa dei gravi contraccolpi magici che causava:

Deo ischia faghet finzas sa greca, mi l'aiant imparada in Germania ettottu, però non nd'appo torradu a faghene ca nde lu leia da chie lu teniat e s'attachiat a mie. [L.D. Sindia -NU-]

Trad. *Io sapevo fare anche quella greca, ma l'avevano insegnato in Germania, però non ho continuato a farla perché quando lo toglievo agli altri si attaccava a me.*

Come dimostra il caso sopra citato, può capitare che un operatore magico specializzato nella cura del malocchio conosca più di una procedura per la sua diagnosi e guarigione. Così ad esempio:

io immergendo nell'acqua per tre volte i chicchi di grano, e per ogni chicco pronuncio delle formule, e se questi produrranno delle bollicine sarà indice di malocchio, e devono essere scoppiate. Conosco anche un secondo metodo molto simile, ma al posto del grano nell'acqua, viene immerso un ossicino in corno di cervo e questo procedimento viene chiamato *s'abbrevae*. Il metodo del grano mi è stato insegnato da mia zia, invece mia madre si adoperava con quello de *s'abbrevae* che in passato lo usava mia nonna ma non mi era stato insegnato da mia madre per gelosia. Mia madre aveva un pezzo grande di corno e ogni volta ne tagliava un pezzetto faceva *s'abbrevae* e poi lo consegnava alle persone contro il malocchio. [guaritore anonimo, Paulilatino (OR)]

L'operatrice in questione si dichiara disposta a voler tramandare la formula, ma segnala la mancanza di persone adatte a ricevere la formula:

Io vorrei insegnare a qualcuno come fare la medicina dell'occhio ma della mia famiglia, le mie figlie o nipoti non lo vogliono apprendere perché non ci credono e allora non serve a nulla insegnarglielo, poi bisogna anche essere portati per fare queste cose, non tutti sono predisposti, forse dipende dal sangue. [intervista a S.M. (81 anni), Paulilatino (OR)]

In alcuni contesti locali, è stata inoltre segnalata una specializzazione maschile dell'atto del segnare, che veniva compiuta dagli uomini sugli animali con l'utilizzo de *su berrette* (copricapo maschile), che veniva rivoltato nella parte interna e utilizzato per formare le croci, prima sugli animali per tre volte consecutive e poi sul terreno, ripetendo il gesto sempre per tre volte. Non si è riusciti, invece, a reperire le formule magiche che venivano pronunciate durante il rito:

O. la faghiat, bi l'aiat lassada babbu. Deo però no l'appo mai idu faghindela, ma a babbu eja! S'ingrusciat a denanti de su oe, si nde oghiat su berrette e lu giraiat a s'ala fea, poi incominziat a signade sos animales, goi, po tres boltas e su mattessi faghiat in terra! No nd'isco si naraiat calchi cosa, calchi preghiera ma creo chi emmo, mancari deo no nde l'appa mai intesu! Ca si naraiant a s'iscuggia! [P.S., 80 anni, Sindia (NU)]

Trad. O, la faceva, gliel'aveva lasciata il babbo. Io però non l'ho mai visto mettendola in pratica, però a mio padre sì! Si inginocchiava davanti al bue, toglieva il berretto e lo girava dalla parte interna, poi inizia a segnare gli animali, così, per tre volte, e la stessa cosa faceva per terra! Non so se diceva qualcosa, qualche preghiera, ma credo di sì, magari io non l'ho mai sentito, perché si doveva dire di nascosto!

Piuttosto controverso appare il rapporto tra le ideologie e pratiche relative al malocchio e l'istituzione cattolica ufficiale. Nonostante dalle parole degli informatori emerga una certa confluenza ideologica tra universo terapeutico popolare e religione cattolica, la maggior parte dei sacerdoti si dimostra piuttosto ostile nei confronti di queste credenze, dipinte come esempi di superstizione o reminiscenze del paganesimo; dal momento che *“oggi la Chiesa ammette il maleficio diabolico, ma tende ad escludere da essa la fascinazione, pur senza contrastarla frontalmente”*. (Scafoglio, De Luna 1999:159).

2.2. Fattura

L'ideologia del malocchio sopra descritta non si rivela adeguata, però, ad offrire una valida spiegazione circa l'origine e la natura di quelle alterazioni fisiche (più raramente psichiche) che abbiano gravemente compromesso la salute di un individuo, e i cui sintomi differiscono notevolmente da quelli comunemente ascrivibili al malocchio e/o che non vengono risolti con l'uso della comune procedura. Nel momento in cui, quindi, l'individuo sofferente mostra i sintomi di una malattia che sembra mettere in crisi la sua sopravvivenza, l'universo di pratiche e credenze relative al malocchio non basta più. È in questo momento che arriva la diagnosi di “*fattura*”, ovvero l'ipotesi che alla base del malessere riscontrato possa esserci un rito magico compiuto da un rivale.

La “*fattura*” è l'esempio di magia simpatica più frequentemente citato nella letteratura etnografica, anche in relazione alla Sardegna. Si basa, fondamentale, sulla costruzione di un'effigie del proprio nemico con i più disparati metodi e materiali. Ogni azione compiuta sull'effigie si ripercuote tale e quali sulla vittima. Il cerimoniale preposto è stato ampiamente descritto dalla letteratura folklorica. Così, ad esempio, scrive Grazia Deledda:

I sortilegi per il danno e per la morte delle persone odiate si eseguono con statuette di sughero, flagellate di chiodi e d'aculei e collocate in luogo sotto il quale la persona presa di mira passasse. L'effetto era sicuro e terribile: per magico incanto i chiodi o gli aculei pungevano il corpo del malcapitato, causando malattie o morte. Ritrovando la magia e disfacendola la persona poteva salvarsi; non così se non veniva ritrovata o, se ritrovata, gettata nel fuoco senza estrarne i chiodi. (Deledda 1899:124)

Come si evince dal passo citato e come confermano le interviste effettuate, si tratta di un rito magico che può essere messo in atto da chiunque. Di solito, però, ci si rivolgeva ad un operatore magico che possedesse le conoscenze adatte. Una delle prerogative di *majalzos* e *majalzas* era, appunto, quella di possedere le conoscenze necessarie per preparare e “disfare” o “sciogliere” le fatture. Era infatti opinione comune che desiderare il male altrui comportasse il pericolo di un ritorno magico negativo.

In alcuni contesti specifici la denominazione dialettale tende a differenziare le due tipologie, distinguendo i riti magici “improvvisati” da quelli eseguiti con l'aiuto di un operatore. A Sindia (NU), ad esempio, le due tipologie di aggressione magica

sono indicate, rispettivamente, con le denominazioni *maggiunculos* e *fattuzzos*, creando così una distinzione tra riti magici improvvisati con qualunque cosa si avesse a portata di mano, generalmente frutta, pezzi di carne oppure di stoffa, e “*fatture*” vere e proprie, compiute con l'ausilio dell'operatore, che prevedevano invece la creazione di una figura antropomorfa, la cosiddetta *pipia* (*lett.* bambina, bambolina). L'operatore procedeva ad infilzare con uno o più oggetti appuntiti (generalmente chiodi, aghi o spille) il fantoccio, nei punti in cui intendeva infliggere il dolore. Potevano inoltre essere utilizzate delle candele nere create con la pece e portate in chiesa, oppure piccole piccole bare fabbricate a mano. L'oggetto creato andava in seguito portato il più vicino possibile alla vittima. Spesso, la fattura veniva nascosta sotto l'uscio, il pavimento o lanciata sopra il tetto dell'abitazione, frequentemente nascosta in un luogo dove sarebbe stato difficile ritrovarla.

Lo scopo era impedire il rito di contro-fattura, ovvero il suo scioglimento, che poteva essere attuato solo se l'operatore magico fosse venuto in possesso dell'oggetto. In quel caso "*L'abberiaada cun d'una froffighe, ("li apriva con una forbice")*, *poi guardava quello che c'era dentro e se c'erano nodi li doveva tagliare o sciogliere*" [M.D.R., 50 anni, Sindia (NU)]. Era opinione comune che, in mancanza di un operatore magico specializzato, potesse essere utile recarsi dal prete:

Io mi ricordo che don M. ne aveva disfatto uno. L'avevano fatta, la bambolina, con pezzi di stoffa di vestiti portati via da una riesumazione. Dentro era fatta di pezzi di carne, tipo *istintinas* [*il termine sta ad indicare l'intestino umano ed animale, quest'ultimo spesso ridotto a treccia e consumato, ndr*] tutte fatte a nodi e poi era vestita con questi abiti. Era dentro una bara piccola e dentro aveva tutte queste cose. Fatta come in miniatura. Era tutto annodato e aveva queste cose legate. [M.D.R., 50 anni, Sindia -NU-]

Il maleficio si rivelava notevolmente più efficace se venivano utilizzati pezzi di vestiti della vittima, capelli, fotografie che la ritraessero, qualsiasi oggetto strettamente personale o venuto per qualsiasi motivo a contatto con la vittima.

L'oggetto responsabile della fattura doveva essere, in ogni caso, distrutto con apposito cerimoniale. Pur essendo costruita per nuocere ad una persona determinata, nell'ideologia tradizionale, l'intenzione malvagia instillata nel manufatto durante il rito tendeva a permanere in questo anche dopo che l'effetto negativo auspicato aveva avuto luogo. Per la stessa ragione, andava scongiurata la possibilità di un contatto casuale con un'effigie costruita allo scopo di danneggiare qualcuno. Nel caso sotto

riportato, ad esempio, una bambina viene colpita dagli effetti negativi di una fattura ordita contro una coppia di sposi:

Zia Maria Antonia era zoppa...prima mandavano le bambine, prima di sposarsi qualcuno, ad accendere le candele in chiesa. Questa coppia si è sposata a San Demetrio. Zia Maria Antonia era andata ad accendere la candela ed è caduta nel cancello di San Demetrio.. e li ci avevano nascosto una fattura per gli sposi! Cade.. e l'hanno alzata in due, non ha più camminato! Nonno ha girato mille fattucchiere...una gliel' ha detto, era veggente! -Hanno fatto una fattura agli sposi e l ha presa tua figlia!- Era paralitica 7 anni... lo sia chi l'ha miracolata? Padre Manzella... Lei non poteva vedere nessuno, odiava i sacerdoti! Nde oghiada sas ficcasa dae sutta su lentolu da chi idiat predisi! Quando è entrato padre Manzella non l' ha fatto! L ha esorcizzata e la sera è andata anche in chiesa! [G.M., 59 anni, Sindia -NU]

A differenza di quanto accade per la parte dell'apparato ideologico rituale che appartiene al malocchio, gli informatori non parlano mai volentieri della fattura, nonostante partecipino al medesimo universo credenziale. Si possono ricondurre, alla base di questo comportamento, le motivazioni che l'antropologa francese Jeanne Favret-Saada rintracciò essere alla base dei ripetuti silenzi riguardo la stregoneria che ella riscontrò di frequente nel suo campo d'indagine. In primo luogo, afferma, in molte delle culture tradizionali nominare il male significa sempre, in qualche modo, evocarlo. In secondo luogo, perché mostrarsi troppo a conoscenza di determinate pratiche potrebbe indurre l'interlocutore a ritenere che chi parla possa essere in grado di ordire determinati malefici (Favret-Saada 1977).

Per questo la “*fattura*” è quasi sempre qualcosa che nelle parole degli informatori riguarda gli altri, proiettando al di fuori del sé caratteristiche ed intenzioni che possano mettere in pericolo la vita comunitaria:

Deo no nd'isco de fattuzzos... deo non d'appo mai idu, però narant chi n'ana appidu in sas domos, in sas giannas, comente suni sas de B. chi n'ant appidu...bo deo no nd'isco...pippiasa...tottu appunzadas...A. cussas cosas gia las faghiada, e sas de basciu!! [S.P. 80 anni, Sindia (NU)]

Trad. Io non ne so di fatture, io non ne ho mai visto, però dicono che ne hanno trovato nelle case, nelle porte, come sono quelle di B. (si riferisce a una famiglia), che ne hanno trovato! Boh io non lo so... bamboline... tutte piene di spilli... A. queste cose già le faceva, e anche quelle di giù!

Non è inoltre da sottovalutare il fatto che le narrazioni che riguardano l'ideologia della fattura fanno riferimento, nella maggior parte dei casi, ad un vissuto doloroso ed intimo di cui raramente si è disposti a parlare, soprattutto nel caso della “fattura a morte”; nel caso, cioè, in cui la magia negativa viene considerata la motivazione di

un lutto familiare vissuto più o meno recentemente.

A differenza dei guaritori che curano il malocchio, la figura degli operatori rituali che hanno la capacità di risolvere le fatture non è affatto diffusa. Comporta, infatti, padronanza del mondo spirituale e conoscenza delle leggi che regolano il rapporto con l'aldilà. Dato che, come si vedrà più avanti, avere a che fare con il mondo soprannaturale delle anime e dei defunti è motivo di stigmatizzazione sociale, gli operatori rituali che si occupano di sciogliere fatture presentano sempre un'ideologia sincretica a forte connotazione cattolica che possa metterli al riparo dalle accuse di essere in grado di nuocere al prossimo. Così racconta, a questo proposito, una guaritrice della provincia di Nuoro:

Giustamente se tu hai la possibilità di aiutare le persone, sono anche felice però ne esco in certe condizioni, hai visto la mia gamba in che condizioni era?... Beh, ne ho messo di tempo per sciogliere la fattura, se io sono ridotta in queste condizioni è perché ci metto il tempo, c'è sempre qualcuno che mi mantiene per non fare segni, in bocca, addirittura se tu lo noti ho anche un segno... qui perché a volte mi tappano la bocca, mi stringono anche per non dire le preghiere la notte, capito? e allora mi picchiano. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

La guaritrice attribuisce la difficoltà di risoluzione della fattura all'intervento degli spiriti (che, comandati dal mago che l'ha ordita, hanno appunto il compito di evitare la risoluzione magica). A testimoniare il loro intervento, la guaritrice mostra una serie di evidenti segni sul corpo¹²:

Il caso di queste cicatrici è quando io sto pregando, allora mi blocca, infatti io le braccia, lo vedi che sono tutta segni perché è prosciugata, vedi proprio qua. Adesso come questo che mi ha portato questo, è un liquido di una

¹² Nel descrivere e mostrare le sue cicatrici, la sensitiva cerca di dare una prova all'interlocutore della realtà dei suoi poteri offrendo una prova visiva. L'attenzione dell'antropologo non può, però, concentrarsi sull'attestazione o meno della realtà dei poteri magici, quanto, piuttosto sull'analisi del contesto in cui queste abilità magiche, vere o presunte, acquistano senso. Nell'opera *"Dice che hanno visto la Madonna"*, l'antropologo italiano Paolo Apolito dedica al problema una nota essenziale, concentrandosi sulla difficoltà che ogni antropologo vive nel cercare di analizzare fenomeni difficilmente comprensibili tramite logica causale. A proposito delle apparizioni mariane, egli, appunto, 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: 33).

pianta che per le bruciature, lui credeva che d'ero bruciata perché è venuto a fargli l'acqua ma io non posso dire... allora do una scusa, perché non posso dire a tutte le persone che mi vedono, io a volte sono sempre con le magliette a manichine lunghe, mi dà fastidio anche perché mi chiedono: «Ma cos'hai fatto? Ma cosa ti è successo?» E mi dà fastidio, io a casa ok, perché non ce la faccio a stare con le maniche lunghe e allora questo signore è venuto a fargli l'acqua e... «fai... ihhh... tutta bruciata». Però non diventa così la bruciatura e poi non è che ci metto le braccia così, per cucinare... Questo sta sparendo (*si riferisce ad un segno sul braccio*, ndr) questo mi era successo che mi è stato fatto quando mi hanno fatto, allora, si cicatrizza prima il taglio che l'ematoma, se tu vedi qui i tagli, si cicatrizzano prima i tagli che le altre. Certi giorni si nota proprio la mano. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

In quest'ottica, uno dei possibili effetti negativi causati dall'aggressione magica non mette alla prova il corpo, quanto, piuttosto, l'anima del guaritore:

Disfando queste fatture le persone si liberano da questi, è tipo esorcismo, non è che entra nelle persone, però gli sta accanto. Perché se entra nelle persone...e...e...e...Io avevo una zia, sorella di mia nonna, che aveva gli spiriti nel corpo e faceva tante di quelle cose che... Figurati, mio nonno era calzolaio e aveva le forme delle scarpe di qualunque numero però era in ferro e ce le aveva dentro una cassa, ci volevano per tirare su quella cassa quattro persone, lei la sollevava con due mani ed era una donna minuta, poi si è stata esorcizzata dal vescovo, è stata esorcizzata, non ce la faceva più, noi allora, devo dire anche questo che sia io, mia nonna non possiamo usufruire di questo. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Così come avviene per l'ideologia del malocchio, anche per quanto riguarda la fattura i caratteri di innovazione non riguardano tanto l'essenza della credenza o della pratica, che rimangono praticamente invariate.

Interessano, piuttosto, le modalità con le quali gli operatori presentano se stessi e la propri attività. Sono ad esempio presenti, sul web, siti internet di operatori dell'occulto variamente configurati, che si offrono di eliminare gli effetti negativi delle fatture. Particolarmente interessante appare essere la vera e propria réclame che il mago Ismael fa di se stesso nel proprio sito web. In un'apposita galleria fotografica l'operatore dell'occulto inserisce, infatti, numerose foto di quelli che egli definisce essere “testimoni di malefici”, una serie di testimonianze fotografiche di oggetti tra i più disparati, sommariamente catalogati con numero di reperto e di caso, la maggior parte dei quali risolti con successo dal mago (<http://www.ismaell.net/magia/galleria-fotografica/testimoni-di-fatture/>).

L'operatore risulta piuttosto attivo sul web, tanto da minacciare querele nel momento

in cui uno dei suoi ex clienti, in un una sezione di un blog dedicato all'esoterismo, scrive di lui:

Ciao Geuri STAI LONTANO DA ISMAELL!!! Ti racconto la mia esperienza. Lo scorso anno nel mese di Gennaio sono stato lasciato, nel pieno di un amore passionale, ho sofferto (e tutt'ora soffro incredibilmente). Non credevo nella magia ed oggi posso certificare questo mio pensiero, però nel pieno del dolore ho contattato ISMAELL come ultima speranza!!! Cooreva il mese di marzo ed ho avuto il primo contatto, mi ha chiesto circa 600 euro per iniziare i rituali dandomi per certo una percentuale di successo pari al 98%. Dopo tre mesi non era successo niente. Mi dice di effettuare un "rinforzino" al rituale gratuitamente, passano altri tre mesi e non otteniamo alcun risultato. Agli inizi di ottobre mi chiede quali siano le mie intenzioni, sostenendo che la percentuale di successo se pur diminuita si attestava intorno al 90%, illuso da questa possibilità rinvio 600 euro ed inizia il terzo rituale della durata di 45 giorni al termine del quale non avviene alcunchè. Siamo alla terza decade di Novembre e sempre a titolo gratuito mi dice che avrebbe "rinforzato" il rituale, gratuitamente, ed attendere altri 45 giorni. A questo punto vengo a sapere che la persona che lui mi aveva detto essere interessata a me al 90% era incinta di tre mesi da un altro uomo!!!!!!!!!! Ho scritto ad Ismaell, senza dirgli questo particolare ma informandolo di essere a conoscenza che la donna in questione aveva parlato in modo ostico nei miei confronti, mi risponde che la magia non sbaglia e lui continua a dare per certa la sua tesi. Puoi immaginare quanto sia rimasto deluso ma soprattutto incavolato con me stesso per quanto avessi creduto nelle fandonie di un cialtrone. Ovviamente alla fine del "rinforzo", fine dicembre, non è accaduto niente. A quel punto ho chiesto cosa potessimo fare e lui risponde di aver chiesto l'aiuto di suoi colleghi stranieri ed insieme avrebbero sortito l'effetto desiderato con la modica cifra di 600 euro. A quel punto gli ho detto che l'altra persona era in dolce attesa di un bambino da un'altra persona e che lui non si era accorto di niente, mi ha risposto che la realtà è una cosa l'esoterismo un'altra. [utente *Pippo Galeotto*, su <http://esoteriamo.blogspot.it/2012/02/esperienza-negative-con-uno-o-piu-maghi.html>, 18 aprile 2014 08:05, ultima consultazione 09/09/2014]

Difficile stabilire se e quanti abitanti della Sardegna si siano rivolti a questo specifico operatore dell'occulto, anche se alcuni dei cognomi presenti sul sito fanno presupporre un'origine sarda di alcuni dei clienti.¹³

Diverso è il caso di alcuni blog e forum dedicati alla Sardegna, in cui compaiono riferimenti all'ideologia della fattura. Queste conversazioni telematiche si rivelano utili ai fini della nostra ricerca perché testimoniano, anche in questo caso, il cambiamento delle relazioni tra pazienti ed operatori. Sono spia dell'evidente difficoltà a reperire, sul territorio, individui dotati in grado di rispondere alla

¹³ Il caso è stato comunque citato a titolo documentario, dato che la galleria fotografica che il mago allega offre un efficace spaccato di alcune delle modalità compositive di fattura che si sono potute riscontrare nelle parole degli informatori.

domanda di magia degli utenti. Ciò fa in modo che le persone riversino sul web le proprie speranze e frustrazioni, nel tentativo di trovare persone adatte sia a compiere che a risolvere il maleficio. Così, ad esempio:

salve a tutti. vorrei fare una fattura per due persone molto cattive che stanno mettendomi in cattiva luce e cercando di rovinarmi in campo lavorativo . Conoscete qualcuno che possa ? io sto in sardegna a cagliari . fatemi sapere se nella mia zona c è qualcuno ... ciao. [utente "alex", sul sito Esoterya, ultima consultazione 1/11/2014, <http://stregoneria-pratica.esoterya.com/fatture-odio-allontanamento-e-malocchio/2374/>]

L'ambito di riferimento non è quello della magia urbana. L'orizzonte di riferimento è, piuttosto, quello della magia tradizionale, dell'*"antica medicina"*, come dimostra l'esempio seguente:

Salve, a breve sarò nella zona di Oristano volevo sapere se qualcuno conosce qualche Signora dei paesi nelle vicinanze di Oristano che pratica sa medicina antica, tolga fatture, ecc.. e magari potrebbe indicarmi come mettermi in contatto, non è uno scherzo mia nonna era di quelle parti e ne conosceva una purtroppo non ce più e quindi non so come cercare... grazie in anticipo [utente "Lily", <https://it.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100915114611AAEtyp>, ultima consultazione 3/10/2014]

Le risposte più diffuse sono la censura e lo scherno. In alcuni casi, è evidente il tentativo di indottrinamento alla dottrina cattolica ufficiale, con considerazioni che riguardano l'origine diabolica di questi riti magici. Così, infatti, si legge:

La magia bianca non esiste, i maghi non hanno nessun potere, sapendo di non avere poteri li chiedono ai demoni, così chi va dai maghi senza saperlo viene a contatto e si lega con Satana! La magia rossa e la magia nera come quella bianca invocano spiriti demoniaci di distruzione mai di bene guai a coloro che si fanno aiutare dai maghi, gli esorcisti sono pieni di questi poveri sventurati! Non fatevi fare le carte o tarocchi, chi le fa è già spacciato se non si converte, chi se le fa fare si lega fortissimamente a Satana! [<https://it.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100915114611AAEtyp> ultima consultazione 3/10/2014]

In altre occasioni, invece, prevale un atteggiamento di censura e rigida condanna di quelle che vengono considerate usanze barbare, frutto di superstizioni da estirpare. Così, ad esempio, si legge:

io vivo in sardegna se vuoi ti faccio una fattura.....di 1250 euro, in caso contrario ti consiglio di contattare uno psichiatra, perché sentire gente che parla di malocchio nel 2010 è R I D I C O L O ! [<https://it.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100915114611AAEtyp> ultima consultazione 3/10/2014]

Nell'esempio sotto citato, invece, l'utente cerca di capire se alcuni oggetti

casualmente ritrovati possano essere considerati il segnale tangibile di un rito magico ordito contro di lei. Dato che l'intento è chiaramente quello di trovare qualcuno che possa suffragare la sua ipotesi, è chiaro che il momento del ricorso all'ideologia magica come spiegazione del fatto non sia avvenuto in famiglia:

Buongiorno a tutti.

Forse tra di voi c'è qualcuno che può aiutarmi a risolvere un dubbio. Trovare tra le proprie cose, una ciocca di capelli non si sa di chi, adagiata all'interno di un sacchetto artigianale fatto di carta, può essere una fattura o qualcosa del genere?

Ho trovato questo "coso" per puro caso frugando in un vecchio portaoggetti che non usavo più da anni con all'interno cianfrusaglie varie... sinceramente non credevo che nel 2010 si usasse ancora fare queste cose... cosa può essere?

Ora che ci penso mesi fa appeso ad un rampicante che avvolge il cancello avevo trovato anche una sorta di braccialettino fatto di nodi e fili colorati... sarà stato anche quello opera di un fattucchiere che ci ha presi di mira??? Grazie a tutti quelli che vorranno rispondermi! [utente "Pisita", sul blog Paradisola, thread intitolato "Esistono ancora fattucchieri e fattucchiere?" http://www.gentedisardegna.it/topic.asp?TOPIC_ID=15557&whichpage=1, ultima consultazione 01/11/2014]

L'utente apre nel blog un thread intitolato "*Esistono ancora fattucchiere e fattucchieri?*" Nonostante l'utilizzo del termine italiano "*fattucchiere*" a sostituire la denominazione dialettale, è chiaro che l'orizzonte ideologico cui riferimento è quello tradizionale della fattura, dato il riferimento al possibile utilizzo di un surrogato della persona (i capelli) e all'atto di annodare. In questo caso, però, manca una componente fondamentale dell'ideologia magica tradizionale, che è quella della sofferenza. In questo episodio, infatti, è il ritrovamento fortuito di alcuni oggetti a scatenare il dubbio dell'esistenza della magia, in maniera diametralmente opposta a quando, nell'ideologia tradizionale, si compiva la caccia al manufatto in presenza di grave malattia.

Ciò che distingue l'esempio sopra citato è la risposta di un operatore, che consiglia all'utente di recarsi da un esorcista. Ricorre anche in questa occasione la tendenza a rappresentarsi come pienamente iscritto ad un orizzonte cattolico sincretico:

Non lo sapremo mai, ma rivolgendoti all'esorcista, sicuramente saprà cosa fare. Sono sicuro che reciterà l'esorcismo nelle'eventualità che quella ciocca di capelli sia stata utilizzata per riti di magia nera. Mi rammarica pur rispettando le idee di tutti, che dei cristiani dicano che non esistono queste cose; vi ricordo che Gesù stesso diede il potere agli apostoli di cacciare i demoni e guarire i malati. Il vangelo dice "chi ha fede quanto un granello di senape, compirà opere più grandi delle mie; in altro passo... "nel mio nome guarirete i malati e cacerete i demoni". Ora mi chiedo, volete voi

che Gesù, DIO FATTO UOMO abbia ordinato di risolvere questi problemi se in fondo non esistono e sono fesserie???

Sarebbe eresia per un cristiano, non credere nella parola di Gesù. Il male esiste, il male si pratica, si augura (bisogna sapere come fare) e raggiunge il malcapitato. Non vorrei fare il sapientone in merito ma credetemi che ne ho viste di cotte e di crude in questo campo; ho avuto modo di seguire alcune persone che alla fine le ho dovute spedire dritte dritte all'esorcista della loro diocesi, e vi posso garantire che sono completamente guarite chi erano affette da problemi di salute e hanno risolto i problemi chi invece era colpito per questioni materiali.

Con questo non voglio dire che il caso in questione sia fattura ecc... ma per il consiglio che ti posso dare, fossi in te mi rivolgerei all'esorcista anche perchè se butti l'oggetto o lo bruci, spesso e volentieri, il sortilegio si rafforza e non avendo più materiale a disposizione sul quale eseguire i riti, difficilmente si guarisce in modo completo. [utente "Ampuriesu", sul blog Paradisola, thread intitolato "Esistono ancora fattucchieri e fattucchiere?" http://www.gentedisardegna.it/topic.asp?TOPIC_ID=15557&whichpage=1, ultima consultazione 01/11/2014]

Come dimostrano gli esempi sopra citati, i discorsi che un tempo avvenivano all'interno del gruppo familiare, supportando l'esistenza del mondo magico, hanno cambiato referente e luogo. Sul web vengono riportati aneddoti, letture, storie personali che hanno come oggetto la fattura, spesso descritta come usanza. In molti casi, si tratta di descrizioni coloriti e vivaci della Sardegna di un tempo, che ricorrono in più siti di argomento sardo ed introducono la questione:

Ti fazzo una mazzina!!!!" - Ti faccio un maleficio". Cattivo augurio da farsi...

La cosiddetta "mazzina" è uno strumento usato dalle fattucchiere o brusciasa, per far del male a distanza ad altre persone.

Il funzionamento è simile a quello utilizzato con le bamboline voodoo, quindi siamo in presenza di quella che viene chiamata "magia simpatica", ma le mazzine non hanno solo una forma antropomorfa. Si sono viste mazzine create utilizzando piccoli animali, come lucertole, oppure pacchetti con spilli e oggetti della vittima. Questi oggetti hanno il solo scopo di accrescere il potere di chi fa il maleficio, perchè come in tutti gli incantesimi, il motore che li fa agire è la volontà di chi opera.

Quest'ultimo è in grado, non si sa con quali pratiche magiche, di trasferire questi feticci in posti apparentemente assurdi, per lo più all'interno dell'abitazione della vittima. Assurdi per il semplice motivo che sono state trovate mazzine all'interno di muri, sotto pavimenti, all'interno di cuscini o mobili in cui nessuno avrebbe potuto inserirle.

Molto spesso le fatture vengono fatte su oggetti appartenenti al malcapitato di turno, come catenine o gioielli vari. Esiste anche la possibilità che alla vittima venga fatta ingerire direttamente la "mazzina" con il cibo, come nel caso di una signora di Quartu, la quale al seguito del fatto ha dovuto subire anni di esorcismi.

Questo perché la mazzina non si limita solo a portare malesseri fisici alla vittima, ma può essere in grado di scatenare su questa la possessione diabolica. Presumo che la differenza possa dipendere dalla "potenza" della

fattucchiera ma non ne sono molto convinto. [<http://www.contusu.it/le-mazzine-fatture-con-i-feticci>, ma anche http://www.gentedisardegna.it/topic.asp?TOPIC_ID=2555 <http://forum.gsgonnesa.it/viewtopic.php?f=28&t=5484>, ultima consultazione 01/11/2014]

I post sono l'occasione per far rivivere, attraverso il web, le storie di magia che un tempo venivano raccontate a supporto dell'esistenza del magico e del soprannaturale, il che si rivela indispensabile alla continuazione della credenza. I racconti di magia offrono, infatti, spesso agli utenti l'occasione di raccontare episodi della propria vita in cui sono venuti a contatto con l'esistenza di un maleficio. Così ad esempio si legge:

Miiiiiiiiiiiiiiiiiiii ammutadoriiiiiiiiiiiiii errori ti tiridii!!!!

Io sono particolarmente sensibile a questo argomento, in quanto una volta mi è stato recapitato un pacco da consegnare ai miei vicini di casa ; e indovina cosa conteneva??

Una bara tutta marrone, con dentro un bambolotto di cera pieno di spilli con la parte rotondeggiante colorata, di vari colori. ed uno spillo molto , ma molto piu' grosso color madreperla conficcato nella testa. La famiglia che l'aveva ricevuto ha esposto denuncia, ma non volendo tenere in casa l'oggetto in questione, l'avevano appeso in cantina in quando andava tenuto per prova. E' stato il mio incubo per oltre un anno. Quando andavo giu' a buttare la spazzatura (i contenitori si trovano proprio in cantina), lo guardavo con l'angolino dell'occhio ed avevo sempre il batticuore.. poi finalmente fu eliminato. Ancora oggi a distanza di anni guardo in direzione dell'angolo che lo ospitava e provo ancora timore.. [utente "Nuragica", blog Paradisola, thread intitolato "Le mazzine, fatture con i feticci" http://www.gentedisardegna.it/topic.asp?TOPIC_ID=15557&whichpage=1, ultima consultazione 01/11/2014]

Nell'esempio sotto citato, un episodio, in forma romanzata, di fattura e conseguente scioglimento, intitolato "Storia di una mazzinera":

Le protagoniste erano due sorelle, una sposata e con figli, che chiameremo Rita, l'altra vedova e gelosa della prima, della sua famiglia e soprattutto del marito. Chiamiamola Peppina. Questa donna campava praticando aborti illegali ed era conosciuta e temuta per essere una persona dotata di particolari poteri, che metteva a disposizione di chi ne chiedeva l'aiuto. Tuttavia non si trattava di una persona di animo buono, visto che anche i figli l'avevano abbandonata lasciandola a vivere una vita fatta di miseria e degrado. [...]

Rita aveva due figlie, entrambe sposate. Una di queste aveva a sua volta tre figli due dei quali con gravi problemi di handicap che costrinsero i genitori a metterli in un istituto di cura specializzato. Peppina era anche madrina di questa nipote.

L'altra nipote, che chiamiamo Lucia, era sposata ugualmente e Peppina era gelosa anche di suo marito. La coppia non aveva particolari problemi di vita coniugale tranne uno.

Al momento di andare a letto, non riuscivano mai a farlo insieme e Lucia finiva sempre per coricarsi nel divano. Inoltre nella casa dove vivevano

iniziarono a manifestarsi strani fenomeni. Spaventati da tali fenomeni, la copia decise di rivolgersi alla chiesa che gli indirizzò verso una persona sensitiva in grado di aiutarli a risolvere tali problemi. Vennero presi accordi per incontrarsi ma tale incontro venne ritardato più volte a causa della marea di inconvenienti che capitarono alla sensitiva, dai temporali che le impediscono di uscire da casa a problemi in famiglia sino ad arrivare a guasti meccanici della macchina con cui si stava recando a casa di Lucia (si buccarono tutte e quattro le gomme). Alla fine riuscirono ad incontrarsi e Lucia raccontò alla sensitiva, accompagnata da un'altra persona dotata di poteri paranormali, la sua vicenda. Disse che sospettava che la zia, Peppina, gli avesse fatto una fattura. Quest'ultima le diceva sempre apertamente che voleva il marito e che tanto non sarebbero mai stati felici. [<http://www.contusu.it/storia-di-una-mazzinera-potenza-delle-fatture/>, ultima consultazione 01/11/2014]

Già dalle prime battute del racconto, è possibile rintracciare alcuni temi ricorrenti nei racconti di magia. La protagonista negativa della vicenda è un'operatrice magica ed una pratica (come dimostra il riferimento al fatto che praticasse aborti, prerogativa di molti operatori tradizionali fino all'avvento delle levatrici¹⁴). Il rito viene attribuito alla gelosia dell'operatrice magica, che ha compiuto sulla nipote e sul marito un rito di legatura sessuale, proiettando quindi sui propri famigliari intenti malevoli. Allora fu chiamata una sensitiva, incaricata di trovare e distruggere il manufatto, che

avvertì delle negatività nell'ambiente e quindi iniziò a compiere tutti i rituali necessari per trovare la fattura. Questa venne localizzata nel divano in cui Lucia era costretta ad andare a dormire la notte e con preghiere particolari la bloccarono per poterla togliere. Le fatture hanno la capacità di spostarsi per non farsi trovare.

In alcuni casi, le fattucchiere "trasferivano" le fatture direttamente in cimitero, sepolte in modo tale che nessuno riuscisse a trovarle e a disfarle, condannando inesorabilmente la vittima di tali sortileggi. Una volta estratta la fattura, fatta appositamente per allontanare la copia, venne "disattivata" e distrutta con il fuoco. In queste occasioni, saltano fuori degli indizzi che portano a risalire alla persona che ha fatto la fattura. Inoltre è possibile che distruggendo la mazzina, la sua forza malefica torni indietro e colpisca l'artefice della fattura stessa. [<http://www.contusu.it/storia-di-una-mazzinera-potenza-delle-fatture/>, ultima consultazione 01/11/2014]

La potenza della fattucchiera consiste nella sua capacità di spostare magicamente le fatture da un luogo ad un altro. Anche in casa della sorella di Peppina, Rita,

Le sensitive avvertirono la presenza di diverse fatture e si misero all'opera per individuarle. Una venne bloccata nella camera da letto, esattamente sotto un comodino, all'interno del pavimento. Il marito di Rita disse che era impossibile, visto che il pavimento era stato fatto neanche un anno prima. Anche se sembrava assurdo, decisero di togliere le mattonelle e all'improvviso saltò letteralmente fuori un involucro di grosse dimensioni, pieno di oggetti appartenenti ai componenti della famiglia di Rita. [<http://www.contusu.it/storia-di-una-mazzinera-potenza-delle-fatture/>,

14 Sull'argomento, vedasi Mondardini 1994

ultima consultazione 01/11/2014]

Dopo adeguata procedura magica di accertamento (la signora si reca a causa della sorella con vistose bruciature alle gambe, segno del cosiddetto “colpo di ritorno” della fattura, affermando di essere stata morsa dai cani), Peppina viene riconosciuta come la responsabile dei problemi di salute del marito di Rita. Gli elementi del soprannaturale e del meraviglioso appaiono fortemente enfatizzati dalla narrazione, come dimostra la descrizione della “battaglia magica” tra l'anziana donna e le due sensitive:

A questo punto la situazione era in bilico. Si ritrovano ad un tavolo a fronteggiarsi, da un lato la "mazzinera" e dall'altro le due sensitive che la stavano combattendo. Una di queste ultime, tramite delle formule particolari riuscì a "legare" Peppina alla sedia, iniziando una battaglia a colpi di formule magiche per sapere dove si trovasse la terza ed ultima fattura. Peppina cercava disperatamente di alzarsi per andarsene mentre una delle due sensitive le diceva che sino a quando non avesse detto dove si trovava la fattura non si sarebbe alzata dalla sedia. Alla fine Peppina, in trance, confessò la posizione della mazzina, si riprese dalla trance, cercando inutilmente di alzarsi. Per dimostrare la loro forza, una delle sensitive costrinse addirittura Peppina a fumare una sigaretta, nonostante non avesse mai fumato in vita sua. Alla fine, ottenuto il loro scopo, le sensitive la “slegarono” e Peppina fuggì da casa della sorella. [<http://www.contusu.it/storia-di-una-mazzinera-potenza-delle-fatture/>, ultima consultazione 01/11/2014]

Il racconto non ha un lieto fine. L'ultimo manufatto, gettato incautamente dal marito, non può più essere recuperato. Per questo motivo, l'uomo rimane paralizzato in maniera permanente:

Rimaneva da togliere la terza fattura, già localizzata e bloccata nel bagno di casa di Rita (come confessato da Peppina stessa sotto costrizione). Il giorno stabilito le due sensitive passarono prima a casa di Lucia, dove si trattennero a prendere un caffè, quindi si recarono da Rita la quale aprì la porta disperata. Raccontò che il marito, che ricordiamo era paralizzato alla parte sinistra del corpo, aveva preso una scala, l'aveva portata in bagno, vi era salito sopra e frugando dentro la cassetta dello scarico dell'acqua, aveva trovato un involucro e l'aveva buttato nel water.

Il marito stesso raccontò che pensava che lo scarico fosse ostruito e non si era chiesto cosa ci facesse lì dentro quell'involucro. L'aveva buttato senza pensare alle terribili conseguenze di quel gesto. Senza la fattura, non si era in grado di annullarla, quindi l'unica soluzione restava l'apertura del pozzo nero (non c'era lo scarico diretto alle fogne) e sperare di recuperare l'involucro. Il marito di Lucia e le due sensitive quindi tramite un bastone cercarono di recuperare la fattura che a tratti affiorava in superficie. Nel mentre bussarono alla porta. Si trattava di Peppina che chiese cosa stessero facendo. Rita raccontò che il marito aveva fatto cadere una catenina nel water e che quindi la stavano cercando. Peppina rispose che non si trattava

della catenina, che quello che in realtà stavano cercando non l'avrebbero mai trovato, perché quello che faceva lei non lo disfavva nessuno. A quelle parole l'involucro sparì definitivamente nel pozzo nero e il marito di Rita rimase paralizzato. [http://www.contusu.it/storia-di-una-mazzinera-potenza-delle-fatture/, ultima consultazione 01/11/2014]

3.2.1. *Quando la fattura non si può più risolvere: le storie di Daniele e Nadia.* Come si è potuto constatare, i racconti e le storie di fattura presenti sul web non fanno altro che riprodurre, in altra forma, le occasioni di ritrovo in cui le persone parlano di magia, garantendo il perpetuarsi di quel mondo di valori e relazioni che costituiva il mondo magico tradizionale e testimoniando, allo stesso tempo, la vitalità della credenza.

Diverso è il caso in cui questa vitalità si scontra, invece, con l'esiguità della pratica, ovvero nei casi in cui per una malattia grave viene addotta una causa magica ma non si trovano operatori magici che possiedono le conoscenze adatte per sciogliere o disfare la fattura. Due delle storie di vita raccolte offrono un vivido spaccato di quanto può accadere nel momento in cui la famiglia ed il malato si trovano nella convinzione di essere attaccati magicamente e, allo stesso tempo, nella dolorosa situazione di non riuscire a reperire sul territorio operatori adatti a risolvere il problema. Si tratta in entrambi i casi di narrazioni di malattia che riguardano due ragazzi giovani, Nadia e Daniele, rispettivamente di 27 e 19 anni. Entrambe le esperienze si concludono con la morte prematura dei protagonisti, evento che le due famiglie attribuiscono ad un intervento magico, e provengono entrambe dalla provincia di Sassari.

