

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΕΞΟΡΚΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ BYZANTIO



MINISTERO ELLENICO DELLA CULTURA
CASSA FONDI ARCHEOLOGICI ED ESPROPRI

ΕΞΟΡΚΙΖΑΝΤΕΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ BYZANTIO

ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑ

Ντιάνα Ζαφειροπούλου

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Μαρία Καζάκου – Αριάδνη Φιορέτου

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Βάνα Μάρη

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Αργύρης Βαβούρης

ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΕΣ - ΕΚΤΥΠΩΣΗ

GRAPHICON

© 2006

ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΩΝ

Οδός Πανεπιστημίου 57, 105 64 Αθήνα

www.tap.gr

ISBN 960-214-540-4

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΕΞΟΡΚΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΚΟ ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ BYZANTIO

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ BYZANTINΩΝ ΚΑΙ METABYZANTINΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΒΕΝΕΤΙΑΣ
ΜΟΥΣΕΙΟ BYZANTINOY ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ



MINISTERO ELLENICO DELLA CULTURA
CASSA FONDI ARCHEOLOGICI ED ESPROPRI

ESORCIZZARE IL MALE CREDENZE E SUPERSTIZIONI A BISANZIO

ISTITUTO ELLENICO DI STUDI BIZANTINI E POSTBIZANTINI DI VENEZIA
MUSEO DELLA CULTURA BIZANTINA DI SALONICCO

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ / INDICE

ΠΡΟΛΟΓΟΣ / PROLOGO		8-9
CHRISTIANS AGAINST THE FORCES OF EVIL	P. KAMBANIS	11
THE HOLY MAN AND THE SORCERER or HOW TO DISTINGUISH BETWEEN GOOD AND EVIL IN EARLY CHRISTIANITY	D.J. KYRTATAS	31
THE POWER OF THE FOOT THE FOOT AS TALISMAN	† G. GALAVARIS	41
I VAMPIRI E ALTRE CREDENZE TRA ETÀ BIZANTINA E POSTBIZANTINA	A. RIGO	53
IL CORPO MAGICO OGGETTI E COMPORTAMENTI IN AREA ITALIANA	E. SILVESTRINI	63
LE SUPERSTIZIONI NEL MONDO CRISTIANO-BIZANTINO	V.M. MINIATI	77
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ / ABBREVIAZIONI		89

IL CORPO MAGICO

ELISABETTA
SILVESTRINI

OGGETTI E COMPORTAMENTI IN AREA ITALIANA

Di tutto il male che può colpire gli esseri umani, certamente quello che riguarda il corpo è il più bruciante, quello più immediatamente vicino e avvertibile. Tuttavia, accertare e definire il rapporto tra il corpo e l'allontanamento del male, in un'area così vasta come quella italiana – sia pure limitatamente alle classi popolari e, tra queste, soprattutto le comunità agropastorali –, è impresa non facile: le differenze tra un'area e l'altra sono notevoli, le generalizzazioni sono rischiose, i facili simbolismi possono rappresentare un approccio superficiale all'argomento. Appare utile, pertanto, passare brevemente in rassegna le concezioni e le rappresentazioni del corpo, sia femminile sia maschile, sulle quali poggiano le concezioni dell'allontanamento del male, dell'esorcismo, della magia¹.

Nella cultura italiana, sia presso le classi agiate sia presso le classi popolari, la concezione del corpo è stata sempre accompagnata dalla consapevolezza della sua fragilità, non soltanto in rapporto allo stato di progresso, o di regresso, nel quale di volta in volta si sono trovate la medicina e le scienze del tempo, ma anche e soprattutto in relazione all'imprevedibilità delle malattie, ai pericoli legati al lavoro, ai viaggi ed agli spostamenti, e alle trasformazioni che il corpo stesso subisce, durante i passaggi obbligati nelle diverse e successive fasi della vita.

Ma il corpo è anche potenza vitale, erogatrice di prosperità e di benessere. In tutta Europa, come in precedenza nel Vicino Oriente e nel mondo classico, al corpo del re erano attribuiti una forte potenza magica e in qualche caso anche particolari poteri terapeutici: dalla salute del re dipendevano la salute ed il benessere del popolo, la fertilità dei campi, la clemenza del tempo, e così via.

¹ La concezione del corpo è in antropologia un tema di importanza fondamentale. Senza ripercorrere la sterminata bibliografia sull'argomento, si citano alcuni scritti abbastanza recenti: J. Gil, s.v. *Corpo*, in: *Enciclopedia italiana* III, Torino 1978, pp. 1096-1162, 30 tavv.; B. Lincoln, s.v. *Corpo umano*, in: D.M. Così - L. Saibene - R. Scagno (ed.), *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, *Enciclopedia delle Religioni*, vol. I, Milano 1993, pp. 144-150; J. Hainard - R. Kaehr, *Le corps enjeu*, Neuchâtel 1993; B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino 1994 (ed. orig. 1991); L. Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma 1996; M. Pandolfi, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma 1996; AA.VV., *Un corps pur*, *Terrain* 31 (1998); M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Roma 1998; id., *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Roma 2000.

Celebrato in vita, dopo la morte il corpo del re veniva esposto, spesso replicato nelle statue destinate ai cortei funebri, e, con il massimo della rappresentazione realistica, nelle maschere ed effigi commemorative².

Il corpo contiene il potere e le caratteristiche della persona: le concezioni che, in passato, davano significasse ai rituali del cannibalismo presso le società di livello etnologico consistevano fondamentalmente nel credere che mangiare la carne del nemico ucciso significava assumerne il valore ed il coraggio. Al posto del rituale del cannibalismo, che nella maggior parte delle società umane è stato soggetto ad una fortissima censura e ad un vero e proprio *tabu*³, nella maggior parte dei casi l'assunzione magica del corpo è avvenuta tramite appropriazione dell'effigie che lo raffigurava, totalmente o parzialmente, o di un oggetto significativamente legato alla persona ed al suo corpo.

