

«Non ti devo niente» Stregoneria e terapie rituali nella società otomì contemporanea

FEDERICA RAINELLI*

Abstract

Il presente intervento propone una riflessione sulle logiche e le retoriche che circondano e sostengono i rituali terapeutici realizzati dagli Otomì della Sierra Madre orientale (Messico). In particolar modo, si vuole ragionare sul ruolo giocato dalle pratiche stregonesche in rapporto alla terapia rituale, non solo in quanto suo *prìus* logico, ma come parte integrante della stessa. In questo contesto è possibile distinguere tra forme di violenza intese come prevaricazione e, in quanto tali, condannate, e forme di violenza “reattiva” o “di difesa”, largamente tollerate. Tali considerazioni permettono di aprire il campo ad una riflessione sulle forme locali d'intendere i rapporti di potere e di dominio, che mette in luce l'aspetto produttivo del conflitto sociale ed interpersonale (produzione di nuovi simboli di potere, relazioni sociali, forme della soggettività). La proposta è dunque di enfatizzare la dimensione sociale della pratica terapeutica rituale, intesa come luogo di negoziazione e produzione di significati, vale a dire come spazio d'azione e ristrutturazione della soggettività.

Parole chiave: stregoneria, terapia rituale, invidia, violenza, otomì.

Le regioni montuose che, nel loro insieme, costituiscono la Sierra Madre orientale messicana sono ad oggi abitate da un variegato mosaico di gruppi etnolinguistici. Tra questi, il gruppo otomì – cosiddetto «orientale» o «della Sierra», per distinguerlo da quelli, appartenenti alla stessa famiglia linguistica, stanziati nell'area dell'Altopiano Centrale – occupa una modesta porzione di Sierra a poche centinaia di chilometri a nord-est di Città del Messico, in un territorio compreso tra gli stati di Hidalgo, Veracruz e Puebla¹. Qui, un sistema sociale rurale scarsamente stratificato, per lo più

* federica.rainelli@uniroma1.it

1 I dati etnografici che sostengono queste riflessioni sono stati raccolti durante varie stagioni di ricerca svolte a partire dal 2014 nei municipi di Tenango de Doria e San Bartolo Tutotepec (Stato di Hidalgo) sovvenzionate dalla Sapienza – Università di Roma, dall'U-

fondato sull'agricoltura di sussistenza e sul piccolo commercio, fornisce il contesto di riferimento all'interno del quale s'inseriscono queste mie brevi riflessioni dedicate al ruolo giocato dalle pratiche stregonesche in rapporto alle terapie rituali, tanto come loro logico presupposto, quanto come loro parte costitutiva.

Prima di addentrarci nel merito della questione, mi pare doveroso proporre alcune precisazioni di carattere epistemologico, legate in particolare modo al lessico scelto ed alle nozioni cui esso rimanda. Anzitutto, mi preme segnalare sin d'ora che nel corso di questo scritto i termini stregoneria e fattucchieria saranno utilizzati sinonimicamente. Nonostante, infatti, una consistente parte della letteratura antropologica – soprattutto quella legata all'antropologia sociale britannica – tenda a distinguere tra stregoneria (*witchcraft*) e fattucchieria (*sorcery*)² – considerando la prima un «potere mistico innato» (Middelton, Winter 1963, p. 3) spesso inconsapevole, la seconda un'azione tecnica intenzionalmente tesa a nuocere magicamente –, tali categorizzazioni mal si adattano alla complessa realtà del terreno etnografico³. Nel caso otomì, infatti, le azioni tese ad arrecare magicamente danno al prossimo riposano su un doppio presupposto: un potere innato che consente a certi individui un accesso privilegiato al mondo extraumano e la possibilità di manipolarne le forze, ed una certa capacità tecnica. A possedere entrambi sono i cosiddetti *bādi*, letteralmente «coloro che sanno», persone incaricate della gestione dei rapporti tra collettivo umano ed extraumano e dell'amministrazione della vita rituale in ogni sua forma – dai grandi riti collettivi legati al calendario agricolo e al ciclo dei morti ai rituali terapeutici privati, compresa, appunto, la stregoneria. La configurazione di tali poteri in termini di sapere costituisce un primo dato importante: mentre, infatti, il sapere-potere innato è comunemente definito come un «dono» (*yomfèni*) d'origine divina, un certo modo di essere o di pensare⁴ che si esprime nella capacità di esercitare un controllo sui meccanismi percettivi e comunicativi tra mondo umano ed extraumano, il sapere tecnico acquisito è spesso associato alla figura del diavolo, che insegnerebbe certe pratiche per poi costrin-

niversità degli Studi di Padova e dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales con il patrocinio della Missione Etnologica Italiana in Messico.