La vita di Daniele è stata molto sfortunata. Colpito alla nascita da un'anossia celebrale, ha riportato una serie di conseguenze permanenti. La sfiducia della madre nei confronti della medicina ufficiale inizierà proprio in questo momento, a causa del fatto che i medici nascondono le reali condizioni di salute del bambino:

Daniele è nato incaprettato al collo, completamente cianotico, era quasi morto. Immaginati che piangeva dentro la mia pancia e io lo sentivo... quand'è nato era completamente del colore della tua maglietta (*nero*, ndr) e le unghie le chiamano "*a vetro d'orologio*" oppure a biglia, completamente a palla, delle palline, delle biglie al posto delle unghie perché stavano già saltando, lui stava già morendo soffocato e da qui è partito.... Vabbè, ha avuto un'asfissia... Quand'è successo, hanno preso il bambino, se lo sono portato dentro... Io l'ho visto che usciva questa cosa nera, ho chiesto: «Cosa è successo?» e mi rispondevano: «Niente» Vabbè,

mi hanno cucito e io aspettavo... «E il bambino non me lo fanno vedere?» «Sì, dopo dopo glielo portiamo, dopo glielo portiamo, dopo glielo portiamo». Si sa che dopo la prima poppata portano alle mamme i bambini, e anche a me spettava, anche se non doveva mangiare perché dovevano pulirlo dal liquido amniotico e non me lo portano... E dico: «Scusate ma il mio bambino?» «No, signora, il suo bambino adesso non deve mangiare, glielo portiamo più tardi» All'altra poppata: «Scusate ma il mio bambino?» Mi hanno fatto preoccupare, (pensavo): “Questi qua cosa stanno facendo con il mio bambino?” Allora ho incominciato ad agitarmi, ho detto: «Io voglio mio figlio, dovete portarmelo, tutte le altre ce lo hanno» E dev'essere che alla mia insistenza me l' hanno portato, io l'ho spogliato, controllato, aveva le unghie nere ma era del colore della tua maglietta aveva le unghie dei piedini nere, le caviglie tutte screpolate la pelle disidratata e io me lo controllavo poverino e lui ha aperto gli occhietti [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Il momento del parto, come ha ormai ampiamente dimostrato l'antropologia medica, è un momento di forte impatto emotivo per la madre ed il nascituro. Come tutti i momenti critici dell'esistenza e, per questo, certamente non a caso, il parto rappresenta nelle culture tradizionali uno dei momenti del ciclo di vita simbolicamente connotato da una lunga serie di norme, prescrizioni e protezioni magiche che hanno lo scopo di tutelare la salute della madre e dell'infante (per una significativa rassegna dei cambiamenti che hanno investito in Sardegna la concezione tradizionale del parto nel passaggio dalla tradizione popolare all'ospedalizzazione, vedasi Mondardini 1999; Orrù, Putzolu 1993). Luisa, allontanata bruscamente dal proprio bambino, senza avere notizie sulla sua salute, ottiene di vederlo solo dopo molte insistenze. In quell'occasione si accorge di qualcosa di strano, ma nessuno dei medici dà alla madre notizie in merito. Solo dopo sei mesi, in occasione di controlli medici da lei sollecitati, Luisa scopre finalmente che molti degli strani sintomi che suo figlio mostrava erano dovuti ad un'asfissia neonatale:

Quando, dopo sei mesi che Daniele era ciondolino, qui il collo che non reggeva, ho iniziato ad allarmarmi, nessuno me l' aveva detto gli occhi andavano così (*come se guardassero il naso*, ndr) e tu lo notavi che ogni tanto a Daniele l'occhio partiva e poi tornava, quello è stata una cosa che col tempo... Quando l' ho notato che non reggeva il collo, l' ho portato a controlli e mi hanno detto “suo figlio ha avuto un asfissia” cosa? Non mi hanno detto nulla.. mi hanno detto signora suo figlio ha avuto un asfissia neonatale... [Luisa, mamma di Daniele, gennaio 2012]

Inizia qui per Luisa un lungo calvario di interventi, ricoveri, eventi e circostanze sfortunate che mettono costantemente in pericolo la vita di Daniele. Oltre alla mancanza di ossigeno al cervello patita durante la nascita, infatti, Daniele mostra una

massa anomala all'interno dell'encefalo:

Quell'imbecille di neurochirurgo che lo ha operato ha detto che era un meningioma papillare rabdoide, in America hanno detto che non era quello, comunque finirà che Daniele non l'hanno aperto e non hanno mai saputo che cosa avesse, quello che Daniele aveva era qualcosa di strano che loro non si spiegavano e che Daniele doveva essere morto già da quando aveva un anno e mezzo. [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Dopo gli infausti eventi legati al parto, la fiducia della madre di Daniele nei confronti della medicina ufficiale è, ormai, gravemente compromessa. Le risposte che la biomedicina offre, non sono considerate esaustive e mentre la madre di Daniele interpreta i malesseri del figlio nei termini di un'ideologia cattolica dalla forte connotazione popolare, i medici interpretano i comportamenti anomali della madre come sintomo di un malessere psicotico. Il brano che segue mostra un efficace spaccato delle *“metafore culturali concorrenti”*¹⁵ che madre e medici mettono in campo quando parlano dello stato di salute del bambino:

É iniziata una reazione polmonare che se lo stava portando via, morto... Stava esalando l'ultimo respiro perché aveva un rantolino aveva, non voglio esagerare, una quindicina tra medici e infermieri, chi metteva l'ago, chi metteva il ghiaccio... aveva 42 [...] un esserino piccolo così io stavo impazzendo, vedere mio figlio morire così, non era... Non potevo lasciarlo morire così, alzo gli occhi al cielo, me lo ricordo come se fosse adesso, aveva una finestra grandissima sotto il letto c'era un cielo stellato alzo gli occhi al cielo e gli faccio: «Ma tu pensi veramente che io ti mollo mio figlio?» -stavo parlando con lui no- «Ma tu pensi veramente che io ti mollo mio figlio? Non hai capito niente, tu mio figlio me lo lasci e se dovevi portartelo via me lo dovevi portare via quando è nato, quand'era più da te che da me se me l'hai lasciato un motivo ci deve essere e quindi sei pregato di farlo guarire immediatamente perché se muore lui muoio anche io e allora quando salgo su ti gonfio la faccia come un pallone» Ma non te lo sto dicendo così, io urlavo, piangevo e urlavo, al che il medico si avvicina e mi fa: «Signora, ma li ha presi gli psicofarmaci che le abbiamo dato?» Quest'imbecille pensava di imbottirmi ma io buttavo nel gabinetto perché dovevo stare con gli occhi così per difendere mio figlio, comunque gli ho fatto: «SALGO SU E TI FACCIÒ UNA FACCIA COSÌ TU A MIO FIGLIO LO LASCI!» Oh, tempo due minuti, cala la febbre, si sveglia Daniele: «Mamma, acqua» lo girano, lo guardano era totalmente a posto. «E LO POTEVI DIRE CHE VOLEVI DUE STRAFALCIONI!»

Dopo aver chiesto, anzi, intimato a Dio di lasciar stare il figlio sulla terra, la mamma di Daniele è ormai sicura di aver ricevuto il miracolo. Così si rasserenata ed intraprende con i medici di suo figlio una schermaglia verbale piuttosto

¹⁵ A questo proposito, vedasi l'episodio citato da Carolyn Rouse (Rouse 2004), che attesta con efficacia la presenza di metafore culturali concorrenti nelle parole dei famigliari di una bambina morente e dei medici che l'hanno in cura.

rappresentativa dell'orizzonte ideologico in cui ella iscrive la malattia del figlio:

Da lì ho iniziato ad avere un atteggiamento diverso, ho detto: «Tu me l'hai lasciato, vuol dire che mio figlio non muore» E quindi ero serena, serena serenissima, arrivano i medici che chiamano mio marito: «Signor P., salga qui urgentemente» Chiamano, si riuniscono, a me niente... In una stanza cinquanta dottori tutti parlano con lui io l'ebetè lì in un angolo... «Signor P., sua moglie è partita, non ragiona più, vede lo vede com'è tutta serena?» Io me li guardo e gli faccio: «Scusate, ma state parlando di me?» «E sì, perché lei vive su una nuvola rosa, lei deve scendere perché non si rende conto che tra due mesi Daniele non c'è più» «AH? SCUSATE? Mi son dimenticata di dirvelo, mio figlio è miracolato». «Come?» «Mio figlio è miracolato! Mio figlio non muore non si preoccupi lei mangerà i confetti della comunione, della cresima e forse anche quelli del matrimonio» Questi si guardano e dicono: «questa è matta!» Mio marito non sapeva più cosa fare e (...) Daniele è campato fino ai 19 anni e io gli ho mantenuto la promessa, le ho portato i confetti della comunione e della cresima e ogni volta che glieli portavo era un pianto per questi medici perché non capivano, perché ogni volta non capivano perché Daniele era vivo. Secondo la risonanza doveva essere morto non poteva vivere con quella cosa in testa perché comprimeva la deglutizione e il respiro, capisci? Però io ero convinta che Daniele sarebbe guarito e da lì piano piano ha cominciato a rimettersi [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Non si tratta dell'unico segno della benevolenza divina che Daniele ricevette nella sua vita. In un'altra occasione, ad esempio, la madre di Daniele si reca al mercato.

Qui incontra un venditore ambulante:

Andiamo col passeggino, andiamo e arrivo a questa bancarella fra i fiori c'era questo signore con questa bancarella grande da qua a là, piena di conchiglie, di chiesette, di mestoli di legno fatti con i manici di conchiglie tutte queste cose strane e queste due persone erano messe di spalle, io mi son messa a curiosare e Daniele che era nel passeggino ha allungato la testina e guardava, cercava di guardare cosa c'era sopra, no? E questo signore si volta, guarda Daniele, guarda me, si volta e fa: «Signora, che cos'ha il bambino?» Daniele all'epoca aveva gli occhi, la testina reclinata verso il collo e la boccuccia storta, aveva una sorta di paresi facciale, poi aveva fatto della ginnastica quindi la bocca è tornata un po' normale dopo gli interventi. Ancora non era stato neanche a Marsiglia, non le avevano messo la valvolina. E gli faccio: «è raffreddato!» E mi fa: «Va bene signora, ma che cos'ha?» Ha avuto un'asfissia neonatale «Sì, va bene ma che cos'ha?» «Eh, ha avuto una paresi facciale» «Sì, va bene ma che cos'ha???» Cioè scocciato... Io lo guardo come una deficiente e gli faccio: «Ha un tumore al cervello» «Embè? Ma lei è ancora qui?» E dove devo andare? «Come, dove deve andare? avete un santo qui in Sardegna e non lo portate, voi lo dovete portare da Fra Nazareno di Pula» (...) «Lo porti e si ricordi di andare presto perché i pullman vanno dalle sei del mattino quindi lei lo porti presto, poi mercoledì prossimo viene qua a darmi la risposta, perché voglio sapere che cosa le ha detto, tanto guardi, io sono qui ormai da trentun anni vengo a questo mercatino sempre al solito posto, quindi lei mi trova sempre qua» (...) Andiamo a Pula alle sei del mattino arriviamo lì e ci esce questo vecchietto piccolino piccolino con un dentino solo con la

barba, i sandaletti, mi guarda e mi fa: «Che mi devi dire?» Io ho detto: «Il bambino è malato» Non le ho detto che cosa aveva, lui ha preso una scatola, uno scrigno. Io all'epoca non sapevo neanche chi fosse Padre Pio, non l'avevo mai sentito nominare. In questo scrigno c'era un guanto tutto bucato, poi mi ha detto che era di Padre Pio e ha fatto il segno di croce dalla testa sino ai piedi e dall'altro lato poi ha preso questa manciata di caramelle e ha fatto questo (*metterle in cerchio e buttare via quella del centro*) e ha dato una caramella a Daniele (...) e continua, l'ha fatto tre volte questo giochetto faceva le caramelle a cerchio, le lanciava e poi ne prendeva una e la metteva in bocca una in bocca a me e una in bocca a lui come se fosse una comunione e poi mi ha detto: «Tieni, una caramella è un ave Maria vai alla cappella e prega» e mi ha dato una manciata a me e una manciata a Daniele. Io faccio: «Adesso vado al mercatino a ringraziare questo signore» Mercoledì arrivo al mercatino e non c'era e ho detto: «Non è venuto oggi quel signore delle conchiglie?» E mi fa: «Quale signore delle conchiglie?» (...) «Signora, cosa sta dicendo guardi che qui non c'è nessuno che vendeva mestoli. (...) No, signora qui non c'era nessuno lei si sta sbagliando». Poi una volta leggo un libro, "*Una caramella di speranza*" ed era un libro di padre Nazareno e c'era scritto che Fra Nazareno una volta cioè aveva questo potere che se il Signore voleva che qualcuno guarisse, lui mandava chiunque sottoforma di chiunque a chiamare le persone che erano lontane per andare da padre Nazareno quindi io dico saranno stati degli Angeli che mi hanno chiamato, hanno cercato Daniele tramite quest'episodio e io sono andata... [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

In entrambi i casi inizia un lungo calvario che porta le famiglie a cercare costantemente nuovi operatori che possano risolvere efficacemente la situazione. La mamma di Daniele si rivolge, quindi, ad una giovane pranoterapeuta:

Una signora mi ha detto che c'è una ragazza che ha dei poteri strani, ma lei non sa di averli, non li conosce molto bene e vuol provare a far star meglio Daniele, e gli ho detto: «Va bene, fammela conoscere», e me l'ha fatta conoscere (...) è una ragazza come tante, una madre di famiglia con dei figli ragazzini proprio, quindi è molto giovane e quando l'ho conosciuta mi ha detto: «Guardi io vorrei provare, mi hanno detto che ho dei poteri però non so però vorrei provare con Daniele per farlo stare meglio» E ho detto: «Vabbè, proviamo». Allora si avvicina a Daniele, da premettere che mi ha dato la mano ed era una mano normalissima, appoggia un fazzolettino di stoffa sul tavolo del salotto in campagna, si avvicina a Daniele, il tempo di fare questo (*si rivolge a me imitando il gesto sul mio capo*) e Daniele era tutto bagnato, lei dalle mani grondava acqua come metteva le mani sulla testa di Daniele così lei ogni volta che veniva e metteva le mani su Daniele continuava a gocciolare tutta quest'acqua alché Daniele doveva stare con un asciugamano e si asciugava così perché lo bagnava e lei diceva "non capisco, non riesco a capire perché ogni volta che vengo da Daniele mi gocciolano le mani in questo modo». [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Ma spetta ad una maga siciliana l'aver dato alla famiglia la diagnosi di fattura. Racconta, infatti, la madre: "*magia è quello che Daniele ha subito, quello che*

Daniele ha subito purtroppo quella era una magia cattiva”. Così, appunto, la maga si esprime:

«Signora, suo figlio ha una fattura ma non è una fattura su suo figlio, è una cosa che ha lei personalmente e non è neanche fatta per lei è una cosa che aveva suo nonno, signora.» E quindi Daniele è vittima di questa fattura fatta a suo nonno per beccare tutte le generazioni future e l’ ha beccato. Allora, mia nonna è rimasta vedova e gli è morta una sorella sul treno insieme a chi? A mio fratellino e prima di mio fratellino e morto il marito di mia mamma (*la signora si è sposata due volte*) due mesi dopo il matrimonio. Mia madre è rimasta incinta è rimasta vedova e il bambino è morto dopo tre anni poi è morta mia zia sorella di mia mamma poi è morta mia zia la moglie di mio zio poi è morto l’ altro mio zio li ha decimati tutti tutta la famiglia uno dietro l’ altro, tutti giovani. Poi ha preso a mio padre, l’ ultimo è stato mio padre poi ha preso Daniele (...) è stato l’ ultimo, veramente l’ ultimo doveva essere lui, aveva beccato anche lui (*D., il figlio maggiore presente nella sala con noi*, ndr) ci è stato detto che dovevamo proteggerlo perché stava beccando anche lui e poi non lo sappiamo perché è finita e non sappiamo bene cosa sia successo... [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

L'operatrice magica estrae il segno tangibile della fattura dalla pancia di Daniele:

Era con le mani così, lontane da Daniele al che abbiamo visto la maglietta che si sollevava e fuori dalla maglietta, la maglietta non è rimasta bucata, però gli è rimasto il segno rosso e gli è uscita una palla così, Daniele ha urlato perché gli aghi l’ hanno raschiato e sopra la pancia di Daniele si è materializzata questa palla rossa, al che lei ha preso questa cosa con le mani ho forse le ha messo un telo non ricordo l’ ha messa sulla tavola e ha detto «Daniele, Davide, adesso andate fuori a giocare in giardino» Li ha mandati via proprio e mi detto di darle una tovaglia di plastica, l’ha messo sopra la tovaglia e si è messo a disfare questa cosa, questo gomitolino non finiva mai, ogni volta che tirava la lana aveva prima un filo poi un altro poi ne aveva due poi tre poi quattro poi di nuovo uno poi di nuovo due e questo significava a seconda del numero le persone che aveva preso, due era mia zia con mio fratellino, morti sul treno... «Questa persona sa che Daniele soffre, lo conosce benissimo, se voleva poteva smettere» Non ha smesso... c’erano delle radici, del fango in mezzo radici di piante strane... [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Nonostante la fattura nei confronti della famiglia sia accertata, però, l'operatrice magica siciliana sconsiglia alla famiglia di procedere con una contro-fattura:

Si poteva smettere ma non l’ha fatto e la signora mi ha chiesto di non fargliela pagare, mi ha detto: «Non le dico chi è perché non voglio che maturi odio nei suoi confronti, anzi, preghi per questa persona perché ne ha bisogno, perché sta male quanto voi» non credo proprio... Comunque mi ha detto che chi l’ ha fatto inizialmente a mio nonno era morta e la lasciato in eredità alla figlia che ha proseguito a fare questa cosa e la portava avanti e lei mi ha detto: «*Non lo so, forse la figlia ha proseguito per la paura di smettere, con la paura che si rivoltasse addosso a lei*» Te l’ ho detto adesso lei sa che non c’è più.. e come lo sa che non c’è più? Lo sa perché lei lo vede: «Signora, se lei se ne fosse andata in america, l’ avrebbe seguita lei a

quest' ora ce l' aveva dietro» Prima, secondo lei ce l'avevamo sotto la mattonella, e infatti battendo la mattonella si sentiva rumore di vuoto e infatti gli ha detto a N.: «Signor P., questa mattonella non deve avere troppo cemento sotto» Lei lo cercava in cucina, a mano, e ha detto: «Spero non sia saltato addosso a Daniele, perché se le è saltato addossaglielo devo togliere da dosso e questo mi dispiace» Questo ce l' ha detto il giorno prima. Ha fatto così (sbatte sulle mattonelle, *ndr*) poi di colpo rumore di vuoto: «In questa mattonella non deve averlo messo bene, il cemento» Ha preso il rosario, ha messo il rosario e ha detto: «è saltato addosso a D.» [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

A seguito del tentativo di risoluzione della fattura, il potere magico negativo attacca il fratello di Daniele, che così risponde:

Quando Daniele era a Torino, ovviamente io stavo sempre pregando per lui e io qui a casa mia pregavo e sento questa voce e mi fa: «Stai tranquillo, andrà tutto bene, Daniele guarirà» Al che mi sono spaventato, mi sono girato, era buio, ho acceso la luce e non c'era nulla. A distanza di sei mesi che è venuta questa signora dalla Sicilia chiedendo, facendo domande è venuta a sapere che questa voce... (...) siccome questa cosa stava iniziando ad attaccare anche a me praticamente, chiamamola maledizione di questa persona, aveva fatto in modo che mandasse un' anima che riportasse delle notizie sbagliate a me facendomi credere che Daniele stava guarendo, capito? Per cercare di deviarli... e io già prima di conoscere questa signora della Sicilia, lei mi intercettava, mi precedeva e mi diceva: «Sì, quella è un' anima che porta false notizie a te» E qualsiasi cosa io chiedessi a questa signora corrispondeva a quello che io presumevo avevo vissuto [D., fratello di Daniele, gennaio 2012]

Differente, per alcuni versi, la storia di Nadia. A differenza di quanto accaduto per Daniele, infatti, è la ragazza, allora poco più che ventenne, a trovare, casualmente, un fantoccio antropomorfo che costituiva la prova tangibile di una fattura ordita contro di lei:

Niente, quando mia sorella è stata male, non era niente di che... Però ha iniziato a vomiti, e poi aveva un dolore ad una gamba... è rimasta diversi anni malata. Io proprio memoria memoria non ce l'ho, la memoria storica cronologica e perfetta ce l'ha mamma. Niente, non è che lei stava così tanto male, aveva questo malessere come può capitare non si capiva la cosa, però. Un giorno lei ha telefonato, lei era a Cagliari, si era rotto il letto nella casa dove stava, una cosa stranissima perché...Boh, era strano come si era rotto... Lei come si era piegata per aggiustarlo, si era messa sotto per agganciare la rete, e aveva trovato incastrata nella rete questa cosa... c'hai presente i lacci del sacchetti del frigo? Era una cosa così, fatta con i laccetti del frigo, aveva una forma di persona, e una gamba praticamente era tutta quanta attorcigliata e c'era un nodo... lei aveva problemi all'intestino e ad una gamba, e quella gamba era tutta quanta attorcigliata, era girata così, quindi mia madre poi, siccome a queste cose ci aveva sempre creduto, a chi ci rivolgiamo? a parte che siamo entrate nel panico che non ti dico niente... [E., sorella di Nadia, luglio 2014]

Così come per Daniele, i costanti tentativi dei famigliari di ricondurre il male di Nadia alla sola prospettiva della biomedicina si rivelano però inutili:

Poi se tu entri in una storia del genere, la cosa strana noi meno male abbiamo sempre avuto un approccio distaccato, ad esempio quella di Nuoro mi ha detto: «Non è stata la suocera?» Il sospetto ce l'avresti potuto avere con tutti, sai... Io non ci penso proprio, non faccio collegamento, non penso alla malattia, una cosa strana, ma... poi tu quando entri in questo giro, ad esempio questa signora a Cagliari la figlia l'aveva portata in Continente, la figlia si era rincoglionita di colpo, e gliel'avevano risolta... Noi non avevamo trovato nessuno... [E., sorella di Nadia, settembre 2014]

La famiglia di Nadia nutre qualche sospetto su alcune delle persone a lei vicine:

Ti dico la verità, lei viveva con delle persone cattive, perché secondo me la cattività esiste... Poi era ingenua mia sorella, perché poi non capiva un c...., non capiva niente, perché dico, com'era in ingegneria, erano tutti ragazzi, la volevano tutti come amica, e li lo portava tutti a casa, e queste se li facevano... quando era successo questa cosa, anche una con cui stava in casa aveva trovato una cosa del genere, simile. Quello di mia sorella era troppo evidente, perché poi, queste cose, fino all'ultimo poi li faceva dolori allo stomaco, e questi dolori allo stomaco se li era sempre trascinati, nonostante avesse la sclerosi, aveva sempre mal di stomaco... [E., sorella di Nadia, settembre 2014]

Oltre alla sua bontà, la sorella di Nadia accenna al fatto che la ragazza potesse avere qualche capacità straordinaria, evidente soprattutto dal fatto che, quando vengono compiuti riti magici per scoprire l'origine del maleficio, questi falliscono. Ciò è indice sicuro dell'origine magica e negativa della malattia:

Tutti dicevano, anche facendo la medicina dell'occhio, sai che ti dicono se è malessere o è *colpu de oju*. Di mia sorella, che doveva essere una cosa evidente, sai per dire, c'è la malattia, si vede, perché una volta che ci sono i medici di mezzo c'è la medicina, zia Tetta rispondeva sempre: «C'è nebbia, c'è nebbia», non riusciva a vedere nulla... [E., sorella di Nadia, settembre 2014]

Allo stesso modo, sono evidenti e costanti i riferimenti della madre ad un “dono” posseduto da Daniele. Alcuni degli episodi raccontati da sua madre rimandano ad una storia familiare di contatti privilegiati con il mondo dei defunti:

Sai cos'è, che ho sempre avuto queste “cose”, non dopo che Daniele è morto, ma anche prima... Io le ho sempre avute anche da mio padre, da mio zio, hai capito? (...) Non abbiamo quei grandi poteri ma nel nostro piccolo abbiamo queste cose, queste “*avvisaglie*”, chiamiamole così... [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

La morte di Daniele viene infatti anticipata da una serie di presagi, come nel caso degli strani rumori prodotti da una sedia:

È successa una cosa, un mese prima che Daniele morisse, anche di più,

almeno un paio di mesi buoni io avevo una sedia, aveva, ce l'ho ancora, una sedia in salotto, vicino al telefono, una poltrona di vimini che avevo comprato per mia madre a un certo punto questa sedia di vimini ha iniziato a cigolare faceva un rumore strano e io dicevo: ma che strana questa sedia avrà un tarlo, l'ho controllata, niente. Me lo faceva spesso, ogni tanto *gnic gnic gniic* dicevo: «Ma che cavolo c'ha sta sedia?» (...) La porto giù quando Daniele non saliva più le scale la metto giù così lo sedevamo lì con dei cuscini e lui riusciva a deglutire questo gelato alla fragola. Quando Daniele non era seduto su questa sedia, questa sedia andava e peggiorava cigolava sempre di più, non ti posso dire che rumore era (...) e questa sedia continuava *gnic gniic* e non mi faceva dormire, era una cosa a assurda e dicevo a Daniele: «O è nonno o è nonna che stanno lì, ma che cavolo vogliono? Si facessero vedere, almeno... [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Gli strani rumori prodotti dalla sedia vengono infatti ricondotti alla credenza tradizionale che, al momento del trapasso, le anime dei parenti defunti si rechino sulla terra per aiutare il passaggio dell'anima del moribondo nell'aldilà. Un'ipotesi confermata anche dalle parole della maga siciliana contattata dalla famiglia, che così spiega:

Alché questa signora quando è venuta dalla Sicilia gli ho detto: mi deve togliere una curiosità chi c'era su quella sedia? Cosa aveva quella sedia? Mi ha detto: «Vede signora, quando noi andiamo nell'aldilà i nostri parenti defunti ci vengono a prendere. In questo caso, i suoi genitori erano lì in attesa di Daniele ma quando hanno visto San Michele arcangelo sono rimasti così!» «Come, scusi? Chi è che è andato?» Io già sapevo, perché me l'aveva detto quella ragazza di Alghero però siccome mi fa: «San Michele arcangelo è andato a prenderlo i tuoi genitori si sono fatti da parte perché non si aspettavano che tuo figlio fosse così importante, ma Daniele è un personaggio importante, Daniele aveva una missione da compiere sulla terra, l'ha compiuta e adesso è tornato». [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Il dolore della scomparsa di Daniele viene mitigato dalla certezza di una sua missione nel mondo soprannaturale. Non sono stati infatti i nonni a traghettare il ragazzo nell'aldilà quanto, piuttosto, san Michele arcangelo. Ad attenderlo, infatti, c'è la sua missione di angelo custode; un desiderio, dice la madre, espresso da Daniele nei momenti di massima sofferenza della malattia:

Daniele mi diceva sempre: «Mamma, se ti dico una cosa ci credi?» «Certo che ti credo» «C'è qualcuno vicino a me quando io sto male, lo sento che si avvicina e quando arriva davanti a me io non lo vedo, mi entra dentro al corpo e io provo sollievo per la mia sofferenza» Lui lo chiamava angelo, io non so cosa fosse però mi hanno detto che era lo spirito santo che gli dava la pace e a lui dicevo: «Sarà il tuo angelo custode, Daniele». Una volta me l'ha detto e mi ha detto, stava proprio male, lo stavo preparando per andare al pronto soccorso e ha chiesto: «Ascolta signore, tanto lo so che devo

morire, io dopo morto vorrei essere un angelo custode, spero che il Signore mi accontenti». [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Il sincretismo magico-religioso di cui la famiglia di Daniele ed egli stesso si rendono partecipi è piuttosto evidente. Nonostante ciò, le tipologie di credenza di cui la madre si fa portavoce non possono essere tutte ricomprese nell'orizzonte interpretativo del cristianesimo popolare. Su questa base si intersecano, perciò, nuovi motivi e riferimenti, come, ad esempio, la credenza nei cosiddetti "ragazzi indaco"¹⁶:

Comunque tra parentesi stavo dicendo Daniele secondo me è un ragazzo indaco. Indaco è un ragazzo particolare sono per i nati dal 1985 in poi prima non esistevano allora io ho sempre avuto, ho sempre detto anche alla mia famiglia; i ragazzi indaco sono ragazzi particolari che devono compiere una missione loro sanno che devono morire di solito sono ragazzi malati che hanno qualche problema di salute e sanno che devono morire, alcuni sanno anche che hanno una missione da compiere. Io penso che quella di Daniele fosse quella di radunare tante preghiere tante, per Daniele si è pregato in tutte le chiese anche a Santiago de Compostela anche in Australia, ovunque anche a Guadalupe. Ti posso dire in tutto il mondo si è pregato per Daniele (...) Se tu cerchi su internet indaco, ti accorgerai che hanno delle caratteristiche questi ragazzi e la maggior parte di queste caratteristiche Daniele ce le aveva. [L., mamma di Daniele, gennaio 2012]

Questo perché l'orizzonte interpretativo della fattura non risolve felicemente il caso di Daniele. Nonostante l'oggetto tangibile della fattura sia stato correttamente distrutto e nonostante gli sforzi effettuati per la guarigione, infatti, la storia di Daniele si conclude con la sua morte. Il legame affettivo tra Daniele e la sua famiglia non si interrompe però affatto con la sua morte. Ecco, di seguito, alcune situazioni in cui i membri della famiglia hanno contatti con lo spirito del ragazzo:

Un'altra volta, l'agosto dell'anno scorso, stavamo mangiando... Era domenica, stavo pranzando, e mi squilla il telefono: «Ascò, mandami Nino a casa che mi si è interrotta l'aria condizionata, il contattore non si alza e non si abbassa e non si sa cosa è successo» Ho detto: «Aspetta un attimo, appena finiamo di pranzare» Appena finiamo, Nino si alza e va dalla

¹⁶ Quella nei bambini indaco (in inglese *indigo children* o semplicemente *indigos*, "gli indaco") è un concetto pseudoscientifico della cultura New Age. Con questo termine, si indicano una generazione di bambini che sarebbero dotati di specifiche capacità speciali o soprannaturali. Il fenomeno, descritto da alcuni autori già con riferimento agli anni sessanta, si sarebbe intensificato dagli anni novanta in poi, cosa che, secondo le credenze New Age, preluderebbe all'imminente evoluzione dell'umanità. L'espressione "*indigo children*" è stata introdotta negli anni settanta dalla parapsicologa Nancy Ann Tappe, ma ha acquisito popolarità soprattutto a partire dalla pubblicazione di *The Indigo Children* di Lee Carroll e Jan Tober, nel 1999. In molte delle opere di ispirazione new age, i bambini indaco vengono descritti come dotati di poteri paranormali come telepatia, chiaroveggenza o, come in questo caso, la capacità di comunicare con gli angeli.

mamma a vedere cosa non va, D. come al solito mi aiuta a sparecchiare la tavola e poi si chiude in bagno... Io ero in cucina che stavo facendo i piatti e di colpo vedo come vedo te, io ero convinta che fosse D. Io ero così lavando i piatti e mi vedo secondo me lui, poi mi passa da dietro e fila in camera sua, poi di nuovo qua e poi di nuovo qua e poi di nuovo qua e sta almeno 5 minuti così e mentre sgrassavo questa griglia dicevo: «Ma cosa sta cercando?» Ero convinta stesse cercando qualcosa nei pensili perché erano aperti, a un certo punto mi son scociata di vederlo sempre.. tutto vestito di blu e gli faccio: «Ascò anziché girare a destra e a manca asciugami questa bisticchiera, che me la togli da mezzo ai piedi». Sparito. «*Malasorte mignò basta chi ta diu de fa cal cosa che tu sparisci*», come un' isterica e mi risponde questo dal bagno: «Sono in bagno!!!» In bagno? E chi era? Mi giro: «Come in bagno? Tu da quanto ci sei?» (...) Fa: «Ci sarò Venti minuti!» «Venti minutiiii?» «Eri in bagno non eri in cucina con me, giuramelo!» «Mamma, cosa successo?» Arriva N. (*il marito*, ndr) e fa: «Boh, io sono andato da mamma e funzionava tutto, è tutto apposto» Allora, lui ha fatto in modo che il padre si levasse da mezzo ai piedi, che il fratello non ci fosse e che io non avessi dubbi su chi avevo vicino e io lo vedevo, come guardo te adesso, la stronzata mia più grande non è che mi voltavo ma perché non mi voltavo, perché lo vedevo talmente bene che ero convinta fosse D., cioè perché dovevo girarmi a guardare a lui. (...) se io mi voltavo vedevo Daniele e ho fatto questa grandissima stronzata di non voltarmi (L., mamma di Daniele, gennaio 2012)

E ancora:

Allora, io ero al computer, stavo facendo mi sembra un preventivo a mio padre (...) A un certo punto avevo questo occhio che guardava verso la porta dello studio e ho visto questa cosa così veloce, allora mi son girato, ho guardato così e ho visto riflesso nello specchio piccolo, quello dello studio Daniele, che vista l'espressione della faccia mi ha fatto una specie di *cù cù* con quella tuta grigia che aveva quando è stato sepolto e me lo ricordo proprio perché ha fatto una cosa veloce... (D., fratello di Daniele, gennaio 2012)

Così, in accordo con molte delle credenze contemporanee in materia di spiriti, essi sostengono di avere una prova scientifica dei loro contatti. Nello specifico, la mamma di Daniele afferma di possedere un EVP¹⁷ registrato col suo telefonino. Così raccontano la storia lei e D., il fratello di Daniele:

¹⁷ EVP, acronimo dell'espressione *Electronic Voice Phenomena*, è un termine utilizzato per indicare la *psicofonia* (*metafonia*, *transcomunicazione strumentale*, *fenomeno delle "voci elettroniche"*). Si tratta di una teoria pseudoscientifica che sostiene l'esistenza di un presunto fenomeno paranormale che riguarda la manifestazione di voci (ed eventualmente anche immagini) di origine apparentemente non umana in registrazioni, ricezioni o amplificazioni tramite strumentazione elettronica. Secondo i suoi sostenitori, si tratterebbe di contatti con i defunti con entità intelligenti di origine ignota, appartenenti ad una dimensione diversa dal piano fisico. La tipologia più conosciuta di questo presunto fenomeno è rappresentata dalla registrazione anomala di voci (di solito poco chiare), attribuite a spiriti, su un nastro magnetico o supporti digitali, oppure la loro ricezione tramite una radio, un televisore o persino su un computer o un telefono.

Invece una volta ho cucinato tante cose che piacevano a lui e ho detto: «Daniè, mamma ti ha fatto tante cose che ti piacciono però tu non mangi, non ti fai vedere, sentire, non mi hai dato più segni, prima qualche segno me lo davi non ti fai più vedere né sentire...»

Fratello: Mamma mia, quello è allucinante...

Mamma: Questo a pranzo, la sera stavo andando a mettere a letto la vecchia e mi fa lui disperato: «Mamma, torna a casa, torna a casa» «Cosa è successo?» «Torna a casa, c'è Daniele» Si era incantato il computer, con una voce che usciva da questo computer che diceva: «Sono qui, sono qui» Io ce l'ho registrato al telefonino...(L., mamma di Daniele, gennaio 2012)

Nel caso di Nadia, invece, l'intervento di un sacerdote non si rivela sufficiente a risolvere il maleficio, anzi, l'errata messa in opera del rito di contro-fattura dà piuttosto il via allo stesso calvario affrontato dalla famiglia di Daniele.

Poi, ripeto, prese dalla fretta perché io quello mia mamma gliel'ho sempre detto che non era così, abbiamo chiamato questo cugino di mia mamma prete... un prete che anche lui ha avuto tante di queste esperienze, quando faceva i ritiri, fa... ci crede, e dice di scendere a casa sua, che aveva questa formula specifica, cercata apposta, di andare... solo che quando siamo andati, non ha trovato la formula... Tipo nel libro, lui l'ha aperto e non ha trovato niente, e diceva: «Fit Inoghe!» Niente, non ha trovato la pagina specifica che stava cercando, quindi ci ha dato questo suggerimento, che secondo me ce l'ha dato proprio così, a c... di cane, di andare in aperta campagna e di bruciarlo, a parte che tre sceme, io mia madre e mia sorella siamo andate in campagna con l'alcol... ma mica l'abbiamo bruciato, perché dentro c'è il ferro, non l'abbiamo mai distrutto, e comunque mia sorella da lì è andata a peggiorare... (E., sorella di Nadia, luglio 2014)

Il calvario alla ricerca di un guaritore adatto si rivela, però, molto simile. Così racconta, ad esempio, la sorella di Nadia: “*Tanti ci hanno detto di fare tante cose, poi abbiamo iniziato a girare, ma abbiamo incontrato solo ciarlatani*” (E., sorella di Nadia, luglio 2014). La mancanza di un valido aiuto alla risoluzione della malattia viene attribuita al potere nefasto del rito magico compiuto. La fattura, allo stesso modo in cui succedeva nella storia prima raccontata, sembra essere magicamente protetta dai tentativi di distruzione:

Un giorno sono rientrata da scuola, ero alle superiori, e cosa aveva fatto mia madre? L'aveva messo dentro una cosa, una di quei sacchetti dei fazzolettini vuoti, e l'aveva messo nell'angoliera in cucina aspettando come procedere torno da scuola e trovo...Stavamo aspettando a capire come procedere immagina che mia mamma ha una cucina grande, trovo tutto in terra, perché non riuscivano più a trovare quella cosa. Cos'era successo? Che mio padre quella mattina Quella mattina aveva aperto l'angoliera, che non l'apriva mai, aveva trovato questa cosa: “*Toh, un pacco di fazzoletti vuoti!*”, e ce l'aveva buttata. L'abbiamo trovata nella mondezza, per fortuna non l'avevamo ancora buttata, abbiamo aperto le buste della cucina ed era là... E questa la prima cosa... (E., sorella di Nadia, luglio 2014)

E così, allo stesso modo, quando si recano per risolvere il problema da un prete-guaritore:

Però, anche quando cercavamo questi, succedeva sempre qualcosa. Ad esempio, dovevamo andare da un prete, a Tempio, e per poco non ci ammazziamo in macchina. Siamo andati tramite la nostra vicina di casa che si era lasciata col marito, e lui l'ha sempre rincuorata, le ha sempre detto che sarebbero tornati assieme, così hanno fatto, e lei diceva sempre di andarci... Quello mi ricordo una volta ce ne siamo andati e ci ha detto, lei allora stava bene: «Vai, vai tranquilla, che tu morirai più vecchia di me» Non è il fatto che campi, è che mentre campi, come campi... (E., sorella di Nadia, luglio 2014)

Tutti i guaritori consultati si rivelano, però, inadatti. Mentre la mamma di Daniele risulta pienamente inscritta nell'orizzonte ideologico del sincretismo magia/religione, infatti, la sorella di Nadia mette più volte in discussione la validità e l'equilibrio psicologico dei guaritori da cui si recano:

Siamo andati da una di Nuoro, questa era una fuori di testa... Poi la gente ti manda a colpo sicuro, vai da questa, che “vede” cosa... Poi questa faceva queste cerimonie, questi gruppi di preghiera, ma poi chi c'è andato diceva che non veniva nominato mai Dio né i santi, e va bene... Stavamo andando, e mia madre era a Cagliari, mi prendo la mia vicina di casa: «Zia mari, ajò!» Poi meno male ci accompagna il genero.. Ha voluto un indumento di mia sorella e l'ha benedetto, poi ha voluto un po' d'acqua e ci ha sputato sopra... Poi ci diceva: «Perché sai, molti ragazzi vengono da me per farsi sposare...» Poi quando inizia a dire che lei cantava con gli angeli io ho smesso di crederle... ho iniziato a ridere, e la mia vicina incazzata: «Se ci vai ci devi credere» Ed io: «Ascò, zia Lucia, a cosa devo credere, ad una che mi dice che parla con gli angeli!» (E.P., sorella di Nadia, luglio 2014)

E vano si rivela il rito proposto da un'operatrice sassarese, che consiglia alla ragazza di allontanare le anime malvagie colpevoli del disturbo accompagnandole al cimitero:

Poi sono andata io personalmente da quest'altra pazza a Li Punti, eparchia ci andava una mia amica. Guardava la fotografia e mi fa fare il cammino, sono dovuta andare, ho aperto tutte le finestre, tutte le porte, tutti i cassetti, tutti gli sportelli di tutte le cose della casa, quando dovevo uscire di casa dovevo dire: «Andiamo!», praticamente mi dovevo portare appresso tutti gli spiriti, chiudere la porta, aprire la macchina e dire: «Andiamo», scendere dalla macchina: «Andiamo!», e portarle in cimitero... In cimitero sono andata con una candela ed ho acceso la candela a mia nonna... Dimmi tu se ti sembra strana, senza parlare con nessuno, anche se vedevamo qualcuno... l'ho fatto con una mia amica... (E., sorella di Nadia, luglio 2014)

Sia nel caso di Nadia che in quello di Daniele, quindi, le famiglie forniscono al disturbo mortale di cui sono affetti i due ragazzi una causa magica. Ciò è sicuramente

dovuto, almeno in parte, alle difficoltà dei medici di fornire una spiegazione coerente e razionale del disturbo di cui i due giovani soffrivano. Così, ad esempio, dice la sorella di Nadia: *“la diagnosi non era sclerosi al 100%, e c'era sempre qualcosa che non tornava. Lei all'inizio aveva dei periodi attivi, perché stava bene, poi dei periodi in cui stava meno bene, ma la diagnosi, quella ufficiale, non è mai arrivata, mancava sempre qualcosa per far dire ai medici: «è questo!»”* (E., sorella di Nadia, luglio 2014). Se nel caso della famiglia del ragazzo, però, l'adesione all'orizzonte ideologico tradizionale è convinto, lo stesso non si può dire per le continue oscillazioni credenza/scetticismo di cui sono espressione i famigliari di Nadia. Questo perché, come spiega bene la madre di Nadia, essi mettono il più delle volte alla prova la loro bravura non fornendo informazioni circa la testimonianza dell'avvenuta fattura ritrovata casualmente dalla ragazza. Tenuti all'oscuro di questa circostanza, nessuno degli operatori consultati riconosce nella fattura l'origine del problema della ragazza. Ciò significa, secondo la madre di Nadia, che essi non hanno *visto*, non possiedono, cioè, l'attributo principale del mago. Per questo la donna non si dà pace dell'avvenuta distruzione imperfetta della bambolina ritrovata, e dice, con le lacrime agli occhi: *«Non riuscirò mai a sapere, se distruggendola in un altro modo...»* La perdita di Nadia è quindi, per la sua famiglia, ancora più dolorosa anche in relazione col fatto che la morte di Nadia sancisce la fine di un orizzonte di cura cui essi si erano rivolti, con successo, in passato.