Il corpo, inoltre, è uno strumento di comunicazione: il corpo rappresenta una testimonianza – immediatamente leggibile –, della vita della persona, dell'età, dell'avvenenza, della forma, e dello stato di salute. A seconda dell'età e delle occasioni di incontro, per lo più di carattere sociale, il corpo manifesta chiari segnali: richiesta di protezione, nel caso dei bambini; richiamo sessuale; benessere e agiatezza o, al contrario, povertà e malattia, nell'obesità o nella magrezza – l'una o l'altra a seconda dei criteri estetici vigenti –, debolezza nella vecchiaia; amicizia, oppure ostilità. Come è noto, lo stesso sistema vestimentario, nelle diverse società che si sono storicamente avvicinate, esprime chiaramente, nella sua stessa morfologia, quale concezione del corpo si sia affermata e sia stata condivisa, quali parti del corpo siano state ritenute degne di essere mostrate e messe in evidenza, e quali parti invece siano state nascoste o velate: il corpo femminile⁴ ed il corpo maschile sono stati considerati in modo molto diverso, sia sul piano del valore e della considerazione, sia sul piano simbolico. Altrettanto importanti, per l'antropologia del corpo, sono le concezioni che, sulla base del dualismo anima/corpo, assegnano a quest'ultimo i simbolismi del «basso», e della materialità, opposti all'«alto» ed alla spiritualità. La concezione che oppone, nel corpo, ciò che è esterno da ciò che è interno, il contenuto dal contenente, l'ordine dal caos, individua negli orifici il punto di passaggio tra

² E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (trad. it.), Torino 1989. S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990. G. Ricci, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998. F. Boni, *Il corpo mediale del leader. Rituali del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma 2002.

³ A causa della fortissima censura esercitata, in molte società cibarsi di carne umana ha assunto un significato di offesa e di spregio estremo (come troviamo nelle fonti della mitologia greca o nella narrativa medievale), o di estrema necessità (il conte Ugolino della narrazione dantesca). Nella società contemporanea il cibarsi di carne umana assume il senso di una grave patologia psichiatrica, come testimoniano i casi di cronaca che sporadicamente compaiono sulle pagine dei giornali.

⁴ Nella *Storia delle donne* (Bari 1990) di G. Duby e M. Perrot, in numerosi saggi si affronta la tematica del corpo femminile e delle concezioni e ideologie che, in passato, lo riguardavano.

i due mondi simbolici⁵. È noto quanto ampiamente questa concezione del «basso corporeo», secondo la definizione di Michail Bachtin, abbia avuto espressione nella cultura popolare europea, particolarmente nell'ambito dei rituali del Carnevale, nel teatro, nella satira, nella «cultura della piazza»⁶.

Al dualismo microcosmo-macrocosmo, alla concezione del corpo immerso nella natura e nella realtà esterna, va riferito il tema del rapporto tra il corpo e gli oggetti mediatori, che sono strumenti di una azione magica, di un intervento terapeutico, o di un incontro con la divinità realizzato attraverso un rituale religioso. Il trasferimento dal corpo all'oggetto costituisce una delle più interessanti tematiche – molto studiate nell'ambito della letteratura etnologica ed etnografica – nelle ricerche che riguardano i fenomeni magico-religiosi. Gli argomenti riguardano, tra l'altro, il rapporto tra gli oggetti ed il corpo (se indossati, se toccati, se vicini, se effigi), ed il rapporto tra forma, colore, immagine, simbolismi e la finalità dell'azione magica, terapeutica, devozionale. Non solo oggetti ma anche indumenti: nella nostra società europea ed italiana in particolare è stato uso comune trasferire agli abiti ed agli oggetti, che con il corpo sono stati a contatto, una parte delle sue forze positive, o delle sue infermità. Talvolta gli abiti sono stati utilizzati come tramite per assumere, al posto del corpo vivente, gli influssi benefici e terapeutici che emanano dalle effigi della divinità, o dai luoghi sacri.

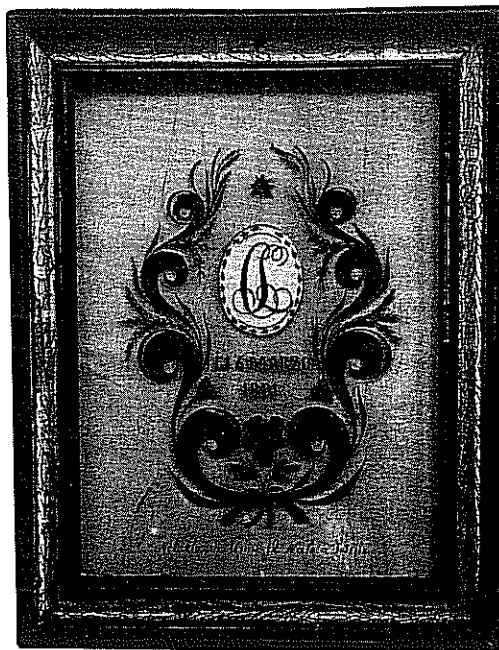
Assai diverse, pertanto, talora opposte tra loro, sono le ideologie del corpo: i rituali ed i comportamenti finalizzati ad allontanare il male ne esprimono chiaramente, di volta in volta, la logica. E, accanto ad essa, è necessario mettere in evidenza quanto diverse e sfumate siano le concezioni dell'ideologia magica, che va da un intervento esplicito e dichiarato di allontanamento o di terapia ad una più blanda protezione dai pericoli indotti dal malocchio, e dalla *jettatura*⁷; è difficile, inoltre, separare gli interventi terapeutici della medicina popolare, in molti casi basati su principi riconosciuti dalla scienza ufficiale, dagli aspetti più vicini alla rassicurazione psicologica o alla pratica della magia. Se si prendono in considerazione oggetti dichiaratamente finalizzati all'allontanamento ed all'esorcismo del male, è inevitabile il riferimento agli amuleti: piccoli oggetti, destinati per lo più ad essere indossati a stretto contatto con il corpo – magari nascosti allo sguardo degli estranei –, o comunque destinati a *toccarlo*. Anche se, nella società italiana, le classi abbienti utilizzarono am-

⁵ B. Lincoln, op.cit. (nota 1).