2 Rifacendosi al pensiero di Edward E. Evans-Pritchard (1937), si vedano, per esempio, Mair 1969, Marwick 1982 e Middelton, Winter 1963. Sul problematico uso di categorie allotrie (spesso moralmente connotate) rimando, invece, a Galinier 1990 e Geschiere 1995.

3 D'altronde, occorre sottolineare che difficoltà di questo tipo sono state percepite e denunciate da alcuni degli stessi autori di cui sopra, tra cui, in particolare, Mair 1969 e Middelton, Winter 1963.

4 Il termine otomì *yomfèni*, che altrove (Rainelli 2018) ho proposto di interpretare come 'personalità', è con tutta evidenza etimologicamente legato al sostantivo *mfèni* con cui si indicano il pensiero o la mente.

gere chi le realizza al proprio servizio. Come spiega un giovane *bädi*, infatti, coloro i quali adoperino tali poteri e saperi per nuocere al prossimo

appartengono al Male [i.e., il diavolo], non appartengono più a Dio. Dunque, affinché lui li autorizzi a fare un certo lavoro devono fargli vari rituali al Male, al diavolo. Devono fargli vari rituali, devono dargli da mangiare, devono passare del tempo con lui. [...] Allora sono autorizzati a far questo perché il loro padrone... il loro padrone, il loro capo è il Male (E. P., intervista, ottobre 2014).

Il rapporto di dipendenza subordinata cui questa breve testimonianza fa riferimento può essere, inoltre, espresso nei termini del lavoro salariato, dimodoché i *bädi* dediti alla stregoneria sono frequentemente considerati «lavoratori» (*trabajadores*), «garzoni» (*chalanés*) o *peones* del diavolo, così come la stregoneria è detta *ts'o'befi*, «lavoro sporco» o «cattivo».

Per far fronte a tale ambiguità costitutiva insita nella figura del *bädi* e nel suo operato – che può andare tanto a beneficio, come a detrimento della comunità – la grande maggioranza degli operatori rituali con i quali ho avuto modo di confrontarmi sono concordi nell'affermare che vi sia una certa incompatibilità tra i due uffici. Nelle parole di uno di loro: «uno non può svolgere le due funzioni allo stesso tempo. Non si possono gestire le due cose. [...] Uno perde la forza per curare la gente, perde [la possibilità] di essere ascoltato da Dio. [Ne] perde la fiducia» (E.P., intervista, agosto 2014). In altri termini, dunque, praticare la stregoneria significherebbe fare un cattivo uso del dono ricevuto e, pertanto, implicherebbe un allontanamento da Dio, precludendo la possibilità di agire in maniera efficace per il bene. Nonostante l'ampia diffusione di tali retoriche – facilmente comprensibile tenendo conto del discredito e del biasimo sociale di cui è oggetto chi si dedica alla stregoneria –, ben più radicata è l'idea che «chi fa, disfa», convinzione che si riflette anche nel linguaggio quotidiano, quando il *bädi*, in spagnolo, è alternativamente detto *brujo* o *curandero* a seconda del contesto.

Alla luce di tutto ciò, ritengo plausibile tralasciare le distinzioni proposte dalla storia degli studi in favore di un uso congiunto (ed extramurale) dei termini stregoneria e fattucchieria, laddove la predominanza del primo si deve alla volontà di proporre una traduzione fedele del termine *brujería* con il quale i miei interlocutori si riferiscono abitualmente a quell'insieme di pratiche che saranno al centro dell'analisi nelle seguenti pagine.