Differente appare il caso della famiglia di Daniele, non solo perché il rapporto della famiglia con lui non si è interrotto dopo la sua morte ma anche e soprattutto perché la madre ed i suoi famigliari hanno attribuito al suo decesso un senso, espressione di diverse ideologie. La storia di Daniele, quindi, riassume in sé l'esperienza di sofferenza di Cristo, l'ideologia sincretica dell'angelo custode/spirito guida, e la credenza *new age* nei bambini-indaco. E così, grazie soprattutto alle varie influenze e contaminazioni che l'ideologia della fattura subisce nei pensieri dei suoi famigliari che l'ideologia della fattura, così come l'esistenza di Daniele, non ha avuto fine.

2.3. Prevenire é curare: veggenza e preveggenza

Differente è il caso di altri aspetti del mondo magico tradizionale sardo, che sembrano invece essere investiti da un progressivo e inesorabile processo: perso la loro realtà fattuale, il loro corrispondente rituale, queste credenze vengono via via relegate a “*cose da vecchi*”, al modo di pensare tipico di un mondo barbaro e superstizioso.

É questo il caso, ad esempio, delle credenze relative al mondo dei defunti. Nelle parole degli operatori rituali intervistati e dei loro clienti, emergono spesso accenni e riferimenti, più o meno velati, al sostrato di pratiche e credenze relative ai rapporti tra i viventi e le anime dei defunti.

Nelle culture tradizionali come in quelle contemporanee, la morte rappresenta uno “*scandalo*” (Hertz 1903) cui bisogna, necessariamente, reagire. Le tecniche simbolico-rituali del cordoglio e del lutto che si propongono di superare, almeno in parte, l'angoscia causata dalla morte dei propri cari, organizzando culturalmente la sofferenza. Nasce, infatti, come sottolinea l'antropologa italiana Annamaria Rivera, il bisogno di “*compensare l'angoscia di separazione, di esorcizzare la paura della propria morte scatenata dalla morte dell'altro, di dominare l'irruzione della coscienza della propria finitezza determinata dalla presenza del cadavere*” (Rivera 1988:73-74). Gli studi etnologici italiani hanno da tempo analizzato il rapporto che le culture tradizionali hanno con il concetto di morte e fine dell'esistenza, affermando che esse concepiscano il confine tra il mondo dei vivi e quello dei defunti come un limen piuttosto sfumato, mentre l' “*aldilà si configura come un mondo che continua in forma larvale ed evanescente il mondo nel quale viviamo*” (Rivera 1988:86). Veniva di frequente concepita, quindi, la possibilità che i defunti potessero tornare sulla terra come esseri incorporei, una possibilità che Ernesto De Martino considerava “*il ritorno irrelativo del passato reciso, il quale torna nel modo più inateuntico, cioè senza appartenere alla stessa presenza*” (De Martino 1958:48).

Anche la cultura tradizionale sarda concepiva la possibilità che le anime dei defunti (nella lingua sarda, “*sas animas*”) possano tornare nel mondo dei vivi in momenti (da mezzanotte alle tre del mattino, da mezzogiorno alle tre del pomeriggio, alcuni giorni dell'anno) e luoghi (gli incroci, le chiese, i cimiteri e le fonti) stabiliti.

In Sardegna come altrove, i defunti continuano le abitudini che ebbero da vivi (Rivera 1988:86), e addirittura “*ripristinano gli anteriori rapporti di parentela, per cui soprattutto ai famigliari essi possono venire in soccorso*” (Lanternari 1954:18-19). Il contatto con le anime dei defunti veniva a volte ricercato, ma ancor più spesso evitato, dato che, procurando spavento e meraviglia, era responsabile di uno specifico stato di choc chiamato “*assustu*” (lett. “*spavento*”), che doveva essere risolto tramite l'intervento di guaritori preposti.

Il contatto attivo con le anime dei defunti veniva invece delegato ad alcune categorie di operatori rituali. La capacità di poter vedere le anime dei defunti era, ad esempio, la caratteristica identificativa degli “*idemortos*” (lett. “*coloro che vedono i morti*”), ovvero di quelle persone che, per predisposizione biologica, possedevano questa capacità. L'abilità poteva essere o meno messa al servizio della comunità e costituiva una delle caratteristiche distintive che differenziava il *majalzu* o la *majalza* (lett. “*colui/colei che compie magie*”) dalle altre categorie di operatori rituali. In passato, le loro azioni erano circondate da un misto di mistero, atteggiamenti che essi condividevano con altre categorie sociali che avevano, a vario titolo, a che fare con la morte e con i defunti, come il becchino. Oggi, invece, il progressivo assottigliarsi dell'orizzonte mitico e delle credenze relative alle anime dei defunti, relegate a “*racconti di vecchi*”, all'orizzonte della fiaba piuttosto che a quello della realtà, ha causato un loro ripiegamento su altri fronti dell'agire rituale, rinunciando a questa particolare declinazione del loro potere, oppure destinandola al solo circuito familiare e amicale. Queste tipologie di operatori rituali risultano pressoché scomparse nell'intero territorio isolano, anche nelle zone rurali e a bassa urbanizzazione. Ciò non significa, naturalmente, che non esistano operatori rituali che sostengono di possedere la capacità di dialogare con le anime dei defunti. Si tratta però perlopiù di maghi urbani e, soprattutto, di operatori che considerano il proprio operato come un dono divino, all'interno di una visione del mondo e della vita che essi ritengono essere pienamente cattolica.

Nelle loro parole, frammenti delle concezioni tradizionali relative al contatto con le anime dei defunti riemergono di tanto in tanto:

Io vedo delle ombre, anche adesso ci sono, però sono spiriti buoni, sì, anche loro... diciamo... diciamo noi dobbiamo... dei peccati che abbiamo se sono peccati veniali, però dobbiamo espiare, rimaniamo sulla Terra, non

abbiamo riposo, fin quando non espiano... Sì, bisogna confessarsi, l'estrema unzione serve per liberarci dai peccati però Dio giustamente ci dà anche un po' di penitenza e allora la penitenza è vagare sulla Terra, poi quando arriva la loro ora riprendono la loro dimensione, dove li destina Dio, però prima appena diciamo muore e li seppelliscono, rimangono un po' vaganti... però in certi posti deve avere il riposo e lì non è tempo. [F., guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

E ancora:

Mia madre quando ero piccola che ho iniziato a farlo, giustamente lei addirittura sentiva i colpi, una volta c'è riuscita, diciamo, a entrare e mi ha trovato sospesa nel letto, però sentiva i colpi, come che mi stavano picchiando e infatti mi stavano picchiando. Dall'età di nove anni, come ho iniziato a farlo. Lei mischina piangeva, mamma, io ero cosciente, ero cosciente e stavo per prendere sonno, non riesci ad avere reazioni perché ti bloccano. Mi è capitato anche da poco di trovarmi sul letto sospesa, sì. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Per spiegare le battaglie notturne con gli spiriti malvagi, la guaritrice in questione fa riferimento alla *pop culture*, in particolare ad un noto film:

Tu non so se avrai visto, non hai visto quel film... "*L'esorcista*", li hanno fatto delle cose esagerate, non sono proprio così, sono delle cose molto esagerate però qualche cosa c'era di vero... ad esempio non ti fa entrare altre persone dentro, in camera, quando giustamente si manifesta certe cose, ti bloccano, bloccano la porta, non fanno entrare. [intervista a Francesca, 9/07/2012]

La dote principale di questa categoria di operatori è, appunto, la loro capacità di *vedere*, intesa sia come possibilità di avere a che fare con un mondo soprannaturale formato da spiriti e santi, sia come capacità di prevedere il futuro:

Io camminando per strada, giustamente sono anche una sensitiva, no? Ho visto questo ragazzo, ma ci siamo quasi quasi sbattuti, lui era magari soprappensiero e quasi quasi mi sbatteva, io ho sentito un qualche cosa. Lo fermo, gli ho detto: «Ascolta, non prendermi per pazza, domani non prendere la macchina. Dovrai avere un incidente, non è neanche piccolo, un incidente brutto». Lui mi ha guardato come a dire: "questa è pazza", e allora gli ho detto: «Ascò, non prendermi per pazza e se per caso prendi la macchina non prendere nessuno. Proprio così, se non mi credi...» Gli ho chiesto: «come ti chiami? E allora mi fa: «Salvatore». «Ok, hai anche il nome del Signore». Gli ho detto «Va bene ciao, ciao» Lui se n'è andato e io come sono arrivata a casa... Dio mio, la preghiera almeno gliela faccio, mi sono messa e ho fatto la preghiera. Lui cos'ha fatto? L'ha presa la macchina, però con la preghiera mia ha distrutto la macchina, ma l'ha distrutta, lui non si è fatto un graffio, perché io, l'incidente lo doveva avere se lui prendeva la macchina. Però almeno, ho pregato per lui, per non avere nessun danno lui, la macchina distrutta, sai che poi ha cercato chi ero, è venuto e me l'ha detto: «Aveva ragione però strano, io non mi sono fatto neanche un graffio, la macchina è completamente distrutta»
Io quando ci siamo scontrati ho visto la scena, poi gli ho fatto la preghiera

anche per lo spavento, capito, perché... e mi ha detto: «Vede, se io le avevo dato retta, io non è che l'ho presa per pazza signora, mi dispiace però è come che io non ci ho creduto». Si perché poi un giovane, mi sembra che aveva ventitré, ventiquattro anni, era giovanissimo. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Nell'esempio esaminato, la guaritrice cerca di dimostrare la propria capacità di poter, grazie alla potenza delle proprie preghiere, “*bloccare il destino*”, cambiandone la direzione. Per questo, incorporando il modello della santità cristiana nella lotta contro gli spiriti infernali, alcuni guaritori ingaggiano delle vere e proprie “battaglie notturne” con anime diaboliche:

Lo vedi questo livido qua, che ho? Sono anche zoppa, perché l'altro notte sono andata a sedermi per pregare e sono caduta dalla sedia, perché me l'hanno tolta, me l'hanno, da sotto il sedere [I., veggente e sensitiva, esperta di magia salomonica, provincia di Oristano]

Data la loro convinzione di avere come missione di vita quella di fare da intermediari tra il mondo sensibile e quello ultramondano, si tratta di una caratteristica tipica dei veggenti. Ciò, naturalmente, non si esplica esclusivamente nelle loro capacità di fare previsioni sul futuro, ma anche, e soprattutto, nella possibilità di intervenire sulla malattia in ragione del loro contatto privilegiato con il divino. Molti dei clienti di questa particolare guaritrice, ad esempio, si recano da lei perché afferma di essere in grado, con le proprie preghiere, di “bloccare” l'avanzata inesorabile di un grave disturbo, la sclerosi multipla:

Ci sono tanti episodi per una cosa molto molto particolare... Allora, quando certe persone hanno la sclerosi multipla, però quando è proprio all'inizio, allora facendogli questo rimane bloccato, perché io ne ho, gente che... Ho un mio nipote, che era giovanissimo quando gli è venuta la sclerosi multipla, addirittura era carabiniere. Lui si sentiva sempre male, sempre male, e depressione, e ansia, gli dicevano che era ansia, non avevano riconosciuto quello che aveva, comunque quando è venuto in ferie, mi ha detto: «zia io mi sento talmente male che non so nemmeno.., mi dicono depressione, mi dicono ansia, mi dicono tante di quelle cose che io non riesco a capire perché sono così» allora gli ho fatto l'acqua e gli ho detto: «Vai direttamente a Cagliari perché tu hai la sclerosi multipla, è all'inizio però hai la sclerosi multipla». Allora questo ragazzo è andato all'ospedale e gli hanno detto, gli hanno riscontrato la sclerosi multipla. È uguale, da allora che aveva 21 anni e adesso ne ha 48, [è rimasto com'era, ndr] però non devo smettere di pregare, ne ho li a Oristano, ne ho a Santa Maria Navarrese, ne ho a Olbia, ne ho a Tortolì, ne ho dappertutto si può dire, due qui a, però io non devo smettere di farlo, ogni notte, sai cosa vuol dire, ogni notte, per queste persone specialmente. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

E ancora:

Io mi sento legata a queste persone, la mia vita è una vita da sola, io il giorno che mi hanno operata, quando mi hanno operata alla gola, io la sera mi sono alzata con la flebo, ho portato tutti gli occorrenti, allora sono andata in bagno e l'ho fatto. Non devo smettere, per questo, per questa malattia, sennò crollano tutti in una volta, capito, perché non hanno questa protezione. [guaritrice a connotazione carismatico-religiosa, prov. di Nuoro, 9/07/2012]

Dallo studio delle fonti e dalla ricerca sul campo effettuata non risulta che vi siano, nel contesto sardo, altri operatori magici specializzati nella cura di questo disturbo. Si tratta, quindi, di un'innovazione nel panorama delle malattie e dei disturbi organici affrontati secondo le tipologie di cura tradizionali. Infatti, come sostiene correttamente Chiara D'Ambros, mentre *“alcune di queste figure di “curatori/trici” mantengono ancora le caratteristiche del passato, altre si sono “contaminate con conoscenze nuove provenienti da saperi di altre tradizioni, di altre pratiche.”* (D'Ambros 1999:10). Il caso di questa guaritrice mostra però chiaramente che, oltre a nuovi saperi, il mondo magico-terapeutico tradizionale è in grado di recepire il vocabolario della biomedicina, attualizzando sistemi e metodologie di cura tradizionali nell'applicazione a disturbi diagnosticati dalla medicina ufficiale.

Come dimostrano, oltre all'esempio fornito, gli innumerevoli sincretismi rintracciabili nelle varie tipologie di agire magico, non è inopportuno affermare che le preghiere cattoliche vengano spesso utilizzate, dagli operatori, come veri e propri incantesimi orali. Come afferma, a questo proposito, Mirna Cola, *“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”* (Cola 2009:27).

È il caso, ad esempio, della recitazione a scopo curativo del *miserere*, salmo 51 del Libro dei Salmi. Così si esprime, a riguardo, una guaritrice, che riporta, come formula di guarigione, la recitazione, come fossero un'unica preghiera, del *Miserere*, del *Benedictus* e del *Te Deum* (con l'aggiunta dei versetti finali tratti dai Salmi):

questa preghiera serve per tutto il mondo, e aiuta a guarire da ogni tipo di malattia. Circa un anno fa sono stata un paio di mesi all'ospedale e ho conosciuto moltissime persone che mi sono state vicine, il personale è stato molto gentile con me e tutti mi volevano bene. Allora ho fatto queste preghiere a delle persone che ne avevano bisogno, andavamo in bagno per non farci vedere e sentire dagli altri. I medici rimanevano meravigliati

come io ricordassi perfettamente tutte queste parole. Conosco altre formule e te le dico perchè sono anziana e malata e non so quanto riuscirò ancora ad aiutare le persone. [G. T. (90 anni), Paulilatino (OR)]

Se per i veggenti il dono di predire il futuro rappresenta una caratteristica biologica, magari sopita e risvegliatasi in un momento di crisi psicologica e spirituale, ma pur sempre presente dalla nascita, la capacità di prevedere il futuro può essere comunque acquisita in altri modi, che comportano il più delle volte l'utilizzo strumentale di preghiere ed invocazioni ai santi.

Si tratta, soprattutto, di riti magici messi in atto allo scopo di ritrovare oggetti perduti di particolare valore economico e/o affettivo. Questi riti, che consistono nella recitazione di alcune preghiere, venivano messi in atto soprattutto in occasione di sparizione e/o furto di bestiame o di interi greggi, oppure anche quando venivano o vengono persi degli oggetti d'uso comune. Ad esempio, viene riportata l'usanza della recitazione di cento *Requiem aeternam* (preghiera de “*L'Eterno riposo*”) prima di andare a dormire, allo scopo di ottenere, nel sogno, delle informazioni utili al ritrovamento dell'oggetto:

Per ritrovare qualcosa di scomparso mio zio G.S. defunto nel lontano 1898 utilizzava il rito chiamato *chentù lecometerme*, che consiste nel dire cento eterni riposo prima di andare a letto per poi interpretare il sogno notturno che gli avrebbe predetto il luogo e i dettagli di ciò smarrito. Avevamo perso da giorni un asino e non riuscivamo più a trovarlo tanto che ormai avevamo perso le speranze. Mio zio allora ha provato con il *chentù lecometerme* prima di andare a dormire; la mattina appena svegliato si è ricordato il sogno e il luogo dove l'asino poteva essere, è così avvenne, si trovava in un costone poco lontano dal terreno da cui era fuggito [intervista a E.M. (81 anni), Paulilatino (OR)]

L'informatore cita anche la formula, che appare come una corruzione dell'originale preghiera latina:

Formula trasmessa: lecometeme/ dona is domini/ perpetua luce a dei eloquetia in pace luce a Dei. Amen.

Formula originale: Rèquiem aetèrnam/dona eis, Domine/et lux perpètua lùceat eis/Requiescant in pace/Amen.

Un'altra tipologia di rito magico predittivo basato sulla recitazione più o meno fedele di una preghiera cristiana è la cosiddetta “*orazione a Sant'Antonio*”. Essa, tradizionalmente recitata per recuperare le cose perdute, viene praticata in tutta Italia e identificata col termine *sequeri*. In questo come in altri casi, la denominazione deriva dalla storpiatura dell'espressione latina: “*si quaeris miracula*”, parole iniziali

del responsorio a Sant'Antonio di Padova, invocato per trovare un oggetto smarrito (dal momento che Antonio, come Sant'Onofrio il Peloso e San Graziano di Tours, è protettore di chi cerca oggetti smarriti). Per tradizione popolare tale preghiera va recitata senza interruzione per tredici volte di seguito (da cui la definizione attestata di "tredicina di sant'Antonio"). Questa particolare tipologia di rito viene variamente definita nelle denominazioni locali, riassumibili in espressioni che rimandano alla sua funzione, come "preghiera per ritrovare gli oggetti" e simili. La formula riscontrata sul campo non contiene l'intera preghiera latina, quanto, piuttosto, una parte di essa, seguita da una parte in italiano. Ecco il confronto tra la preghiera canonica e la formula come è stata tramandata alla guaritrice dalla madre:

Preghiera ufficiale (responsorio): Si quaeris miracula/mors, error, calamitas,/demon, lepra fugiunt,/aegri surgunt sani.
Cedunt mare, vincula,/membra resque perditas/petunt et accipiunt juvenes et cani.
Pereunt pericula,/cessat et necessitas,/narrent hi qui sentiunt, dicant Paduani. Cedunt mare, vincula.../Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.../ Cedunt mare, vincula...

Si queras miracula

Si quaeris miracula Mors, error. Calamitas, Deamon, lepra fugiunt, Aegri surgunt sani. Pereunt pericula Cessat et necessità Dicant Paduani: trovi annuncio che smarrì a conforto delle pene vecchie e giovani ogni dì, se peria avrai lontano la miseria sparirà ben lo sanno i padovani preghi ognuno e troverà.

Se i miracoli tu brami fuggi error e calamità, lebbra morte e spiriti infami e qualunque infermità, c'era il mare e le catene e trova annuncio che smarrì a conforto nelle pene vecchi e giovani ogni dì, sei periglia avrai lontani la miseria sparirà, ben lo sanno i padovani preghi ognuno e proverà, c'era il mare e le catene, trova annuncio che smarrì a conforto nelle pene vecchi giovani ogni dì. Gloria al Padre al Figlio e allo Spirito Santo com'era in principio e ora e sempre nei secoli dei secoli amen. [A.P. (88 anni), Paulilatino (OR)]

Dopo la recitazione della formula, l'operatrice si affaccia all'uscio della propria abitazione, osservando ed ascoltando quello che accade, interpretando poi i segnali. Così descrive il rito un operatrice di un paesino della provincia di Oristano:

Dopo aver recitato la preghiera osservo e ascolto cosa accadde davanti all'uscio di casa e interpreto i segnali; il cane è un segnale positivo segno di custodia, significa che l'oggetto smarrito verrà ritrovato, il gatto al contrario viene chiamato attu furunca, cioè ladruncolo e quindi è un segnale negativo, il suono delle campane è portatrice di buone notizie, poi ci sono tantissimi segnali che si possono interpretare sul momento, per esempio: una volta era sparito del bestiame e ho interpretato l'indizio dalla mia vicina di casa, non originaria di Paulilatino, che spazzò quella mattina tutta

la piazza da foglie e sporcizia, segno negativo, gli animali non vennero ritrovati. Un'altra volta una signora aveva perso il libretto bancario, l'interpretazione di segnali positivi e sicuri si sono rivelati giusti, ho assicurato la signora che il libretto era in un luogo molto sicuro e che lo avrebbe ritrovato, infatti era stato dimenticato in banca. La premessa dev'essere di credere alla preghiera e un'altra cosa fondamentale è capire i segnali e saperli interpretare nel modo corretto. Quando vengono interpretati segnali negativi mi dispiace, cerco comunque di assicurare le persone esprimendo coraggio e speranza che l'oggetto si possa ritrovare perché magari sono stati interpretati in modo errato i segnali, ma io so che non è così, se interpreto che la cosa smarrita non si troverà sono sicura che andrà così. [A.P. (88 anni), Paulilatino (OR)]

La bravura dell'operatore consiste nel fornire risposte precise sul fatto che l'oggetto smarrito possa o meno essere ritrovato; particolare attenzione viene data, dagli informatori, alla capacità dell'operatore di rivelare dettagli precisi sui luoghi, i personaggi e le vicende:

ho richiesto *sos parinostos de Santu Antoni*¹⁸ perché avevo smarrito un oggetto e cercavo in questo modo di trovarlo. La cosa che più mi ha colpito e che l'operatrice, oltre a indicarmi che l'oggetto era stato preso da un uomo e una donna di famiglia, mi ha descritto perfettamente la stanza da dove è stato preso, con tutti i particolari di disposizione delle stanze nella casa, delle porte, le finestre, le tende, e l'arredamento all'interno della stanza stessa, disposizioni che neanche io posso ricordare così dettagliatamente. Sono convinto che l'operatrice non poteva mai essere stata in quella casa prima, e che la descrizione è figlia delle interpretazioni derivate dal rito de *sos parinostos*. [anonimo, Paulilatino (OR)].

E ancora:

Una volta stavamo organizzando una festa e sono mancati dei soldi. Non sapevamo se erano persi o se qualcuno gli aveva presi. Avevamo dei sospetti ma non abbiamo detto nulla a nessuno e abbiamo chiesto *sos parinostis*. Dopo alcuni giorni la signora ci disse che i soldi erano stati rubati e ci ha descritto fisicamente chi gli aveva presi. Era la persona sospettata che alla fine ammise il furto e restituì la somma presa. Noi alla signora non avevamo detto nulla, solo che avevamo perso dei soldi, non capiamo come avesse fatto ad indovinare [anonimi, Paulilatino (OR)].

Pur essendo ancora vitale, la pratica risulta in via di regressione. Così si esprime, a proposito, un'informatrice novantenne, che ha rifiutato la trasmissione della pratica da parte della madre:

mia madre usava fare i *parinostis* ed era molto richiesta perché indovinava sempre. Io però non ho voluto imparare la pratica perché non credo a queste cose. Mi ricordo che si sedeva davanti alla porta di casa e recitava le preghiere, contemporaneamente osservava quello che accadeva nella via e interpretava dei segni, in particolare il gatto è visto come traditore e il volo degli uccelli invece come buono o cattivo indizio a seconda se fosse stato alto o basso. In particolare mi ricordo una storia in cui un ragazzo

18 Denominazione particolare del rito rintracciata a Paulilatino (provincia di Oristano)

era scappato di casa e fu richiesto a mia madre *sos parinostis*, gli fu detto però che mancava il vitello e non il ragazzo. Lei interpretò segnali positivi e che di aiuto ci sarebbe stata la giustizia. Così avvenne, il ragazzo fu trovato dai carabinieri e venne riportato a casa; la notizia poi si sparse in tutto il paese e mia madre capì subito che non era il vitello che era mancato ma qualcosa di molto più prezioso. Quando vide chi gli aveva chiesto *sos parinostis* sorridendo gli fece la battuta: «Che bel vitello che ti mancava!» [intervista ad A.S. (91 anni), Paulilatino (OR)].

Nel caso di un oggetto di particolare valore, il rito deve essere compiuto nell'immediato, per poter ottenere un riscontro positivo:

avevo perso le uniche copie di chiavi del mio negozio ed ero disperata, così anche se era sera tardi sono andato a chiedere *sos parinostis*. La signora è stata molto gentile perché dopo circa un ora mi ha riportato il responso. Le chiavi erano di sicuro dentro un mezzo, una macchina probabilmente. Ho cercato disperatamente dentro le due macchine che abbiamo in famiglia e dopo un po' ho trovato le chiavi sotto il tappetino. La signora era sicura di dove si trovavano le chiavi perché tra gli indizi principali aveva visto una macchina che passava in continuazione davanti a casa sua. [anonima, Paulilatino (OR)]

E ancora:

Un giorno verso fine maggio, ho portato i miei nipoti a fare una passeggiata in campagna. Quando siamo rientrati in paese ci siamo accorti che la bimba aveva perso il braccialetto in oro del battesimo a cui teneva tanto. Mi sono subito preoccupato perché la passeggiata era stata molto lunga e in quel periodo l'erba in campagna è molto alta e trovare il braccialetto era quasi impossibile. Sono subito andato da una signora nel vicinato e gli ho chiesto urgentemente *sos parinostis*. La signora è stata molto gentile e dopo venti minuti mi ha portato il responso. Il braccialetto lo avremmo ritrovato, bisognava controllare bene nel nostro terreno. Anche se avevo avuto delle rassicurazioni ero molto preoccupato perché il mio terreno è molto grande e il braccialetto poteva essere ovunque. Non mi sono perso d'animo e sono tornato subito in campagna a cercare l'oggetto smarrito. Come stavo saltando il muretto per entrare nel nostro terreno, senza neanche ancora averci messo piede, ho visto il braccialetto appeso in un ramoscello di lentischio. È incredibile, ma nonostante le difficoltà, e visto il poco tempo a disposizione, il responso aveva indovinato. [G.A. (69 anni), Paulilatino (OR)]

In altri contesti, il rito prevede, oltre alla recitazione della formula di seguito riportata, la recitazione di tre *Credo*, tre *Padre Nostro*, tre *Ave Maria*, e tre *Gloria*:

Sant'Antoni bonu e cunfessore, /cunfessore de sa patriarca, /de sa patriarca cunfessore. / Funtana e amore/ e funtana e caridade/ Qusta grassia chi bor dimando mi accassade...

Trad. Sant'Antonio buono e confesore/confessore della patriarca/della patriarca confessore/Fontana d'amore/e fontana di carità/ Questa grazia che vi chiedo concedetemi

Si fa in seguito la richiesta con il nome di battesimo e l'oggetto, se questo è presente.

Per esempio: “xxxxx *agattada o no agattada s’aneddu chi ha perdidu?*”. Di seguito, la recitazione delle preghiere sopra citate.

Dopo la recitazione, il guaritore inizia ad ascoltare e a guardarsi intorno, osservando bene tutti i segnali, che hanno dei precisi significati che possono avere valore positivo o negativo, ma solo con l’esperienza un bravo guaritore riesce a rispondere in pochissimo tempo alla richiesta. I segni che il guaritore può trovarsi davanti possono essere, naturalmente, sia negativi che positivi: sono negativi, ad esempio, il saluto tra due o più persone con un semplice “ciao”, dal momento che non porta a un’azione successiva, ma muore appena lo si pronuncia; una persona che esce da casa e prosegue il suo cammino senza nessun intoppo; le campane che suonano a morto, perché una vita è finita; oppure l’abbaiare di un cane in modo aggressivo. Mentre sono invece considerati segnali positivi, ad esempio, il saluto tra più persone con l’esclamazione “*Arrivederci*” o “*A domani*”, perché queste alludono a un incontro successivo; campane che suonano a festa; una macchina che passa per la via e si ferma; delle persone (anche una singolarmente) che giunge in una casa per fare delle visite; una persona che rientra a casa; un pullman o treno che arriva alla stazione del paese. Così, invece, riassume una guaritrice:

Dopo aver recitato la preghiera osservo e ascolto cosa accade davanti all’uscio di casa e interpreto i segnali; il cane è un segnale positivo, segno di custodia, significa che l’oggetto smarrito verrà ritrovato, il gatto al contrario viene chiamato *attu furanca*, cioè ladruncolo, e quindi è un segnale negativo, il suono delle campane è portatrice di buone notizie, poi ci sono tantissimi segnali che si possono interpretare sul momento, per esempio: una volta era sparito del bestiame e ho interpretato l’indizio della mia vicina di casa, non originaria di Paulilatino, che spazzò quella mattina tutta la piazza da foglie e sporcizia, segno negativo, gli animali non si sono ritrovati [A.P. (88 anni), Paulilatino (OR)]

In alcuni casi, il rito può essere compiuto anche in assenza della persona interessata, come dimostra l’episodio citato:

Non avevo più con me il tesserino universitario. Non sapevo se lo avessi perso o se qualcuno me lo avesse rubato. Non sapevo che fare, non conoscevo di preciso questo rituale, ne avevo sempre sentito parlare agli altri. Un giorno all’università, ho parlato di questo fatto a una mia amica, di Bono stesso, e lei subito mi disse che se volevo mi faceva fare *sor de Sant’Antoni*, mi spiegò di cosa si trattava e subito accettai, anche per il fatto che ero disperata. Io non feci niente, ho dovuto dare solo il mio nome di battesimo e cognome. Si occupò di tutto la mia amica. Non so cosa sia successo, perché ti ripeto non ne avevo mai sentito parlare nello specifico di questo rituale, neanche dai miei genitori; dopo qualche giorno la mia

amica mi disse di non preoccuparmi, di stare tranquilla e che avrei ritrovato il tesserino. Sta di fatto che dopo qualche settimana ho ritrovato il tesserino. [intervista a L. B., 25 anni circa, Bono gennaio 2014]

Anche in questo caso, come nelle altre tipologie di riti documentate, sono attestabili dinamiche di innovazione. Così, ad esempio, l'orazione di Sant'Antonio viene recitata, piuttosto che per favorire il recupero di oggetti perduti, per avere risposte circa il proprio destino:

Voglio premettere che io non ci credo a tutti questi riti e magie, ma a questo in particolare sì perché l'ho potuto riscontrare su me stessa. Il fatto risale a circa dieci anni fa. Stavo aspettando l'esito di un concorso di lavoro che non arrivava. Una vicina allora mi disse "vai e fatti fare *sor de Sant'Antoni*"; io ero così e così, se farmeli fare sì o no, poi mi sono detta va bè proviamo. Ho chiamato la signora che conosceva la mia vicina e le chiesi se per favore poteva farmi questo rituale. Dopo qualche giorno mi disse che il lavoro sarebbe arrivato di aspettare che ci voleva un pò. Io ancora non ci credevo e non volevo mettermi in testa delle illusioni. Dopo quasi un mesetto mi arrivò l'esito del concorso e oggi ho il posto fisso da quel concorso. [B.P., 40 anni, Bono, maggio 2014]

Frequente il caso di richieste in campo amoroso. Così, ad esempio:

Una delle pochissime volte che mi sono rivolta a un guaritore era per farmi fare *sor de Sant'Antoni*; avevo sui ventisei ventisette anni e andava di moda tra le ragazze andare da un guaritore per farsi fare questo rituale per chiedere se si ci saremmo sposate con il ragazzo che avevamo nel periodo. Allora decisi di andarci anche io; le chiesi se poteva farmi il rituale per vedere se mi sarei sposata o meno con il ragazzo che avevo. Qualche giorno dopo mi chiamò il guaritore e mi disse che non mi sarei sposata con questo ragazzo. In effetti è passato qualche mese che ci siamo lasciati. [A.C., 23 anni, Bono (SS), aprile 2014]

E ancora:

La mia esperienza non è solita, non so se altri si son fatti fare *sor de Sant'Antoni* per la stessa ragione che me li son fatta fare io. Era un periodo un pò particolare, mi ero lasciata con il mio ragazzo, ero molto innamorata e non avevo accettato il fatto che ci eravamo lasciati. Mi rivolsi alla mia persona di fiducia, mia nonna, chiedendole se mi poteva fare *sor de Sant'Antoni* anche per questo motivo, per vedere se ci sarebbe stato o meno un ritorno di fiamma. L'esito fu positivo, e dopo due mesi mi rimisi con il mio ragazzo. [intervista a S.F., Bono, aprile 2014]

A causa della frequente possibilità di errore, i guaritori si dimostrano spesso restii a dare subito la risposta e preferiscono ripetere più volte il rituale. Esistono, inoltre, rigide prescrizioni: ad esempio, è preferibile svolgerlo in giornate tranquille, in mancanza di vento e temporali. Se il guaritore pratica il rituale per qualcosa di personale o per qualcuno che ha a cuore, il rituale non funziona. In ogni caso, vengono riportati, come nell'esempio seguente, casi di insuccesso:

Io credo fortemente alle tradizioni, e soprattutto ai rituali che ricorriamo per delle guarigioni o anche per altre cose. La mia esperienza con sor de Sant'Antoni è un pò particolare. Non stavo passando dei momenti felici; mio nonno stava male, molto male, a tal punto che i medici ci avevano detto che non sarebbe campato per più di tre settimane. Allora preso dalla disperazione, perché ho un legame molto forte con mio nonno, mi rivolsi a un signore che sa fare queste cose, chiedendogli di fare il rituale de sor de Sant'Antoni per mio nonno, per vedere se campava o moriva come dicevano i medici. Questo signore non era molto felice per questa richiesta, però mi disse che lo avrebbe fatto, ma qualsiasi cosa sarebbe uscita come risposta non dovevo mettermi strane cose in testa e non dovevo crederci. L'esito del guaritore fu negativo, quindi anche per il rituale nonno doveva morire. Per fortuna tutti si sono sbagliati, sia i medici che questo guaritore con il suo rituale, perché nonno è vivo e vegeto più di me. [intervista a M.C., Bono, aprile 2014]

Dal momento che la validità terapeutica dei guaritori è conseguenza di un continuo processo di negoziazione tra la percezione del proprio operato e la considerazione e validazione sociale cui questo viene sottoposto, è facile immaginare come siano facilmente riscontrabili delle somiglianze, talvolta notevoli, nei racconti di vita degli operatori.

La loro visione del mondo proviene, in gran parte, dalla cultura contadina tradizionale. In genere, essi sviluppano, quindi, modelli interpretativi basati sulla fede cattolica e sulla percezione di un legame privilegiato con Gesù o i Santi, la cui funzione protettiva e terapeutica viene comunemente posta in relazione con la risoluzione di specifiche patologie. Una delle caratteristiche salienti della tradizione contadina è, appunto, il sincretismo magico-religioso.

Questo sincretismo magico-religioso è piuttosto evidente, oltre che negli esempi tratti nell'analisi dell'ideologia dell'aggressione magica, in gran parte delle tipologie di cura osservate. Come afferma, a questo proposito, Clara Gallini

l'ideologia, di tutte queste pratiche terapeutiche, è magico religiosa nella misura in cui assolutizza la società, "gli altri", facendoli incontrovertibile origine di fortuna e sfortuna. A loro volta, le relative prassi magico-terapeutiche affidano a determinate persone di fiducia il compito di mediatrici tra individuo e gruppo, inteso come entità numinosa. La Chiesa avvertì concretamente che anche questo complesso poteva rappresentare una sfida alla sua pretesa di qualificarsi come unica organizzazione mediatrice tra il mondo degli uomini e quello soprannaturale. La Chiesa definisce il malocchio come una superstizione, e sottolinea l'inesistenza di poteri umani sovranaturali, perché se qualcuno avesse il potere di gettare o togliere il malocchio, allora sarebbe onnipotente quando Dio. Da molti è stato risposto che non è affatto contrario alla religione, in quanto è una fatalità ineluttabile. Quanto alle medicine magiche, si tratta di preghiere,

benedizioni, parole di Dio. (Gallini 1973:146).

Una di queste tipologie sincretiche di cura, piuttosto diffusa, riguarda, ad esempio, il trattamento terapeutico delle escrescenze cutanee causate dal papilloma virus, conosciuto generalmente come *meighina 'e sos porros* (*medicina o cura dei porri*). Nelle parole degli informatori è piuttosto evidente la caratterizzazione magica della cura e quella iniziatica degli operatori:

Le formule non si possono rivelare perché in caso contrario, si perderebbero i poteri. Queste si posso tramandare solo a una persona più piccola d'età e una volta avvenuto il passaggio non si può più praticare il rito. [F.C., guaritore, Paulilatino (OR)]

Così il guaritore stesso racconta che egli utilizza che è, alla stregua della cura dei porri, allo stesso momento diagnostico e curativo:

Per guarire dai porri procedo come segue: devo conoscere il nome della persona, mi reco in campagna e recupero un giunco, è un arbusto, devo sapere il numero esatto e dove sono ubicati i porri, successivamente a luna calante recito le preghiere; se il giunco si marcisce i porri andranno via, in caso contrario si ripeto il rito alla prossima luna calante, questo procedimento lo eseguo fino a quando non spariscono definitivamente. Per ogni persona che richiede il rito ci sarà un giunco e delle formule fino alla definitiva scomparsa dei porri. Solitamente la maggior parte delle persone sottoposte alla suddetta medicina, guarisce, alcuni subito, altri anche dopo un anno, non conosco il motivo preciso di come mai a seconda delle persone ci vuole più o meno tempo. Un'altra cosa fondamentale è sapere il numero esatto dei porri perché in caso contrario il rito non da effetto. Mi è capitato che qualcuno sbagliava il numero e non si capiva perché non guariva, allora abbiamo controllato i porri e ne aveva contati di meno, io suggerisco di segnarli uno per uno con una penna. Mi capita anche di vedere delle persone con i porri e senza dirli nulla gli faccio lo stesso la medicina. [intervista a F.C. (62 anni), Paulilatino (OR)].

Il carattere magico della cura della patologia è ricollegabile alla connotazione soprannaturale dell'eziologia del disturbo. Popolarmente, infatti, la comparsa dei porri spesso viene attribuita all'abitudine del malato di guardare il cielo o contare le stelle. Inoltre, il rito può essere compiuto esclusivamente in momenti propizi:

Per la medicina bisogna recitare delle formule-preghiere che sono segrete e che dirò solo quando verranno tramandate, il periodo dev'essere a luna calante. Di solito faccio due o tre preghiere all'ultimo quarto della luna ma se non vanno via subito allora lo faccio per nove lune calanti consecutive. Se i porri non spariscono neanche così aspetto per un periodo e poi riprovo per altre nove lune. [G.A., guaritore (69 anni) Paulilatino (OR)]

Le escrescenze vengono, inoltre, concepite in maniera umanizzata, dal momento che alcuni guaritori affermano di essere in grado di distinguere tra “*porri maschi*” e “*porri femmine*”. Distinguere la differenza tra le due tipologie è piuttosto importante,

dal momento che i cosiddetti porri femmina, essendo molto vicini e piccoli, spesso sembrano un'unica entità, ed un errore nel calcolo del numero complessivo di escrescenze inficia, come si è visto, la cura. Come in ogni formula sincretica, devono essere pronunciate preghiere cattoliche come il Credo, l'Ave Maria o il Padre Nostro, in associazione o meno con altre tipologie di incantesimi orali. La forza del rito consiste quindi, significativamente, nel pronunciare le parole adatte. Per questo la cura funziona anche a distanza:

Innanzitutto non devo sapere ne dove sono i porri ne il numero esatto, solo il nome completo e il cognome della persona e la via di residenza. Se una persona ha la residenza in una casa ma vive lontano in un altro posto o paese e tiene la residenza in quella casa, è quella che conta nella formula; per esempio, ho fatto la medicina a un ragazzo che vive e lavora in Germania ma ha tenuto la residenza a Paulilatino, gli ho fatto la medicina con la residenza in paese e ha funzionato, i porri sono spariti. Questa è una cosa misteriosa che non so spiegare. [G.A., 69 anni, guaritore, Paulilatino (OR)]

E ancora:

C'era un periodo che ero tutta piena, nelle mani, mi si aprivano e sanguinavano. Mi vede G., il marito di mia sorella, ma non mi dice nulla. Il giorno dopo mi sveglio e non avevo più nulla, scomparsi. Lo incontro e mi chiede: « Beh, ti sono passati? Ho chiesto a mio padre di farti la medicina dei porri!» [M.B., 54 anni, Thiesi (SS)]

A differenza di quanto accade per la cura del malocchio, però, la maggior parte degli operatori riscontrati nel territorio sono di sesso maschile. Le varie tipologie di cura vengono generalmente trasmesse per discendenza maschile all'interno del nucleo familiare:

quando ero poco più di un bambino mi uscirono tanti porri, nelle mani, nelle gambe, nei piedi. Mio padre che sapeva fare la medicina e guariva tanta gente la fece anche su di me, ma non funzionava, forse perché dello stesso sangue, ma questa è una mia ipotesi, il motivo vero non lo conosco. Provai allora altri metodi, ma non erano efficaci su di me. Un giorno mentre mi trovavo all'orto con mio padre vidi nell'acqua del ruscello un animaletto che galleggiava, che non voglio specificare, e mio padre mi disse di prenderlo e passarlo dove avevo i porri e contemporaneamente pronunciare delle formule-preghiere che mi disse sul momento. Dopo la volta i porri mi sparirono e non tornarono più. Questo metodo è stato utilizzato solo quella volta perché il metodo che mi ha insegnato mio padre e che ora pratico io è diverso [G.A., guaritore (69 anni) Paulilatino (OR)].