⁶ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1979.

⁷ La *jettatura* come ideologia di compromesso tra concezione del malocchio e scetticismo razionalistico – compromesso adottato dalla società napoletana nel Settecento e Ottocento –, è stata ampiamente discussa da E. De Martino, nella sua analisi del testo di A. De Jorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, Napoli 1832 (rist. 1964). Si vedano E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1972; id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Milano 1973.

Fig. 1. Quadro commemorativo. Il quadro è costituito di una composizione, sotto vetro, dei capelli di un ragazzo torinese, morto a 12 anni, il 6 marzo 1881. Il lavoro è stato eseguito dal parrucchiere Fedele Bianco, specializzato nella lavorazione dei capelli, per quadri commemorativi, ricordi per arredi funerari, ecc.



pivamente amuleti di ogni genere, come testimoniano le fonti letterarie, archivistiche e iconografiche⁸, è riguardo alla cultura popolare italiana che disponiamo di numerosi e cospicui repertori. Già agli inizi del Novecento, infatti, Giuseppe Bellucci⁹ classificava la sua collezione di amuleti secondo i risultati della ricerca effettuata. Bellucci aveva suddiviso gli oggetti-antidoto al male in quattro differenti categorie:

I. Amuleti relativi a fenomeni naturali.

II. Amuleti terapeutici.

III. Amuleti contro i malefici.

IV. Amuleti propizievoli o contrari alla sorte¹⁰.

Nelle opere precedenti¹¹, lo studioso aveva tracciato le principali tipologie di amuleti conosciuti e utilizzati, soprattutto, nella cultura agropastorale italiana. Bellucci dichiarava che un efficace antidoto al male ed al malocchio è il corallo, per il suo colore rosso, riferimento al sangue vitale, alla sessualità, alla vivacità psicologica ed alla felicità. A causa del riferimento al sangue mestruale, si riteneva che le collane di corallo impallidissero, se portate al collo nei giorni del mestruo, per poi riacquistare il colore rosso originale. Un amuleto di osso

⁸ Tra i più ricorrenti nella pittura aulica, è il rametto di corallo appeso al collo dei bambini, come protezione dal male e come oggetto beneaugurante.

⁹ G. Bellucci, *Sugli amuleti*, in: *Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana (Roma, 19-24 ottobre 1911)*, Perugia 1912, pp. 121-127.

¹⁰ Ibid., p. 126.

¹¹ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Perugia, 1907. Id., *Un capitolo di Psicologia Popolare. Gli Amuleti*, Perugia 1908.



Fig. 2. Superficie posteriore del quadro commemorativo. Sul retro del quadro è incollato un foglio pubblicitario del parrucchiere, con l'iscrizione: BIANCO FEDELE. PARRUCCHIERE. Viale del Re N. 1, TORINO. Lavori in capelli [...] Specialità Quadretti in Capelli, Tombe, Ricordi, ecc.

a forma di pesce era ritenuto utile per scongiurare la sterilità, mentre una concrezione limonitica a forma di utero, detta anche «pietra gravida», veniva usata per proteggere la gravidanza¹². In Abruzzo, alcune parti dell'intestino della lupa erano ritenute efficaci per evitare l'aborto¹³. Per la dentizione dei bambini si usavano denti canini di volpe, di cane, o di suino¹⁴.

Le malattie di interesse neurologico, o psichiatrico, così diffuse nel mondo popolare, venivano evitate, o curate, con amuleti che, per coincidenza di immagine o di materiale, o per analogia simbolica, venivano posti in riferimento a questo tipo di mali: un frammento di osso del cranio, appartenuto ad un uomo sofferente di attacchi epilettici, ciondoli a forma di crescenti lunari, rane, rospi, immagini di San Donato, chiavi di ferro, per scongiurare l'epilessia; monete delle Sedi Vacanti dello Stato Pontificio (dette anche «Monete dello Spirito Santo»), appese al collo o cucite tra gli abiti, chiavi, contro le convulsioni dei bambini; due chiodi prelevati da una bara dissotterrata, contro le cefalee e le malattie reumatiche¹⁵.

Anche le emorragie, le malattie degli occhi, le malattie delle ossa e dei denti trovavano un rimedio, o una prevenzione, in specifici oggetti: frammenti di diaspro a forma di goccia (dette «pietre del sangue») erano usati come antiemorragici; un opercolo di *Trochus* (detto «occhio di Santa Lucia»), e agate di forma globulare, erano ritenuti utili per le malattie degli occhi; un frammento di *dentalium*, per artrite e mal di denti¹⁶.

La ricerca degli oggetti beneauguranti o terapeutici richiedeva obbligatoriamente, talvolta, il notevole impegno di trovare elementi naturali caratteriz-

¹² G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 23-24, 36, 42.

¹³ G. Bellucci, *Un capitolo...*, op.cit., p. 48.

¹⁴ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 34-35.

¹⁵ Ibid., pp. 37, 51, 62, 104, 108, 113. Una chiave di ferro veniva infilata nella mano destra di un epilettico nel pieno della crisi; cfr. G. Bellucci, *Un capitolo...*, op.cit., p. 21.