A differenza di quanto possiamo constatare rispetto ad altre aree d'interesse antropologico⁵, negli studi mesoamericani il tema della stregoneria

5 Per una *summa* dedicata al tema in ambito africanista si veda Pavanello 2015.

in età contemporanea è stato affrontato in maniera meno sistematica⁶ per almeno due ordini di ragioni. Da una parte, possiamo ravvisare delle motivazioni storiche legate all'opera missionaria che, sin dall'inizio del XVI secolo, identifica nella religiosità e ritualità autoctone forme di stregoneria e/o fattuccheria, producendo una vasta letteratura sul tema⁷, destinata a divenire riferimento ed al contempo espressione dell'approccio coloniale ai sistemi culturali indigeni. Ciò ha prodotto una sorta di polarizzazione negli studi tematici, portando gli autori a trattare il tema della stregoneria in funzione del passato coloniale e per lo più in relazione ai processi inquisitoriali (Aguirre Beltrán 1967; Aramoni Calderón 1992; Bernard, Gruzinski 1988; Coe 1982; Flores, Maseras 2010; Lewis 2003; López Austin 1966; 1967), riservando all'ambito etnografico un approccio più sfumato ed onnicomprensivo, complessivamente attento alla 'magia' e al 'curanderismo' (Baqueiro López 2003; Jauregui, Neurath 1998; Lipp 1991; Münch Galindo 2012; Sandstorm 1991; Tranfo 1974). D'altra parte, tale presa di distanza da un paradigma stregonesco può essere compresa alla luce di alcune valide ragioni etnografiche. Come già menzionato in relazione al caso otomì, la gran varietà di mansioni e pratiche che abitualmente si ascrivono agli operatori rituali rende assai difficile definirli entro un termine univoco – altro rispetto a quelli offerti dalle lingue indigene. I termini 'brujo', 'curandero' o 'sciamano' (cui possono affiancarsi o sovrapporsi le varianti 'fattucchiere'/'indovino', 'medico tradizionale' o 'ritualista'), frequentemente usati dagli studiosi e, in molti casi, pienamente assimilati nel lessico indigeno, risultano dunque denominazioni allotrie, almeno tendenzialmente improprie e riduttive, che mettono in evidenza, di volta in volta, una delle caratteristiche o delle attività svolte da tali individui (la capacità di recare danno o, al contrario, sanare il prossimo, di porsi come intermediari tra le sfere dell'umano e dell'extraumano e di presiedere alla prassi rituale, spesso attraverso il ricorso a pratiche estatiche e stati alterati di coscienza), tralasciando le altre.

A questo quadro di per sé fluido, si aggiungono inoltre alcune figure di ancor più multiforme e complessa interpretazione, quali il *nabual* – persona in grado di trasformarsi in animale al fine di compiere azioni malevoli (Foster 1944; Lupo 1999; Martínez González 2011; Signorini, Lupo 1989, pp. 89-102; Tranfo 1979) – e la *bruja* – donna in grado di trasformarsi in

6 Per quanto riguarda il contesto otomì, fanno eccezione i lavori svolti da Bodil Christensen nella prima metà del secolo scorso (1942, 1963 e Christensen, Martí 1971) e, in qualche misura, Dow 1986. Essa riveste, invece, un ruolo decisamente marginale nella riflessione di Jacques Galinier (1990, 2009, 2011), antropologo che più di ogni altro ha lavorato con e scritto su gli Otomì della Sierra, e pare pressoché assente nei più recenti lavori sulla regione (si vedano, per esempio, Gallardo Arias 2012 e Trejo et al. 2014).

7 Tra i più noti e diffusi ricordiamo il lavoro di Andrés de Olmos sul *Tratado de hechicería y sortilegios* (1553), il *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* di Hernando Ruiz de Alarcón (1629) e il *Manual de Ministros* di Jacinto de la Serna (1656).

tacchino (uccello rapace o altra creatura volante) al fine di vampirizzare le sue sventurate vittime (Martínez González 2006; Nutini, Roberts 1993). Sebbene pressoché onnipresenti nell'area mesoamericana, esse assumono caratteristiche ed accezioni sensibilmente diverse al variare dei contesti etnico-culturali: mentre la *bruja* potrebbe sembrare un tipo particolare (la versione femminile?) del *nahual* (Martínez González 2006), nella maggior parte dei casi (*ivi* compreso quello otomì) questi rappresentano due entità distinte (López Austin 1967; Nutini, Forbes 1987; Nutini, Roberts 1993). Più raramente, essi sono invece sovrapposti, attribuendo al primo le fattezze e le pulsioni vampiresche della seconda (Madsen 1960; Montoya Briones 1964). Ad ogni modo, la scarsità di accuse concrete di *nahualismo* (soprattutto se paragonata al profluvio di accuse di stregoneria) e la centralità di tali personaggi sul piano narrativo mi portano a concordare con l'interpretazione proposta da Roberto Martínez González, secondo cui, più che indicare individui in particolare, essi rappresentano immagini prototipiche della devianza e dell'infrazione dell'ordine, paradigmaticamente ricapitolate nell'aspetto metamorfico (2006, p. 122).