Ciò è dovuto, probabilmente al fatto che la cura in questione venga spesso applicata con successo al bestiame:

Solitamente la maggior parte delle persone guarisce. Questo metodo è

efficace per gli uomini ma anche per gli animali, soprattutto per quelli che vengono utilizzati per la mungitura. [G.A., guaritore (69 anni) Paulilatino (OR)].

La trasmissione delle conoscenze adatte a curare questo tipo di disturbo presenta, però, due vistose aree di innovazione: da una parte, viene infatti affermato che anche le donne possano apprendere la tecnica ed applicarla con efficacia; dall'altra, si è ormai persa, nelle parole dei guaritori, ogni conoscenza relativa all'eziologia magica relativa al disturbo. Anche in questo caso, la specializzazione del guaritore nella sola cura dei porri è dovuta ad una riduzione nella trasmissione delle conoscenze:

Ho appreso la pratica da mio padre che lo ha insegnato a me e a mia sorella nello stesso momento, e anche lei poi ha iniziato a utilizzarlo con ottimi risultati, io lo faccio già da quarant'anni. Io non conosco il motivo per cui compaiono i porri ma ho notato che di solito escono ai più giovani e se si spaccano e sanguinano sono molto contagiosi. Mio padre sapeva anche le formule per far passare il sanguinamento dal naso, però non me le ha insegnate perché diceva che è molto pericoloso, il sanguinamento è uno sfogo e molte volte è meglio non fermarlo perché potrebbe fare più danno che bene. [G.A., guaritore (69 anni) Paulilatino (OR)].

Inoltre, a differenza di altre tipologie di cura, questa si integra difficilmente col ricorso alla medicina ufficiale. I guaritori tendono infatti a specificare che per una buona riuscita della cura il paziente non deve essere toccato nella zona interessata dallo sfogo con strumenti metallici.

Magia, identità, archeologie alternative: antenati mitici e pietre curative

La progressiva regressione e, in molti casi, scomparsa di alcune pratiche e credenze del “mondo” magico tradizionale, cui prima si è accennato, appare, ad un primo sguardo, come una perdita per il patrimonio folklorico sardo e un evidente assottigliamento della particolare diversità culturale un tempo presente nell’isola. In pratica, risulta, in superficie, come una sorta di resa incondizionata del “vecchio” nei confronti del “nuovo”. Nella maggior parte dei casi, l'assenza sul territorio di operatori rituali e guaritori che praticano o conoscono rimedi alternativi viene facilmente ovviata dal ricorso alla medicina ufficiale, e l'operato del medico sostituisce in modo adeguato ed opportuno quello del guaritore. Come a questo riguardo sostiene Alfonso Maria Di Nola, d'altronde, *“sembra banale ricordare, ed è forse significativo e rilevante, un dato concreto: che nelle culture occidentali sussistono, opposte, due figure di portatori di sapienza medica, il medico accademico, legato alla scuola, e il “praticone” che trasmette, anche con innovazioni, il filo della scienza tradizionale”* (Di Nola 1983:10). In Sardegna come altrove, il ricorso alla medicina ufficiale, con il suo patrimonio di conoscenze relative a *virus*, batteri e cause organiche empiriche, non riempie però completamente il vuoto esperienziale causato dall'assenza o dalla scomparsa di forme tradizionali di cura, che fanno comunque riferimento, nel momento della diagnosi, ad un sistema meta-empirico, ovvero a un *“piano di sistemi «altri» da quelli che appartengono all'epistemologia galileiana della verifica e della scienza contemporanea: i piani, per esempio, del religioso, del magico, del metanaturale e del metastorico, da intendersi anche in una dimensione dell'esistenziale e del totalmente coinvolgente”* (ibidem).

Per questo e altri motivi, in Sardegna come altrove, la figura del medico non sostituisce appieno il ruolo che un tempo era del guaritore, le cui risposte allo stato di malattia, fino ad passato abbastanza recente, non si limitavano alla sola componente organica, ma venivano indirizzate anche verso altri aspetti dell'esperienza del paziente, tutelandone al contempo il benessere psicologico e il ruolo sociale. Per

molti degli informatori della presente indagine, la medicina ufficiale si dimostra poco attenta a queste due dimensioni fondamentali dell'esperienza della malattia, mostrando poca attenzione e riguardo nei confronti della dimensione psicologica e sociale della cura. A questa, viene contrapposta la medicina popolare tradizionale, che comporta, soprattutto nel caso di piccoli malesseri e fastidi di lieve entità, la possibilità di non essere ospedalizzati, di potersi curare in casa e di potersi rivolgere a qualcuno che “comprenda” il malessere, invece che la malattia. Per questo, il ricorso al medico viene descritto come una resa, piuttosto che come una scelta:

Mia figlia è stata curata *cun sa meighina* (lett. “la medicina”) ed ha funzionato completamente. L'ho portata da zia Maria, abbiamo fatto quello che dovevamo fare ed è guarita. Mio figlio, invece, perché zia Maria non la faceva più, l'abbiamo dovuto portare all'ospedale, e ogni volta che andava dal medico piangeva, e l'hanno operato per davvero!
[G.L.B., Thiesi (SS), 22/05/2013, colloquio informale]

In questo caso appena descritto, che riporta fatti accaduti negli anni '90 del secolo scorso, una donna di mezza età ha affrontato per i suoi due figli un identico (problema di salute, un'ernia inguinale. La figlia maggiore è stata curata con terapie di medicina tradizionale; a seguito della rinuncia dell'operatrice rituale a compiere il rito terapeutico terapia tradizionale ha indotto il ricorso alla medicina ufficiale per curare il bambino; questa soluzione, però, è stata percepita come maggiormente invasiva, tanto che, nell'ambulatorio medico, il bambino “non smetteva di piangere”, finendo con l'essere, “persino”, operato. Nelle parole della donna e in quelle degli altri informatori domina un diffuso sentimento di nostalgia nei confronti di un mondo, spesso romanzato, di cure possibili, di orizzonti di pensiero e di spiegazioni alternative valide, ormai scomparso o comunque destinato ad esserlo. Questa “*logica della nostalgia*” che emerge negli informatori, e la sensazione provocata da una mancanza di competenze adeguate a fornire una cura efficace, non investe solo la figura del medico ufficiale, ma anche, e soprattutto, quella degli attuali guaritori, soprattutto quelli che impiegano pratiche di tipo magico o carismatico. L'operato di questa tipologia di guaritori viene visto e deformato sulla base della percezione di una perdita irrimediabile, quella di un passato considerato glorioso e comunque migliore dell'attuale. Molti operatori rituali contemporanei hanno perso l'alone di mistero e segretezza; in altre parole, secondo gli informatori, hanno perso il loro carisma e la loro capacità di cura; di questa situazione ne ha risentito parecchio il

loro consenso sociale in quanto è venuta a mancare la loro *vista*, considerata nello stesso tempo dono e capacità di intuizione:

Ormai di buono non ce n'è più nessuno. Tu vai, chiedi, e parli con queste persone. Ma se tu non spieghi a loro cosa hai, qual'è il problema, loro non ci capiscono nulla. Non vedono, quindi... li manca qualcosa, li manca... [X.X., Ploaghe (SS), 17/07/2014, conversazione informale]

Sempre più spesso, “*sa manu 'ona*” (lett. “*la buona mano*”), la predisposizione biologica alla cura ed alla guarigione fisica e spirituale, sembra essere una caratteristica assente tra gli operatori in attività. Spesso anche i “figli d'arte”, ossia i discendenti di guaritori e operatori magici rispettati e conosciuti per le proprie capacità di cura o di contatto con il mondo spirituale, rientrano in questa visione nostalgica che colloca nel passato i propri eroi mitici:

Ce n'è anche un'altra che fa la magia del malocchio... La fa perché la faceva la mamma; ma lei non c'è buona... Lo dicono tutti che non funziona, quella che fa lei... [E.P., impiegata, Ploaghe (SS), conversazione informale-15/07/2014]

Oggi come allora, le storie di magia e guarigione costituiscono un aspetto importante nella costruzione della reputazione degli operatori rituali, che devono l'ampiezza del proprio bacino di utenza alla diffusione di storie e aneddoti sulle loro capacità di cura e aiuto. Ciò è particolarmente evidente soprattutto nel caso dei *majalzos* e dei veggenti, la cui abilità nella percezione dell'esistenza di mondi ed entità non percepibili per i “normali” esseri umani, costituisce l'attributo fondamentale della loro personalità sociale e la vera ragione del loro successo.

Nella realtà folklorica tradizionale sarda, buona parte dei *contos de foghile* era costituita da racconti tenebrosi e di paura, i quali avevano come protagonisti uomini comuni che si imbattevano, quasi per caso, in entità non umane variamente definite. In particolare, nel passato, le storie che riguardavano imprese straordinarie compiute da operatori rituali, erano in numero minore, ma sicuramente presenti in favole e fiabe. Però molte delle storie di magia avevano come protagonisti personaggi ancora in vita, e il racconto degli eventi si arricchiva di nomi, circostanze e dettagli. Questi aneddoti costituivano una vera e propria “*réclame*” per molti di questi personaggi, che se ne servivano per attestare la straordinarietà delle proprie doti magiche. Ciò che cambia nei racconti attuali è soltanto la dimensione temporale: scomparsi i

racconti realistici o presunti tali, il ricorso alla magia o a forme alternative di cura viene sempre comunque collocato in un passato mitico. L'operatore rituale viene trasfigurato in una figura semi-leggendaria e l'esistenza stessa del mondo magico viene retrodatata ad un tempo altro, in cui tutto ciò era possibile.

L'antropologa francese Jeanne Favret-Saada, nella sua inchiesta sulla magia tradizionale nel Bocage francese della seconda metà degli anni '70 del secolo scorso (Favret-Saada 1977), interpretava questa tendenza a collocare la magia nel passato come una strategia di dissimulazione per domande che invadevano la sfera più intima e privata dell'individuo, quella della credenza. Scopo della strategia degli informatori era quello di allontanare da sé eventuali giudizi negativi di un antropologo "razionale". Scrive a questo proposito Silvana Borutti:

Come essa si rende conto ben presto, si tratta di atti comunicativi decisivi: il silenzio è di per sé dialogico, perché osserva l'osservatore, e gli chiede di dichiarare la sua identità e i suoi scopi; la dissimulazione («La stregoneria non esiste più. Sono credenze dei vecchi») proietta l'antropologa nel suo sistema simbolico razionale, a cui gli informatori pretendono anch'essi di appartenere (Borutti 1999:175).

Nei casi esaminati, invece, la maggior parte delle informazioni in tal senso non provengono da interviste, ma da conversazioni informali tra famigliari ed amici, per le quali la presenza dell'antropologo, per quanto esplicita ed esplicitata, tende a passare in secondo piano. È chiaro che non può trattarsi, in questo caso, di una strategia di dissimulazione, soprattutto quando la conversazione "vira" più o meno casualmente sul mondo magico e le strategie di risoluzione dei piccoli problemi quotidiani:

Ah, mi sono ricordata... Mi ha chiamato un mio amico, vuole sapere se tu puoi dargli il numero di telefono di qualcuno che risolva questo genere di problemi... Poverino, ha litigato con tutti, perso il lavoro, non gli va mai bene nulla... Ha provato a cercare, ma dice che quelli che ci sono là non ci sono buoni... Se vuoi viene qua, da te, e che so, andate insieme [A.C., studentessa, Irgoli (NU), conversazione telefonica - 10/5/2013]

Davanti alla mancanza di figure di riferimento nel territorio, l'antropologo, "*esperto di cose magiche*" diventa una risorsa, piuttosto che un ostacolo. Infatti, ancora:

Un mio amico di qui ha un sacco di problemi. Sta male, periodaccio. Guarda tu se ci può essere qualcosa, chiama qualcuno dei tuoi maghi e fammi sapere cosa deve fare... [L.M., impiegata, conversazione informale 10/11/2013]

E ancora:

Ascolta, mi devi fare un favore. La mamma di una mia amica ha il “fuoco di Sant'Antonio”, sta molto male ed è tutta piena. Conosci qualcuno che lo cura? Fammi sapere, poverina, non sa come fare [M.A.S., impiegata, conversazione informale 03/08/2014]

Le considerazioni circa la scomparsa della cosiddetta “vera” magia, non possono essere ricondotte, in questi casi, a strategie di omissione o dissimulazione, quanto, piuttosto, al fatto che, come emerge dalle testimonianze e come si è altrove accennato, la presenza sul territorio di individui dotati di carisma e/o di abilità straordinarie è attualmente in Sardegna tutt'altro che capillare. Quando nel territorio mancano operatori rituali di tipo tradizionale, o quando ne vengono messe in dubbio la capacità e l'abilità, ci si deve necessariamente rivolgere altrove. In alcuni casi, non esiste più il ricordo di imprese straordinarie come quelle compiute dai maghi del passato, per i quali i discendenti possono costituire un surrogato, seppure inefficiente, della loro competenza. In altre circostanze, soprattutto nelle città e per coloro che non hanno legami affettivi o relazionali che consentano un accesso alle cure o alla risoluzione di uno stato di crisi, le loro richieste rimangono inascoltate. Sempre più spesso, l'universo magico e curativo tradizionale viene rappresentato, più o meno fedelmente, da libri, programmi televisivi, *blog* e siti di informazione. Queste forme di comunicazione, che spesso mitizzano, stravolgono o esagerano alcuni aspetti, influenzano notevolmente la percezione del mondo magico e curativo tradizionale, soprattutto per coloro che non hanno esperienza quotidiana delle concezioni magiche tradizionali, neanche nelle forme residuali contemporanee.

In questo quadro di estrema frammentazione, dissoluzione e mitizzazione della magia sarda, diventa sempre più facile attestare la presenza di credenze ed ideologie magiche che postulano l'esistenza di una sorta di età dell'oro della magia, collocata in un passato mitico ben più lontano del tempo intercorrente tra una-due generazioni. Queste ideologie contemporanee, che sono frutto della commistione di una grande molteplicità di influenze culturali, collocano in Sardegna l'esistenza di una forma specifica dell'agire magico da salvaguardare e, quando occorre, da recuperare:

dai popolo sardo meraviglia delle meraviglie, voi che vi siete imbastarditi poco con gli altri popoli, trovate la vecchia via dove la magia, il creato, il potere della mente, la conoscenza antica delle cose, erano in equilibrio per il bene delle persone e i guaritori guarivano non come oggi che la medicina è diventata solo roba chimica che non si preoccupa dell'insieme di cui fa

parte l'essere umano. dopo 'sta lagna diamoci da fare per trovare le nonnette che sanno. [T.M., commento ad un *web article* intitolato “*I brebus, parole magiche sarde*”-15/08/2014, <http://www.contusu.it/brebus-e-maias-magia-sarda/> ultima consultazione ottobre 2014]

Questa forma di magia, conosciuta in Sardegna e non altrove (se non nei casi in cui, appunto, sarebbero stati i Sardi ad esportarla), costituirebbe l'eredità di sapienze antiche tramandate senza soluzione di continuità fino ai nostri giorni.

Si tratta di un'idea che può essere facilmente rintracciata in una moltitudine di ideologie diverse, a carattere spiritualistico, magico, religioso o in forme sincretiche più o meno complesse. Per cercare di comprendere l'universo di esperienze di queste forme di spiritualità contemporanea, tuttavia, è indispensabile analizzare l'impianto credenziale ed ideologico su cui esse si basano, prestando particolare attenzione alla ripresa o alla nascita, *ex novo*, di mitologie più o meno complesse. Queste mitologie, che propongono spiegazioni alternative rispetto alla storia ufficiale e vengono per questo definite da storici ed archeologi “pseudostoriche”, costituiscono la base ideologica di nuove visioni del mondo e della vita, in particolare in relazione alla preservazione del binomio salute-salvezza.

3.1. *Vivere ad Atlantide*: ovvero la Sardegna intesa come terra mitica

In Sardegna, la maggior parte delle attuali forme di spiritualità fanno costante riferimento ad una base ideologica comune: la percezione dell'isola come terra ancestrale ed ignota, insieme paradiso terrestre e luogo del mistero. Si deve rilevare che non si tratta di un fenomeno esclusivamente contemporaneo, se si tiene conto che, fin dall'Ottocento, la letteratura di viaggio ambientata in Sardegna descriveva in modo oleografico la regione come un luogo barbaro e nello stesso tempo meraviglioso: una sorta di paradiso terrestre posto a due passi dal continente europeo. Le descrizioni vivaci e colorite dei viaggiatori hanno influenzato per questo motivo il rapporto dei Sardi con la propria identità sia del passato che contemporanea; che costituisce di fatto una innovazione o una creazione anche a partire proprio da quelle descrizioni (Paulis 2006). Tuttavia, ciò che rappresenta sicuramente un'area di innovazione è l'incorporazione di queste identità composite verso l'elaborazione di nuove ideologie magico-religiose, che soltanto recentemente sono state osservate. Negli ultimi tempi, infatti, la tendenza dei Sardi a dipingere la propria terra come sede di un *Eden* mitizzato ha goduto di nuova vitalità in conseguenza della pubblicazione di opere divulgative e para-scientifiche che offrono una versione alternativa e, per questo differente, alla storia ufficiale dell'Isola. La questione della validità di questa storiografia, pertanto, risulta abbastanza dibattuta e riguarda, in primo luogo, la permeabilità complessa e controversa del confine tra scienze ufficiali e pseudoscienze, in relazione soprattutto per quanto concerne le indagini storiche ed archeologiche di un lontano passato in linea generale collocabile nella preistoria.

In tale quadro di concezioni teoriche e metodologiche, l'oggetto principale delle indagini delle pseudoscienze può essere costituito da qualsiasi aspetto dell'esperienza umana, dato che *“la distinzione tra scienza e pseudoscienza non riguarda l'oggetto, ma piuttosto la qualità dei metodi impiegati e l'affidabilità della conoscenza ottenuta (o presunta tale)”* (Sokal 2004:4)¹⁹. Storici e filosofi della

¹⁹ Sono parecchie le pubblicazioni che cercano di indagare epistemologicamente la distinzione tra scienze e pseudoscienze. Vedasi, ad esempio Feder (Feder 2002); Gardner (Gardner 1957), Park (Park 2000); Radner e Radner (Radner e Radner 1982); Shermer (Shermer 2002), che contengono analisi generali delle caratteristiche delle scienze e delle pseudoscienze (in particolare, vedasi il capitolo III in Radner e Radner e i capitoli 1 e 2 in Feder 2002, in cui viene fornita una tavola di referenze delle prime analisi scientifiche di vari tipi di pseudoscienza).

scienza, infatti, negli ultimi tempi, come è noto, si interrogano se esista o meno una relazione tra la diffusione delle cosiddette pseudoscienze ed alcune caratteristiche delle culture postmoderne (vedasi, in particolare, Sokal 2004; 2008). Si deve rilevare che l'indagine storica non fa certo eccezione. Gli storici Michael Shermer e Alex Grobman, che hanno analizzato la diffusione di atteggiamenti revisionistici sull'olocausto nazista, definiscono la pseudostoria come una “*riscrittura del passato in funzione di obiettivi personali o politici contemporanei*” (Shermer, Grobman 2009:2, *trad.*). Invece, il filosofo Robert Todd Carroll elenca le caratteristiche basilari che un'opera letteraria, per essere definita pseudostorica, deve possedere. Per quanto riguarda i contenuti, una teoria pseudostorica si basa su un utilizzo selettivo delle fonti, ignora le prove contrarie o controverse, dà eccessivo peso ad altre di cui volutamente spesso non viene specificata la provenienza o che vengono interpretate in maniera non ortodossa, dando peso eccessivo a eventi minori, estrapolando o distorcendo, più o meno accidentalmente, le informazioni che inficiano la teoria. Spesso, un'opera o un contributo pseudostorico viene pubblicato su riviste non considerabili di tipo scientifico in senso stretto o comunque non sottoposte a *peer review*. Questo perché l'approccio pseudostorico tende, fra l'altro, ad ignorare le spiegazioni alternative o le interpretazioni dello stesso insieme di fatti che, invece, sono stati sottoposti ad analisi e valutazione, in contrasto col principio del cosiddetto “*rasoio di Occam*”, il quale, come è noto, sul piano del rigore metodologico favorisce una spiegazione più semplice e prosaica dei fatti stessi. Inoltre, in generale, le spiegazioni pseudostoriche fanno affidamento a teorie cospirative e ad ipotesi più o meno esplicite di “*insabbiamento*” (Carroll 2003:305).

Quindi, secondo gli epistemologi, le teorie pseudostoriche applicano spesso un collegamento arbitrario tra vari elementi, in modo da formare un modello, sviluppato in un secondo momento in una ipotesi cospirativa che presuppone l'esistenza di un agente nascosto, responsabile della creazione e del mantenimento di una verità fasulla. Per questo motivo, lo storico britannico Nicholas Goodrick-Clarke preferisce utilizzare, per queste versioni alternative della storia, il termine “*criptostoria*”, caratterizzata da due elementi imprescindibili: “*una completa ignoranza delle fonti primarie*” e la presenza di “*affermazioni folli e inaccurate*” (Goodrick-Clarke 1985: 224-5, *trad.*). In un articolo intitolato “*Pseudohistory and pseudoscience*”, lo storico

della scienza Douglas Allchin affronta il problema della difficoltà di comunicazione relativa alle teorie e scoperte scientifiche, sostenendo che visioni false della storia possono influire anche sull'educazione e comunicazione scientifica, rendendo difficoltosa la distinzione tra scienze e pseudoscienze. In relazione soprattutto alla diffusione di teorie non ortodosse, egli sottolinea, infatti, che *“la pseudoscienza cerca essenzialmente di rivendicare autorità scientifica per qualcosa che non è scienza. Gli esponenti possono 'evocare' la scienza con gli emblemi della sua autorità (Toumey 1997), o possono indurre in errore il pubblico utilizzando elementi in modo selettivo”* (Allchin 2004:180, trad.).

Nel quadro teorico-metodologico fin qui sintetizzato, nella Sardegna contemporanea, sono numerose le opere a carattere storico pubblicate che presentano molte, se non tutte, queste caratteristiche, proponendo versioni della storia dell'Isola differenti da quella ufficiale. La tendenza antichizzante così come la ricerca di un mito fondante che si colloca quanto più possibile indietro nel tempo non è l'unico tratto comune a queste ideologie. Tutte queste opere esprimono soprattutto l'idea di base di un passato glorioso della Sardegna; si tratterebbe di un passato minimizzato e/o occultato da una successiva storia scritta da vincitori. Vicende incredibili o difficilmente credibili vengono collocate all'interno di un quadro almeno parzialmente o artificiosamente credibile che imita, nella forma più che nella sostanza, le indagini storiografiche e che mira a metterle in discussione. Tra le teorie più diffuse e da tempo note, c'è l'identificazione degli antichi Sardi con gli Sherden o Shardana, uno dei *“popoli del mare”* nominati nei documenti egizi (Melis 2002); l'esistenza di un'antica scrittura sarda o nuragica che gli archeologi si rifiutano di attestare (Sanna 2004; 2009); la costruzione dei nuraghi su linee di energia, luoghi dove si farebbero sentire benefici *“flussi energetici”* che permetterebbero di godere di una *“magnetoterapia naturale”* (Aresu 2002). Aldilà delle singole connotazioni specifiche, queste diverse teorie mostrano caratteristiche comuni, come l'esibizione di manufatti e contesti scientificamente non autenticati, o ritenuti palesemente falsi; il riferimento a manoscritti, opere letterarie e altro genere di manufatti che non possono essere esibiti, a causa di eventi sfortunati che li hanno distrutti o resi difficilmente reperibili; la svalutazione di ritrovamenti, oggetti o narrazioni che metterebbero in discussione la tesi proposta (Frongia 2012).

La costruzione di queste storie ed analisi archeologie alternative ha un forte collegamento ideologico con la concezione della Sardegna come terra del fantastico e del soprannaturale che insieme le presuppone e le comprende. Questa concezione ha il suo culmine nell'identificazione della Sardegna con l'isola di Atlantide narrata nel mito di Platone.

Nell'opera *Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-religions*, lo storico britannico Ronald H. Fritze considera il tentativo dell'identificazione di Atlantide come una delle tendenze pseudo-storiche maggiormente diffuse. D'altronde, l'opera di Ignazius Donnelly *Atlantis: The Antidiluvian world*, è da più parti considerata la prima grande opera di pseudostoria, anche se presentava conclusioni accettabili sulla base delle conoscenze esistenti nel 1882. Gli storici contemporanei hanno prestato particolare attenzione nell'analizzare il processo di identificazione dell'Atlantide platonica in varie Atlantidi nazionali identificate nel corso degli ultimi cinque secoli. La terra mitica narrata da Platone è stata, infatti, via via individuata con la terra di origine della dinastia spagnola, la Svezia, la Palestina, la Germania come culla dei popoli ariani (Fouquier, Giullaud 2004; Vidal-Naquet 1982; 1990; 2005). Per questa ragione, è stata coniata l'espressione “*atlantis syndrome*”, o “*sindrome di Atlantide*”, per indicare l'atteggiamento che è alla base di una vasta produzione di volumi, basati su una spasmodica ricerca e interpretazione di fatti ed eventi ricollegabili alla grande isola scomparsa. La “*sindrome di Atlantide*” o “*atlantomania*” produce testi con pretese di scientificità, nei quali sono contenute teorie audaci sulla collocazione di Atlantide; le narrazioni che contengono hanno spesso poco a che fare con i dati contenuti nel testo platonico, presentandosi piuttosto con un resoconto romanzato di fatti realmente accaduti, perlopiù basato su una metodica distorsione di avvenimenti, notizie e teorie scientifiche (Jordan 2001). Tra le opere più famose e citate dei cosiddetti “*atlantologi*”, *The Andes Solution* di J.M Allen (Allen 1998), *Chariots of the Gods?* Di Erich von Daniken (von Daniken 1971), *When the Sky Fell: In search of Atlantis* (Flem-Ath e Flem-Ath 1995), *Worlds in Collision* (Velikowsky 1950) e *From Atlantis to the Sphinx* (Wilson 1996). In tutti questi lavori, è presente il gusto per il sensazionalismo, la tendenza al bricolage di dati avulsi dal contesto e l'abbandono della metodologia critica. Da qui, la tendenza degli storici di cercare d'analizzare il significato sociale e culturale del mito di

Atlantide nel mondo contemporaneo. L'archeologo di Cambridge Paul Jordan ha compiuto un efficace e divertita analisi dei testi della sindrome di Atlantide, mentre lo storico francese Vidal-Naquet, in un testo di poco precedente alla sua dipartita, ha elaborato una breve storia del mito di Atlantide nella cultura europea, dal Medioevo e dalla scoperta dell'America fino al XX secolo. Sono inoltre presenti numerosi studi sullo sfruttamento ideologico del mito di Atlantide nel XX secolo, soprattutto all'interno dell'ideologia nazista (Wegener 2001).

Gli storici e gli studiosi di letteratura tendono quindi a fornire alla narrazione un intento pedagogico sostenendo, nell'analisi dell'esposizione, che l'obbiettivo di Platone fosse quello di fornire un esempio della *polis* ideale:

É una possibilità, ovviamente, che non si dà nel mondo reale, e che per questo è demandata a un *lògos* (un “racconto”), così come, oggi, per dare un esempio, sarebbe affidata all'efficacia rappresentativa di una pellicola cinematografica o di un'animazione computerizzata (Mosconi 2008:456).

Ciò che maggiormente interessa, ai fini della nostra trattazione, è capire se e in quale misura l'identificazione della Sardegna come Atlantide concorra alla creazione di una mitologia rappresentativa che faccia da sfondo a credenze correlate, creando una più o meno coerente visione del mondo che sfocia in forme innovative dell'agire magico-religioso.

L'identificazione della Sardegna come Atlantide é piuttosto recente, a seguito della pubblicazione dell'opera “*Le colonne d'Ercole-un'inchiesta*” del giornalista Sergio Frau (Frau 2002), nota firma delle pagine culturali del quotidiano Repubblica. Egli colloca l'isola fertile e ricca di metalli raccontata da Platone, spostando verso est le colonne d'Ercole dallo stretto di Gibilterra al passaggio tra la Sicilia e la costa africana. Secondo Frau, la grande varietà di flora e fauna fanno della Sardegna il luogo citato dal mito atlantideo, la sede di una civiltà assai progredita improvvisamente colpita da un evento naturale catastrofico, un maremoto che colpì attorno al XII-XIII secolo a.C. la parte meridionale dell'isola, il Campidano, distruggendo i nuraghi e ricoprendoli di fango. A seguito del cataclisma, il popolo dei “*costruttori di torri*”, i “*Thyrsenoi*”, perse molte delle proprie costruzioni fortificate e la maggior parte dei suoi porti, nonché la capacità di orientarsi correttamente e, di conseguenza, di commerciare. Approfittando degli infausti eventi, i Fenici fecero sparire Atlantide, sostituendosi ai popoli del mare, ovvero a quei Sardi che, a seguito

del cataclisma, finirono conosciuti come Shardana, a servire i faraoni in Egitto.

Frau adduce a sostegno della propria ipotesi molteplici e disparate prove. Afferma, ad esempio, che tutti i *nuraghes* della parte meridionale della Sardegna risultano distrutti e ridotti a mucchi di pietre e fango, mentre quelli da Nuoro in su sarebbero sempre integri. I *nuraghes* sulla Giara di Gèsturi (più alta di circa 200 metri rispetto a Barumini) risulterebbero relativamente integri proprio perché l'altipiano avrebbe fatto da diga alla marea che arrivava da sud. La reggia nuragica di Barumini fornirebbe la prova che un cataclisma si sia abbattuto in Sardegna in epoca remota, dato che gli archeologi avevano rimosso una grande quantità di terra e detriti che la occultavano, mentre il settore sud-orientale della reggia fu rinvenuto in cattive condizioni.

La tesi di Frau ha subito suscitato vivace interesse a livello nazionale ed europeo. Nell'aprile 2005, nella sede parigina dell'UNESCO si tenne un simposio sui temi del libro, che inaugurava la mostra "*Atlantikà: Sardaigne, Ile Mythe*". La stessa mostra fu inaugurata un anno dopo nella sede romana dell'Accademia dei Lincei. Qui di seguito l'invito al simposio inaugurale:

Sono sempre state laggiù, a Gibilterra, le Colonne d'Ercole? Davvero erano lì fin dall'inizio, nel V secolo a.C. quando Pindaro per la prima volta ne parlò, nel 476 a.C.? E non è geopoliticamente più probabile che allora - un tempo, prima di Alessandro che fece grande il mondo, e Alessandria che con la sua Biblioteca ne ridisegnò le mappe - quelle Colonne fossero al Canale di Sicilia, proprio lì dove Sabatino Moscati intuiva e segnalava la vera "Cortina di Ferro dell'Antichità" a spartire il Mediterraneo tra mondo greco e mondo fenicio? E al di là delle "prime Colonne d'Ercole" davvero c'era un'isola, come giurava Platone? [Comunicato stampa della mostra-convegno "Cosa c'era prima delle colonne d'Ercole?"]

Il grande successo delle tesi del giornalista ha scatenato una vivace polemica sulla veridicità e verosimiglianza delle teorie da lui sostenute. Due anni dopo la pubblicazione del libro, un nutrito gruppo di studiosi tra archeologi, storici, filologi, glottologi, geologi e antropologi, conoscitori a vario titolo delle civiltà del Mediterraneo, pubblicò un documento con 250 firme, elencate in ordine alfabetico. Tra queste, quella di Enrico Acquaro, ordinario di archeologia Fenicio-Punica, il geologo Michele Agus del Cnr di Cagliari, l'antropologo Giulio Angioni e gran parte degli specialisti dei due atenei sardi e delle Soprintendenze. L'appello viene redatto da Alessandro Usai, della Soprintendenza di Cagliari, che accompagna il testo della

petizione da firmare con un appello:

A nome del gruppo promotore, diffondo in allegato al presente messaggio un appello agli studiosi in relazione alle ipotesi avanzate dal giornalista Sergio Frau sull'identificazione di Atlantide con la Sardegna, sulla presunta disastrosa fine della civiltà nuragica, sul ribaltamento dei rapporti tra le civiltà mediterranee delle età del bronzo e del ferro. Una fantasiosa inchiesta, quale è il libro "Le colonne d'Ercole", viene ormai presentato e propagandato come un testo di rilievo scientifico, purtroppo con l'avallo di alcuni studiosi, quasi tutti non sardi e non conoscitori degli studi archeologici e geologici condotti in Sardegna negli ultimi cinquant'anni. Forte di questo avallo, Frau conduce una campagna di mistificazione e denigrazione ai danni di tutti i ricercatori operanti in Sardegna e soprattutto ai danni delle Soprintendenze archeologiche, ritenute colpevoli di nascondere le prove della verità da lui rivelata. Con questo appello, gli studiosi seri e attenti al rigoroso rispetto dei metodi scientifici della ricerca nelle proprie singole professioni, ribadiscono alcuni punti fondamentali dei risultati delle ricerche fin qui condotte. [l'appello è consultabile su numerosi siti web, presente anche su una sezione del sito che Sergio Frau ha dedicato alle Colonne, http://colonne.idra.info/lnx/cde_article.php3?id_article=67&id_rubrique=10]

Il documento sintetizza in venti punti le opposizioni alla tendenza ad identificare l'Atlantide con la Sardegna, riconducendola ad *“operazioni massmediatiche intorno al passato dell'Isola”*. Pur riconoscendo le *“pur valide ragioni dell'immaginazione”*, gli studiosi sostengono che non si sia in possesso di dati storici accertati per identificare l'Atlantide di Platone in un determinato luogo e tempo, sostenendo al contrario la natura utopica della narrazione. Sostengono, inoltre, che sia difficile, in mancanza di una documentazione scritta, sostenere spiegazioni univoche dei cambiamenti culturali, in virtù della loro varietà e complessità, derivata da spostamenti e contatti tra popolazioni non sempre facilmente ricostruibili. Di conseguenza, l'ipotesi di un cataclisma può essere accolta solo in un più ampio quadro di ricostruzioni interpretative di tipo sistematico, mentre per la Sardegna non esiste alcun indizio di un'ipotetica inondazione provocata da un fenomeno geologico verificatosi, secondo la datazione di Frau, attorno al 1175 a.C.: *“Non esistono indizi di uno tsunami locale nemmeno nelle terre che circondano l'Isola lungo tutto l'arco costiero del Mediterraneo occidentale”*.

Inoltre, sostengono, la *“civiltà nuragica”* non scomparve improvvisamente nel XII secolo, come *“testimonia la grande fioritura in ogni angolo dell'Isola degli insediamenti riferibili alla fase denominata Bronzo Finale tra il 1200 e il mille a.C.,*

a cui risalgono i manufatti nuragici rinvenuti a Lipari in associazione col contesto indigeno Ausonio II e con ceramiche micenee del Tardo Elladico". Viene così meno l'ipotesi avanzata da Sergio Frau e dai suoi sostenitori dell'esistenza di una cosiddetta "era del fango", testimoniata dalla contrapposizione tra i nuraghi distrutti del Campidano, della Marmilla e del Sinis e quelli dell'interno della regione. Gli studiosi affermano, a questo proposito, che "a chiunque li osservi con un minimo di spirito critico appare evidente che tutti i nuraghi si presentino danneggiati in misura dipendente dai tipi di pietra impiegati, dai vari fattori di dissesto e infine dal plurimillenario prelievo di materiale lapideo per la costruzione dei fabbricati di età successiva, dai tempi dell'espansione fenicia a oggi". Il "segno" indicato da Frau come prova dell'allagamento provocato dallo tsunami non è l'impronta del fango, quanto piuttosto "quel che ricopre non solo i nuraghi ma anche le strutture erette durante i secoli precedenti sono i diversi strati di crollo e di ricostruzione, riferibili a molte fasi scaglionate nel tempo". Proprio sul nuraghe di Barumini, che Frau utilizza come prova primaria della propria teoria, gli studiosi affermano: "Proprio qui emerge con assoluta chiarezza che gli strati di crollo del monumento e dell'abitato circostante ricoprono omogeneamente i resti delle strutture nuragiche e punico-romane realizzate in parte prima e in parte dopo la data della presunta inondazione". Infine, non esiste in Sardegna alcuna traccia delle migliaia di cadaveri di uomini e di animali che il presunto cataclisma avrebbe dovuto provocare, dato che nella teoria di Frau si presuppone che i cadaveri siano stati recuperati a uno a uno dal fango e bruciati senza però spiegare chi e come avrebbe potuto compiere queste operazioni.

Gli studiosi adducono il successo di teorie come quella di Frau alla mancanza di prove circa la fine della civiltà nuragica. Secondo gli archeologi, non sarebbe da condividere l'ipotesi del trasferimento nella penisola dei Sardi nuragici sopravvissuti all'inondazione, dando quindi vita alla civiltà etrusca. A questo proposito, sostengono gli studiosi "i rapporti tra i nuragici e gli etruschi sono comprovati ma solo a livello di scambi commerciali, di tecnologia, di matrimoni tra famiglie aristocratiche o di normali spostamenti di alcuni elementi umani, non certo per migrazioni di massa". Inoltre, queste teorie tendono a svalutare il grandioso fenomeno storico della colonizzazione fenicio-punica, ricondotto a un unico centro propulsore individuato

nella città sarda di Tharros.

Le risposte degli archeologi alla teoria di Frau hanno causato una pronta reazione del giornalista, con un documento che è stato definito “*la scomunica dei chierichetti*”, pubblicato il 24 gennaio 2005 sulle pagine del quotidiano *Unione Sarda*:

Sia chiara una cosa, comunque: da sempre - fin quando, almeno, furono usate per rovinar vite altrui - per scagliare scomuniche contro una tesi nuova e chi ha il coraggio di manifestarla - fatevelo dire da uno di Roma, ché noi in zona la sappiamo lunga - son sempre stati indispensabili Pontefici Massimi. Qui - ammettiamolo... - siamo sì alla Scomunica: ma a una Scomunica di Chierichetti che, forse - come spauracchio, come intimidazione... - riuscirà pure a impedire nuove ricerche in Sardegna ma che, certo, rimarrà agli atti come una delle pagine più tristi scritte (e firmate) della cultura (?) sarda... C'è un'aria nuova in Sardegna. Qualcuno, però, non se ne è accorto: questi metodi, ormai, appartengono a un passato di mediocrità che cerca disperatamente di sopravvivere.

Di seguito, la tempestiva mobilitazione dei suoi sostenitori. Ipotesi di complotto e oscurantismo dell'accademia furono avanzate da più parti, mentre gli archeologi furono accusati di negare verità storiche per proteggere gli interessi di una casta, dando vita a polarizzazioni, talvolta feroci, tra i due schieramenti. In un efficace contributo intitolato “*L'Atlantide di Platone nell'immaginario parareligioso fra XX e XXI secolo come specchio della contemporaneità*”, lo storico italiano Gianfranco Mosconi si riferisce alla vicenda affermando che in questa ne facciano le spese

gli studiosi accademici che si ostinano a non voler “credere” in Atlantide, perché resi ciechi da presunti pregiudizi, o, peggio, perché essi pure sono parte della “congiura del silenzio”. Perfino chi ha voluto, recentissimamente, proporre una soluzione per il caso Atlantide fondata su dati scientifici e su un'attenta (ma difficilmente condivisibile) lettura delle fonti classiche, non ha potuto fare a meno di gridare al complotto di fronte alle levate di scudi di parte del mondo scientifico (Mosconi 2008:505)

Dal punto di vista dell'indagine antropologica, la scelta di rappresentare la Sardegna come Atlantide appare interessante per almeno tre aspetti complementari:

1- perché significa affermare che proprio sull'Isola risiedesse un tempo una cultura tecnologicamente avanzata. Questa tendenza dei seguaci della teoria di Atlantide ad immaginare l'eccellenza della “civiltà” atlantidea (che nel passo platonico risiede in un dato quantitativo piuttosto che qualitativo), nei termini di una superiorità tecnologica, può essere spiegata con la centralità che la tecnologia ha ormai assunto nell'organizzazione quotidiana della vita nelle culture attuali del “primo mondo”,

dovuta alla “*difficoltà degli uomini contemporanei di concepire una vita a basso contenuto tecnologico*” (Mosconi 2008:497). Ciò fa in modo che la collocazione di Atlantide in Sardegna possa essere ricondotta a linee di tendenza di alcune ideologie proprie delle archeologie alternative, che spesso offrono spiegazioni non ortodosse alla costruzione nel passato di opere di grande perizia costruttiva (molte di queste spiegazioni fantasiose riguardano, ad esempio, le piramidi maya o egiziane), espressione di menti e tecnologie superiori.