¹⁶ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 37, 46, 52, 87.

zati da anomalie (il quadrifoglio, la noce conformata irregolarmente), o particolari oggetti legati al sacro, alla morte, al furto o al rinvenimento accidentale. In Umbria, ma è ancora oggi molto diffusa in tutta l'area italiana, era usanza comune prelevare dai santuari o dalle edicole sacre frammenti di intonaco, che veniva conservato in sacchetti come strumento terapeutico per i malati. Dopo la guarigione, ottenuta magicamente attraverso il trasferimento del male sull'oggetto, il sacchetto veniva restituito nel santuario o nell'edicola come ex voto; se invece il malato fosse morto, il sacchetto sarebbe restato appeso al collo del cadavere, e sarebbe stato sepolto con esso¹⁷. Le corde usate per le impiccagioni venivano spesso trafugate, perché ritenute apportatrici di fortuna e di felicità: esse infatti contenevano l'anima dell'impiccato, la quale non aveva potuto allontanarsi perché ostacolata dal restringimento del collo; mentre le corde utilizzate per trasportare i morti e le loro bare erano molto ricercate, perché ritenute utilissime – in misura maggiore quanto più erano state usate –, a dare calma ed energia ai buoi¹⁸.

La ricerca pionieristica di Giuseppe Bellucci, legata alle correnti dell'etnografia del positivismo, ha avuto in area italiana numerosi seguaci¹⁹: ma soprattutto la ricerca e la riflessione di Ernesto De Martino sulla magia nel Sud ha aperto la strada ad indagini più consapevoli e complesse.

Un tema molto significativo per lo studio degli oggetti come mediatori magici è quello che, nell'ambito dell'oreficeria popolare, individua amuleti o gioielli genericamente orientati ad una funzione magico-protettiva²⁰. Senza ricorrere a casistiche minute o a lunghi repertori di materie preziose, di forme, di simbolismi, e pur riconoscendo le varianti locali delle diverse tipologie di gioielli-amuleto, è possibile tracciare, nell'oreficeria popolare italiana, vaste aree di diffusione di morfologie e funzioni sostanzialmente omogenee. Nell'utilizzazione delle materie si ritrovano scelte ampiamente condivise, tra le quali soprattutto il corallo come antidoto al malocchio; il simbolismo delle perle per le nozze, o come preannuncio di future lacrime; il valore, attribuito al cristallo, di materia che riflette l'anima umana, e che racchiude in sé un potere

¹⁷ Ibid., p. 59.

¹⁸ Ibid., pp. 57, 58.

¹⁹ R. Corso, *Patti d'amore e pegni di promessa*, Santa Maria Capua Vetere 1924. G. Perusini, *Amuleti barbarici del Museo di Cividale*, in: A. Tagliaferri (ed.), *Scritti storici in onore di P.L. Zovatto*, Milano 1972, pp. 153-163. Id., *Diffusione diacronica e sincronica degli amuleti in Italia*, in: *Ricerca scientifica e mondo popolare*, Palermo 1973.

²⁰ Tra i numerosi studi degli ultimi decenni, si possono citare P. Ciambelli (ed.), *L'ornamento prezioso*, Roma - Milano 1986; G.P. Gri - N. Cantarutti, *La Collezione Perusini. Ori, gioielli e amuleti tradizionali*, Udine 1988; id., *Ori e rituali*, in: G. Bergamini (ed.), *Ori e Tesori d'Europa, Atti del Convegno di Studio*, Udine 1992; N. Cantarutti, *Ori tradizionali e popolari*, in: G. Bergamini (ed.), *Ori e Tesori d'Europa. Mille anni di oreficeria nel Friuli-Venezia Giulia*, Milano 1992, pp. 420-465; O. Cavalcanti, *Ori antichi di Calabria*, Palermo 1991; A. Gandolfi - E. Mattiocco, *Ori e Argenti d'Abruzzo dal Medioevo al XX Secolo*, Pescara 1992; O. Cavalcanti, *Ori e Argenti del Sud. Gioielli in Basilicata*, Matera 1996; D. Pisani, *Il gioiello popolare calabrese*, Napoli 1997; P. Ciambelli, *Bijoux à secrets*, Paris 2002.

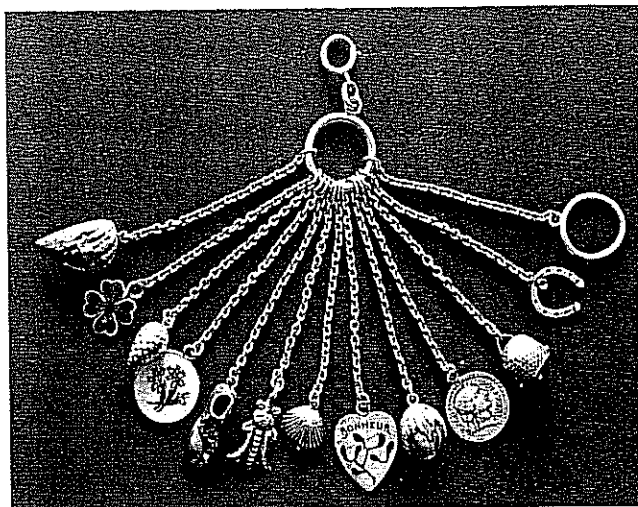
divinatorio. Alcune forme riproducono, in materie preziose e spesso tramite miniaturizzazione, oggetti che già nelle materie e nelle dimensioni originali erano ritenuti carichi di potenza magica, come il ferro di cavallo, la chiave, il campanello, la croce, l'immagine di San Donato, protettore dalle malattie mentali e dall'epilessia; e poi il mondo naturale e umano come il crescente lunare, il serpente, il rospo e la rana, il cavallo marino, la conchiglia, il pelo di tasso, il dente di maiale, la ghianda, il gobbo, il cuore, la mano a corna, la *manufica*; il mondo fantastico, con la sirena, il drago, e così via. Anche nel caso dei gioielli si ritrova un ampio spettro di funzioni magico-protettive, da quella dei veri e propri amuleti, utilizzati per specifiche malattie, a quella intermedia di generica protezione, fino a quella taciuta, implicita nel simbolismo del colore, della materia o della forma.