Per tornare al caso otomì, mentre le malefatte dei *nahuales* giocano un ruolo marginale e per lo più aneddótico nelle retoriche locali, il timore nei confronti della stregoneria risulta diffuso e pervasivo, tanto da esser raro incontrare qualcuno che non lamenti di esserne stato vittima in qualche momento della vita. L'incidenza dipende in larga parte dall'età e, soprattutto, dallo *status* sociale, apparendo direttamente proporzionale ad esso. Per rendere conto di tale fenomeno è opportuno rifarsi all'apparato etico all'interno del quale le pratiche (e le accuse) di stregoneria s'inscrivono. Questo si struttura in funzione di una convinta esaltazione della modestia e morigeratezza, virtù esemplari, ed una netta condanna di ogni forma di bramosia ed ostentazione, portando ad una radicale stigmatizzazione del sentimento d'invidia (*ts'eya*, nozione cardine nella morale e nell'organizzazione dell'assetto sociale locali) intesa come indice di tracotanza del desiderio, d'ansia di possesso, e segnalata come causa prima di ogni azione (simbolicamente o materialmente) violenta nei confronti del prossimo.

Sebbene l'invidia rappresenti certamente un sentimento antisociale passibile di produrre effetti disgreganti (Foster 1974), spiegarne i meccanismi in termini materialistici in quanto dispositivo teso a diffidare il singolo dall'accumulo e l'ostentazione di beni all'interno di un complesso di risorse limitate (Foster 1965) mi pare riduttivo e problematico – quantomeno nella misura in cui un tale paradigma tende a spostare la responsabilità morale a carico della vittima, aspetto in aperto contrasto con l'economia morale otomì, secondo cui provare invidia non è mai ammissibile ed il biasimo è sempre a carico di chi invidia. D'altra parte, nei suoi studi dedicati alla società otomì serrana, James Dow ci fa notare che l'invidia rappresenta un affronto morale in quanto nega la rettitudine del comportamento altrui e

la legittimità dei beni materiali e immateriali che ne derivano (Dow 1986, p. 84-85). In particolare, l'invidia negherebbe implicitamente che i beni posseduti – qui intesi in senso ampio, includendo anche il vigore fisico, il numero ed il buono stato di salute dei figli o, ancora, lo status e le relazioni sociali – siano prodotto del lavoro, insinuando che essi derivino da altre vie, generalmente identificate con accordi illeciti tra umani ed extraumani, quali patti demoniaci o la stessa stregoneria.

Tale prospettiva ha il merito di dirigere la nostra attenzione su due aspetti cruciali. Da una parte, essa sottolinea l'importanza del lavoro (*'bɛfi*), inteso non solo come attività finalizzata alla produzione di beni materiali, ma, in senso ben più ampio, come ciascun tipo di attività (fisica o intellettuale) che implichi un dispendio energetico e sia finalizzata ad adempiere a certe funzioni e certi scopi. In quest'ottica, il 'lavoro' dell'uomo comprende tanto l'attività lavorativa in senso stretto, quanto l'attività sessuale, conviviale e culturale, così come ogni tipo di esercizio teso ad assolvere ai propri obblighi familiari, sociali e rituali (cfr. Good-Eshelman 2005). Più precisamente, il lavoro si configura come uno sforzo attraverso cui rimettere costantemente in circolo quella forza vitale che permea il creato (*nzaki*), all'interno di un circolo virtuoso di produzione e riproduzione cosmica in cui si lavora per far lavorare il mondo⁸. A tale attività meritoria responsabile della riproduzione individuale, naturale e sociale si contrappone la stregoneria (*ts'o'bɛfi*, «cattivo lavoro») intesa, al contrario, come lavoro improduttivo o apertamente dannoso, che, anziché aggiungere, sottrae energia e pregiudica il buon funzionamento della macchina cosmica.