2- perché immaginare la Sardegna come il luogo in cui collocare questa “civiltà superiore” corrisponde alla necessità di ricostruire un'identità percepita come precaria o in pericolo, con la corrisponde creazione di una mitologia del “*come eravamo*”. Le possibili derive etniciste della teoria di Frau vengono sottolineate anche in una lettera della prof.ssa Anna Bietti Sestrieri, direttrice dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria. Nella missiva, che ha avuto vasta risonanza a seguito della sua diffusione sul *Web*, infatti afferma:

L'amore per la propria regione, o nel caso specifico per la propria isola, è un sentimento bello e rispettabile; ma su questo terreno nessuna disciplina si presta come l'archeologia a un uso distorto di ipotesi e teorie che si dichiarano scientifiche. Non è necessario che le ricordi la storia recente e contemporanea per sottolineare il ruolo nefasto che un uso scorretto della documentazione e dell'informazione archeologica può avere nel suscitare nostalgie di paradisi perduti ed età dell'oro, e nel fornire il pretesto per rivendicazioni di superiorità culturale ed etnica e per aspirazioni autonomiste che sarebbe difficile giustificare altrimenti. Francamente, mi sembra che molte delle sue tesi si prestino, seppure non intenzionalmente, ad alimentare manifestazioni del genere. E' precisamente questa una delle ragioni per cui considero assolutamente auspicabile un confronto scientifico aperto e serio, che metta un pubblico di non specialisti in grado di valutare la bontà delle teorie che gli vengono proposte e le pericolose implicazioni di una esaltazione acritica del proprio passato. [http://colonne.idra.info/lrx/cde_article.php3?id_article=73&id_rubrique=18]

3- perché il fascino esercitato da questa teoria e delle polemiche ad esse legate ha dato il via ad un fecondo filone della letteratura sarda contemporanea. Queste opere, che hanno spesso in comune col libro di Frau l'impostazione letteraria, presentandosi in una forma composita tra il romanzo e l'inchiesta giornalistica, godono di grande successo editoriale. Da queste opere, derivano ideologie che tendono a proporre evidenti deformazioni del quadro storico dell'intera area mediterranea e vicino-orientale, creando una sostanziale confusione, se non identificazione, tra Sardi,

Etruschi, Fenici, Ebrei, Filistei-Pheleset, Shardana e altri popoli del mare e nelle quali l'elemento sardo o sardista viene presentato sempre come determinante. Resta ancora da stabilire, ai fini di questa ricerca, se la comparsa di queste ideologie e mitologie identitarie possa o meno essere messa in relazione alla nascita di specifici campi religiosi, che proprio a partire da queste concezioni della storia e del mondo sembrano prendere avvio.

3.2. Archeostrani ed archeobuoni: identità storiche ed identità spirituali

Come dimostra l'esempio dell'identificazione della Sardegna con la città perduta di Atlantide, l'adozione o la creazione *ex novo* di cosmogonie più o meno complesse è spesso alla base di conflitti piuttosto accesi tra le parti in causa, con una polarizzazione spesso evidente tra accademici e studiosi ufficiali da un lato, e coloro che propongono visioni alternative della storia dall'altro canto. Solo recentemente, e in virtù della sua crescente espansione, il fenomeno della nascita e/o ripresa di ideologie contro-culturali basate su versioni alternative della storia ha iniziato ad attirare l'attenzione degli studiosi. Per indicare queste tendenze, vengono utilizzate dagli accademici numerose espressioni differenti, tra cui “*pseudoarcheologia*” (Fagan 2006), “*archeologia dubbia*” (Feder 2000), “*cult archeology*” (Feder 2010), “*archeologia fantastica*” (Williams 1991), archeologia “*alternativa/lunatica*” (Williams). Dato che, sempre più spesso, agli occhi del grande pubblico le rivendicazioni degli aderenti a queste ideologie alternative competono direttamente con le interpretazioni degli archeologi ufficiali, alcuni di questi hanno iniziato ad inserire questi temi nella loro agenda di studi, mentre gli studiosi di scienze umane si sono dedicati a descrivere ed analizzare queste tendenze (Fagan 2006:27-30; Feder 1999:37, 2010: ix-x; Schadla-Hall 2004: 256; Stiebing 1995:1). Come accade, più in generale, con la definizione di “pseudoscienza”, anche l'applicazione ad un campo di indagine circoscritto delle definizioni prima citate appare piuttosto problematica, dato che, richiamando concettualmente a qualcosa di erroneo, imperfetto, ideologicamente ascrivibile ad un soprannaturalismo che non può contenere in sé nulla di scientifico, rappresenta evidentemente solo una delle parti in causa. Esprimono, di per sé, la separazione e il disgusto del mondo dell'archeologia ufficiale ed accademica nei confronti di idee di origine popolare considerate improbabili ed erronee. È chiaro, insomma, che l'utilizzo di queste terminologie richiami prevalentemente l'impostazione ideologica degli archeologi e proprio da questi vengono utilizzate per sottolineare una netta distinzione di idee e metodologie, a difesa della teoria e della prassi ufficiale.

Com'è facile immaginarsi, questo genere di teorie presenta grande varietà e difformità interna, spaziando dalle teorie relative alle culture o “civiltà” e/o ai

continenti scomparsi fino all'utilizzo di poteri psichici per riscoprire il passato. Alcune più di altre, come si è prima accennato in riferimento alla storia di Atlantide, hanno mostrato un'ostinata resistenza. Ciononostante, queste visioni alternative della storia possono essere identificate poiché si riferiscono a pochi temi prevalenti, spesso raggruppati in costrutti culturali complessi. Questi nuclei tematici sono costituiti, con o senza il riferimento ideologico ad Atlantide, dalla credenza negli “*antichi alieni*”, ovvero nell'esistenza di una razza aliena che in passato avrebbe avuto contatti con la terra, creando molte delle “civiltà” ora scomparse, attestata da almeno cinquant'anni (Colavito 2005; von Däniken 1968), e dalle cosiddette “*teorie iperdiffusioniste*” (Heyerdahl 1950; vedi anche Andersson 2010; Wauchope 1962).

A partire da questi nuclei tematici, il tentativo di ricostruzione ideologica di un'antica coscienza o conoscenza oggi scomparsa ha portato alla nascita di nuovi movimenti religiosi, con l'interessante connessione che ne deriva tra ideologia *new age* e pseudoarcheologia. L'analisi di questi fenomeni ha ormai ampiamente dimostrato che i vari nuclei tematici delle teorie pseudoarcheologiche mostrano una evidente facilità di commistione, come dimostrano ad esempio le teorie relative ad Atlantide. Allo stesso modo, molte teorie cospirative sull'esistenza degli alieni, come ad esempio quelle relative alla colonizzazione del Nuovo Mondo, sviluppano ideologie etniche su base iper-diffusionista. La collisione di molte di queste idee in panorami ideologici complessi le rende molto difficili da comprendere ed analizzare isolatamente, e le teorie relative alla storia non ufficiale della Sardegna non fanno certo eccezione.

Lo studio di questi fenomeni non è certamente semplificato dal fatto che si tratti di ideologie spesso connesse con le problematiche etniche e identitarie, come dimostra Christopher Begley (Begey 2012) analizzando il caso della “*ciudad blanca*” in Honduras. In quest'area, la conoscenza indigena del passato dell'area, che documentava la presenza nell'area di venerabili antenati, è stata trasformata in mito pseudoarcheologico per le narrative occidentali, postulando l'esistenza di una città meravigliosa. Questo fenomeno di appropriazione del patrimonio mitico di altre culture che finisce col creare una leggenda occidentale, definito dall'autore un meccanismo di “*de-indigenizzazione*”, è estremamente comune nella pseudoscienza, come dimostrano le ideologie che suppongono la presenza di antichi alieni (Colavito

2005), la mitologia relativa all'apocalisse maya (Aveni 2009:15-26) e quella sul *bigfoot* (Daegling 2005).

Davanti alla diffusione costante di queste ideologie il mondo accademico si è, spesso, dimostrato teoricamente indifeso, poiché mette in crisi le classificazioni note, mescola le carte, comporta un notevole dispendio di energie. Infatti, per gli archeologi, comprendere origine e motivazioni del successo di concetti ed ideologie alternative rappresenta un'indubbia sfida, dato che richiede, in primo luogo, la necessità di ragionare sui meccanismi di percezione del ruolo e del valore della disciplina archeologica. Si sviluppa sempre più prepotentemente il bisogno, che diventa vitale per l'archeologia contemporanea, di giustificare la propria rilevanza presso il grande pubblico. Gli archeologi hanno quindi, da qualche anno, iniziato ad approfondire la questione della pubblica percezione della disciplina, con vari gradi di successo (Arnold 2001; Stoddart Maloone 2001). Questo nasce, soprattutto, dall'intrinseca vulnerabilità dei dati provenienti dalle indagini stratigrafiche, non rinnovabili per natura, e dalla conseguente necessità di spiegare il procedimento archeologico nella sua interezza, soprattutto in riferimento all'importanza che esso attribuisce al contesto (Arnold 2001; Fagan, Feder 2006; Fagan 2006; Stoddart, Malone 2007).

Per sociologi, antropologi e storici delle religioni, invece, la creazione di ideologie e mitologie alternative, di differenti percezioni della storia, si rivela interessante poiché la costruzione di questi orizzonti culturali può essere analizzata in riferimento a temi e prospettive di ricerca ben noti all'antropologia. L'evidenza della loro diffusione e la velocità di propagazione basterebbero di per sé a rendere il fenomeno interessante agli occhi degli antropologi. Inoltre, alcune analisi di archeologi contemporanei hanno concentrato la propria attenzione sugli ideatori ed i promulgatori di queste teorie alternative e sugli *standard* delle metodologie di ricerca che utilizzano. Si è quindi finito col distinguere i promotori di visioni alternative dell'archeologia in due tipologie: i veri credenti e coloro che, invece, hanno occhio per il profitto, spesso affermando la difficoltà di una netta distinzione tra le due categorie (Fagan 2006; Schadla-Hall 2004; Stiebing 1995). In quella che viene definita società o cultura dello spettacolo, molti degli aspetti fondamentali delle culture vengono trasformate in merce da vendere e comprare. Non a caso, le scienze umane hanno coniato la

definizione di *religious marketplace* per identificare la tendenza contemporanea alla scelta di identità spirituali e religiose multiple e mutevoli, in risposta ad una tendenza alla secolarizzazione che, come si è visto nel capitolo iniziale, rappresenta una delle teorie sociologiche più frequentemente messe in discussione dalle scienze sociali.

Pur non ignorando i meccanismi socio-economici che stanno alla base della diffusione di queste visioni alternative della storia, gli sforzi analitici di antropologi e sociologi si sono focalizzati sull'oggetto delle credenze che queste ideologie affermano e cercano di tramettere. Le forme di recupero ideologico o ideologizzato del passato rispondono anch'esse a queste tendenze generali e la creazione o il recupero di miti fondanti sono stati da più parti messi in relazione con la nascita di nuovi culti; anzi, le stesse tendenze mitopoietiche contemporanee arrivano a costituire, esse stesse, dei culti (da cui la famosa espressione anglosassone, che segna il passaggio da “*antropologia del culto*” a “*archeologia-culto*”). Di recente, infatti, le teorie archeologiche non ufficiali hanno iniziato ad essere analizzate nell'ambito dello studio socio-antropologico delle credenze paranormali, e quindi ascritte al campo della religione, piuttosto che a quello della scienza archeologica. Ad esempio, nella paradigmatica opera dei tre sociologi Christopher Bader, Carson Mencken, e Joseph Baker, intitolata appunto *Paranormal America* (Bader et al. 2010), le ideologie storiche alternative sono state comprese nella definizione di “paranormale”, espressione in cui i tre autori hanno incluso “*credenze, pratiche ed esperienze non riconosciute dalla scienza e non associate a religioni riconosciute*” (Bader e altri 2010:24). Alla luce di questa definizione, così come altri hanno fatto prima e dopo di loro (Colavito 2005; Feder 1999:3-4; 2006), i tre autori considerano le credenze pseudoarcheologiche elemento essenziale del mosaico paranormale e, pur affermando che possa esserci un grado più o meno ampio di coinvolgimento nel paranormale, sottolineano il fatto che l'attuale credenza in queste teorie si sia notevolmente ampliata.

Molto lavoro deve essere fatto, inoltre, dagli antropologi nell'analisi dell'evidente relazione che intercorre tra la nascita di ideologie storiche alternative e le concezioni popolari relative alla memoria ed alla storia dei popoli, soprattutto in relazione all'influenza che hanno su queste i mezzi di comunicazione di massa. Inoltre, particolarmente interessante si rivela per gli antropologi la caratterizzazione etnica

che molte di queste ideologie storiche alternative assumono. Uno dei casi di studio frequentemente citati, ad esempio, si riferisce ad alcune formazioni rocciose in Bosnia, dichiarate da geologi ed archeologi formazioni naturali e considerate invece piramidi dagli pseudoarcheologi. L'argomento è stato efficacemente affrontato da Tera Pruitt (Pruitt 2012), che ha analizzato la loro percezione come simboli dell'orgoglio nazionale e locale, in un periodo successivo alla sanguinosa guerra che ha interessato la regione, con ricadute benefiche sul turismo.

Inoltre, questa tematica si rivela particolarmente interessante per l'analisi antropologica perché il pubblico della pseudoarcheologia è potenzialmente senza limiti, dato che le teorie storico-archeologiche alternative hanno un grande successo e vengono ben documentate su tutti i media. Non a caso, molte idee sul ruolo dell'archeologo, dell'archeologia come disciplina e sul rapporto dell'individuo con la storia dei suoi antenati spesso derivano dal cinema, da programmi televisivi e pubblicazioni editoriali con intenti più o meno educativi. Inoltre, come dimostra la grande varietà e diffusione di teorie pseudostoriche e pseudoarcheologiche, non solo in generale, ma anche e soprattutto in relazione al nostro più ristretto campo di indagine, è chiaro ed evidente che le pubblicazioni degli pseudoarcheologi superano in quantità quelle prodotte dall'archeologia ufficiale. Allo stesso tempo, nelle società contemporanee occidentali la grande maggioranza delle produzioni televisive ed editoriali, destinate al grande pubblico, solo raramente richiama teorie ufficiali e interpretazioni tradizionali della storia, così come appare sempre più rara la collaborazione dell'archeologia ufficiale a programmi televisivi e pubblicazioni editoriali di carattere divulgativo. Ha luogo così il paradosso che i documentari televisivi di sull'archeologia si basano sempre meno su indagini scientifiche, tralasciando il contributo culturale delle istituzioni universitarie. Allo stesso tempo, *Internet* si è rivelata una vera e propria miniera di informazioni per le teorie alternative di qualsiasi tipo, come dimostra efficacemente le attese millenaristiche connesse al 21 dicembre 2012, la cosiddetta “*apocalisse maya*”.

Tutte queste tematiche e problematiche si verificano e si dispiegano, con particolare evidenza, anche nella Sardegna contemporanea. Nel contesto specifico infatti, la creazione di ideologie e mitologie contro-rappresentative ha ricevuto un forte impulso dalla pubblicazione del libro di Frau creando, come si è visto, uno

specifico *milieu* culturale nell'identificazione Sardegna=Atlantide ed una propria mitologia di fondazione in una visione alternativa della storia nuragica. Nasce quindi un vasto movimento di riappropriazione della storia, che è anche e soprattutto riscrittura in chiave identitaria, che ha generato e continua a generare aspri conflitti tra mondo accademico e archeologie alternative. In altre parole, si potrebbe affermare che

Vi è un crescente affollamento a partecipare al mito di fondazione dell'identità, e il *floating gap* è uno spazio immenso, a suo modo creativo e sentimentale, nel quale si opera sovente con grande disinvoltura facendo diventare antichi, fenici o nuragici in genere e spesso senza motivo né prove, i motivi di una cassapanca, gli schemi della tessitura, la forma di una maschera, la trama di un gioiello. È un'invenzione della memoria che si nutre come un parassita dalle categorie dell'oblio. (Madau 2007:297)

Esattamente come è accaduto in altri contesti ampiamente analizzati (mi riferisco, in particolare, al mondo anglosassone e nordico) la forte presenza, sul territorio sardo, di strutture megalitiche che costituiscono parte integrante di quello che è stato definito un "paesaggio del ricordo", è alla base della necessità di porsi domande, ed ottenere risposte, relative alla costruzione ed alla funzione di questi enormi monumenti.

La pluralità di posizioni e concezioni sul passato storico dell'isola, pur con più o meno evidenti differenziazioni interne alle due fazioni, si polarizza in due orizzonti ideologici ben distinti che raramente vengono in contatto. Quando questo contatto avviene, prevalentemente nell'arena *Internet*, lo scontro è acceso e senza esclusione di colpi. L'asprezza del contrasto è ben rappresentata dal fatto che le due fazioni in campo tendano ad identificare la parte avversa con un nomignolo dispregiativo: se gli archeologi ufficiali tendono ad identificare i seguaci delle teorie alternative come "*archeostrani*", questi identificano gli accademici come "*archeobuoni*".

Mentre la precedente analisi condotta sulla nascita di nuove mitologie serve a cercare di capire i mondi immaginativi che stanno alla base della nascita e dello sviluppo di forme magico-religiose contemporanee, la polarizzazione spesso estrema tra le due posizioni fa sorgere una serie di nuove questioni e possibili ambiti di ricerca, relativi alle culture in senso lato, come le articolazioni della memoria, le relazioni fra storia, memoria e identità culturale, soprattutto in relazione agli attuali scenari di un mondo globalizzato. Inoltre, oltre a ciò comporta tutta una serie di

problemi e questioni che influiscono nel campo di indagine esaminato, come si è visto, soprattutto per quanto riguarda l'accoglienza dell'antropologo. Molte delle ideologie alternative sulla storia e sull'archeologia della Sardegna condividono, infatti, caratteristiche e presupposti che non possono essere convalidati dalla scienza ufficiale. L'oggetto della loro speculazione viene ritenuto assolutamente implausibile dagli archeologi: postulano l'esistenza di un'antica razza di esseri soprannaturali, giganti, alieni o entrambi, che sarebbe vissuta in Sardegna in epoca remota. Gli archeostrani tentano di supportare questa asserzione con prove o argomentazioni distanti dagli *standard* dell'archeologia accademica. Inoltre, molti degli esponenti dell'archeologia alternativa ignorano o demistificano le metodologie dell'archeologia ufficiale. Nello stesso momento, però esse aspirano assai spesso (anche se non sempre) a presentarsi come scientifiche, come il prodotto di una visione scientifica all'avanguardia, contro l'immobilismo di un'accademia che, per pigrizia o inettitudine, si rifiuta di analizzare i fenomeni sotto nuove prospettive. In questo modo, la pseudoscienza cerca di comprendere se stessa nella scienza, con lo scopo evidente di ottenere per se stessa il rispetto e l'attenzione che il pubblico generalista accorda di norma alla scienza. In questo, la pseudoarcheologia possiede ed ostenta alcuni aspetti della scienza ortodossa: ad esempio, non comporta una singola credenza isolata, ma piuttosto un sistema complesso di credenze che, come si è visto, rispondono efficacemente a più di una esigenza. Dall'altra parte, la comunità scientifica ufficiale rigetta, spesso con veemenza, le credenze in questione come altamente implausibili, giustificando questo rifiuto e sostenendo che le prove addotte a supporto delle credenze siano spurie, grossolanamente utilizzate oppure non convincenti, creando inevitabili contrasti con le teorie scientifiche ben collaudate. Così si esprimono, ad esempio, gli archeostrani nei loro *blogs*:

Purtroppo questo è il tipico atteggiamento dello studente medio d'archeologia d'oggi saccente, superbo, classicista ad oltranza e senza preparazione tecnica "viva" ancora prima di aver terminato gli studi...una riforma di quella facoltà sarebbe auspicabile senz'altro necessaria sul tipo anglo-sassone in maniera da rendere certi giudizi almeno equilibrati. Quanti studenti d'archeologia in Italia vanno a fare stages all'estero per avere un minimo di formazione (che so due anni ad Atene)prima della laurea...,ma no, è più facile stare nel giardinetto di casa (Celti,Etruschi e vari popoli italici oramai inflazionati) in tranquillità, tanto la facoltà oggi sforma solamente "servi fedeli" del sistema che vuole solo questo per

chiedere continui finanziamenti allo stato (creando associazioni all'uopo) altrimenti non si lavora, così malinconicamente l'Italia risulta essere ai margini della ricerca archeologica rispetto a diversi paesi europei come Francia, Germania, Polonia, UK e Rep.Ceca. [SARGON I, commento al post intitolato Stampa sarda di parte: contro Melis e Frau, 16/08/2006, ultima consultazione 12/1072014]

E così un noto autore di pubblicazioni fantarcheologiche, parlando di se stesso in terza persona, afferma:

Il potere incredibile che ha la Confraternita degli ARCHEO-CATTEDRATICI in sardinia è tale da aver prodotto 250 firme di illustri studiosi sardi e Itaiici contro un altro autore che osò scrivere di ATLANTIDE IN SARDINIA.... No melis non si presenterà, nonostante i ripetuti appelli del collega de Pasquale e di alcuni fra gli organizzatori... Chiaro che se il materiale da lui prodotto sarà usato da altri nel convegno, Melis lo saprà ... per tempo e da persone fidate... La Gente (i lettori) NON sono affatto con gli ARCHEOBUONI in Sardinia. Melis vende decine di migliaia di copie dei suoi libri ed è spesso ospite di Università e associazioni all'estero... persino al Consolato generale d'Italia in quel di Lugano la scorsa settimana... però.. le cose stanno così... SHAR [SHARDANALEO, commento ad un suo post sull'esclusione da un convegno post intitolato Stampa sarda di parte: contro Melis e Frau, 16/08/2006, ultima consultazione 12/1072014]

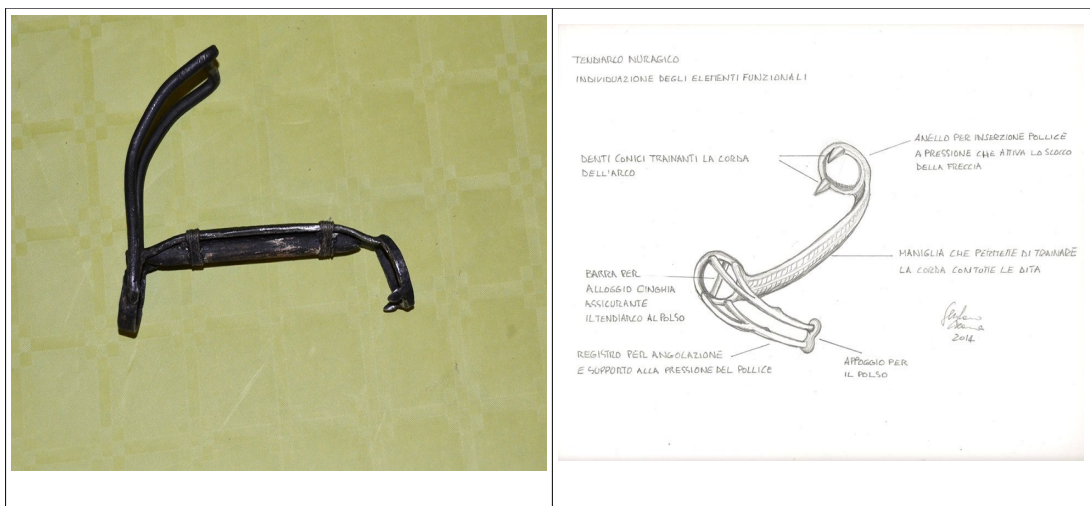
Quello che da queste dispute viene fuori è la considerazione, abbastanza ovvia, che ad essere costantemente messe in discussione non siano tanto le idee, quanto i rapporti di potere che queste idee veicolano e ridefiniscono.

Bisogna, però, in ogni caso, tener conto che nella cultura contemporanea il passato sia un soggetto intrinsecamente interessante per il grande pubblico. In Sardegna come altrove, i movimenti contro-culturali di riscrittura della storia derivano dalla percezione popolare, più o meno distorta, della disciplina archeologica, dei suoi scopi e delle sue metodologie. Appare quindi accertato che molti degli *archeostrani* producano archeologia, un'archeologia che può essere considerata, in qualche modo, valida. Hanno cioè, tempo e modo di dedicare la propria attenzione ad aspetti marginali o finora non trattati dall'archeologia ufficiale che si trova spesso, per mancanza di risorse economiche adeguate, a non sottoporre le proprie teorie a validazione empirica. Ecco che, quindi, può essere persino distinta una buona "archeologia alternativa" da una cattiva "pseudoarcheologia", come tentano di dimostrare i due esempi seguenti:



Esempio di pseudoarcheologia: processo di antichizzazione di un tratto culturale. Un ricamo presente in un abito tradizionale del centro Sardegna (Orgosolo) viene stilisticamente assimilato ad un motivo scolpito su una stele funeraria datata al III millennio a.C. Il confronto viene proposto su un gruppo chiamato “*Archeologia della Sardegna*”, presente su Facebook.

Così si esprime a riguardo, sulla stessa piattaforma, un archeologo: “*Per fare un confronto, lanciare un'ipotesi e poterla dimostrare sono necessari passaggi precisi, confronti più ampi e l'individuazione dei 'passaggi di mano' dal 2600 a. C. circa almeno ai nostri tempi, attraverso le epoche. Senza questo tipo, qua sintetizzato, e l'esclusione di fenomeni analoghi nel vestiario popolare, l'affermazione non è provata e perciò sostenibile (fino ad eventuali prove naturalmente). Resta, come io credo che sia, una pura impressione formale. Ricordo il discorso per le tessitrici sull'uso ormai meccanico di simboli non più compresi, ma - a parte la difficoltà di quel passaggio plurimillenario di quel segno, senza testimonianze intermedie che so io di età nuragica, romana etc., ovvero delle epoche succedutesi - simili geometrizzazioni del mondo vegetale sono molto diffuse, e ben note nel vestiario e nella tessitura tradizionale. E quella di Orgosolo è una delle più belle.*”
[\[https://www.facebook.com/groups/195868457179965/?fref=ts\]](https://www.facebook.com/groups/195868457179965/?fref=ts), 10 ottobre 2014]



Esempio di archeologia alternativa: applicazione delle metodologie dell'archeologia sperimentale nella ricostruzione di un “tendiarco nuragico”. L'autore, riferendosi ai guerrieri nuragici: così commenta: “... *purtroppo erano dei veri e propri professionisti della guerra .. si vendevano pure come mercenari oltre che a mantenere il loro esercito e la loro flotta ben organizzata e formata da tanti corpi specializzati*”. La connotazione pseudoarcheologica che però viene dato a questo tipo di esperienze è ben evidente nei commenti, ad esempio: “*sono loro che ti trasmettono l'ispirazione. Ti hanno scelto perché sia tu a svelare i loro segreti !...*”, in cui è evidente la ricerca di una “comunità spirituale” con i nuragici. [<https://www.facebook.com/groups/195868457179965/?fref=ts>, 10 ottobre 2014]

Questa vitalità di forme e percezioni di “*archeologia inautentica*” (Lovata 2007) può essere facilmente messa in relazione con la costante popolarità di cui la disciplina gode nei media contemporanei, data la fortuna di documentari per la tv, blog, video games, parchi di divertimento etc. che hanno come tema l'archeologia (Brittain, Clack 2007; Hale 2006; Holtorf 2007). Questa popolarità è legata ad una evidente familiarità concettuale della tematica con fantasie stereotipate sull'archeologo ed il suo ruolo sociale. Nei film e in molte produzioni televisive, l'antropologo viene descritto in maniera colorita e pittoresca, soprattutto come conoscitore dell'occulto e/o del paranormale, con antiche maledizioni, mummie risorte, e oggetti sacri con poteri mistici, oppure in relazione all'esistenza degli ufo o di animali misteriosi. Probabilmente l'esempio più conosciuto ed evidente di questa tendenza è la serie di film dedicati ad Indiana Jones, ma possiamo avvertire l'influenza di queste ideologie anche nel genere horror, fin dalle opere di M.R. James e H.P. Lovecraft. Ma anche la cosiddetta *reality tv* contribuisce notevolmente alla creazione di nuovi significati,

come dimostra efficacemente un contributo di Evan Parker (Parker 2012), che ha analizzato alcuni show controversi (non limitandosi a quelli di carattere pseudostorico, ma concentrandosi anche su quelli che hanno come protagonisti scavatori non professionisti e venditori di manufatti storici), nell'ottica di un'ideologia che combina gli interessi capitalistici e l'individualismo americani con una svolta populistica del sapere scientifico. Il contributo collettivo di Ken Feder, Sonja Atalay, Terry Barnhart, Deborah Bolnick e Bradley Lepper (Feder e altri, 2012) fornisce un elenco di pericoli di una collaborazione acritica degli archeologi con i mass media, a partire dalla loro esperienza con i produttori di documentari per la tv, i quali nascosero loro che la produzione culturale di cui avrebbero fatto parte aveva come scopo quello di promuovere idee parascientifiche. La relazione tra comunità archeologia e mass media non è ovviamente la stessa ovunque, come potrebbe sembrare comparando l'esperienza di Feder e colleghi con la storia dei media archeologici britannici descritta da Kulik (Kulik 2007).

Ben correlate a questa conoscenza romanzata del mestiere e degli scopi dell'archeologia troviamo tutta una serie di rivendicazioni culturali che sviluppano, riciclano e promuovono queste idee, da parte di autori che *bypassano* i metodi ed i ragionamenti dell'archeologia ufficiale. Non è un caso che questa attribuzione sia sconfinata nel mondo reale. Nelle culture popolari di massa la scienza archeologica è dotata di un particolare *appeal*, tanto che nel senso comune finisce spesso con l'essere considerata una disciplina "occulta" probabilmente in relazione al fatto che gli archeologi, che hanno spesso a che fare con tombe e sepolcri, si ritrovano spesso a stretto contatto con la morte. In qualche modo, la figura dell'archeologo è, per le valenze simboliche di cui viene rivestito, il corrispondente contemporaneo di quella che era, nelle culture tradizionali italiane, la figura del becchino.

In Sardegna come altrove, gli archeologi professionisti hanno per lungo tempo ritenuto che la migliore risposta alla pseudoscienza fosse una non risposta. Alla base di questo atteggiamento, la convinzione che fosse preferibile ignorare le teorie non ortodosse sul passato che offrire loro legittimazione con una risposta ufficiale. Partecipare ad un pubblico dibattito avrebbe potuto scatenare l'apparenza di una controversia genuina, condotta da studiosi legittimati dall'una e dall'altra parte. Inoltre, la consapevolezza di molti archeologi che non esistessero argomenti

persuasivi o discorsi logici che potessero far cambiare idea alla parte avversa, fece ulteriormente ampliare il divario. Da queste considerazioni scaturirono numerosi rifiuti al dibattito pubblico diretto (Plait 2004). Spesso, però, questi atteggiamenti di ostinata ed ostentata chiusura di molti rappresentanti del mondo accademico ufficiale nei confronti delle visioni alternative della storia, piuttosto che stimolare una riflessione sui metodi e sulle prospettive dell'archeologia ufficiale, hanno finito con l'accentuare gli aspetti conflittuali del problema, fomentando i dissapori e costituendo, in ultima analisi, una concausa del proliferare di queste concezioni alternative (Card 2012, Holtorf 2005), allo stesso modo in cui la ricerca archeologica possiede spesso ricadute politiche nel mondo contemporaneo (Chakrabarti 2012). Alcuni antropologi hanno sostenuto che mantenere una linea divisoria tra archeologia e pseudoarcheologia non potrebbe essere sempre appropriato per tutte le circostanze (Fagan e Feder 2006, Schadla-Hall 2004).

Sul lungo periodo, la strategia di lunga data di ignorare o respingere in toto la pseudoarcheologia e le diverse teorie alternative ha avuto, semplicemente, l'effetto di garantire la vittoria alla parte avversa. Queste spiegazioni alternative della storia, come dimostra la vitalità degli studi su Atlantide, non scompariranno all'improvviso né smetteranno di captare l'attenzione di numerosi seguaci, nonostante l'assoluta mancanza di prove scientifiche incontrovertibili. Sarebbe quindi auspicabile, per gli archeologi contemporanei, cercare di non dedicarsi ad un mero assalto frontale alla pseudoarcheologia, limitandosi a definire il fenomeno come illogico e irrilevante, ma di cercare di prendere in considerazione perché le teorie alternative in archeologia hanno avuto tanto successo. In ambito statunitense, un tentativo articolato ed esaustivo di comprensione, analisi e controrisposta dell'archeologia ufficiale alle istanze delle archeologie alternative ha avuto luogo nel 2012, quando la *Society for American Archeology* ha dedicato il proprio *meeting* annuale all'analisi di contributi che avessero come tema il rapporto tra archeologia ufficiale ed ideologie alternative, dedicandosi sia allo studio delle motivazioni della diffusione di queste ideologie (v. i contributi presenti in Simandiraki-Grimshaw, Stefanou 2012) che alle modalità con le quali l'archeologia ufficiale possa efficacemente relazionarsi ad esse (in particolare, Cline 2009).

In questo, le metodologie di studio e di analisi dei fatti culturali proprie

dell'antropologia possono venire in soccorso. D'altronde, comprendere come le credenze pseudoarcheologiche si originano e persistono rappresenta un interessante tema di analisi per gli antropologi, che possono fornire un valido contributo agli archeologi nel cercare di sbrogliare l'insieme di mitologia e misticismo di cui vengono investiti i materiali archeologici, che rappresenta ormai non solo una parte consistente dell'esperienza umana, ma anche e soprattutto una parte fondamentale del mestiere dell'archeologo contemporaneo. Ignorare queste credenze, infatti, significa ignorare un elemento fondamentale della cultura e le sue relazioni con i prodotti materiali (Lovata 2007:9-24). Occorre necessariamente tener conto, pertanto, del fatto che queste visioni alternative della storia nascono là dove la scienza archeologica non è in grado di fornire risposte immediate e facilmente comprensibili ad un pubblico di massa:

In un'era in cui le persone possono ottenere risposte immediate a domande casuale, e in cui un blog che abbia un aspetto professionale può essere prodotto in una manciata di minuti per poi essere indicizzato da Google in pochi giorni, se non ore, possiamo essere certi che se gli archeologi non offrono risposte alle domande pubbliche sul passato, lo farà qualcun altro. (Ardeson, Card, Feder 2013:25, *trad.*)

Un pubblico sempre più vasto, quindi, si relaziona costantemente con le scoperte archeologiche, incorporandole in forme sempre diverse di folklore (Wallis, Blain 2003). Alcune analisi prendono la Sardegna come case study, documentando le relazioni che le comunità locali intrattengono con i monumenti preistorici, soprattutto per quanto riguarda i nuraghi. (Blake 1997, 1998; Odermatt 1996 e, relativamente alle polemiche ed alle controversie relative al patrimonio storico ed ambientale in Sardegna, vedi Heatherington 2001)

Le domande cui queste teorie alternative forniscono una risposta non riguardano solo il senso del passato e della storia, quanto, piuttosto, la necessità umana di collocare la propria etnia e cultura all'interno di un disegno divino complesso, di fornire risposte rispetto al senso del mondo e della vita che tengano conto della specificità del passato delle singole culture.

Appare ormai chiaro che il rapporto tra archeologia e pseudoarcheologia non è un problema che può essere risolto tramite una campagna di demistificazione della prima nei confronti della seconda. Si tratta piuttosto di una tematica complessa che richiede per gli studiosi coinvolti notevoli abilità relazionali ed un impegno costante

di analisi dei legami culturali tra passato e presente. L'antropologia si dimostra in questo una valida compagna di viaggio per gli archeologi.

Spetta proprio ad archeologi ed antropologi, come professionisti del passato e delle culture, capitalizzare l'interesse di sempre più ampie masse di persone nei confronti della storia e del mestiere dell'antropologo, evitando di ignorare o respingere la pseudoarcheologia quanto, piuttosto, cercando di ragionare su di essa, di capire perché è così affascinante e di spiegare perché la documentazione archeologica possa essere, spesso, ancora più affascinante e ricca delle teorie cospirazioniste e di fantasia. Così si articola, a questo proposito, la presa di coscienza dell'antropologo Alexis Jordan

Le persone sono attratte dalle teorie pseudoscientifiche e dalla narrativa popolare per un motivo: questi racconti possono incontrare il loro interesse, eccitarli o confortarli in un qualche modo. Negli incontri col grande pubblico e le discussioni con familiari e amici, se l'archeologo semplicemente stronca le loro idee o l'apprezzamento per un argomento in particolare, potrebbe uccidere anche il loro entusiasmo per l'intera materia e la loro inclinazione ad ascoltare qualsiasi altra cosa li si dica. Si apparirà allora come dei noiosi accademici che succhiano fuori il divertimento da ogni cosa. Dietro l'interazione con le persone in una maniera calma e rispettosa, potremo fare un passo avanti. Occorre aiutare a mantenere loro l'entusiasmo dando loro qualcosa altro, qualcosa di reale, per cui essere eccitati. Il loro interesse nell'archeologia e nelle storie del passato è ancora là, un qualcosa di comune da spartire. (Jordan 2013:71)

3.3. Dal mito al rito: giganti, alieni e forme di spiritualità contemporanea

Nuove forme di ritualità folklorica prendono l'avvio da una visione romanzata della storia della Sardegna. Si tratta per la maggior parte di esperienze rituali a carattere sporadico. Ad un primo sguardo sembrerebbe come se queste tipologie di *new religions* si trovassero, in Sardegna, ad uno stadio embrionale, mancando, in linea generale, forme organizzative che percepiscano una qualche figura di detentori del culto o comunque una certa continuità nell'agire rituale che possa essere declinata in un *habitus* coerente, in una qualsiasi sincretica visione del mondo. In realtà, come rileva la letteratura sulle nuove religioni, appare ingenuo e piuttosto datato cercare di comprendere le nuove tipologie di culto con gli stessi strumenti utilizzati per studiare le religioni tradizionali. Nuove esperienze culturali e rituali nascono, si evolvono e perdono la propria efficacia piuttosto velocemente, per essere sostituite, altrettanto velocemente, da nuove forme dell'agire religioso. Per questo, sarebbe piuttosto ingenuo dare per scontato che questi esperimenti di ritualità debbano dare i propri frutti nel tempo. Alcune delle innovazioni sincretiche di notevole successo, nel campo delle guarigioni, hanno avuto il tempo di nascere ed estinguersi nel periodo in cui si è svolta questa ricerca. È il caso, questo, di una pietra dai poteri miracolosi che veniva gelosamente custodita da un uomo di un piccolo paese in provincia di Sassari, Bonorva. La fama di quest'uomo e del potere terapeutico della sua pietra avevano prontamente valicato i confini del paese e centinaia di persone, molte delle quali affette da disturbi gravi ed incurabili, si recavano al paese in cerca di una guarigione. Il potere del passaparola, dei già citati circuiti informativi in grado di attivarsi nei confronti della malattia, consigliando e orientando il malato in luoghi alternativi alla medicina ufficiale, avevano anche in questo caso mostrato la propria forza. In un secondo momento, però, una volta constatato che la terapia non funzionava, cioè una volta che l'operatore di medicina alternativa o terapia magica non veniva riconosciuto come dotato di carisma e di tutte le caratteristiche proprie del veggente, l'improvvisa esplosione della fama della pietra miracolosa iniziò a regredire, fino a morire del tutto. Così si esprime, a questo proposito, una giovane informatrice:

No, no, che vergogna... Per fortuna, adesso è tutto finito... Ci andava un sacco di gente, da Sassari, da Cagliari, mica solo dal circondario. Poi non funzionava, la gente smette di venire e, per fortuna, lui ha trovato lavoro

come muratore! [anonima, 21 anni, Bonorva, 5/11/04]

Ciò che appare particolarmente interessante, ai fini di questa indagine, non è tanto il fatto che queste nuove esperienze magico-religiose possano o meno stabilizzarsi nel tempo (un fatto, questo, che le differenzia notevolmente da tutte quelle forme dell'agire magico più tradizionali che si sono analizzate nel capitolo seguente), quanto piuttosto il fatto che possano essere considerate come una conseguenza di quella visione del mondo e della storia in contrasto con l'archeologia ufficiale che finora si è cercato di delineare. In altre parole, occorre cercare di stabilire in che modo e misura l'assimilazione della Sardegna come Atlantide e le dispute tra archeologi ufficiali e pseudoarcheologi si siano riversate nel campo religioso, modificando notevolmente il quadro rituale, ideologico e culturale dell'agire magico in Sardegna.

Innanzitutto, come dimostrato nei capitoli precedenti, la teoria dell'identificazione di Atlantide con la Sardegna ha ottenuto un notevole successo ed è ormai entrata a far parte del sentire comune, non solo a seguito della pubblicazione del libro di Frau ma anche e soprattutto a causa del programma televisivo “*Voyager*” che ha dedicato alla teoria una puntata in prima serata, trasmessa il 16 novembre 2009. Questo notevole successo ha finito con il coincidere con lo slittamento semantico in atto da circa un trentennio nel mondo magico tradizionale, con progressive aree di notevole assottigliamento di credenze e pratiche e forti sbilanciamenti nella presenza di operatori terapeutici tradizionali nell'isola. La mancanza di operatori e credenze che potessero fornire spiegazioni coerenti non solo di possibili disturbi fisici per cui occorre immediato aiuto terapeutico, che può essere, seppure imperfettamente, colmato dall'azione della biomedicina; ma anche e soprattutto di quello *stare al mondo* in salute e salvezza spirituale che veniva garantito dalla visione tradizionale del mondo e della vita tipica delle culture agropastorali. Da ciò, la progressiva mitizzazione di un mondo di cui non si ha avuto esperienza quotidiana costante e, conseguentemente, della figura dell'operatore magico-terapeutico tradizionale del passato. Questo passato non può che essere un passato mitico e glorioso, in cui i Sardi mostravano la propria conoscenza superiore. E quale passato mitico più idoneo a collocare la vera magia della Sardegna se non l'epoca di Atlantide, in cui il popolo Sardo viveva libero da dominanti e in totale

armonia con la natura?