Una grande significatività simbolica e culturale ha, inoltre, la collocazione, sul corpo, dei gioielli e degli amuleti, o la definizione dei punti del corpo che dovevano essere *toccati* dall'amuleto stesso. I gioielli hanno avuto, in area italiana, prevalentemente una collocazione sulle parti del corpo più visibili all'esterno, e, quindi, più «scoperte» dal punto di vista delle aggressioni da parte delle potenze del negativo: capo, fronte, orecchie, collo, dita delle mani, polsi, braccia: quindi ornamenti visibili all'esterno, e insieme, in parte, amuleti. In alcuni casi, i gioielli avevano la funzione simbolica del «legare» e serrare un rapporto, ad esempio amoroso, come nel caso degli anelli nuziali, o del corredo della donna sposata, immancabilmente fornito di orecchini, collana, bracciale. Alcuni gioielli-amuleto esplicitano invece, nella funzione, un rapporto con gli organi interni al corpo: è il caso degli orecchini maschili, usati nell'area italiana soprattutto da marinai, pescatori, cacciatori, espressamente destinati a preservare la salute dell'apparato visivo ed a garantire magicamente una buona qualità della visione. Gli orecchini maschili venivano infatti definiti, nella cultura popolare, utili a «schiarirsi la vista»²¹.

Alcune tipologie di amuleti venivano invece nascoste tra le vesti. Gli amuleti per i neonati venivano inseriti tra le fasce, come oggetti di specifica protezione per il corpo degli individui più fragili del gruppo, anche se soprattutto nelle cerimonie non mancavano i ciondoli appesi al collo, o i piccoli braccialetti di corallo. Del tutto invisibili all'esterno erano anche gli scapolari, oggetti magico-devozionali che indicavano sia l'appartenenza ad una particolare devozione, quella della Madonna del Carmine, sia la concezione che questi oggetti avessero una speciale capacità protettiva. Ancora più denso di potenza magica era il *breve* – nome attribuito talvolta anche agli scapolari del Carmine –, costituito di un sacchetto ripieno di vari oggetti, come piccole pietre di valore magico, frammenti di preghiere manoscritte o a stampa, pezzi di piume, pic-

²¹ Per indicazioni su quanto asserito, si vedano i volumi citati nella nota precedente.

Fig. 3. Amuleto. Italia meridionale, sec. XIX, argento. L'amuleto è composto di un anello, al quale è attaccata una piccola catena con un moschettone – per appendere l'oggetto o per fissarlo agli indumenti –, e di tredici catenelle, a ciascuna delle quali è appesa una riproduzione miniaturizzata, dal valore beneaugurante o propiziatorio, dei seguenti oggetti: una mandorla, un quadrifoglio, una pigna, un piccolo medaglione con viole del pensiero, una scarpa, un'ape, una conchiglia con la perla, un cuore con vischio e la scritta Bonheur, una ghianda, una moneta romana, un campanaccio, un ferro di cavallo, un anello.



coli involti, e così via; il *breve*, confezionato in casa o a cura di donne esperte nelle arti magiche, era considerato un potente amuleto.

Anche alcuni capi di abbigliamento potevano essere utilizzati per rendere propizia la sorte, o per allontanare il male: anche in questo caso, si riscontrano usi relativi sia ad una specifica funzione di esorcismo del negativo, sia ad un più generico significato di oggetti beneauguranti. Pětr Bogatyřev, in un classico studio sul costume popolare della Slovacchia morava, basato su materiali etnografici della fine dell'Ottocento e dei primi del Novecento, ha messo in evidenza alcuni degli indumenti che nell'abbigliamento dei contadini moravi rivestivano, accanto alle altre funzioni, anche un valore magico di protezione o di terapia. Scrive Bogatyřev:

«La cuffia che la donna riceveva durante le nozze era destinata ad assicurare la fertilità e la felicità del matrimonio; le donne che non la portavano potevano essere causa di grandine e di altre sciagure. Nell'Ořechovsko, ad esempio, una donna settantenne che non la portava fu duramente criticata, e capitò che le altre donne la costrinsero a indossare la cuffia.

[...] Per tornare all'esempio citato sopra della funzione magica della cuffia indossata il giorno delle nozze, si può affermare che la stabilità e la forza della funzione della cuffia si spiega in parte col fatto che, in questo caso, si mantiene la tradizionale fede popolare nel potere magico di alcuni elementi dell'abbigliamento, in parte col fatto che i riti nuziali nel loro complesso sono santificati dalla chiesa. Anche i ricami sugli abiti dei bambini hanno una funzione magica [...].

[...] Interessanti atti magici si svolgevano con la camicia. «Si tratta di una parte così intima dell'abbigliamento femminile, che alcuni mariti non la vedevano nel corso di tutta una vita. Le donne la nascondevano accuratamente, e dopo il bucato l'appendevano in modo che nessuno la vedesse. Solo in seguito ad un certo rilassamento dei costumi in campagna, soprattutto per influsso dei soldati, ebbe fine questo pudico occultamento delle camicie...».

È verosimile che proprio da questo accurato occultamento della camicia sia derivata l'attribuzione a questi indumenti di capacità terapeutiche, ad esempio, se il marito o

il bestiame erano colpiti dal malocchio. Una volta, ad esempio, un contadino se ne andava su un carro tirato da buoi, e uno di essi, colpito dal malocchio, cadde improvvisamente. Una donna che camminava lì vicino corse dietro dei cespugli, ne tirò fuori la sua camicia e cominciò a strofinare la bestia sul dorso, dalle corna fino alla coda e viceversa, fino a che il bue, a quanto raccontano, si alzò sulle zampe. «La vecchia Vaščaková», quando arrivava nella stalla una bestia nuova, le girava intorno, con solo la camicia addosso; poi attaccava l'indumento sulle corna dei buoi, «perché non diano di cozzo e vivano felici (cioè perché siano sani)».