Queste ideologie danno costantemente luogo a nuovi culti. In Sardegna, come già altrove, il confine tra scienza archeologica e folklore sembra essersi notevolmente assottigliato. Per alcuni, un'espressione di questa tendenza è rappresentata dalle nuove concezioni, assai in voga nella cosiddetta “*archeologia processuale*”, che appaiono fortemente influenzate dalla metanarrativa postmoderna e dalla lotta alle egemonie culturali. (Holtorf e Gazin-Schwartz 1999; Wallis, Lymer 2001a). Proprio mentre l'archeologia, come si è visto, inizia ad avere sempre più rilevanza all'interno delle società occidentali, a causa soprattutto della moltitudine di programmi televisivi e pubblicazioni editoriali a carattere più o meno divulgativo, iniziano a svilupparsi sempre più frequentemente movimenti di contrasto all'archeologia come scienza ufficiale. Si segnala, inoltre, la nascita di alcune pratiche folkloriche e, nello specifico, una grande diffusione di movimenti di matrice pagana o, appunto “neopagana”, termini che, come si è visto nei capitoli introduttivi alle terminologie magiche, le ideologie contemporanee utilizzano di frequente per sottolineare la propria differenza nei confronti delle religioni rivelate. Queste ideologie magico-religiose contemporanee, oltre che una visione alternativa della storia sarda, condividono l'esigenza di un ritorno ad antiche (e più o meno mitizzate) forme di ritualità precristiana, utilizzando i monumenti preistorici e protostorici, considerati in senso sacrale come sede di pellegrinaggi e riti. Queste tendenze sono state ampiamente studiate in Inghilterra, Galles e Irlanda, in relazione soprattutto al fenomeno di rifunzionalizzazione dei siti archeologici in “*monumenti sacri*” (Blain, Wallis 2002; Wallis 2001;2003).

Anche in Sardegna, diversi gruppi di interesse, non solo culturale ma anche economico e politico, partono dalle teorie e concezioni scientifiche di derivazione accademica riguardo ai siti sacri, costruendo però su queste una narrazione di tipo mitico che talvolta sfocia anche in pratiche rituali. Le loro conoscenze sono solo in parte basate su idee dell'archeologia convenzionale, quanto piuttosto influenzate da correnti eterodosse; ovvero, teorie accademiche desuete e/o interpretazioni più o meno fantasiose dei fatti storici e dei monumenti. Un esempio tipico di queste tendenze sono le ideologie contemporanee che propongono contatti con la Madre Terra che deriva da una certa impostazione accademica degli anni '50; un'istanza

questa che, come è noto, poneva spesso l'accento sul culto pre-cristiano della Dea Madre e che è stata in seguito ampliata notevolmente da Gimbutas (Gimbutas 1974) facendola poi confluire nel cosiddetto “movimento della Dea” (Gimbutas, Robbins Dexter 1999). La volgarizzazione di queste analisi scientifiche ha portato alla diffusione dell'idea che, nel Neolitico, fosse diffusa una cultura matriarcale poi sostituita da quella patriarcale dal quale deriverebbero le pratiche rituali nei siti megalitici maschili di menhir e betili in connessione alla precedente simbologia femminile dei dolmen.

Attualmente questi movimenti religiosi, che rimandano alla preistoria arcaica, sono in costante aumento; mentre vi è notevole differenza tra una visione alternativa della storia e le sue conseguenze concettuali (una chiusura decisa nei confronti delle ricerche scientifiche ufficiali condotte dalle istituzioni accademiche, accusate di nascondere la “vera” storia) e fattuali (in Inghilterra, l'utilizzo dei siti archeologici da parte dei “neo-pagani” ne ha talvolta causato, con incendi o graffiti, il danneggiamento).

Queste nuove concezioni nascenti pongono nuovi interrogativi all'antropologia come ambito di indagini di tipo teorico-metodologico e generalizzante, soprattutto per quanto riguarda le modalità con le quali queste nuove correnti magico-religiose utilizzano i siti archeologici, elaborando e recuperando storie di fondazione mitiche e leggendarie che riguardano i monumenti, dove vengono compiuti riti ed inoltre spesso vengono affrontate, con archeologi e/o con i custodi e gestori dei siti archeologici, dispute concettuali ed interpretative svolte negli attuali ambiti multimediali di internet.

Come si è già affrontato nell'introduzione agli argomenti, il termine “paganesimo” è generico e comprende diverse credenze e pratiche (Harvey 1997; Blain 2002): una grande varietà di "percorsi" o "tradizioni" che si concentrano su una visione divinizzata della "natura, considerata "sacra", o comunque animata da entità soprannaturali, da "spiriti" variamente identificati. In tale quadro variegato, si possono inserire le quattro più note tradizioni pagane: la *Wicca*, il *Druidismo*, *Heathenry* e la *Spiritualità della Dea*. Non tutti i pagani occupano o creano luoghi sacri: soprattutto i Wiccan tendono a svolgere i loro riti in privato, spesso in casa, o comunque lontano da occhi indiscreti. Così si esprime, ad esempio, una wiccan

sarda:

Non è necessario praticare la nostra religione in pubblico. Piuttosto, come dimostra una delle opere più importanti, "*Il praticante solitario*" si può fare da sole, in casa, le nostre preghiere e tutto il resto... [praticante wiccan, Sassari 16/05/2014]

I Druidi, invece, possono essere considerati i tipici "adoratori di *Stonehenge*," e sono soliti condurre numerosi rituali alla luce del sole. Forme organizzate di culto non sporadico, legate ad uno specifico calendario rituale e/o officiate da operatori religiosi riconosciuti non sono state finora osservate in Sardegna. Bisogna, quindi, tener conto del fatto che non tutte le persone che hanno legami spirituali con i siti archeologici debbano essere considerate di ispirazione o religione neo-pagane; dal momento che non mancano tra gli interessati alle forme alternative di archeologia i seguaci della *new age* e di forme di turismo alternativo. Le attività di questi gruppi diversificati iniziano ora ad avere un impatto notevole sui siti sacri, come accade ormai da qualche tempo nei siti archeologici della Gran Bretagna come *Stonehenge* o *Avebury*, meta di grandi festival neo-pagani (si stima che 14.500 persone si siano recate a *Stonehenge* per il solstizio d'estate del 2001). Probabilmente, il coinvolgimento di questi gruppi compositi con i monumenti archeologici può essere considerato l'espressione di un "*nuovo folklore*". Nelle ideologie spirituali, magiche e religiose contemporanee, questi luoghi non cessano di esercitare il proprio fascino. Essi vengono percepiti come "sacri", "vivi", in grado di connettere il visitatore con gli antenati e con potenze straordinarie e soprannaturali. Così come le leggende di fondazione e numerose narrazioni contemporanee nascono attorno a siti archeologici specifici, ai quali sono connessi racconti e spiegazioni di eventi, di apparizioni di esseri soprannaturali; in alcuni casi, per esempio, si tratta di racconti di apparecchiature elettroniche non funzionanti, di globi di luce sospesi nel cielo e di energie che promanano dalla terra in specifici siti archeologici.

In Gran Bretagna, le posizioni dei neopagani si mostrano essere piuttosto differenziate. Essi compiono nei siti archeologici numerose pratiche rituali, che consistono soprattutto nella deposizione di offerte rituali come fiori, candele, l'inserimento di cristalli, monete e altri materiali tra le fessure della pietra. Vengono inoltre compiute azioni come l'accensione di fuochi rituali, con effetti negativi sulle pietre e persino casi di vandalismo intenzionale, come dimostra l'esempio

dell'archeologo John Barnatt, che descrisse l'alterazione di un cerchio di pietre da parte di un gruppo che, in base ai valori della raddomanzia, sosteneva che esse fossero state erroneamente posizionate. In accordo con il maggior carattere conservativo e preservativo della cultura italiana, le interazioni dei frequentatori dei siti archeologici sono decisamente meno impattanti; mirano piuttosto alla creazione di mitologie concorrenti all'analisi scientifica ufficiale e alla messa in opera di pratiche che non comportano l'alterazione dei siti interessati. Piuttosto, molti dei gruppi di interesse dedicano la propria attenzione piuttosto a preservare i siti, analogamente a quanto accaduto in Gran Bretagna nel caso del sito di “*men-an-Tol*”, al cui ripristino, dopo che era stato vandalizzato, hanno collaborato i druidi e la sezione locale dell'English Heritage. Le pratiche compiute in Sardegna sono perlopiù innocue, e i casi di vandalismo contemporanei non sono certamente da ricondurre ad intenti rituali.

A causa delle interazioni attive con i siti e le interpretazioni non convenzionali, in contrasto con quelle accademiche, che si trovano spesso a postulare l'esigenza di esseri soprannaturali, di operatori rituali esperti in sciamanesimo, cure alternative ed energie più o meno soprannaturali, esistono varie forme di opposizione sulla natura e la funzione di questi luoghi "sacri". Spesso l'archeologia respinge queste istanze come eccessivamente fantasiose, rinunciando alla collaborazione. I gestori del patrimonio culturale utilizzano spesso il termine “preservazione” per riferirsi alla conservazione etica del patrimonio culturale per le future generazioni. Per far ciò, l'azione più comune è l'innalzamento di recinzioni e steccati. Diventa difficile, quindi, per i gestori del patrimonio culturale, immaginare i siti archeologici come luoghi di ritrovi o di riunione, in cui praticare riti; pertanto, si pongono il problema di una vasta affluenza di persone all'interno di nuraghi e di altri monumenti considerati “sacri”; tale affluenza, infatti, potrebbe essere una minaccia all'integrità dei monumenti. La "sacralità" di questi siti risulta però piuttosto evidente nelle storie elaborate all'interno di diverse "sottoculture" o "neotribù", con le loro proprie mitologie/meta-narrazioni che fanno parte della costruzione identitaria degli aderenti.

In Sardegna, la dimensione associativa e la fruizione di gruppo dei monumenti preistorici dell'isola è in forte aumento; deriva spesso dall'intento consapevole di far rivivere quei luoghi sacri, di riattivare qualcosa che ivi si compieva, ripristinando, in

qualche modo, il fine per cui il monumento si è elaborato fosse stato costruito. Molti commentano: “Questo è il luogo in cui è giusto essere durante il solstizio”, luogo in cui le pietre conservano una sapienza antica e garantiscono una connessione con gli antenati, un senso di continuità e, non da ultimo, di profonda unione con la propria identità.

Di fronte a questi fenomeni, ciò che risulta interessante per l'antropologo non è solo che alcuni aderenti a tali credenze, sostenendo una continuità della tradizione nel corso dei millenni, costruiscono a partire da questa delle innovative tradizioni rituali, ma è anche il modo in cui le prospettive e le concezioni neopagane possano influenzare e, in alcuni casi, arrivare a negoziare le modalità di gestione dei siti. *Stohenenge* è diventato, di fatto, paradigmatico in tal senso, ma la grande distribuzione di monumenti storici sul suolo sardo rende piuttosto problematica una loro supervisione costante e abbastanza difficoltosa una loro gestione in chiave turistica. Il nuovo concetto di sacralità legata a siti preistorici pone gli aderenti a questi movimenti spesso in aspra contrapposizione con gli archeologi. Il termine “sito sacro” è piuttosto in voga, nonostante l'utilizzo del termine “sacro” costituisca di per sé una barriera tra archeologi e aderenti a movimenti controculturali.

L'influenza delle pubblicazioni divulgative, dei programmi televisivi e dei siti Internet dedicati è ben evidente nella concezione dei nuraghi e delle tombe dei giganti come costruzioni situate su linee di energia. Queste linee di energia avrebbero la straordinaria capacità di guarire il corpo umano, e da qui la necessità di “sedersi sopra” o entrare dentro i monumenti megalitici. Nasce così la “*gigantoterapia*”. In una pubblicazione pseudoarcheologica, così l'autore fa parlare una “*tomba dei giganti*”:

Io che sono il raggio della verde terra/granito bianchissimo tra luce di stelle e mistero di acque/ io chiamo le vostre anime che siedano presso di me. Poiché sono lo spirito della natura che fa vivere l'universo, da me nasce tutto e verso di me tutto deve tornare. Caricatevi gioiosamente poiché capirete che tutta la mia energia è un atto di amore e di gioia. Vivrete così in bellezza e forza vigore e passione allegria e rispetto. E voi che volete capirmi sappiate che la vostra ricerca e la vostra fatica non basteranno a meno che non vogliate conoscere il mistero: perché se quello che cercate non lo trovate dentro di voi / non lo trovate nemmeno dentro di me. Capirete che sono stata con voi dall'inizio dei tempi e che mi conoscerete solo alla fine di ogni umano desiderio. (Altana 2002:5)

L'ipotesi alla base dei tentativi contemporanei di guarigione tramite contatto

incubazione o con le pietre che costituiscono i monumenti preistorici, è che questi siano “acceleratori naturali di particelle”, costruiti con la duplice funzione di culto dei morti e macchine energetiche di guarigione (Altana 2011). Da qui gli sporadici pellegrinaggi verso specifiche tombe dei giganti, allo scopo di curare lievi disturbi:

I miei genitori ci vanno ormai ogni volta che ne hanno bisogno. Prima mio padre era scettico, poi aveva mal di schiena, un giorno ci ha provato, ed è stato meglio, adesso vanno sempre insieme [anonima, 21 anni, Tempio, 7/11/2014]

Un ulteriore passo in avanti nella caratterizzazione etnica di queste tendenze magicoreligiose contemporanee assume differenti connotazioni nei casi in cui la tendenza a considerare la Sardegna come il centro del mondo o la culla della civiltà si associa con l'affermazione della diversità e della superiorità biologica del popolo Sardo.

In alcuni casi, questa superiorità biologica viene collegata al fatto che i Sardi siano un popolo che ha raccolto l'eredità, biologica o culturale, di popolazioni extraterrestri arrivate in Sardegna alcune migliaia di anni fa.

Questa concezione è giustificata dalla rilettura postmoderna di alcune leggende popolari della Sardegna, secondo le quali il mondo era popolato, oltre che dagli uomini, da varie creature non umane. Queste creature si crede avessero le loro dimore nel mondo sotterraneo, nel bosco, luogo dell'alterità per eccellenza e, soprattutto, nelle vestigia del passato. Mentre le tombe ipogee scavate nella roccia sono la dimora di una popolazione di piccole fate chiamate *janas*, da cui la denominazione popolare di *domus de janas*, o “*case delle fate*”, le sepolture megalitiche servivano ad accogliere le ossa di esseri enormi, da cui l'espressione “*tombe dei giganti*”. Queste credenze leggendarie attualmente godono di una rinnovata vitalità; nel passato come ora, l'esistenza di fate e giganti viene trasposta in un lontano passato mitico. Allo stesso tempo, però, subiscono alcuni cambiamenti di senso e significato, dovuti sostanzialmente all'introduzione, nella mitopoiesi, di due ideologie innovative: le credenze ufologiche e, ancora una volta, il tema del recupero di un'identità sarda vissuta come in costante minaccia e contrapposizione ad un processo di globalizzazione spesso accusato, più o meno a ragione, di voler appiattire le singole specificità culturali. Inoltre, queste credenze non si limitano alla costruzione di nuovi habitat di significato, di visioni del mondo più o meno coerenti

e specifiche, ma costituiscono la base di nuove forme di ritualità.

3.3.1. *La nuragheologia o nuraxia*. Entrambi i mitemi, quello di una Sardegna come terra mitica e quello dell'origine straordinaria dei Sardi si combinano tra loro in un'ideologia composita dal carattere sincretico che viene definita, dai suoi aderenti, “*nuragheologia*”. La base ideologica di questo movimento risiede in un'opera letteraria intitolata “*I racconti della Nuragheologia*”, pubblicata nel 1986 dalla casa editrice Zephyr (Roma). L'opera, che consta di un cofanetto contenente 6 libri, fu scritta di Raimondo De Muro, ingegnere civile di Siurgus Donigala, provincia di Cagliari. I primi cinque libri contengono storie di narrativa ambientate in diversi periodi. I protagonisti vengono a contatto con “*is Babbais e is Mammais Mannus*” (lett. “*i grandi nonni*” e “*le grandi nonne*”), una sorta di associazione segreta di uomini portatori di poteri magici tramandati di generazione in generazione assieme al sapere degli antenati. Già dal primo volume, De Muro parla di contatti avuti fra i nuragici e alcune civiltà extraterrestri, che avvengono nei “*Nuraghi della Luce*”, utilizzati come “*porte astrali*”, in grado di mettere in contatto i Sardi con altri mondi.

“Quanto agli “uomini blu”, con tale denominazione venivano chiamati gli abitanti di altri mondi in contatto con i protosardi, secondo un rituale che presentava diverse varianti. In altre parole, certi protosardi comunicavano con gli extraterrestri mettendosi sopra i nuraghi o in un altro luogo dove regnava il silenzio, stesi col corpo nudo su una pietra levigata, in linea con le stesse che emanano micro onde cosmiche capaci di essere ricevute dai recettori umani. Oltre a ciò occorre una grande concentrazione che consentiva di ricevere questi suoni muti.

Ai grandi padri della Sardegna spetta il compito di tramandare il fatto che un corpo celeste centrò la terra, incurvandola dalla parte orientale. Le antenne dei Nuraghi persero per sempre la loro finalità di comunicazione con gli abitanti degli altri mondi, che avveniva tramite orecchie nascoste, i cosiddetti recettori magnetici, in grado di captare le voci di mondi lontani, a patto che questi organi di senso vengano esercitati. Ma se non si conosce l'alfabeto di questi segnali non si comprendono i messaggi. Nei libri - Dio, *S'Universu Increau Creadori*, è in ciascuna delle cose e per entrare in contatto con lui non occorrono intermediari.

“Cento bisavoli prima del bisavolo mio, nella Sardegna, raccontano gli antichi, sono venuti gli uomini del pianeta blu, a pelle blu e liscia che pareva di porcellana, con un corpo che pareva pieno di aria, ma non era di

aria ma trasparente come una vetrina, che non era possibile toccarli se uno non voleva essere fulminato all'istante. Dicono gli antichi che erano uomini di alta statura, con la faccia uguale alle statue di bronzo e di pietra che ricordano questa venuta. Sulla testa portavano un corno come un vomere e sulla fronte un porro che lampeggiava. Si erano fatti vie di fuoco e in queste vie restava la polvere della vita e da questa polvere è nato ogni essere vivente, racconta il proverbio antico.

Si tratta di una spiegazione, questa della nuragheologia, piuttosto avventurosa, ma che dimostra, ancora oggi, la sua validità, posto che non si possano essere certezze in materia. In realtà non sappiamo che cosa sia realmente la vita. Sappiamo solo che alcuni suoi ingredienti di base come l'idrogeno, l'ossigeno, l'azoto, il carbonio esistono un po' dappertutto e che questi, aggregandosi, servono come materiali della struttura vivente. Ma, scoperti i mattoni della vita, il resto è buio completo! Resta solo questo racconto della nuragheologia, che non è racconto mitologico ma una esperienza vissuta da lontani progenitori, che può essere e non può essere!"

La prova dei contatti tra i nuragici e gli uomini blu è presente nelle iscrizioni

Sicché, quando i giovani saranno i vecchi e i vecchi saranno i giovani l'avvenimento ricordato con quella scrittura figurata, nella parte della grotta del Bue Marino e non solo in quella ma in mille altre grotte marine e terrestri dell'isola, se queste fossero state lasciate intatte con la loro storica narrazione, si ripeterà, cioè, l'incontro avvenuto nell'isola tra i Sardi che avevano esperienze di galazzoni e quindi a conoscenza dell'esistenza, non solo di altre infinite umanità più o meno a somiglianza della nostra, ma anche di infiniti altri pianeti, più o meno consimili alla terra, coi quali è possibile, un incontro, come quello già avvenuto circa tremila anni fa.

Si dirà che questo è fantascienza, ma non lo è affatto, perché un simile avvenimento è scientificamente probabile che sia avvenuto, perché, oggi, siamo in grado di provare che a quell'epoca, un gruppo di pianeti della Via Lattea e precisamente quelli della costellazione di Sino si trovavano dalla terra, per via dell'eterno spostarsi nell'universo, a circa cinquanta anni luce di distanza (la galassia è un disco di centomila anni luce). A quella distanza era possibile «incontrarsi», perché, i Sardi e quindi gli extra terrestri ancora di più, i loro «messaggi» li trasmettevano con la percezione sensoriale (oggi purtroppo un esercizio impossibile per l'uomo non più addestrato da sessanta generazioni) il che permetteva loro di ricevere e trasmettere col pensiero, ad una velocità di gran lunga superiore ai trecentomila chilometri al minuto secondo.

Oltre i primi cinque romanzi, nel cofanetto è presente un sesto libro che è un elenco di quelle che definisce "*norme di vita della Nuragheologia*". Il sesto volume è particolarmente utile ai fini della costruzione di questa *new religion*. Contiene, oltre ai nomi dei 170 Nuraghi della Luce, parole e formule magiche definite, significativamente, con l'espressione tradizionale "*berbos*". *Is babbais mannus* possedevano la conoscenza degli astri, che regolano la vita nei campi, influiscono sull'allevamento del bestiame e persino nella scelta del periodo migliore per il concepimento di un figlio, oltre che conoscenze mediche di tipo olistico, come la

riflessologia plantare.

Però il carattere iniziatico dei sei libri non è concesso a tutti; per sfuggire al complotto, gli aderenti sostengono che De Muro abbia celato eventi reali sotto forma di romanzo, per garantire la trasmissione degli antichi insegnamenti. Ai convegni e agli incontri che trattano la nuragheologia, è spesso presente G.P., che afferma di essere il nipote di uno dei personaggi dell'opera di De Muro, conosciuto con lo pseudonimo Licu, che compare nel terzo volume dei racconti e che sarebbe morto all'età di 85 anni.

Nelle opere gli elementi pseudo-archeologici dell'ideologia sono piuttosto evidenti. In primo luogo, la teoria del complotto. I racconti furono pubblicati nei primi anni ottanta da una piccola casa editrice che fu distrutta da un incendio e con essa centinaia di copie dei libri. Una parte di questi libri fu acquistata da Università, alcune biblioteche (un cofanetto si trova nella biblioteca di Firenze) e dai pochi fortunati che poterono trovarli in commercio. I restanti, raccontano gli aderenti alla nuragheologia, furono acquistati in blocco dalla Chiesa e da alcuni aderenti alla massoneria. Per questa ragione, affermano, l'opera è di difficile reperimento. Risulta piuttosto evidente, inoltre, l'ideologia etnicista. De Muro sostiene che, in Sardegna, sia esistita, e in parte ancora esiste, una sorta di “organizzazione comunitaria”, tipica del mondo agro-pastorale, con proprie leggi e norme di condotta; un ordinamento sociale sopravvissuto alle vicende storiche e alle successive colonizzazioni dell'Isola, che ha le sue origini nell'epoca nuragica. Il carattere identitaria dell'ideologia della nuragheologia è, inoltre, evidente dal fatto che, nell'immagine di copertina della pubblicazione, è raffigurata un'incisione presente nella parete sinistra della Domus de Janas di Luzzanas a Benetutti (vedi foto), datata a circa 4.000 anni a. C. Secondo l'autore, il labirinto raffigurato costituirebbe il simbolo principale dell'antica bandiera dei Sardi, poi sostituita dai quattro mori imposti dagli spagnoli. Dagli aderenti alla nuragheologia, De Muro viene definito” significativamente “donnu”, ovvero una persona di elevato rango sociale discendente di un Giudice.

Attualmente risulta difficile cercare di comprendere il grado di diffusione delle credenze sulla nuragheologia. Certo è che il loro *appeal* tra gli appassionati di energie e cure alternative, *new age* e spiritualità è in forte ascesa. Sono numerose le associazioni che promuovono esperienze mistiche e corsi all'interno di nuraghi e

tombe dei giganti, mentre alcuni neo-sciamani hanno incorporato la credenza nelle loro composite visioni del mondo. Così si esprime, ad esempio, uno di loro nel proprio *blog*:

Dopo avere purificato la sala, io e le mie amiche ci sedemmo su alcune pietre che si trovano sul pavimento della sala e recitammo il mantra. Finito di recitare andammo al centro della sala per creare una colonna di energia che dal nuraghe si collegasse con il monte Belukha per poi irradiare una frequenza di pace in tutto il pianeta.

La cosa che mi colpì è che mentre col nostro intento stavamo creando la colonna di energia, la percepì intensamente con le mani, che tenevo aperte con le palme rivolte verso il centro. Man mano che la colonna si formava e si allargava sentivo una pressione sulle mani così forte che in pochi minuti mi ritrovai con le braccia spalancate per contenerla.

Alla fine del rito io e le mie amiche ci separammo per continuare una meditazione silenziosa ognuno per conto proprio. Io sentivo un forte contatto con il nuraghe e percepì la presenza di Antarel, contento e divertito. Mi sembrò che mi dicesse che tra gli Apuniani di Alpha Centauri e i sardi dei tempi della nuraxia c'era un forte legame, e che quel nuraghe era uno dei portali di collegamento.

Ma come ho detto altrove, prendo le mie canalizzazioni con beneficio di inventario, sapendo benissimo che talvolta è la mia mente che interferisce e, per così dire, canalizza sé stessa. [dal blog di Momi Zanda, neosciamano di Cagliari, 01/09/2014]

3.3.2. *Stelle e giganti ad Atlantidea*²⁰. Nel 2009 Luigi Muscas, “ricercatore indipendente”, pastore, scultore e infine scrittore, pubblica un libro intitolato “*I Giganti e il culto delle stelle. Figli diretti di Dio*”. Si tratta di un piccolo libricino, del costo di 20 euro, della dimensione di non più di 120 pagine, comprese decine di foto, dallo stile semplice e colloquiale.

Nell'opera, Muscas sostiene che nel territorio di Atlantidea sono presenti numerose prove archeologiche che testimonierebbero l'esistenza di un'antica stirpe di giganti venuti dalle stelle, i quali proprio in questo territorio avevano fondato una prospera città, dando vita ad una vera e propria età dell'oro di cui gli archeologi contemporanei non conoscono, o meglio, di cui negano volutamente l'esistenza. Le idee di base presenti nel libro, che Muscas afferma essergli state trasmesse durante la sua infanzia dal nonno e da altri anziani, possono essere così schematicamente riassunte:

- a partire dagli anni '60 in poi, la zona di Atlantidea inizia ad essere teatro di una serie di ritrovamenti più o meno casuali di scheletri umani giganti. Così racconta Muscas il primo, fortunoso ritrovamento che fece da bambino:

Un giorno, era il 18 febbraio 1972, come di consueto, dopo la scuola portavo le pecore al pascolo quando un temporale mi sorprese e mi costrinse a cercare riparo in una grotta vicina. Quando vi entrai vidi uno scheletro molto grande le cui dimensioni, mi resi conto, erano molto al di sopra della norma. La testa, per dare un'idea, era grande più o meno come un televisore da 26 pollici, ma di forma rotonda. Gli arti superiori erano lunghi quanto me, che allora ero alto circa 1 metro e 20. Ciò che mi colpì particolarmente era che il corpo appariva mummificato, conservava ancora la sua pelle e in trasparenza si vedevano i legamenti. La pelle era color caffelatte. (Muscas 2009:25-6)

- A seguito di quel ritrovamento, Luigi corse subito in paese, a raccontarlo ai nonni. Fu proprio dal nonno che, per la prima volta, Muscas venne a conoscenza del fatto che, in un periodo risalente a circa 10.000 anni fa, la zona era prospera e popolata da un'antica civiltà:

(...) Mio nonno (...) mi invitò ad andare a cavallo con lui nella località Corte Baccasa, dove si trovava appunto la grotta col gigante. Egli mi spiegò che “*cuss'omini mannu*” (quell'uomo grande) non era altro che un antenato del nostro popolo, vissuto ai tempi della città scomparsa. (Muscas 2009:26)

- questa civiltà, immensamente più progredita di quella dei Sardi, era stata fondata da

²⁰ Atlantidea è, naturalmente, un nome fittizio. Si riferisce ad un piccolo paese del Medio Campidano dove avvengono i fatti d'ora in poi descritti.

esseri non terrestri, che arrivarono dal cielo quando ancora i Sardi abitavano nelle caverne:

Mi mostrò delle piattaforme circolari di pietra, larghe circa 7/8 metri e alte circa 40 cm, e mi raccontò che erano delle piste di atterraggio utilizzate appunto da quel popolo per arrivare in questa terra. All'arrivo di questo popolo in Sardegna esistevano già degli abitanti che vivevano nelle capanne e nelle grotte, ad uno stato ancora selvatico ma in armonia con la natura. (Muscas 2009:27)

-il popolo dei giganti aveva costruito vicino ad Atlantidea una grandiosa città con torri, templi e piramidi:

Disse che 10.000 anni fa esisteva una città di 10.000 abitanti con 10 dame di Corte e un Re che la comandava. Questo era un popolo di importanti navigatori e conquistatori, appartenente ad una civiltà molto evoluta. Mi mostrò, in una zona chiamata “*Sa contissa*”, i resti delle mura della città. (*ibidem*)

- il territorio dove questa civiltà avanzata si sviluppò è teatro di misteriosi fenomeni inspiegabili, dato che in questi luoghi è possibile osservare globi di luce luminosa che seguono anomale traiettorie:

La sera, al rientro, prima di addormentarmi mi trattenevo ad ascoltare le storie di mia bisnonna, “ajaja” Filomena Frau, la prima a raccontarmi delle stelle. Lei mi raccontava che le stelle scendevano dal cielo, illuminandosi, e si fermavano sopra le persone più belle e gli animali più belli. Lei le vedeva sin da piccola. Mentre mi parlava, io mi sentivo immerso in quei racconti come in una fiaba. Non capivo che lei raccontava la sua realtà: per me era tutto un mondo fantastico. (Muscas 2009:19)

Questi fenomeni luminosi, chiamati “stelle”, vengono messi in relazione con l'antico popolo dei giganti:

Con mio nonno ho iniziato a vedere come le stelle seguivano delle traiettorie nel cielo, come si illuminavano, scendevano ingrandendosi e risalivano, scomparendo all'infinito o riposizionandosi nella volta celeste. Mio nonno diceva: “*Fuinti is istellas de i Gigantis, funti fillus de Deusu*”, che significa: sono le stelle dei giganti, sono figlie di Dio. (Muscas 2009:20)

E ancora:

Sin dalle prime manifestazioni cui ho assistito, mi fu detto che l'apparizione delle stelle era collegata al popolo dei giganti. Come già anticipato, io fui testimone sin da piccolo di questi fenomeni. Stelle che improvvisamente diventavano più grandi e più luminose e che scendevano dal cielo fino a pochi metri da noi. Io chiedevo spiegazioni a mio nonno e lui rispondeva semper che erano le stesse stelle adorate dal popolo dei Giganti, e che la loro discesa dal cielo voleva ricordarci quell'antica cultura. (Muscas 2009:72)

L'opera in questione presenta molti caratteri e temi tipici delle forme di archeologia

alternativa. Dato che ipotizza un contatto tra progredite civiltà extraterrestri e antiche civiltà umane, l'opera può essere ricompresa, al pari della nuragheologia, nella "paleoastronautica" ("teoria degli antichi astronauti" o del "paleocontatto"). In questa specifica concezione si comprende che la civiltà extraterrestre dei giganti sarebbe entrata in contatto con gli antenati dei Sardi. Ciò corrisponde, da una parte, al tentativo di recupero di un passato mitico, sempre visto in contrasto con il presente. Già nelle prime righe del lavoro, infatti, Muscas scrive:

Ho vissuto a cavallo tra due generazioni: la prima caratterizzata dal mondo agricolo e pastorale, la seconda dall'arrivo di tutte le innovazioni tecnologiche" (Muscas 2009:18). E ancora: "All'epoca, almeno dalle mie parti, si dava un'importanza diversa allo svolgersi della vita quotidiana, e c'era un senso di appartenenza alla terra molto forte, ci si sentiva un tutt'uno con lei e si percepiva un collegamento col cielo che ormai l'umanità ha dimenticato" (Muscas 2009:25).

In sostanza si tratta di un evidente processo di elaborazione mitica piuttosto evidente dal fatto che anche le forme di ritualità quotidiana più semplici, compiute in occasione del raccolto e della macellazione, tipiche delle culture agropastorali come quella in cui Muscas crebbe e che, di fatto, diventano il simbolo di un mondo arcaico e primitivo ormai perduto:

Tutto ciò che una famiglia produceva per il proprio sostentamento era considerato sacro. Pertanto, prima di consumarlo, una parte veniva offerta a Dio, attraverso la donazione alla terra. Questo rito sacro mia nonna lo svolgeva ogni volta che si portavano a casa i prodotti dell'orto e della vigna: prendeva un grappolo d'uva, ne staccava l'acino più bello e lo offriva alla terra. Il rito serviva sia per ringraziare del raccolto ottenuto, sia per propiziare un'altra annata buona. Così faceva anche con le prugne e i fichi. Ma forse il rito più suggestivo era quello in occasione dell'uccisione del maiale, che ricorreva in autunno. (...) Al momento dell'uccisione del maiale mia nonna piantava un coltello nel terreno e poi prendeva una ciotola di terracotta e la riempiva del primo sangue fuoriuscito dall'animale, versandolo alla terra mentre si faceva il segno della croce. Questo rito mi emozionava particolarmente perché rappresentava molto bene il collegamento tra la terra e il cielo. (Muscas 2009:25)

Ciò che differenzia notevolmente il caso di Atlantidea dalle altre forme di archeologia alternativa è il fatto che in questi luoghi si sia creato un certo interesse attorno alla vicenda. Sono numerose, infatti, le persone che si recano ad Atlantidea ad osservare le "stelle" che si muovono nel cielo. Nel cortile dell'abitazione di un operatore/fantarcheologo, nelle sere d'estate, quando il tempo lo consente, numerose

persone si recano ad osservare i fenomeni luminosi, mentre il signor Muscas racconta la storia della città perduta dei giganti.

Per portare avanti questa ricerca direttamente, sono stata per un'ultima volta a d'Atlantidea il 5 settembre del 2014. Per mesi avevo avuto contatti quotidiani con persone che, a causa di legami famigliari ed affettivi con il gruppo di persone che gravitano attorno al signor Muscas, avevano assistito in più occasioni allo spettacolo di luci nel cielo. Una di loro, offertasi da tramite, mi ha accompagnato a casa del signor Muscas, che ci ha accolto calorosamente nel cortile della sua abitazione. Dopo i convenevoli e le spiegazioni di rito, il signor Muscas si è mostrato, fin dal principio, piuttosto preoccupato circa le mie reali intenzioni e gli scopi della mia ricerca. Nel colloquio, inizia a raccontare le peripezie che ostacolano la pubblicazione di un nuovo libro sui giganti: *“L'autorizzazione per metterla nel libro non me la daranno, a filmare non posso filmare, lo stesso, perché è un sito chiuso, ci sono le guardie...”* [M.L., Atlantidea, 05/09/2014] Per questo motivo, la conversazione si è spostata fin da subito sul problema del non riconoscimento, da parte dell'archeologia ufficiale, delle sue teorie. A questo proposito, afferma: *“Eh, ma non si sa se ti fanno pubblicare questa cosa. Noi siamo sfortunati, però, ci hanno rubato la storia, son delle cose molto importanti”*. L'operatore poi racconta la storia del popolo dei giganti, con nessuna variazione rispetto a quanto scritto nel suo libro. Con la persona che mi accompagnava lascio l'operatore per poi tornare dopo cena, quando è ormai notte, per poter osservare le stelle. Al mio rientro, noto che nel cortile dell'abitazione sono disposte a semicerchio numerose sedie di plastica bianca, mentre l'operatore aspettava in giardino assieme alla sua compagna. Dopo le opportune presentazioni, tutti hanno rivolto lo sguardo al cielo. Con un segnalatore a raggio laser, l'operatore ha indicato i vari corpi celesti, seguendoli col puntatore e specificando quando si è trattato di *“stelle”* e quando, invece, di eventuali aerei che per caso hanno attraversato quello spazio. A un certo punto, è comparso come un'improvvisa striscia lampeggiante, subito interpretata da Muscas come l'apparizione di un gigante. A questo fenomeno di stella cadente ne seguono altri, tutti.

Dopo un po' nel cortile ci sono tante persone; fra queste c'è una coppia di mezz'età, un gruppo di donne emigrate tornate al proprio paese d'origine per le vacanze estive. Tutti trovano posto a sedere, tutti alzano gli occhi al cielo. Un

ragazzo col cappuccio della felpa calato sugli occhi saluta e a malapena estrae un sacco a pelo dallo zaino, lo distende e si sdraia sull'erba. Alle domande insistenti delle donne, l'operatore comincia di nuovo, paziente, il proprio racconto. Racconta dei giganti e della città perduta. Racconta delle stelle, spiega che si tratta delle anime dei giganti che si dirigono verso i siti sacri. Una stella, una traiettoria indicata col *laser*: «Questa va laggiù, al nuraghe», «Questa va alla città perduta», «Questa va al tempio». Verso la mezzanotte, l'operatore si allontana con le donne, le porta all'interno dell'abitazione, vuole mostrare le “prove”: il suo libro, i denti e le ossa dei giganti. In un successivo momento, anche noi entriamo. Una stanza-laboratorio gremita di sculture di ceramica di ogni dimensione. Sembrano riflettere un certo senso estetico, un gusto un po' *naïf*. Raffigurano, in diverse pose e dimensioni, gli antichi giganti. Mi informo sui costi delle sculture: circa 2500 euro a pezzo. Esprimo i miei complimenti sinceri, salutiamo e andiamo via con la promessa di tornare.

Aver osservato da vicino il fenomeno ha fornito numerose risposte e fatto nascere, contemporaneamente, nuovi interrogativi. Il primo di questi riguardava, nello specifico, il ruolo dell'operatore e detentore delle informazioni connesse alla concezione magico-religiosa. La mimica dell'operatore, i suoi gesti e gli atteggiamenti tenuti davanti alla platea che lo ascoltava ricordavano, infatti, molto da vicino, alcuni degli operatori rituali con cui avevo avuto a che fare in passato. In particolare, aldilà delle distinzioni tematiche tra le due ideologie, i suoi atteggiamenti richiamavano, assai evidentemente, quelli dei guaritori carismatici che avevo potuto osservare durante le mie ricerche (vedasi, ad esempio, Lanternari 1983). Innanzitutto, in quest'ultimo caso l'operatore dimostra di avere con le anime dei giganti un rapporto privilegiato. Ad un certo punto della conversazione, infatti, egli così racconta del suo accesso ad un sito archeologico

Io ci sono entrato, non mi hanno fermato... a detta loro questo è un sito romano, e vai dentro... Vai lì, entri in una stanza diciamo la metà di questa casa... è un mausoleo... Vai lì, a me non mi avevano fermato... Quando devo... mi portano di vedere, non solo là... quando devo andare, vuol dire che devo andare, non è che mi fermano... e sono entrato in questo luogo. C'era un'archeologa, come te, minutina, un po' così, no... e stava studiando questa mummia, era lì, messa così sopra, e c'era... toccava il naso di questa... la testa era così, era... sette metri e mezzo era lungo, ma io non mi stupisco, l'ho vista, mi ha guardato, per me non mi interessava niente. Sono andato via, mi hanno salutato, non mi hanno fermato [M.L., Atlantidea, 05/09/2014]

Guidato e protetto dalle anime dei giganti, egli arriva ad un luogo in cui un'archeologa sta scavando una mummia, un luogo protetto e inaccessibile. È lui, infatti ad avere un contatto privilegiato con questi esseri provenienti da altri mondi. La sua esperienza con i giganti non si esaurisce, infatti, nell'osservare le stelle che si muovono nel cielo. Piuttosto, in maniera non troppo dissimile da alcuni maghi o veggenti che dichiarano di avere un rapporto privilegiato con esseri soprannaturali, l'operatore riesce a comunicare con loro. Il suo compito è appunto quello di fare da tramite tra il nostro ed il loro mondo, raccontando a quante più persone possibili della loro esistenza.

A me mi han fatto capitare... Da bambino, sempre, dove caricavano i giganti, c'ero io, sempre. Ma non solo qui no, ma in tutta la Sardegna... non lo so, era una cosa... però vedi, c'ho messo quarant'anni a capirlo, che era importante, mica un mese... [M.L., Atlantidea 05/09/2014]

Nel libro, oltre al rinvenimento fortuito del primo gigante, egli racconta altri due episodi:

Quasi tre anni dopo, nella primavera del 1975, si sparse la voce del ritrovamento di un altro gigante. In quel periodo stavano effettuando lavori di ampliamento della strada tra Siddi e Lunamatrona, al confine del territorio di Atlantidea, e quel giorno c'erano molti operai al lavoro. Io e due miei amici ci recammo in bicicletta a vedere quel gigante. Gli operai non ci fecero avvicinare e ci fermammo a circa trenta metri di distanza, sopra una collinetta. C'era parecchia gente attorno alla tomba da cui era stato estratto lo scheletro, ma dalla nostra posizione riuscimmo a vederlo ugualmente, perché le sue dimensioni erano veramente grandi. Paragonate a lui le persone vicine sembravano bambini. Rimanemmo lì per circa un'ora e quando rientrammo in paese notammo che gli abitanti non parlavano d'altro se non del gigante appena ritrovato. Tutti ragionavano e tutti trovavano collegamenti tra le leggende sempre ascoltate e quel gigante, confermando la discendenza da quella civiltà ormai scomparsa. (Muscas 2009:32)

E ancora:

Una notte di autunno del 1977 mi trovavo con alcuni amici a percorrere la strada che collega Atlantidea a Las Plassas e nei pressi della località "Sa Contissa", dov'erano in corso dei lavori di ampliamento della carreggiata, trovammo all'interno di una tomba due grossi scheletri di giganti. La posizione degli scheletri faceva supporre che fossero abbracciati. L'indomani mattina passammo nuovamente e notammo che i due scheletri non c'erano più. In quel periodo molti altri ritrovamenti vennero fatti dentro il centro abitato e nelle campagne circostanti. (*ibidem*)

L'operatore attribuisce questi ritrovamenti all'utilizzo dei primi trattori gommati e di quelli cingolati che, consentendo di arare a profondità maggiori, esponevano a rischio per la prima volta le tombe. Nel libro, i rinvenimenti delle ossa di giganti

vengono confermati da una serie di testimonianze. Tra queste, quella di un signore, che afferma dello straordinario ritrovamento avvenuto casualmente ad opera della sua famiglia in occasione di uno scavo per la costruzione di un servizio igienico che si voleva fare nel cortile della sua abitazione. Sotto terra furono rinvenuti gli scheletri di 4 giganti, dalle *“teste enormi ed allungate, (...) i denti bianchissimi, lunghi circa 5 o 6 cm; le mani enormi, con dita lunghe 22 cm”* (Muscas 2009:115). Questa persona è presente, tra gli altri, nel cortile dell'abitazione dell'operatore e, incalzato da questi, mi conferma quanto affermato nel libro e mi racconta, con notevole eccitazione, le fasi del rinvenimento. Aggiunge, inoltre, che del ritrovamento venne informato il parroco del paese, che rispose che si trattava di scheletri di Cartaginesi, non importanti, che dovevano essere distrutti. Così fecero, si racconta in famiglia.

La differenza tra quanto affermato dal testimone e quanto, invece sostenuto da Muscas consiste nel fatto che solo quest'ultimo si è rivelato in grado di avere contatti con le anime dei giganti e quindi di poterli osservare nella loro forma incorporea. Questi giganti vengono poi da Muscas scolpiti nella pietra o modellati nell'argilla. Ad una mia domanda riferita ad alcune di queste sculture che si trovavano in giardino, egli risponde descrivendomi nel dettaglio le fattezze dei giganti:

C'erano figure antropomorfe e figure zoomorfe. Erano...io gli ho visti vivi e morti. Ho visto gente viva e animali vivi, mezzi uomini... Tutti... c'hanno un potere universale che parlano, se io parlo il sardo, parla il sardo, solo che avevano una lingua universale [M.L., Atlantidea, 05/09/2014]

È evidente, quindi, il ruolo di primo piano che il signor Muscas possiede all'interno del gruppo di aderenti a questa ideologica magico-religiosa. Alcuni dei presenti, però, sottolineano la propria capacità non solo di poter vedere le stelle ma anche, e soprattutto, di poter avere con queste un contatto ravvicinato. E se il signor Contu afferma. *“Eh, le ho viste le stelle, io, molto vicino... Una una volta è passata così, all'altezza del mio ginocchio, velocissima, ed ha illuminato tutto, ha illuminato!”*, Daniela, la compagna dell'operatore, afferma:

Un giorno ero dentro casa, ed ero seduta al computer. Ad un certo punto, dalla finestra, c'era la finestra aperta, entra questa cosa, ha illuminato tutta la stanza, era piccola, come una pallina, ad un certo punto si è fermata sulla mia mano... L'ho presa così (mostra il palmo aperto come a mostrare un piccolo oggetto, ndr), in mano, era bellissima ... [Atlantidea, 05/09/2014]

Ciò nonostante, è sempre il signor Muscas ad assumere, in ogni conversazione e all'interno del gruppo, un ruolo di rilievo. Lo zoccolo duro dei credenti ha, infatti, in

lui il suo punto di riferimento.

Prima c'era anche Diciamo che erano alla pari, lui e, perché avevano esperienze molto simili. Poi Luigi, essendo anche più giovane, diciamo che si è fatto portavoce. [F.P., 22 anni, Cagliari]

Certo è che la sua connotazione presenta numerosi punti in comune con la figura del veggente. Ad esempio, esattamente come accade per gli operatori magici tradizionali, il *segno* o la chiamata di Luigi al mondo spirituale avviene in concomitanza con una crisi emotiva. Non a caso, la visione della prima stella corrisponde all'annuncio della morte di un evento tragico, la morte del padre, che ne avrebbe decretato il trasferimento ad Atlantieda e l'inizio di una vita dedicata ad un lavoro duro e sacrificante come quello del pastore. Così Luigi racconta nel suo libro:

Quando avevo otto anni ci siamo trasferiti a San Pantaleo, vicino ad Olbia. Lì. Per la prima volta, ho visto una stella illuminarsi e scendere dal cielo, proprio come era accaduto alla mia bisnonna. Era il 16 febbraio del 1971 e ci trovavamo dietro la casa, io e mio padre, a prendere la legna per il camino. Ricordo che era già buoi e faceva molto freddo. All'improvviso scese dal cielo, fino ai nostri piedi, una sfera bianca, celeste e rossastra, che emanava calore ed emetteva una specie di fruscio. Per istinto io mi precipitai come per prenderla ma venni bloccato da mio padre, che mi gridava di non toccarla perché mi avrebbe bruciato. In quel preciso momento sentii che quella stella era scesa ad annunciarmi qualcosa di importante. L'indomani mio padre partì in Corsica per lavoro ed io, bambino di nove anni appena, pensai che avrei dovuto occuparmi della mia famiglia, perché sentivo che mio padre non sarebbe più tornato. Due giorni dopo una telefonata ci annunciò che mio padre era morto. (Muscas 2009:21)

Le relazioni che M.L. intrattiene con il proprio paese sembrano essere piuttosto controverse. È lui stesso a raccontare la stigmatizzazione sociale che subisce a seguito della pubblicazione del suo libro: *“Scimpru, scemo, mi chiamano. Mi vedono in giro e mi chiamano così. Ma l'ultima volta gli ho risposto, a quello che me l'ha detto: «Eh, scemo mi chiami, eppure c'eri anche tu... E chi li vende, i reperti? Tu!»*”. Ed uno degli appartenenti al gruppo dei credenti, parlando della vicenda, afferma: *“Tutti parlano male di Luigi, per fortuna, essendo una persona speciale, perché è veramente una cosa speciale, la cosa non lo tocca”* [Atlantidea, 05/09/2014]

Anche per quanto riguarda il caso di Atlantidea è difficile stabilire l'esatta entità dei “convertiti”. Difficile anche comprendere quanto della spiritualità delle stelle venga incorporata in visioni sincretiche piuttosto complesse del mondo. Questa tendenza all'incorporazione della credenza in ideologie complesse è stata abbastanza

evidente nel caso di Atlantidea, nel momento in cui mi sono imbattuta casualmente, per le vie di Cagliari, in uno degli aderenti all'ideologia che batteva felicemente il tamburello in mezzo ad un corteo di Hare Khrisna!

Conclusioni

La letteratura ed i fenomeni finora analizzati consentono, a questo punto, di trarre alcune conclusioni generali. I risultati dell'indagine, tuttavia, così come avviene in tutte le ricerche, comprese quelle delle cosiddette scienze positive, si presentano continuamente problematici e rivolti ad effettuare nuove verifiche e, quindi, a cogliere la costante dinamica delle analisi e dei relativi esiti. Da qui la conferma metodologica che, soprattutto nelle ricerche ideografiche, come quelle antropologiche, il campo di indagine è costantemente soggetto ad innovazioni, a cambiamenti e a traslazioni, tanto che, in tali indagini, alcune questioni affrontate risultano soltanto in parte risolte. Tuttavia, per quanto riguarda gli obiettivi, ad un certo punto, è opportuno avere il coraggio di essere in grado di concludere. In tutti i casi, pertanto, si deve essere consapevoli di essere arrivati soltanto ad una tappa rispetto a tutte quelle possibili che potrebbero essere raggiunte.

Si è innanzitutto tentato di dimostrare, alla luce della vasta letteratura esaminata, che temi tradizionali dell'indagine antropologica ed etnografica, come la magia, lo sciamanesimo e la stregoneria siano attualmente molto vitali e non abbiano cessato di essere oggetto di ricerca. Questo interesse deriva anche e soprattutto dal fatto che questi campi, lungi dall'essere scomparsi a seguito del processo di laicizzazione e disincanto del mondo da alcuni auspicato, non siano, come un tempo ci si aspettava, del tutto finiti. Il quesito fondamentale di quest'indagine riguardava, piuttosto, l'accertamento di quali fenomeni, attestati nella letteratura antropologica, potessero essere riscontrabili in Sardegna, con la conseguente verifica di eventuali differenze tra sincretismi magico-religiosi tradizionali e sperimentazioni religiose e spirituali contemporanee. Nell'analisi, non a caso, non sono state considerate le varie terapie empiriche di derivazione più o meno tradizionale, che comportino l'utilizzo di erbe o di tecniche di manipolazione corporea, diffuse capillarmente nell'Isola. L'intento era quello di cercare di stabilire i cambiamenti nell'orizzonte simbolico, mistico e religioso, piuttosto che in quello pratico/empirico. Il punto di partenza di questa analisi si basava, sostanzialmente, sul fatto che, in Sardegna, alcuni gruppi organizzati di persone si presentino come depositari di una sorta di antica magia specifica dell'Isola.

Per cercare di comprendere se questa affermazione potesse essere considerata corretta, è stato necessario stabilire se gli operatori intervistati interpretino o meno la propria azione alla luce di una visione magica del mondo. È chiaramente emerso, nelle parole di quelli definibili tradizionali, il rifiuto ad identificare il proprio ruolo ed operato come l'esercizio di un potere magico, quasi sempre connotato negativamente. La magia viene sempre presentata da costoro come cosa d'altri, espressione di culture diverse nel tempo e nello spazio, nel mondo bizzarro delle culture extraeuropee piuttosto che nell'orizzonte delle credenze dei propri antenati. Al contrario, tendono a rappresentare se stessi come possessori di un dono che consente loro di far da tramite verso un potere più grande, sempre religiosamente o meglio cattolicamente connotato. Da essi vengono interpretate alla stregua di *medicine* o, ancor più significativamente, di *preghiere* persino le forme più evidentemente magiche del loro operato. Per le nuove forme di spiritualità contemporanea, invece, anche quando non vi è magia, non si verifica nessun tentativo pratico di voler intervenire sulla natura e sul divino; in quest'ultimo caso si ricorre a questo termine per delineare lo sfondo ideale in cui collocare la propria visione del mondo.

Nella Sardegna contemporanea, sia i sincretismi magico-religiosi tradizionali che le forme di spiritualità attualmente attestate pongono all'osservatore inesperto inevitabili dilemmi teorici, dato che mettono in crisi le tradizionali distinzioni tra razionalità scientifica ed irrazionalità magica. Esistono comunque notevoli punti di contatto nei racconti che della propria esperienza ed azione magica fanno i guaritori e gli interpreti a vario titolo del mondo magico-religioso sardo. Appare sostanzialmente confermato il modello antropologico della condizione di crisi dell'operatore magico, ovvero il fatto che, per assumere un ruolo di rilievo, per essere considerati, cioè, per essere depositari di conoscenze esoteriche, occorra necessariamente, non tanto aver affrontato un lungo apprendistato, quanto piuttosto aver sperimentato una determinata crisi. Da qui la specificità che le storie di vita degli operatori presentano spesso un unico, sostanziale punto in comune: la sperimentazione della sofferenza. Solo attraverso questa, infatti, è possibile avvicinarsi al dolore degli altri, trovarne le ragioni profonde e, dove possibile, intervenire.

Le somiglianze sembrano, ad un primo sguardo, fermarsi qua. L'unico punto in

comune, tra maghi tradizionali e nuovi contesti magico-religiosi, sembra il loro essere o pretendere di essere, “*paralleli*” o “*complementari*”, quando non proprio “*opposti*” ad una visione scientifica del mondo e della vita, intendendo con visione scientifica qualcosa che comprende non solo la medicina (o, meglio, biomedicina) termine ormai di larga diffusione tra gli antropologi (Hahn-Kleinman 1983), ma anche, come si è visto, altri ambiti come la storia e l'archeologia. Eppure, nonostante le credenze e le pratiche indagate ad un primo sguardo sembrano avere ben poco in comune, basterebbe condividere questo carattere oppositivo ad una visione massificata del mondo e della vita per individuare tra di loro uno stretto legame concettuale. Potremo considerare i fenomeni analizzati come limiti opposti di un insieme composito di esperienze ed ideologie culturali che condividono una visione del mondo alternativa a quella ufficiale e culturalmente egemonica. Permane il loro carattere oppositivo sia che vengano o meno messi in pratica interventi di ripristino o salvaguardia della salute degli individui. Uno dei punti in comune è certamente rappresentato dalla critica all'impostazione biomedica che tende a considerare ed analizzare il corpo umano come una somma di parti, smontandolo in un insieme di componenti meccaniche e concentrandosi su ognuna di esse singolarmente. Al contrario, le pratiche magiche tradizionali così come le esperienze religiose contemporanee possono invece essere ragionevolmente comprese entro concezioni “*olistiche*” del corpo, in forte contrasto pratico ed ideologico con la medicina ortodossa o tradizionale. Le varie ideologie analizzate tendono, inoltre, a condividere, la critica a ciò che nel mondo si presenta come innaturale e artificioso, che tende ad estendersi oltre l'ambito strettamente terapeutico. Per questa ragione, sia nel caso dei guaritori tradizionali che nelle *new religions* che si sono osservate, l'intento principale di operatori e seguaci è quello di preservare lo stato psico-fisico dell'individuo in tutte le sue componenti, anche, e soprattutto, in relazione all'equilibrio del suo stato psichico, cercando di recuperare la dimensione preventiva e quella sociale del ripristino della salute/salvezza dell'individuo. Ciò suggerisce, dunque, l'esistenza di ulteriori cospicui punti di contatto, di condivise concezioni culturali.

Questi ulteriori punti di contatto vengono alla luce se si considerano come quelle delle dinamiche contemporanee che interessano i movimenti in questione,

soprattutto per quanto riguarda le concezioni del corpo e della malattia. In molte ideologie attuali come in quelle tradizionali, commenta Fabio Dei, la malattia viene spesso messa in relazione con lo sconvolgimento di un ordine morale. L'insorgere di un disturbo viene interpretato come la rottura di un equilibrio naturale, a causa dell'influenza di forze negative variamente configurate. Rosiland Coward ritiene di rintracciare, nelle ideologie contemporanee, l'influenza delle religioni rivelate, in particolare del Cristianesimo:

In questi resoconti di una vita squilibrata e del processo di guarigione vi sono esattamente gli stessi elementi della "salvezza dell'anima" così cara al Cristianesimo. Vi è qui una versione del peccatore la cui vita dev'esser salvata, ed è salvata attraverso la radicale crisi spirituale del volgersi a Dio o al Cristo. Molte delle terapie alternative implicano l'abbandono di precedenti modi di vita (dieta, repressione sessuale, abitudini corporee), e spesso il processo di guarigione comporta una qualche versione di una crisi spirituale [...] Il risultato di questa crisi, di questo cambiamento di vita e di attitudini è la persona globale. E' la persona divenuta "pura", che conduce una dieta integrale, il cui approccio alla vita è "globale". Solo che invece dello spirito puro, che entra nel regno dei cieli, abbiamo qui il corpo puro (Coward 1989:90 in Dei 1996)

Medicine tradizionali e visioni alternative sembrano quindi condividere, in linea di massima, una visione del mondo piuttosto differente da quella scientifico-materialista.

Ciò che si è potuto desumere dall'analisi del fenomeno, quindi, è che la Sardegna contemporanea mostra una certa varietà di risorse terapeutiche *alternative*, di approcci alla salute che si risolvono, spesso, in una adesione più o meno convinta ad una forma di spiritualità che non necessita necessariamente di una manipolazione del corpo ma si basa, soprattutto, sul concetto di energia. Infatti, come risulta dalle parole degli intervistati, sono molti a presupporre che la vera essenza degli essere umani possa essere costituita da un'energia vitale (l'anima della dimensione tradizionale) che deve essere preservata dall'aggressione di attacchi esterni. Energia è il malocchio che deve essere sconfitto, energia è quella veicolata da pupazzi costruiti per cagionare il male. Energia è la capacità di cura contenuta nelle mani e nelle menti dei pranoterapeuti, energia è quella divina, inviata agli uomini per consentir loro di curare, ma anche di prevedere il male e di difendersi da esso. Energia è, allo stesso modo, quella che promanano megaliti e pietre sacre, eredità di un popolo eletto; ed energia o materia energetica invisibile sono i giganti o meglio le anime di questi che,

sotto forma di stelle, solcano il cielo a ricordare ai Sardi la propria origine mitica, la propria storia dimenticata.

Visto il loro carattere oppositivo, è chiaro che l'adesione alle ideologie tradizionali come alle *new religion* rappresenti, nella Sardegna contemporanea, una scelta. Mentre nelle “società chiuse” tradizionali la magia costituiva l'unica ed idonea spiegazione allo star al mondo, per cui diventava difficile sottrarsi alle sue logiche ed istanze, allo stesso modo la biomedicina gode nelle culture occidentali di un suo statuto specifico che informa, in qualche modo, ogni discorso che riguarda la salute del corpo e dell'anima. È parte, infatti, del senso e della razionalità dell'uomo comune, persino nei momenti in cui egli decide, volontariamente, di discostarsene. Tuttavia, nel contesto indagato, così come si verifica altrove, non bisogna mai considerare queste scelte come definitive; piuttosto, nelle parole degli informatori, è chiaro che la risoluzione di momenti critici dell'esistenza in cui la vita viene messa seriamente in pericolo non sia praticamente mai messa esclusivamente in mano ai guaritori, così come non offrono esclusivo conforto le ideologie religiose, tradizionali o meno. Piuttosto, esse accompagnano l'individuo in un cammino terapeutico che comprende necessariamente il discorso e le metodologie della medicina ufficiale. Le pratiche di cura alternative e le ideologie religiose osservate, pur distaccandosi nettamente, a livello ideologico, dalla medicina ufficiale, si ritrovano a fare da sussidiarie ad essa, oppure ad intervenire come giustificazione alternativa alla morte. A questo proposito ci si riferisce, in particolare, all'ideologia magica della fattura come spiegazione alla perdita prematura. Per questo motivo, non può stupire che tra i clienti degli operatori magici-tradizionali possano essere compresi, a vario titolo, alcuni appassionati fantarcheologi e seguaci delle *new religions* che, pur condividendo una più o meno coerente visione del mondo e della storia, non sempre trovano nel proprio quotidiano figure con ruolo di *leadership* e guida spirituale. Dagli esempi analizzati, appare confermata la tendenza contemporanea al recupero di pratiche e credenze del mondo magico tradizionale all'interno di una visione composita del mondo in cui è piuttosto evidente l'influenza dei movimenti contro-culturali degli anni '60, con il conseguente paradosso che mostra, da un lato, il desiderio di rappresentare un'utopica avanguardia e, dall'altro, il romanticismo nostalgico nei confronti di un passato mitizzato. Per questa ragione, molti seguaci

delle ideologie alternative esaminate sono espressione di uno stesso “*stile culturale*”, per utilizzare un'espressione cara ai *cultural studies*. Essi si recano dai guaritori tradizionali interpretando la loro azione all'interno di una visione identitaria della propria terra di origine, nella quale i guaritori tradizionali sono considerati eredi di antiche sapienze di cui essi non hanno necessariamente precisa conoscenza, occultate come sono sotto la patina dell'ideologia cattolica. Nello stesso tempo, tali pratiche della guarigione tradizionale si trasformano costantemente grazie ai processi di ibridazione.

L'altro polo della questione riguarda, invece, gli operatori, e la concezione che essi hanno del proprio ruolo e potere. È ben evidente, la conseguenza di una progressiva iper-specializzazione degli operatori tradizionali in un senso quasi medico, per cui essi solo raramente si dedicano alla cura di più di un disturbo o risoluzione di un problema esistenziale specifico. La loro azione avviene in maniera quasi meccanica, e, dopo un primo, caloroso scambio di informazioni riguardo il problema o il malessere del “paziente”, il loro atteggiamento durante l'esecuzione del rito è quasi sempre distaccato e distante, al pari di quello di un medico d'ambulatorio o di un prete che opera ritualmente in modo ieratico nell'altare. Ciò nonostante, essi non possono essere paragonati ai maghi di un tempo, le cui personalità sociali, terribili e temibili, venivano spesso temute e venerate, ricercate ed ostracizzate; in essi appaiono piuttosto evidenti le differenze con i maghi sardi del passato o, per fare specifico riferimento alla letteratura, alle figure dei maghi siciliani così vividamente descritti Elsa Guggino (1978, 1993). Il possesso di un potere soprannaturale variamente connotato non pone loro particolari problemi esistenziali, né essi hanno quasi mai un'idea precisa dell'origine del proprio potere. Piuttosto spesso, collocano le proprie azioni, anche eminentemente magiche, all'interno di un'ideologia cattolica composita, nel cui ambito essi non scorgono particolari differenze tra la dottrina ufficiale e le concezioni popolari, tra preghiere cattoliche ed incantesimi, tra magia e religione. Escluse le figure dei veggenti e dei guaritori carismatici, l'operatore rituale, che fa da tramite tra il mondo soprannaturale e quello quotidiano non conosce le leggi che necessariamente meglio del cliente ne regolano i rapporti. Le pratiche vengono piuttosto messe adottate non perché frutto di un qualche complesso ragionamento metafisico, quanto, invece, perché *funzionano*.

Per quanto riguarda gli aderenti, è chiaro che, ad ogni modo “*le scelte terapeutiche risentono ad ogni modo dell'identità sociale di chi le compie: ad esser rilevante non è solo l'appartenenza di classe, ma una molteplicità di altri fattori quali l'età, il sesso, l'appartenenza geografica, il livello di istruzione, l'orientamento ideologico e altro ancora*” (Dei 1996). Ci si trova, quindi, davanti ad una grande varietà di risorse interpretative e terapeutiche, sostenute da fonti diverse di autorità che non necessariamente sono in competizione. I fruitori attingono da esse, compiendo scelte e negoziando soluzioni secondo criteri che non sono frutto di coerenza epistemologica ma di razionalità pratica. È la prassi magica a fornire garanzia di efficacia, per cui la scelta tra diversi operatori si svolge in base a ragioni di opportunità e comodità, in conformità alle informazioni cui si riesce ad accedere.

Naturalmente, si tratta di linee propositive generali. Come dimostra l'affermarsi costante di nuove tipologie di cura e risoluzione dei problemi, la costruzione della personalità sociale varia notevolmente da operatore ad operatore, ed uno dei fenomeni più interessanti da analizzare è stato proprio la singolare connotazione che va ad assumere l'intreccio sincretico delle varie idee ed influenze confluite nella personalità del mago.

Se, dal punto di vista ideologico, ci troviamo di fronte ad un *continuum* di credenze, all'interno del quale non è facile stabilire confini netti e dove (gli operatori magici scelgono di costruire il proprio ruolo in una infinità di modi differenti, lo stesso non si afferma per le pratiche. Anzi, si potrebbe piuttosto affermare che le nuove forme di spiritualità *new age* nascano proprio nel momento in cui non si ha esperienza delle pratiche tradizionali, che vengono inserite in una complessa visione del mondo in cui le istanze della magia tradizionale vengono interpretate come emergenza di un passato mitico di cui gli stessi operatori rituali hanno perso memoria.

Uno dei quesiti principali delle più importanti questioni che si voleva cercare di risolvere riguardava la vitalità attuale del mondo magico. In molti casi, è innegabile che l'orizzonte di credenze e pratiche relative alla guarigione di disturbi ed affezioni comuni si assottiglia, soprattutto a causa dell'interruzione della trasmissione dei saperi di generazione in generazione. Ciò, si è visto, può avvenire con due modalità: il rifiuto degli eredi a raccogliere il “dono” trasmesso per discendenza; oppure il

rifiuto dell'operatore magico a trasmettere il proprio dono ad un erede che egli possa ritenere idoneo. È innegabile, anche se difficilmente quantificabile, il processo di scomparsa e perdita di senso e/o valore di elementi delle credenze e delle pratiche tipiche della cultura agropastorale. È stata quindi attestata la tendenza alla progressiva frammentazione di molti dei saperi terapeutici tradizionali, all'assottigliamento più o meno evidente della tradizione. Alcune pratiche sufficientemente documentate in un passato relativamente recente risultano oggi completamente scomparse. È il caso, ad esempio, dei rituali collettivi di cura del tarantolismo dei rituali dell'argia descritti da Clara Gallini e attestati in Sardegna fino agli anni '50 del secolo scorso (Alziator 1957; Gallini 1967). Gli esempi forniti dimostrano, però, che nel contesto esaminato il concetto di sopravvivenza dell'universo magico è quantomeno inadeguato. Piuttosto, dal momento che esistono, al giorno d'oggi, dei vuoti che necessitano in ogni caso, di essere colmati, il mondo magico tradizionale rivela una certa vitalità, una capacità di trasformazione e di adattamento ai nuovi contesti di significato tramite le modificazioni successive, le contaminazioni e le influenze.

Si potrebbe quindi affermare, in linea di massima, che, nonostante l'assottigliamento della tradizione, la magia tradizionale sia ancora un fenomeno piuttosto vistoso, ovvero non siano infrequenti casi di rottura o cessazione nella linea di trasmissione di poteri e competenze. Pertanto, non è errato affermare che la grande compagine di riti, credenze ed ideologie, tradizionali e contemporanee, sono lungi dall'essere scomparse. La vitalità delle credenze e pratiche analizzate emerge anche a partire dalla presenza di differenti visioni del mondo e della vita che si ricavano dalle parole delle persone intervistate. Sia per quanto riguarda le pratiche tradizionali che i nuovi movimenti religiosi, sono stati infatti riscontrati differenti modelli interpretativi, sistemi di valori che non possono *tout court* essere suddivisi nella dicotomica distinzione tra tradizione e innovazione. Piuttosto si potrebbe affermare che ogni esperienza magico-religiosa costituisca, nell'area esaminata, una realtà sostanzialmente autonoma, frutto di una continua selezione di valori e significati alla base della quale agiscono numerosi “*complessi a catena*”, costituiti dalle esperienze, dalla percezioni e dagli stati d'animo (Young 1982). Quindi Gli esempi forniti mostrano piuttosto chiaramente che, mentre la religione e la medicina ortodossa

conservano, inalterato il proprio prestigio, al contrario, le nuove forme assumono porzioni ed istanze del mondo magico-terapeutico. Per questo sembrano sempre più prive di valore le opposizioni dicotomiche come quelle tra tradizione e modernità, arretratezza e progresso, ed è difficile stabilire per quanto tempo le pratiche e le credenze tipiche della realtà agropastorale possano essere distinte dalle dinamiche di innovazione e dalle ideologie religiose nascenti. Persino la canonica distinzione tra tradizione e scienza appare di difficile. Anzi, concettualmente molte forme di spiritualità contemporanea sembrano derivare proprio da una visione scientifica del mondo muovono; questo è per gli Scientology, così come è per le forme di spiritualità nascenti che proprio da quella concezione viene interpretata come scienza archeologica dalla quale nascono e si sviluppano. Infine, in conclusione, senza tema di smentita si può affermare che l'unico vero tratto distintivo che caratterizza le ideologie magiche e religiose contemporanee è la loro (più pretesa che effettiva) diversità culturale; di fatto esse sono considerate come simbolo e conseguenza di una cultura e visione del mondo specifica che ha nella Sardegna-Atlantide il proprio, irraggiungibile, mito di fondazione.

Bibliografia

Per facilitarne la comprensione, le citazioni sono state sempre tradotte dall'autore in lingua italiana, anche nel caso in cui non esistono versioni dell'opera in lingua italiana. Inoltre, per comodità di consultazione, sono stati uniformati i criteri di riferimento relativi alle citazioni in altri volumi. Generalmente, i numeri di pagina indicati sono riferiti alla prima edizione dell'opera; nei casi in cui sia risultato difficile consultare una prima edizione, quest'ultima viene comunque citata tra parentesi quadre, e i numeri di pagina sono da riferirsi all'edizione indicata. Se è possibile reperire dell'opera un'edizione elettronica, viene fornito al lettore l'indirizzo http.

Addari Rapallo, C.

2005 *Fiabe di magia, leggende racconti formulari nella narrativa popolare sarda*, Cagliari: AM&D,

Aime, M.

2008 *Primo libro di antropologia*, Torino: Einaudi

Albanese, Catherine L.

1990 *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press.

1992 *America: Religions and Religion*. Belmont, CA: Wadsworth.

Albas Daniel; Albas, Cheryl

1989 *Modern Magic: The Case of Examinations*, *The Sociological Quarterly*, 30, 4: 603-613

Allen, D.

1998 *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York and London: Routledge

Altan, C.T.; Massenzio, M.

1998 *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano: Feltrinelli

Altana, R.

2002 *Giganto-terapia. Medicina bio-energo-vibrazionale - argomentazioni e ipotesi sulle tombe di giganti: dono di Dio dimenticato*, Edizioni Smeralpress

Alziator F.

1957 *Il folklore sardo*, Cagliari: Fossataro

Ambler, R. W.

2002 *Religious Life and the Contemporary World*, in *Journal of Contemporary History* 37(3): 467- 478.

Anderson, D. S.; Card, J.; Feder, K. L.

2013 *Speaking Up and Speaking Out: Collective Efforts in the Fight to Reclaim the Public Perception of Archaeology*, SAA Archaeological Record, 13(2):24-28.

Anesa, M.

1985 *I morti nella narrativa popolare bergamasca*, in *La Ricerca Folklorica*: 69–76.

Angioni, G.

1982 “*La cultura tradizionale*” in Brigaglia 1982

1998 “*Immagini dell’aldilà in Sardegna e dintorni*” in Barillari 1998:163-180

2003 *Utilizzare i saperi naturalistici tradizionali?*, in G. Angioni e M. G. Da Re (eds) 2003:33-43

2004 *Saperi medici plurali*, in F. Lai (ed.) 2004: 31-42.

2006 *Le fiamme di Toledo*, Palermo: Sellerio

Angioni G.; M. G Da Re. (eds)

2003 *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, Cagliari: Edizioni CUEC

Anni, A.

1928 “*Superstizioni e leggende nostre*” in «*Rassegna poetica dialettale*», II, 16

Apolito, P.

1983 *L’apparizione catturata: fotografia, visione, televisione*, in «*La Ricerca Folklorica*», 8, Grafo edizioni, Brescia

1989 *La medicina popolare / Campania*, in T. Seppilli 1989: 182-187.

2002 *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*, Feltrinelli, Milano

Apter, A.

2002 *On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodou*, *American Ethnologist*, 29, 2:233-260

Ardener, E.

1970 *Witchcraft, economics and continuity of beliefs*, in Douglas 1970 (ed.)

Argyrou, V.

1993 *Under a spell: the strategic use of magic in Greek Cypriot Society*, in *American Ethnologist* 20(2): 256–271.

Assmann, A.

2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna

Atkinson, J. M.

1992 *Shamanism Today*, *Annual Review of Anthropology* 21: 307–330.

Atzeni, V.

1953 *Spunti di medicina primitiva. Gli spiriti dei trapassati apportatori di salute, di malattia, di morte*, Guerra e Belli, Roma

1959 “*Spunti di medicina sarda primitiva*”, in «*Lares*», XXV

1961 "I due solstizi nella patologia sarda", *Atti del VI congresso nazionale delle tradizioni popolari*, Cagliari-Nuoro-Sassari, in «Lare», XXII

Atzori, M.; Satta M.M.

1979 *Credenze e riti magici in Sardegna*, Sassari: Chiarella

Atzori, M.; Paulis G.

1995 *Antologia delle tradizioni popolari in Sardegna*, Sassari: Carlo Delfino editore

Austin, J.L.

1962 *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press

Austen, R.A..

1993 "The moral economy of witchcraft: an essay in comparative history", in Comaroff (ed.)
1993: 89-110

Bainfield, E.

1958 *The moral basis of a backward society*, New York: Free Press

Barillari, S.M. (ed.)

1998 *Immagini dell'aldilà*, Meltemi, Roma

Barozzi, G.

1983 *Streghe e folletti. Strategie divergenti nell'individuazione di poteri maligni*, La Ricerca Folklorica, 8: 67-70

Bartoli, P.; Falteri, P.

1983 *Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione*, La Ricerca Folklorica, 8: 57-66

Bax, M.

1990 *The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia*. *Anthropological Quarterly* 63(2): 63-75.

Beattie, J.

1965 *Ritual and Social Change* [trad. it. in Dei, Simonicca 1998:111-133]

Bader, C. e al. (eds.)

2010 *Paranormal America : Ghost Encounters, Ufo Sightings, Bigfoot Hunts, and Other Curiosities In Religion and Culture*. New York: New York University Press

Bellagamba, A.

2000 *Il rito e i processi di modernizzazione. La stregoneria nell'Africa postcoloniale*, in Scarduelli (ed.) 2000: 115-46.

Belmont, N.

1986 *Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme*, L'Homme, 26, 97-98: 259-268.

Beneduce, R.

1994 *Recent Italian Literature in Medical Anthropology* (1989-92), *Medical Anthropology Quarterly*, 8, 2: 221-226

Benozzo, F.

2008 *Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi: una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana*, in *Quaderni di Semantica* LVII: 165–184.

Bercovitch, E.

1989 *Mortal Insights: Victim and Witch in the Nalumin Imagination*. In G. Herdt and M. Stephen, eds., *Varieties of the Religious Imagination in New Guinea*, 122–59. New Brunswick: Rutgers University Press

Berger, H. A.

2005 *Witchcraft And Magic: Contemporary North America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Biondi, M.

1983 *Tra antropologia e medicina: il processo di guarigione in medicina popolare*, in *Storia e medicina popolare*, I:6-9

Bever, E.

2002 *Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community*, *Journal of Social History*, 35 (4): 955-988

Biondi, M.

1983 *Tra antropologia e medicina: il processo di guarigione in medicina popolare*, *Storia e medicina popolare*, vol. I: 6-9.

Blacker, C.

1986 *The catalpa bow. A study of shamanistic practices in Japan*, Boston: Allen & Unwin

Blain, J.

2002 *Nine Worlds of Seid-Magic. Ecstasy and Neo-shamanism in North-european Paganism*. London: Routledge.

Blain, J.; Wallis, R.J.

2004 *Sacred Sites, Contested Rites/rights: Contemporary Pagan Engagements with the Past*, in *Journal of Material Culture* 9(3): 237-261

Blake, E.

1997 *Negotiating Nuraghi: Settlement and the Construction of Ethnicity in Roman Sardinia*, in K. Meadows, C. Lenke, J. Hero (eds): 113-119

1998 *Sardinia's Nuraghi: Four Millennia of Becoming*, *World Archaeology*30(1): 59-71.

Bloch, Jon P.

1998 *Individualism and community in alternative spiritual "magic"*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(2): 286–302.

Boekhoven, Jeroen W.

2011 *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*. Eelde, NL: Barkhuis

Borutti, S.

1999 *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano: Mondadori

Borsari M. (ed)

2001, *Salute e Salvezza. L'elaborazione religiosa della malattia e della guarigione*, Modena: Banca popolare dell'Emilia Romagna.

Borsari M.,

2001 *Introduzione*, in M. Borsari (ed) 2001:13-19.

Bottiglioni, G.

1922 *Leggende e tradizioni di Sardegna, Olschki*, Ginevra

1925 *Vita sarda*, Trevisini, Milano

Bourdieu, P.

1971 *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», XII

Bresciani, A.

1850 *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Napoli: Ufficio della Civiltà Cattolica

Brooker,

1971 *Magic and Semantics*, *American Anthropologist*, 73, 5: 1264-1265

Bronzini, G. B.

1983 *Antropologia e medicina popolare. Note sugli studi dei positivisti italiani*, *La Ricerca Folklorica*, 8:13-16

1999 *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano: Mondadori

Brown, P.

1970 *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*, in Douglas 1970 (ed.)

Brown, M. F.

1984 *The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic*, *American Ethnologist*, 11 (3): 545-558

1988 *Shamanism and Its Discontents. Medical Anthropology Quarterly* 2(2): 102-120.

1998 *Dark Side of the Shaman*, *Understanding and Applying Medical Anthropology*: 170-173.

Brown, P.; Buchbinder, G; Maybury-Lewis D.

1976 *Man and woman in the New Guinea highlands*. Washington: American Anthropological Association.

Buttitta, A.

- 1979 *Semiotica e antropologia*, Sellerio, Palermo
1995a *L'effiemro sfavillio. Itinerari antropologici*, Flaccovio, Palermo
1995b "Ritorno dei morti e rifondazione della vita", introduzione a Lévi Strauss:1995
1998 "L'aldiquà nell'aldilà. Inquietudini e visioni dell'io ambiguo", in Barillari 1998: 137-163

Buttitta, I. E.

- 1999 *Le fiamme dei santi: usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Meltemi, Roma
2006 *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma

Buyandelgeryin, M.

Dealing with uncertainty: Shamans, marginal capitalism, and the remaking of history in postsocialist Mongolia, *American Ethnologist*, 34, 1: 127-147

Calvia, G.

- 1896 *Astrologia e meteorologia popolare sarda e specialmente nel Logudoto*, in A.S.T.P., XV
1903 *Esseri meravigliosi e fantastici nelle credenze sarde e specialmente nel Logudoro (Sardegna)*, in «*Rivista delle tradizioni popolari italiane*» XXII

Calvia-Secchi, G.

- 1895 "Morti e moribondi nelle credenze del Logudoro", in «*Rivista delle Tradizioni popolari italiane*», II

Campbell, C.

- 1996 *Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition*, *The British Journal of Sociology*, 47,1:151-166

Cannon, W.B.

- 1942 *Voodoo death*, in *American Anthropologist*, 1942 (44):169-181

Cardamone, G.

- 1996 *Medicina, magia, religione, valori*, *La Ricerca Folklorica*, 34: 133-134

Cardini, F.

- 1983 *Tradizioni magiche e «medicina popolare». Note su alcuni trattati di agronomia*, in «*La Ricerca Folklorica*», 8

Cardona, G. R.

- 1983 *Gli amuleti scritti. Un excursus comparativo*, in *La Ricerca Folklorica* 8: 91-98.

Castaneda, Carlos

- 1968 *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.
1971 *A Separate Reality: Further Conversations With Don Juan*. New York: Simon & Schuster.
1972 *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan*. New York: Simon & Schuster.

- 1974 *Tales of Power*. New York: Simon & Schuster.
- 1977 *The Second Ring of Power*. New York: Simon & Schuster.
- 1981 *The Eagle's Gift*. New York: Simon & Schuster.
- 1984 *The Fire from Within*. New York: Simon & Schuster.
- 1987 *The Power of Silence*. New York: Simon & Schuster.
- 1993 *The Art of Dreaming*. Scranton, PA: Harper Collins.
- 1998 *Magical Passes*. Scranton, PA: Harper Collins.
- 1998 *The Wheel of Time*. Los Angeles: LA Eidolona Press.
- 1999 *The Active Side of Infinity*. Scranton, PA: Harper Coll

Chakrabarti, Dilip K.

- 2012 *Archaeology and Politics in the Third World, with Special Reference to India*, in R. Skeates, C. McDavid; C. Carman, *The Oxford Handbook of Public Archaeology*

Chadwick, O.

- 1975 *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press

Charuty, G.

- 1987 *Le Mal d'amour*, L'Homme, 27, 103:43-72.

Churchill, W.

- 1996 *Spiritual Hucksterism. The Rise of the Plastic Medicine Men*. In *From a Native Son: Selected Essays in Indigenism 1986-1995* Pp. 355–366. Boston: South End Press.
- 1998 *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema, and the Colonization of American Indians*. San Francisco: City Lights Books.

Ciekawy, D.

- 1998 *Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya*, in *African Studies Review* 41(3): 119–141.

Cirese, A. M.

- 1963 *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in *Atti del congresso di studi religiosi sardi*, Padova, CEDAM: 175-93
- 1978 *Zanetti e la medicina popolare: questioni di ieri e di oggi*, in *Trabalza* 1978
- 1998 *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Bibliotheca, Gaeta

Clack, T.; Brittain M. (Eds.)

- 2007 *Archaeology and the media*, Walnut Creek: Left Coast Press.

Clemente, P.

- 1986 *Caccia alle streghe e studi demologici*, *La Ricerca Folklorica*, 14:137-140

Cline, E. H.

2009 Fabulous Finds or Fantastic Forgeries? The Distortion of Archaeology by the Media and Pseudoarchaeologists, and What We Can Do About It, in Meyers, Meyers 2012:39-50

Clodd, E.

1895 *Presidential Address*, in «Folk-Lore», VI:78-81

Comaroff, J.; Comaroff, J.

1999 "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the south of African postcolony" in «American Ethnologist», 26, 2: 279-303

Comaroff, J.; Comaroff, J., (eds.)

1993 *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, University of Chicago Press, London

2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Cohn, N.

1967 *Warrant for Genocidi. The myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Eyre and Spottiswoode, London

Cola, M.

2008 *Esperienze di quasi realtà*, I Quaderni del Ramo d'Oro online, 1:130-156

Collins, R.

2008 *The Four M's of Religion: Magic, Membership, Morality and Mysticism*, 50, 1: 5-15

Coltro D.,

1983, *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*, Firenze: Sansoni

Cossu, P. M.

1894 *Tradizioni, superstizioni e credenze sarde*, in Rivista delle Tradizioni popolari italiane, I, 3

Cowan, T. D.

1996 *Shamanism as a Spiritual Practice for Daily Life*. New York: Harper Collins.

Crépeau, R. R.

2007 *Les substances du chamanisme : perspectives sud-amérindiennes*, Anthropologie et Sociétés, 31, 3: 107-125.

Crick, M.

1973. Two Styles in the Study of Witchcraft, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 4: 17-31

1976. *Explorations in Language and Meaning*, London: Malaby Press

1979 Anthropologists' witchcraft: Symbolically defined or analytically undone?, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 10.3: 139-146.