Sull'origine dei poteri magici della camicia si possono riportare opinioni diverse. La più verosimile mi sembra quella per cui la camicia, aderendo al corpo, è per la legge di Frazer (*law of contact* oppure *of contagion*) il tramite del potere magico celato nel corpo nudo.

Quanto all'uso cui si uniformava «la vecchia Vaščaková» di girare in camicia intorno intorno alle bestie appena condotte nella stalla, l'esecuzione di questo rito con la camicia addosso sostituisce l'uso di eseguirlo nudi (metonimia della nudità)²².

Anche per l'area italiana, nonostante la scarsità di documentazione su questo aspetto, si può affermare che gli indumenti a diretto contatto con il corpo, come la camicia, potevano essere utilizzati per le azioni di carattere magico, allo stesso modo di alcune parti del corpo, come le unghie ed i capelli. Camicie e capelli, estensioni del corpo e simboli della sua totalità, sono stati infatti impiegati come materie componenti i doni votivi offerti ai santuari (trecce, camicie, abiti inseriti in composizioni polimateriche, a forma di quadretti, con iscrizioni, fiocchi, fotografie). I capelli, la barba, le unghie, ma anche le camicie, erano in passato elementi importanti del lutto: in molte società agropastorali era in uso, nei confronti dei parenti più stretti del defunto, il divieto di cambiarsi la camicia, di tagliarsi i capelli o la barba. In alcuni casi, si usava conservare una ciocca di capelli del defunto in un medaglione da appendere al collo; o si commissionava al barbiere la confezione di un quadro, nel quale i capelli del defunto erano composti in disegni o volute decorative.

I quadri in capelli e le composizioni polimateriche che li contengono erano opera di artigiani specializzati, talvolta gli stessi barbieri e parrucchieri, talvolta artigiani che producevano quadri con decorazioni geometriche o floreali in carta o stoffa, per lo più di soggetto religioso. I quadri e le composizioni in capelli costituivano, nella maggior parte dei casi, immagini commemorative dei defunti; la chioma rappresentava infatti una parte significativa del corpo del defunto, non soggetta al totale e immediato disfacimento. La produzione di questo tipo di immagini, che raffiguravano spesso paesaggi cimiteriali, con persone dolenti e iscrizioni commemorative, è stata parti-

²² P. Bogatyřev, Le funzioni del costume popolare nella Slovacchia morava (ed. orig. 1937), in: G. Sanga (ed.), *L'abbigliamento popolare italiano, La Ricerca Folklorica* 14 (ott. 1986), pp. 98-99.

colarmente fiorente in Francia, dove si usava anche confezionare corone in perle, colorate nei colori del lutto (bianco, nero, viola), e destinate ad essere poste sulle tombe²³.

In area alpina ed europea, con i capelli dei defunti si confezionavano gioielli, destinati al periodo del lutto²⁴; in ogni caso, nell'area europea, era piuttosto diffuso, nell'Ottocento e oltre, l'uso di far confezionare, ad artigiani specializzati, manufatti ed ornamenti in capelli²⁵.

Ma non solo le malinconiche celebrazioni funerarie erano all'origine dell'utilizzazione delle chiome in composizioni decorative e simboliche; anche le cerimonie nuziali, in alcuni casi, includevano oggetti decorati con i capelli dei familiari. In un rito nuziale anonimo, descritto in un articolo della rivista *La Ricamatrice* (1° novembre 1854, p. 186, citato da Anna Canella), si indica, come elemento importante dell'apparato cerimoniale delle nozze, il libro da messa della sposa, la cui copertina è istoriata di gioielli e di decorazioni floreali realizzate con i capelli delle persone care della famiglia, compresa la donna più anziana:

«[...] Benché la giovane sposa avesse nel suo corredo nuziale numerosi e magnifici diamanti, ella però non ne portava che uno solo nella toletta di sposa. Era quello che fermava il fermaglio del libro da messa. Questo diamante di splendida grossezza, era contornato d'una ghirlanda di piccoli zaffiri, e assicurato dalle due parti da branche lavorate in perle fine e rubini. In quanto alla copertura del libro, essa era di *amorce* bianco, circondata da una striscia ondeggiante di perle fine e rubini. Ai quattro angoli vi era un fiordaliso egualmente in perle e rubini. Nel mezzo, uno stemma gentilizio, riccamente circondato di pietre preziose, conteneva un mazzettino di viole del pensiero, capo d'opera di lavoro in capegli, sì delicatamente intrecciato, e ombreggiato dal solo effetto dei rilievi, che avresti detto essere una finissima dipintura. Nel mezzo di tutti questi fiori, ciascheduno dei quali era formato coi capegli d'una delle persone più care della famiglia, dominava una bellissima rosa bianca, composta coi capegli bianchissimi dell'avola, venerabile depositaria di tutti gli affetti e di tutte le confidenze della casa. Contornata da que' giovani fiori, codesta rosa bianca sembrava colà posta per riunirli e per proteggerli; intorno ad essa le viole brune, bionde, nere e anche di un biondo dorato, rappresentavano le più dolci rimembranze della vita [...]»²⁶.

²³ Si veda A. Chanlot, *Les ouvrages en cheveux. Leurs secrets*, Paris 1986; P. Cecconi, Gardez-les ... en vie, *Le Collectionneur français*, n. 364 (mars 1998), pp. 23-24.

²⁴ Nella rivista *Annali di San Michele* 1 (1988), sono pubblicati, a pag. 70, alcuni gioielli confezionati con capelli.