Csordas, T.J.

1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in *Ethos* 18: 5-47.

1993 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

2002 *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave.

2003 *Incorporazione e Fenomenologia Culturale*, in *Annuario Di Antropologia. Corpi*. 3: 19–43.

Culianu, I. P.

1981 *History of Religions in Italy: The State of the Art*, in *History of Religion* 20(3): 253–262.

Curi, U.

2001 *Il volto della Gorgone: la morte e i suoi significati*, Mondadori, Milano

Da Re, G.

1993 Gli eredi della Santa Una festa di parenti a Baunei (Sardegna), *La Ricerca Folklorica*, 27: pp. 43-51

Deledda, G.

1895 *Tradizioni popolari di Nuoro*”, *Rivista delle Tradizioni Popolari Italiane*, XII: 893- 898

De Martino, E.

2010 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino, [Ia edizione: 1948]

1962 *Magia e civiltà*, Garzanti, Torino

1975 *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Boringhieri, Torino

De Mille, R.

1976 *Castaneda's Journey: the Power and the Allegory*. Santa Barbara: Ross-Erickson Publishers.

1980 *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Santa Barbara: Ross-Erickson Publishers.

Dei, F.; Simonicca, A.

1998a *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce: Argo,

1998b *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce: Argo,

Dei, F.

1996 *Medicine alternative, il senso del male nella postmodernità*, I fogli di Oriss, 5: 29-55 [http://www.fareantropologia.it]

1999 *Il destino dei rituali terapeutici nella modernità*, *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 7-8: 63-373.

2003 *Sul reincanto del mondo*, in «*Testimonianze*», 429, XLVI (3) pp. 25-32

Il tarantismo: terapia rituale, possessione, revival, inedito su www.fareantropologia.it

Delitala, E.

1975 *Materiali per lo studio degli esseri fantastici del mondo tradizionale sardo*, Gallizzi, Sassari

1978 *Come fare ricerca sul campo. Esempi di inchieste sulla cultura subalterna in Sardegna*, EDES, Cagliari,

1985 *Fiabe e leggende nelle tradizioni popolari della Sardegna*, Due D Editrice Mediterranea, Sassari

Del Giudice, L.

1990 *Ninnananna-nonsense? Angoscia, sogno e caduta nella ninnananna italiana*, La Ricerca Folklorica, 22: 105-114

Del Vecchio Good, M. J., S. T. Hyde, S. Pinto, e B.J. Good

2008 *Postcolonial Disorders (Ethnographic Studies in Subjectivity)*, Berkeley: University of California Press.

De Sanctis, Paola

1984 *Frazier alla Rai-Tv. Sondaggi su alcune fonti di massa del "frazierismo diffuso"*, La Ricerca Folklorica, 10: pp. 85-90

Di Nola, A.

1991 *Il Passo di San Giacomo*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 103, 1: pp. 217-272.

Di Nola, A.M.

1976 *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino

1983 *L'arco di rovo: impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Boringhieri, Torino

1983b *La medicina popolare: questioni di metodo*, La Ricerca Folklorica, 8: 7-12

Di Piazza, V.; Mugnaini D.

1988 *Io so' nata a Santa Lucia*, Società storica valdesa, Castelfiorentino

Di Vincenzo, R.; Tavano G.

1983 *Maghi, magari e guaritori. Un'inchiesta televisiva sul fenomeno della «vita magica» nelle grandi città*, in «La Ricerca Folklorica», 8

Doniger, W.

1988 *Other People's Myths*. New York: Mcmillan.

Douglas, M.

1963 *The Lele of the Kasai*, Oxford: Oxford University Press,

1966 *Purity and danger*, Routledge and Kegan Paul, London

1970 *Natural symbols*, Pantheon Books, New York

1975 *Implicit Meanings. Essays in anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.

1980 *The Authenticity of Castaneda*. In De Mille (ed.) 1980

1999 "Sorcery accusations unleashed: the Lele revisited, 1987" in «Africa», 69, 2: 177-93

Douglas, M. (ed.)

1970 *Witchcraft, confessions and accusations*, Tavistock, London

Duranti, A.

2000 *Antropologia linguistica*, Meltemi, Roma [ed. or. *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, 1997]

Durkheim, É.

2006 *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma [ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan, Parigi 1912]

Durrant, S. W.

1979 *The Nišan Shaman Caught in Cultural Contradiction*, *Signs*, 5, 2:338-347

Drury, N.

1978 *Don Juan, Mescalito and Modern Magic: The Mythology of Inner Space*. London: Arkana.

Eliade, M.

1949 *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Parigi

Engelke, M.

2010 *Religion and the media turn. A review essay*, *American Ethnologist*, 37, 2:371-379

2012 *Angels in Swindon: Public religion and ambient faith in England*, *American Ethnologist*, 39, 1:155-170

Evans-Pritchard, E. E.

1937 *Whitchcraft, oracles and magic among Azande*, Oxford University Press, Oxford

1965 *Theories of primitive Religion*, Oxford University Press, London [trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze 1979]

Fabre, D.

1999 *Un Rendez-vous Manqué. Ernesto De Martino Et Sa Réception En France*, in *L'Homme* 39 (151): 207-236.

Faeta, F.

1998 "Un mondo che continua in forma evanescente", in Barillari 1998: 111-36.

1977 *Le mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris

Fagan, G.; Feder, K.

2006. *Crusading against straw men: an alternative view of alternative archaeologies: response to Holtorf* (2005). *World Archaeology* 38 (4): 718-729.

Fagan, G. (ed),

2006 *Archaeological Fantasies*, Oxford: Routledge

Favole, A.; Ligi, G.

2004 *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*, *La Ricerca Folklorica*, 49: 3-1

Favret-Saada, J.

1977 *Le mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris

Feder, K. e alt.

2011 *Civilizations Lost and Found: Fabricating History; Part One: An Alternate Reality*.
Skeptical Inquirer 35(5):38–45.

Felson, R. B.; Gmelch, G.

1979 *Uncertainty and the Use of Magic*, Current Anthropology, 20, 3: 587-589

Feyerabend, P.K.

1975 *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, New Left Books,
London

Firth, R. (ed.)

1957 *Man and Culture*, Routledge and Kegan Paul, London

Fisji, G.; Geschiere, P.

2001 "Witchcraft, development and paranoia in Cameroon", in Moore-Sanders 2001: 226-46.

Flaherty, G.

1988 The Performing Artist as the Shaman of Higher Civilization. MLN 103(3): 519-539.

1992 *Shamanism and the Eighteenth Century*. New Jersey: Princeton University Press.

Fortune, R.

1932 *Sorcerers of Dobu: the social anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.

François-André, I.

1977 Religion populaire, sociologie, histoire et folklore. In: Archives des sciences sociales des religions, 43/2:161-184.

Frazer, J. G.

1922 *The golden bough: a study in magic and religion*, Mc Millan, London [ed. Elettronica (2008) dell'originale, www.forgottenbooks.org]

Freud, S. S.

1953 *Totem e tabù*, Laterza, Bari (orig. 1913, *Einige im Übereinstimmungen Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*)

Gallini, C.

1962 *Alcuni nessi tra mito, rito e sogno nel folklore religioso sardo*, in «Studi sardi», XVIII

1973 *Dono e malocchio*, S. F. Flaccovio, Palermo

1977 *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Edes, Sassari

1983 *La sonnambula indovina. Il magnetismo popolare in Italia nell'Ottocento*, in «La Ricerca Folklorica» 8, Grafo edizioni, Brescia

1988 *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli

2007 *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma

Gallini, C. (ed.)

2000 *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Boringhieri, Torino

Galt, A. H.

1982 The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy, *American Ethnologist*, 9, 4: 664-681

Gaskill, M.

2008 *The pursuit of reality. Recent research in to the history of witchcraft*, The historical journal, 51 (4):1069-1088

Gatto Trocchi, C.

1983 *Magia e medicina popolare in Italia*, Newton Compton, Roma

Gentilcore, D.

2004 Was There a "Popular Medicine" in Early Modern Europe?, *Folklore*, 115, 2: 151- 166

Geschiere, P. (ed.)

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris

Geschiere, P.

1988) Sorcery and the State. Popular Modes of Action Among the Maka of Southeast Cameroon, *Critique of Anthropology* 8(1): 35–63.

1999 *Globalization and the power of indeterminate meaning: witchcraft and spirit cults in Africa and East Asia*, in Meyer, Geschiere (eds.) 1999: 211-38.

Giacalone, F.

1991 *Forme devozionali e kitsch cristiano simulacri e uso dell'immagine di S. Rita a Cascia*, in *La Ricerca Folklorica* 24: 73–82.

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

1995 *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Polity

Gilardi, A.

1983 *Magia e medicina popolare in Lucania*, *La Ricerca Folklorica*, 8: 129-136

Gimbutas, M.

1974 *The Goddesses and Gods of Old Europe*, London: Thames &. Hudson

Gimbutas, Marija; Robbins Dexter, M.

1999 *The Living Goddesses*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Ginzburg, C.

1989 *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino

Gluckman, M.

1955 *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell

Goody, J.

1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge

Greenwood, S.

2000 *Magic, witchcraft and the otherworld: an anthropology*, Berg, London

2005 *The Nature of Magic. An Anthropology of Consciousness*. London: Berg.

Grimes, R. D.

1982 Parashamanism. In *Beginnings in Ritual Studies*: pp. 253–268. Washington: University of America Press.

Gredig, F.

2009 Finding new cosmologies. Shamans in contemporary Europe

Grindal, B.T.

1983 *Into the heart of Sisala experience: witnessing death divination*, in «*Journal of Anthropological Research*» 39 (1): 60-80

Guggino, E.

1978 *Magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo

1983 *Uomini e vermi. Credenze e pratiche magico-mediche in Sicilia*, in *La Ricerca Folklorica* 8: 71– 82.

1993 *Il corpo è fatto di sillabe*, Sellerio, Palermo

2006 *Fate, sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo

Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.)

1997 *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*, University of California Press, Berkeley

Hacking, I.

1992 “*Two souls in one body*”, in «*Critical Inquiry*» 17 (4): 838-67

Hale, C.

2006, *The Atlantean Box*, in Fagan, Garrett (ed), 2006: 235–259

Hallen, B., Sodipo, J.O. (eds.)

1997 *Knowledge, belief, and witchcraft. Analytic experiments in African philosophy*, Stanford University Press, Stanford

Hamilaki, Y.

2003 Legacies of Mediterranean prehistory, unpublished, <https://www.academia.edu>

Hammond, D.

1970 Magic: A Problem in Semantics, *American Anthropologist*, 72, 6: 1349-1356

Hammond-Tooke

1974 The cape Nguni witch familiar as a mediatory construct, *Man* 9(1):128-136

Hand, W D.; Tally, F.M.

1979 *Superstition, Custom, and Ritual Magic: Harry M. Hyatt's Approach to the Study of Folklore*, Journal of the Folklore Institute, 16, 1/2: 28-43

Harris, M.

1974. *Cows, pigs, wars & witches: the riddles of culture*. New York: Random House.

Harvey, G.

1997 *Listening people, speaking earth*. London: Husrt and Co

Heatherington, T.

2001. *Ecology, alterity and resistance in Sardinia*, Social Anthropology 9(3): 289-306.

Holtorf, C.

2005 *Beyond crusades: how (not) to engage with alternative archaeologies*, World Archaeology 37(4):544–551.

Horton, Robin

1967 *African traditional thought and western science*, in *Africa* 37: 50-71, 155-187; [trad. it. in Dei, Simonicca 1998a:134-221]

1993 *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*, Cambridge University Press, Cambridge

Hardman, Charlotte E.

2007 "He May Be Lying but What He Says Is True": *The Sacred Tradition of Don Juan as Reported Carlos Castaneda, Anthropologist, Trickster, Guru, Allegorist*, in James R. Lewis and Olav Hammer (eds.) 2007: 38–55.

Harner, M. J.

1990 *Journeys Outside of Time: The Way to Knowledge and Wisdom*. London: Unwin Paperbacks.

Hobsbawn, E. J., e T. Ranger

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

1997 *Rivoltare il tempo. Percorsi di etno-antropologia*, Guerini e associati, Milano

Hodgkin, K.

2007 *Gender, mind and body. Feminism and psychoanalysis* in Barry, Davies (a cura) 2007:182-202

Gazin-Schwartz, A. and Holtorf, C. (eds)

1999 *Archaeology and Folklore*. Routledge: London

Hoppàl, M.; Blain, J.

2000 *Shaman Tradition in Transition*. Budapest: International society for shamanic research.

Houston, Jane

1987 Foreword: the Mind and the Soul of the Shaman. Shirley Nicholson (ed.):vii–xiii. Wheaton, IL: Quest Books.

Hutton, R.

2008 Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition. *Folklore* 119: 251–273

Ingerman, S.

1991 Soul Retrieval. Mending the Fragmented Self. San Francisco: Harper San Francisco.

Javier, I. C.; Agassi, J.

1972 *The problem of the rationality of magic*, Einaudi, Torino [[trad. it. in Dei-Simonicca 1990: 189-212]

Isambert, F.A

1977 *Religion Populaire, Sociologie, Histoire Et Folklore*, in *Archives Des Sciences Sociales Des Religions* 43(2): 161–184.

Javier, I. C.

1964 *Revolution in Anthropology*, Humanities Press, New York

1972 *Concepts and society*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London

Jenkins, P.

1992 *Intimate enemies: moral panics in contemporary*, Aldine de Gruyter, New York

Jesi, F.

1979 "Wittgenstein nei giardini di Kensington", in «Materiali mitologici», Torino, Einaudi, pp. 158-173

Jordan, A.

2013 *Dealing with Electric Pandas: Why It's Worth Trying to Explain the Difference between Archaeology & Pseudoarchaeology*, *Field Notes: A Journal of Collegiate Anthropology*, 5(1): 66-75

Jordan, P.

"Esoteric Egypt," in *Archaeological Fantasies: How pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*:109-128.

Keck, F.

2002 *Les théories de la magie dans les traditions anthropologique anglaise et française*, in *Methodos*, 2 [rivista on-line - <http://methodos.revues.org>]

Kieckhefer, R.

1989 *Magic in the middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge

Klein, M.

1958 On the development of mental functioning, *International Journal of Psychoanalysis*, 39: 84-90

Kleinman, A.

1980 *Patients and healers in the context of culture*. London: University of California Press

Kluckhohn, C.

1944 *Navajo Witchcraft*, Boston: Beacon Press

Lambek, M.

2002 Fantasy in practice: projection and introjection, or the witch and the spirit-medium. *Social Analysis*, 46 (3): 198-214

2003 Rheumatic irony: questions of agency and self-deception as refracted through the art of living with spirits, *Social Analysis* 47 (2): 40-59

Laderman, C.

1997 *The Limits of Magic*, *American Anthropologist*, 99, 2: 333-341

La Fontaine, J.S.

1998 *Speak of the devil. Tales of satanic abuse in contemporary England*, Cambridge University Press, Cambridge

Lanternari, V.

1983 *Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna*, in «*La Ricerca Folklorica*», 8

1984 *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, L'Asfodelo, Sassari

1987 *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari

1994a *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli

1994b *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli

Lanternari, V.; Le Tendre, M.L.

1982 *La Religion populaire. Prospective historique et anthropologique / Popular Religion. Anthropological and Historical Perspectives*, *Archives des sciences sociales des religions*. N. 53/1 :121-143.

Lavinio, C.

1985 *Potenza e Magia Della Fiaba. La Fiaba Tra i Generi Della Prosa Narrativa Orale Tradizionale*, in *La Ricerca Folklorica*(12): 37-48.

Le Bras, G.; Levy-Bruhl L.; Rivet P., Saintyves P.

1977 *Pratique religieuse et religion populaire / Religions Practice and Popular Religion*, *Archives des sciences sociales des religions.*, 43/1: 7-22.

Lecomte, N., D. Rufolo, e M-F. Bauvir

2005 Commerce and Magic. *Research in African Literatures* 36(4): 198-204.

Lévi-Strauss, C.

1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris

1962 *La Pensée sauvage*, Plon, Paris

1995 *Babbo Natale giustiziato*, Palermo, Sellerio [ed. or. *Le Père Noël supplicié* 1994]

Lewis I. M.,

1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth (R.-U.), Penguin Books

Lindquist, G.

2001 The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing, *Anthropology Today*, 17, 2:3-8

Lombardi Satriani, L. M.

1998 *Tratti della topografia ultraterrena nella cultura folklorica*, in Barillari (ed.) 1998

1996 *Il ponte di San Giacomo: l'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo: Sellerio

Lovata, T.

2007 *Inauthentic archeologies. Public uses and abuses of the past*, Walnut Creek: Left Coast Press,

Lupo, A.

2009 *Fuori di sé. Viaggi sciamanici ed esperienze di malattia nel Messico indigeno e meticcio*, I Quaderni del Ramo d'Oro online, 2: 124-142

Macfarlane, A.

1968 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*

Mageo, J.M., Howard, A. (eds.)

1996 *Spirits in culture, history, and mind*, Routledge, New York

Mair, L.

1960 *Witchcraft*, New York: McGraw-Hill

Marchi, R.

2006 *La sibilla barbaricina*, Nuoro: ISRE

Marshall Carucci, L.

1993 *Medical Magic and Medicinal Cure: Manipulating Meanings with Ease of Disease*, *Cultural Anthropology*, 8, 2:157-168

Marwick, M

1964 *Witchcraft as a Social Change Gauge*, *Australian Journal of Science*, 26: 263-268

1965 *Sorcery in Its Social Setting*, Manchester: Manchester University Press

1967 *The sociology of sorcery in a central African tribe*, in J. Middleton (ed) 1967: 101-126

Mastromattei, M.

1986 *I poteri magici come prassi estatica*, *La Ricerca Folklorica*, 13: 85-91

2001 *Aspetti interculturali della possessione*, in *Annuario Di Antropologia. La Possessione*. I: 43-54.

McCreery, J. L.

1995 *Negotiating with Demons: The Uses of Magical Language*, *American Ethnologist*, 22, 1: 144-164

Meadows, K.; Lemke, C; Hero, J. (eds.)

- 1996 *Proceedings of the Sixth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford: Oxbow
- Megged, A.**
- 1994 *Magic, Popular Medicine and Gender in Seventeenth-Century Mexico: The Case of Isabel de Montoya*, *Social History*, 19, 2: 189-207
- Meyer, B.; Geschiere, P. (eds.)**
- 1999 *Globalization and identity. Dialectics of flow and closure*, Blackwell, Oxford
- Meyers, E. M.; Meyers, C. (eds.)**
- 2012 *Archaeology, Bible, Politics, and the Media. Proceedings of the Duke University Conference*, April 23–24, 2009, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns
- Middleton, J. (ed)**
- 1967 *Magic, witchcraft and curing*, New York: The Natural History Press
- Midelfort, E. H. C.**
- 1968 Recent witch hunting research, or where do we go from here? *Papers of the bibliographical society of America* 62:373-420
- Miller, E. S.**
- 1975 Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture, *American Ethnologist*, 2, 3: pp. 477-496
- Monter, E. W.**
- 1972 *The historiography of european witchcraft. Progress and prospects*, *Journal of interdisciplinary history*, 2(4): 435-451
- Moore, H.L; Sanders, T. (eds.)**
- 2001 *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and postcolonial Africa*, Routledge, London
- Mudimbe, W.**
- 1988 *The invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington
- Mulas, A.**
- 1992 *Una sottile virtù diabolica: gli esseri fantastici che succhiano sangue nella cultura popolare della Sardegna*, Forni, Bologna
- 1997 *La puntura della rimembranza*, Forni, Bologna
- Musio, G. (ed.)**
- 1993 *Storia e antropologia storica. Dalla storia delle culture alla culturologia storica dell'Europa*, Roma: Armando
- Keck, F.**
- 2002 *Les théories de la magie dans les traditions anthropologique anglaise et française in «Methodos»*, 2 [rivista on-line - <http://methodos.revues.org> - consultata il: 19-08-2011]
- Kilani, M.**

- 1994 *L'invention de l'autre. Essais sur les discours anthropologique*, Payot, Losanna
- Kulik, K.**
- 2007 *A Short History of Archaeological Communication*, in T. Clack, M. Brittain (Eds.) 2007:111–124)
- Lang, A.**
- 1898 *The Making of Religion* Murray, London [ed. elettronica dell'originale (2007) su www.1stworldlibrary.com]
- Leach, E.**
- 1957 *The epistemological background to Malinowski's empiricism*, in Firth (ed.) 1957:119-131
- 1970 *Claude Lévi-Strauss*, Viking Press, New York
- Leach, E. (ed.)**
- 1965 *The structural study of myth and totemism*, Tavistock, London
- Lévy-Bruhl, L.**
- 1938 *L'expérience mystique et les symboles chez le primitifs* [ed. elettronica dell'originale (2002), a cura di Jean-Marie Tremblay, su <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>]
- Malinowski, B.**
- 1925 *Magic, science and religion*, in Needham [ed.] 1925, [ed. elettronica dell'originale su <http://openlibrary.org> – si è però preferita l'edizione del 1948, *Magic, science and religion and other Essays*, Doubleday Anchor Books, New York – disponibile su <http://books.google.it/>]
- 1935 *Coral gardens and their magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, George Allen and Unwin, London [edizione elettronica dell'originale – disponibile su <http://www.archive.org>]
- Mancini, S.**
- 1989 *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva: lineamenti di una teoria della conoscenza*, Dedalo, Bari
- Marret, R.R.; Penniman, T.K.**
- 1932 *Spencer's Scientific Correspondence With Sir J.F.Frazer and Others*, Oxford University Press, Oxford [trad. it. In Dei, Simonicca 1998b]
- Marshall Carucci, L.**
- 1993 *Medical Magic and Medicinal Cure: Manipulating Meanings with Ease of Disease*, Cultural Anthropology, 8, 2: 157-168
- Marwick, M.**
- 1963 The sociology of sorcery in a Central african tribe, *African Studies*, 22(1):1-21
- 1965 Witchcraft and sorcery, *African systems of thought*: 21-27
- Mauss, M.; Hubert, R.**
- 1903 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année Sociologique» 7 [edizione

elettronica dell'originale, a cura di Jean-Marie Tremblay, 2002 – disponibile su <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Mayer, P.

1954 'Witches', Inaugural Lecture delivered at Rhodes University, Grahamstown

Mcfarlane, A.

1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart Essex*, in Douglas 1970 (ed.)

Mitchell, J.C.

1956 *The Yao village: A study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester: Manchester University Press

Murray, M.

1917 Organisations of witches in Great Britain, *Folklore* 28(3):228-258

1920 Witches and the number thirteen, *Folklore* 31(3):204-209

1921 *The witch-cult in western Europe. A study in anthropology*, Oxford: Clarendon Press

1933 *The god of the witches*, London: Faber and Faber

Murray, J.

1828 *Sketch of the present state of the island of Sardinia by captain William Henry Smyth*

Needham, J.

1925 *Science, religion and reality*, Mc Millan Company, New York

Needham, R.

1973 *Right and left: essays in dual symbolic classification*, Chicago University Press, Chicago

1978 *Primordial characters*, University Press of Virginia, Charlottesville

1979 *Symbolic classifications*, Goodyear, Santa Monica

1980 *Reconnaissances*, University of Toronto Press, Toronto

Nadel, S.F.

1952 *Witchcraft and Anti- Witchcraft in Nupe Society*, *American Anthropologist*, 54, 1: 18-29.

Nenonen, M; Toivo, R.S. (eds.)

2013 *Writing witch-hunt histories. Challenging the paradigm*, Leiden: Brill

Niehaus, I.

2013 *Witchcraft and a life in the new South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press

Noll, R.

1989 What Has Really Been Learned about Shamanism? *Journal of Psychoactive Drugs* 21: 47-50.

Myerhoff, B.G.

1974 *Peyote hunt: the sacred journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca, (NY)

Obeyesekere, G.

1975 *Sorcery, premeditated murder and the canalisation of aggression in Sry Lanka*, *Ethnology* 14(1):1-23

Odermatt, P.

1996 *Built heritage and the politics of (re)presentation. Local reactions to the appropriation of the monumental past in Sardinia*, *Archaeological Dialogues* 3.2: 95-136.

Ohnuki-Tierney, E.

1980 *Shamans and Imu among two Ainu groups. Toward a cross-cultural model of interpretation*, *Ethos* 8(3):204- 228

Olivier de Sardan, J.P.

1992 "Occultism and the ethnographic I: the exciting of magic from Durkheim to postmodernism", in «*Critique of Anthropology*» 12, 1: 5-25

Ortner, S.B.

1995 *The Case of the Disappearing Shamans, or No Individualism, No Relationalism*, *Ethos*, Vol. 23, 3: 355- 390

Pålsson, G. (ed).

1993 *Beyond boundaries. Understanding, translation and anthropological discourse*. Berg Publishers Limited, Oxford

Pandolfi, M.

1986, *Memoria e dissolvenza del sapere: la forza delle emozioni*, in G. R. Cardona, 1986:195-208.

1991 *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio Campano*. Milano: Franco Angeli.

2003 *Le arene politiche del corpo*, in *Annuario Di Antropologia. Corpi*. 3: 141–154.

Papa, C.

1989, *I guaritori*, in T. Seppilli (ed) 1989:77-84.

Parenti F.; Pagani P.L.

1968 *I guaritori*, Meschina, Milano

Parker, E.

2012 *The Proliferation of Pseudoarchaeology through "Reality" Television Programming*, in J. Card, D S. Anderson (ed) 2012

Parkin, D.

1986 *The anthropology of evil*, Routledge, London

Parry, J., Bloch, M. (eds.)

- 1988 *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge
- Peloquin, S.**
- 1989 *Helping Through Touch: The Embodiment of Caring*, in *Journal of Religion and Health* 28(4): 299–322.
- Perrin, M.**
- 1987 *Shamanistic symptoms or symbols? A case of undetermination (the body of the Guajiro shaman)*, *Anthropos* 82:567-580
- Peters, L**
- 1981 *Ecstasy and Healing in Nepal*, Undena, Malibu
- Petoia, E.**
- 1995 *Malocchio e jettatura*, Roma: Newton Compton Editori
- Phillipps, D. Z.**
- 2001 *Religion and the hermeneutics of contemplation*, Cambridge University Press, Cambridge
- 2003 *Wittgenstein, Wittgensteinianism, and Magic: A Philosophical Tragedy?*, in *Religious Studies* 39(2): 185–
- Philström, S.**
- 2007 *Religion and Pseudo-Religion: An Elusive Boundary*, *International Journal for Philosophy of Religion*, 62, 1:3-32
- Piaget**
- 1926 *La Répresentation du monde chez l'enfant*, Paris. Alcan
- Piasere, L.**
- 2002 *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Bari
- Pieroni, P. C.**
- 1988 "Science and Healing", in J.Watt, C.Wood (eds.) 1988:49-55.
- Pira, M.**
- 1978 *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano
- Pittalis, F.**
- 2007 *Rituali di morte e canti di prefiche in Sardegna: Bitti*, PTM, Mogoro
- Pizza G.,**
- 1998 *Così siamo composte noi. Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania*, *Etnosistemi*, V (5): 73-93
- 2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma: Carrocci
- Pocock, D.**
- 1975 *Understanding social anthropology*, London: Hodder & Stoughton
- Polanyi, M.**

1958. *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy*, Routledge, London
- Prandi, C., M.-L. Letendre, and E. Poulat**
- 1977 *Religion Et Classes Subalternes En Italie. Trente Années De Recherches Italiennes / Religion and Lower Classes in Italy*, in *Archives Des Sciences Sociales Des Religions* 43(1): 93- 139.
- Prestipino, G.**
- 1984 *Dal mago all'antropologo per "omeopatia" e "contagio"*, *La Ricerca Folklorica*, 10:115-116
- Price, N. (ed.)**
- 2001 *The archeology of shamanism*, London & New York: Routledge Press
- Profita, G.**
- 1990 *La conoscenza magica: credenze e loro razionalizzazione*, Franco Angeli, Milano
- Pruitt, T.**
- 2012 Performance, Participation and Pyramids: Addressing Meaning and Method Behind Alternative Archaeology in Visoko, Bosnia. in A. Simandiraki and E. Stefanou (eds) 2012:20-32
- Quaranta I.,**
- 2006, *Introduzione*, in I. Quaranta (ed) 2006: IX-XXX.
- Quaranta I. (ed)**
- 2006 *Antropologia medica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Renzetti, E.**
- 2003 *Antropologia culturale. Metodi e casi*, UNI, Trento
- Reynolds, B.**
- 1963 *Magic, Divination, and Witchcraft Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Berkeley: University of California Press,
- Ricoeur, P.**
1986. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève
- Rivière, P.**
- 1970 *Factions and Exclusions in Two South American Village Systems*, in Douglas 1970 (ed.)
- Rivera A.,**
- 1988 *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari
- 2001 *I santi guaritori. Terapie "magico-religiose" nella cultura popolare*, in M. Borsari (ed): 133-177
- Robben, A.C.; Sluka R.J. (ed.)**
- 2002 *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, Blackwell Publishing, Oxford
- Romano, F.**

- 1987a *Guaritrici, veggenti, esorcisti: aspetti magici e religiosi della cultura nelle classi popolari*, Gangemi, Roma
- 1987b *Dinamiche di trasformazione nella pratica terapeutica di alcuni guaritori tradizionali*, La Ricerca Folklorica, 15: 85-89
- 1996 *Il folletto innamorato: Folletti e adolescenti nella cultura tradizionale italiana*, La Ricerca Folklorica, 34: 71-79
- Rose, E.**
- 1962 *A razor for a goat: a discussion of certain problems in witchcraft and diabolism*. Toronto: Toronto University Press
- Roth, W. E.**
- 1903 *Superstition, magic, and medicine*, G. A. Vaughan, government printer edition
- Rountree, K.**
- 2006 *Performing the Divine: Neo-pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites*. in *Body & Society* 12(4): 95-115.
- Rouse, C.**
- 2004 "If She's a Vegetable, We'll Be Her Garden": *Embodiment, Transcendence, and Citations of Competing Cultural Metaphors in the Case of a Dying Child*, in *American Ethnologist* 31(4): 514-529.
- Rowlands, M.; Warnier, J.P.**
- 1988 "Sorcery, power and the modern state in Cameroon", in «*Mam*», 23:118-32.
- Russell, J. B.; Alexander, B.**
- 2007 *A new witchcraft. Sorcerers, heretics and pagans*, London: Thames&Hudson
- Salmon, J.H.M.**
- 1989 *History without anthropology. A new witchcraft synthesis*, in *Journal of interdisciplinary history* 19(3):481-186
- Sanchez, Pascal**
- 2007 *La rationalité des croyances magiques*, Genève: Libraire Droz
- Sanders, A.**
- 1995 *A deed without a name. The witch in society and history*, Berg, London
- Satta, M.M.**
- 1982 *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, L'Asfodelo, Sassari
- Scafoglio, D.; De Luna, S.**
- 1999 *La cultura dell'invidia. Il malocchio e la iettatura nell'Italia meridionale*, Salerno: Gentile Editore
- Scarduelli, P. (ed.)**
- 2000 *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino
- Schapera, I (ed)**

1934 Western civilisation and the Natives of the South Africa: Studies in Culture Contact, London: Routledge

Schapera, I.

1934a Oral sorcery among the Natives of Bechuanaland, in Essays presented to C.G. Seligman, E. Evans-Pritchard; R. Firth, B. Malinowski and I. Schapera. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.

1934b *Herding Rites of the Bechuanaland Bakxatala*, American Anthropologist, 37: 561-584

Simpson, J.

1994 Margaret Murray. *Who believed her and why?* Folklore 105:89-96

Scubla L.

1999 *Lire Lévi-Strauss*, Paris: Odile Jacob

Scott, G.G.

2002 The Complete Idiot's Guide to Shamanism. Indianapolis, IN: Alpha Books.

Séchehaye M. A.,

1950 *Journal d'une schizophrène*, Paris: Presses Universitaires de France

Segal, H.

1973 Introduction to the work of Melanie Klein, New York:Basic Books

Séguy, J.

1984 Charisme, prophétie, religion populaire, Archives des sciences sociales des religions, 57/2: 153-168.

Selberg, T.

2003 *Taking Superstitions Seriously*, Folklore, 114, 3: 297-306

Seppilli T. (ed.),

1989 *Le tradizioni popolari in Italia. Medicina e magia*, Milano: Electa.

Seppilli, T.

1983 *La medicina popolare in Italia: avvio ad una nuova fase della ricerca e del dibattito*, in *La ricerca folklorica* 8, Grafo edizioni, Brescia

1983b *Strumenti di ricerca sulla medicina popolare*, La Ricerca Folklorica (8)

1983c *Tesi di laurea sulla medicina popolare (università di Perugia)*, *La Ricerca Folklorica* (8): 125-127.

1989 *Introduzione*, in T. Seppilli (ed), 1989: 7-11.

Sharrock, W. W; Anderson, R. J.

1985 *Magic Witchcraft and the Materialist Mentality*, Human Studies, 8, 4: 357-375

Sheppard, K.L.

2013 *The life of Margaret Alice Murray: a woman work in archeology*, New York: Lexington

Books

Silverman, J.

1967 *Shamans and Acute Schizophrenia*, *American Anthropologist*, 69,1: 21-31

Simandiraki A., Stefanou E. (eds)

2012 *From Archaeology to Archaeologies: the 'Other' Past*. Oxford: Archaeopress

Singleton, A.

2001 "Your Faith Has Made You Well": *The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing*, *Review of Religious Research*, 43, 2:121-138

Skeates, R.; McDavid, C; Carman, C. (eds.)

2012 *The Oxford Handbook of Public Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Skorupski, J.

1976 *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge

Sobrero, A.M.

1999 *L'antropologia dopo l'antropologia*. Roma: Meltemi.

Fagan, G. (ed.)

2004 *For Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London: Routledge.

Solinas, B.

2006 *Il bosco: fiabe e leggende di Sardegna. Scenari e simbologie*, Sassari: Edes

Soro, G.

1970 *Folklore logudorese*, Olschki, Firenze

Sperber, D.

1975 *Rethinking symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge

Spiro, M. E.

1952 *Ghosts, Ifaluk, and teleological functionalism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis

Standefer, R.

1979 *The Symbolic Attributes of the Witch*, *J.A.S.O.* X: 31-47

Steadman, Lyle

1985 *The killing of witches*, *Oceania* 56,2: 106-123

Stephen, M.

1995 *A'aisa's gifts. A study of magic and the self*, University of California Press, Berkeley

1999 "Witchcraft, grief and the ambivalence of emotions", in «*American Ethnologist*» 26, 3: 711-37

Stocking, G. W.; Rossi-Doria, P.

1995 *La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a*

Malinowski, *La ricerca folklorica*, 32: 111-132

Strathern, M.

1987 *Out of the context. The persuasive fictions of anthropology* in «*Cultural Anthropology*» 28 (3):251-281

Takiguchi, N.

1990 *Liminal Experiences of Miyako Shamans: Reading a Shaman's Diary*, *Asian Folklore Studies*, 49,1: 1-38

Talamonti, A.

2001 *Dissociazione psichica e possessione. Note su De Martino e Janet.*, in *Annuario Di Antropologia. La Possessione I*: 55–76.

Tambiah, S.J.

1985 *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press.

1990 *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taussig, M.

1980 *The devil and commodity fetishism in South America*, University of North Carolina Press Chapel Hill

Tedeschi, J.

1987 *The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century.*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* 131(1): 92–111.

Tedlock, B.

2001 *Divination as a way of knowing: embodiment, visualisation, narrative, and interpretation*, *Folklore*, 112: 189-197

Tentori, T.

1999 *Antropologia delle società complesse*, Arnaldo, Roma

Therborn, Göran

1973 *Social Practice, Social Action, Social Magic*, *Acta Sociologica*, Vol. 16, 3:157-174

Thomas, K.

1971 *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Weidenfeld and Nicolson, London

Thomas, N. W.

1904 *107. Studies in Terminology: I. Magic. in Man* 4:163–167.

Toschi, P.

1957 *Lei ci crede? Appunti sulle superstizioni*, Edizioni Radio Italiana, Torino

Tylor, Edwrđ Burnett

1920 *Primitive culture. Researches into development of mythology, philosophy religion, language, art*

and custom, Murray, London [1a ed. Murray, London 1871 - edizione elettronica dell'originale (2010) su www.forgottenbooks.org]

Trabalza, M.R. (ed.)

1978 *La medicina delle nostre donne* [1892], Foligno:Ediclio

Torre, D.

1994, *Medicina popolare e civiltà contadina. Ricettario, formule magiche, soprannaturale, credenze popolari*, Roma: Gangemi Editore.

Townsend, Joan B.

1988 *Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement*. In G. Doore (ed) 1988: 79–83. Boston: Shambala.

1999a *Western Contemporary Core and Neo-Shamanism and the Interpenetration with Indigenous Societies*. In Proceedings of the International Congress: Shamanism and other Indigenous spiritual beliefs, pp. 223-231. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

2004 *Core and Neo-Shamanism*, in W. Mariko Namba, E. J. Neumann Fridman (eds) 2004: 49–57.

2005 *Individualist Religious Movements: Core and Neo-Shamanism*. *Anthropology of Consciousness* 15(1): 1–9.

Turner, V.

1957 *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.

Vauchez, A.

2000 *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna

Versnel, H. S.

1991 *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*. *Numen*, Vol. 38, 2: 177-197

Viazzo, P. P.

2000 *Introduzione all'antropologia storica*, Roma: Laterza

Vitebsky, Pierre

2003 *From Cosmology to Environmentalism. Shamanism as Local Knowledge in Global Setting*. In Harvey, G. (ed.) 1997: 267–298

Volmat, R.

1956 *L'art psychopathologique*, Parigi: Presse Universitaire de France [trad. it. in De Martino 1962]

Von Stuckrad, K.

2002 *Reenchanting Nature: modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought*. *Journal of the American Academy of Religion* 70(4): 771–799.

Wagner, M. L.

1913 *Il malocchio e credenze affini in Sardegna*, Lares. *Bulletino della Società di*

Etnografia Italiana, II, 2-3: 129-150

- 1926 *Sopra alcune credenze magiche in Sardegna*, Il Folklore Italiano, fasc, iii-iv
- 1996 La vita rustica della Sardegna riflessa nella lingua. Biblioteca sarda, Nuoro [ed. or. 1921 *Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache. Kulturhistorisch-sprachliche Untersuchungen*, Wörter und Sachen. Heidelberg]

Wallis, R. J.

- 2001 *Waking ancestor's spirits. Neo-shamanic engagements with archeology*, in Price 2001:213-230
- 2003 *Shamans/neo-Shamans: ecstasy, alternative archaeologies, and contemporary pagans*, Routledge, London

Wallis, R. J.; Lymer, K.

- 2001 *A permeability of boundaries?: New approaches to the archaeology of art, religion, and folklore*. Oxford: John and Erica Hedges Ltd.

Walsh, Roger

- 1989 What Is a Shaman? Definition, Origin, and Distribution. *Journal of Transpersonal Psychology* 21(1): 1–11.
- 1990 The Psychological Health of Shaman:a Revaluation. *Journal of the American Academy of Religion*: 101–124.
- 1993 Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic, and Schizophrenic Experiences. *Journal of the American Academy of Religion* LXI(4): 739–768.

Watt, J.; Wood, C. (eds.),

- 1988 *Talking Health. Conventional and Complementary Approaches*, London: Royal Society of Medicine

Weatherup, Katie

- 2006 *Practical Shamanism. A Guide for Walking in Both Worlds*. USA: Hands over Heart Publishing.

Webb, Hilary S.

- 2004 *Travelling between the Worlds. Conversations with Contemporary Shamans*. Charlottesville, VA: Hampton Road Publishing Company.

Weiner, A. B.

- 1983 *From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction*, *Man*, 18, 4: 690- 709

Werbner, R.

- 1998 *Memory and the postcolony. African anthropology and the critique of power*, Zed Books, London

Werbner, R.; Ranger, T. (eds)

1996. *Postcolonial identities in Africa*, Zed Books, London

Wilson, B. R.

1970 *Rationality*, Blackwell, Oxford

Wilson, M.

1951 Witch Beliefs and Social Structure, *American journal of Sociology*, 56, 4: 307-313

Wikan, U.

1993 "Beyond the words: the power of resonance", in Pålsson (ed). 1993:184-209.

Winch, P.

1958 *The idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London

1964 *Understanding a primitive society*, in «*American Philosophical Quarterly*», 1: 307-324

1987 *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford

Winzeler, R. L.

2008 *Anthropology and Religion*, Plymouth:Altamira Press

York, M.

1995 *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, inc.

2003 *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York-London: New York University Press.

Young, D. E.; Goulet G.J. [ed.]

1994 *Being changed: the anthropology of extraordinary experience*, Broadview press, Toronto

Young, A.

1975a *Magic as a "Quasi-Profession": The Organization of Magic and Magical Healing Among Ambara*, *Ethnology* 14(3): 245-265.

1975b *Why Ambara Get "Kureynya:" Sickness and Possession in an Ethiopian "Zar" Cult*, *American Ethnologist* 2(3): 567-584.

1982 *The anthropologies of illness and sickness*, *Annual Review of Anthropology*, 11:257-285

Valla, F.

1895 *Medicine e credenze popolari sarde*, *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, XIV: 36-50

Voltaggio F.,

2001, *Sciamani, guaritori, medici. L'arte della guarigione tra religione e malattia*, in M. Borsari (ed) 2001: 51-74.

Znamenski, A.

2004 *Shamanism: critical concepts in sociology*, London: Routledge

Zuccaro C.

2001 "La prospettiva cattolica" in *Curi* 2001:65-77