²⁵ Si veda E. Gulli Grigioni, Il cuore e la treccia. Il simbolismo del cuore nella produzione europea ottocentesca di ornamenti manufatti in capelli, in: G. Bellosi (ed.), *Studi dedicati ad Alfredo Belletti per il suo settantesimo compleanno, Quaderni di Arte Letteratura Storia XI*, 1995, Ravenna 1996, pp. 127-152.

²⁶ M. Canella, Vestire la vita, vestire la morte: abiti per matrimoni e funerali, XVIII-XIX secolo, in: C.M. Belfanti - F. Giusberti (ed.), *La moda, Storia d'Italia, Annali 19*, Torino 2003, pp. 261-284.

La camicia femminile, che era a diretto contatto con il corpo, costituiva l'unico indumento che le donne contadine – le più povere – indossavano sotto gli abiti, mancando del tutto la biancheria intima. La camicia assolveva a varie funzioni, era un indumento diurno e notturno, usato durante il parto²⁷, per il puerperio, e talvolta anche come abito per la sepoltura.

La tendenza a garantire quanto più possibile la sopravvivenza di neonati e bambini, molto a rischio nelle campagne e nelle città italiane fino alla prima metà del Novecento, era all'origine di ricami, iscrizioni, motivi intessuti negli indumenti infantili. Le strisce di tessuto destinate all'infasciatura dei neonati erano spesso decorate con iscrizioni beneauguranti, dichiarazioni di affetto, riferimenti alla felicità ed alla fortuna che si auspicavano per il neonato, con parole simili a quelle che compaiono nei testi delle ninne-nanne.

Particolarmente delicato era, in alcuni casi, il momento in cui gli abiti venivano appesi all'aperto, per gli influssi positivi o negativi di cui gli abiti stessi – e conseguentemente la persona – sarebbero stati caricati: a Trapani nel secolo scorso si usava stendere all'aperto gli abiti ed esporli nella notte precedente la festa dell'Ascensione, per attirare su di essi l'influsso positivo della benedizione divina; a Ferrara gli abiti dell'inverno venivano invece esposti nella notte di San Giovanni. A Bellante (Teramo) era in uso il divieto di appendere a rovescio, dopo il bucato, le fasce e gli abiti dei bambini piccoli, perché si riteneva che gli abiti a rovescio avrebbero fatto *rivoltare* il bambino contro la madre.

L'uso di indossare gli abiti a rovescio, nell'antropologia dell'abbigliamento popolare italiano, si ritrova in ambiti culturali diversi, e non riveste un significato univoco. In Sardegna, come segno di lutto si indossavano gli abiti a rovescio, o invece in successione rovesciata: forse il riferimento simbolico risiede nella condizione di disordine e di status liminare che è stata causata dalla morte di un componente della famiglia. Abiti vecchi o in disuso, indossati a rovescio, sono ancora oggi parte integrante dei mascheramenti di Carnevale, che ha, come è noto, tra i suoi principali riferimenti simbolici quello del «rovesciamento» temporaneo della realtà quotidiana. Gli abiti a rovescio liberano, inoltre, anche una potenza magica: oltre al divieto di stendere al sole gli abiti rovesciati dei bambini piccoli, si possono citare alcuni usi dei minatori, che per favorire una protezione magica in un lavoro ad altissimo rischio, usavano lavorare nelle miniere con abiti a rovescio. In tempi recenti l'uso è stato riscontrato presso i minatori di galleria di Roviano (Roma): secondo alcune testimonianze, nei momenti più rischiosi del lavoro si indossavano a rovescio alcuni elementi di biancheria, come le mutande e le calze. È

²⁷ Nelle raccolte dell'Etnomuseo dei Monti Lepini di Roccagorga (Latina) è conservata una camicia femminile, appositamente destinata, nel corredo nuziale, ad essere indossata durante il parto.

comune infine, in Italia, interpretare il fatto di avere indossato involontariamente un indumento a rovescio come il segno di una persona che sta pensando intensamente a noi.

Anche nell'area italiana è possibile rintracciare, infine, un potere magico attribuito ad elementi di vestiario, in qualche modo simile a quello descritto da Bogatyrëv: a Bellante (Teramo) si usava legare una ciabatta vecchia al collo delle pecore malate di raffreddore, perché si riteneva che la *ciabatta della patrona* avesse il potere di guarire il raffreddore degli ovini²⁸.

Tra i comportamenti volti ad esorcizzare i mali del corpo, non si possono dimenticare, naturalmente, i rituali extraliturgici, come la terapia coreutica del tarantismo²⁹, la terapia dell'ernia dei bambini – con il passaggio del corpo nudo attraverso due rami di quercia –, le immersioni nelle acque fluviali nella notte di San Giovanni (Civitella Roveto, Aquila), l'assunzione di cibi, e tutti gli interventi terapeutici dei maghi e guaritori popolari. I comportamenti connessi ai rituali religiosi, che almeno in passato venivano accolti e riconosciuti nell'ambito della liturgia ufficiale, si affermavano invece soprattutto in relazione a culti e devozioni particolari: anche in questo caso, immersioni in acque benedette, asportazione e talvolta assunzione di reliquie o di elementi del luogo sacro (acqua, intonaco, pietre, terra, rami e foglie, ecc.), impronte e tracce del passaggio dei devoti nel luogo sacro (iscrizioni, impronte di mani), affidamento alla divinità di una effigie sostitutiva della persona o di una sua parte (ex voto anatomici, trecce e capelli, indumenti o oggetti legati al negativo, fotografie). Tutti questi comportamenti hanno una vastissima casistica, e sono riconducibili alle diverse concezioni del corpo, che di volta in volta si sono affermate nelle diverse società.

²⁸ E. Silvestrini, L'abito popolare in Italia, in: G. Sanga (ed.), *L'abbigliamento popolare italiano*, *La Ricerca Folklorica* 14 (ott. 1986), pp. 35-36.

²⁹ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1976.

ΤΟ ΜΑΓΙΚΟ ΣΩΜΑ

ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΕΣ ΣΤΟΝ ΙΤΑΛΙΚΟ ΧΩΡΟ

Ο καθορισμός της σχέσης ανάμεσα στο σώμα και στην απομάκρυνση του κακού απαιτεί καταρχήν την ανάλυση των αντιλήψεων γύρω από το σώμα σε ανθρωπολογικό επίπεδο. Στην ιταλική κοινωνία, τόσο στις ευκατάστατες όσο και στις λαϊκές τάξεις, η αντίληψη του σώματος συνοδευόταν πάντοτε από τη συναίσθηση της αδυναμίας του· το σώμα είναι αδύναμο, επειδή η ιατρική είναι ατελής, επειδή δεν είναι δυνατόν να προβλεφθούν τα αρνητικά συμβάντα, αλλά και εξαιτίας των προβλέψιμων μεταμορφώσεων, στις οποίες υπόκειται το σώμα σε όλη την πορεία της ανθρώπινης ζωής.

Το σώμα θεωρήθηκε επίσης, ιδίως στο παρελθόν, ως δύναμη ζωική και χορηγός ευδαιμονίας και ευημερίας, όπως αποδεικνύεται από τις αντιλήψεις σχετικά με την ισχυρή μαγική δύναμη και τις θεραπευτικές ιδιότητες που αναγνωρίζονταν στο σώμα του βασιλιά. Το σώμα περιλαμβάνει και τα χαρακτηριστικά του ατόμου, του οποίου οι αρετές και οι δυνάμεις προσλαμβάνονταν στις κοινωνίες εθνολογικού επιπέδου διά μέσου κανιβαλικών τελετουργιών, και στις σύγχρονες κοινωνίες διά μέσου ενεργειών οικειοποίησης συμβολικού χαρακτήρα, ιδίως σε σχέση με το παρουσιαστικό.

Το σώμα είναι, επίσης, ένα μέσον επικοινωνίας· με το σώμα και με τα ενδύματα κοινοποιείται η κοινωνική θέση, η τάξη και η ηλικία, η ερωτική πρόκληση, τα αισθήματα φιλίας ή εχθρότητας και ούτω καθεξής. Η ανθρωπολογία του σώματος περιλαμβάνει ακόμη τις ιδέες του δυϊσμού ψυχής/σώματος, που επενδύουν το τελευταίο με τους συμβολισμούς του «χαμηλού» και της υλικότητας, εν αντιθέσει με το «υψηλό» και την πνευματικότητα.

Στην αντίληψη περί της διείσδυσης του σώματος στη φύση και στην εξωτερική πραγματικότητα, περί ενός μικρόκοσμου που διεισδύει στο μακρόκοσμο, θα πρέπει να αναχθεί το θέμα της σχέσης ανάμεσα στο σώμα και στα διαμεσολαβητικά αντικείμενα, τα οποία αποτελούν το εργαλείο μιας μαγικής πράξης, μιας θεραπευτικής επέμβασης, μιας συνάντησης με το θεϊόν, που πραγματοποιείται διά μέσου ενός θρησκευτικού τυπικού.

Στα διαμεσολαβητικά αντικείμενα συμπεριλαμβάνονται τα φυλαχτά, τα οποία έχουν μελετηθεί και κατηγοριοποιηθεί από τον Giuseppe Bellucci ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα· ιδιαίτερα όσον αφορά στα δείγματα του παρελθόντος και σε λαϊκό περιβάλλον, η μορφολογία των φυλαχτών εμφανιζόταν στενά συνδεδεμένη με τα κακά, απέναντι στα οποία τα φυλαχτά αυτά θα έπρεπε να δράσουν ως προστασία και αντίδοτο.

Μια αξιόλογη κατηγορία φυλαχτών και γενικότερα διαμεσολαβητικών και προστατευτικών αντικειμένων απαρτίζουν τα προϊόντα της χρυσοχοΐας, που έχουν φορτιστεί με συνδηλώσεις συναισθηματικές και συμβολικές, καθώς δωρίζονται σε ορισμένες επετείους βάσει του ημερολογίου ή του κύκλου της ζωής και τοποθετούνται σε ειδικά σημεία του σώματος, τα οποία έχουν ιδιαίτερη μαγική και τελετουργική σημασία.

Περίληψη

Κάποια σημεία του σώματος σχετίζονται με τελετουργικές πρακτικές που αντιστοιχούν σε εορταστικές εκδηλώσεις ή σε ιδιαίτερες συμπεριφορές αφιερωματικού χαρακτήρα. Τα μαλλιά χαρίζονταν ως ανάθημα στη θεότητα ή καλλωπίζονταν με τέτοιο τρόπο, ώστε να τιμούν τη μνήμη των νεκρών ή να υποδηλώνουν τα συναισθήματα των ζώντων – όσων ανήκαν στο πιο στενό πλαίσιο της οικογένειας.

Αλλά και μερικά ενδύματα μπορούν να πάρουν χαρακτηριστικά διαμεσολαβητικών αντικειμένων: το πουκάμισο, ένα ένδυμα που βρίσκεται σε στενή επαφή με το σώμα και είναι άρα εμποτισμένο από τους χυμούς του, χρησιμοποιούνταν στα πλαίσια του αγροτικού πολιτισμού ως θεραπευτικό αντικείμενο για τις αρρώστιες των ζώων. Η μαγική προστασία ή ένας εξορκισμός για την απομάκρυνση του κακού έδωσαν το έναυσμα για την υιοθέτηση ορισμένων τρόπων χρήσης των ενδυμάτων, όπως τη συνήθεια να φοριούνται ανάποδα ή να κρεμιούνται σε ανοιχτό χώρο τις νύχτες που χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερα ευεργετικές επιδράσεις υπερφυσικού χαρακτήρα.

E.S.