D'altra parte, le osservazioni di Dow permettono di mettere in luce la nozione di 'debito', la quale riveste un ruolo centrale nell'orizzonte di senso locale, esprimendosi in una serie di retoriche che investono virtualmente ogni ambito della vita e, in particolar modo, delle relazioni tanto tra esseri umani, quanto tra umani ed entità extraumane. Si tratta, infatti, di una concezione non materialistica ma, per così dire, morale del debito, il quale viene ad indicare una mancanza in senso ampio: si contrae un debito quando si infrange una norma sociale o culturale, ragion per cui il vincolo debitorio è, di per sé, sempre negativo. In questo contesto, dunque, essere in debito vuol dire aver mantenuto una condotta scorretta o un comportamento irrispettoso; al contrario, affermare di «non dover nulla» (*hinga di dupate*) – da cui il titolo enfatico di questo contributo – equivale a proclamare la propria onestà e rettitudine morale. In questo contesto, la condizione più desidera-

8 Tale concezione del lavoro come dispendio energetico individuale teso ad una rigenerazione cosmica complessiva non rappresenta una specificità otomì, ma un elemento di continuità all'interno della regione mesoamericana, venendo paradigmaticamente espressa dalle nozioni nahua di *tequiltl* (Chamoux 1992, pp. 95-100; Good-Eshelman 1994, pp. 139-153; 2005) e mixe di *tunk* (Pitrou 2012; 2016).

bile è quella che vede l'assenza di ogni vincolo debitorio. Come espresso con grande chiarezza e semplicità da uno dei miei interlocutori: «*no debo nada, ni me deben*». Questo perché l'essere "a credito" vuol dire essere stati oggetto di qualche torto, che, spesso, prende la forma della stregoneria.

Come anticipato menzionando il fine ultimo di ogni attività – *lato sensu* – "lavorativa", la cosmologia otomì si fonda sulla circolazione dinamica e perpetua di una forza vitale, lo *nzaki*, che permea tutto l'esistente. Questa è propria tanto degli esseri corporei quanto delle entità incorporee extraterrene e fluisce dagli uni agli altri, passando, per così dire, di corpo in corpo. Una delle attività costitutive della prassi rituale locale consiste, pertanto, nella produzione e manipolazione di «corpi-surrogati» (Lupo 2019), sagome di carta antropomorfe dette *hmite* (maschere) o, in spagnolo, *recortes*, che vengono confezionate dal *bädi* al fine di fungere da supporti materiali in grado di incarnare – e, dunque, agire efficacemente su – tale forza immateriale, sia essa lo *nzaki* di una potenza benevola di cui sollecitare i favori, di una malevola da scongiurare, o quello di un essere umano da rinvigorire perché indebolito dalla malattia e/o dalla stregoneria.

Anche l'azione stregonesca, dunque, si realizza a partire dal confezionamento e dalla manipolazione di tali corpi cartacei, che, nel caso specifico, andranno a materializzare gli *ts'onthi* o *malos aires*, agenti patogeni cui sarà chiesto di nuocere alla vittima designata. Nel corso dei miei soggiorni sul campo, ho avuto modo di assistere di persona a tali pratiche in un'unica e del tutto fortuita occasione: uno dei *bädi* che frequentavo più assiduamente ricevette un giorno una visita imprevista e, forte del rapporto di fiducia che avevamo instaurato, acconsentì a che rimanessi ad osservare. Le descrizioni che seguono si fondano, dunque, in larga parte su quest'unica testimonianza di prima mano, integrata dai numerosi racconti (tra loro significativamente coerenti) raccolti dialogando sul tema con i miei interlocutori.

Dopo aver fatto accomodare il cliente nel proprio oratorio domestico ed averne ascoltato le richieste, l'operatore rituale – in questo momento nelle vesti di fattucchiere – inizia a confezionare le sagome necessarie, utilizzando appositi fogli di carta di cortecchia (*amate*) e di velina di vari colori – nero, rosso, viola o blu, colori particolarmente significativi poiché relazionati con la sfera della "negatività" (i.e., ciò che è sventurato, nefasto o pericoloso). Per convincere gli *ts'onthi* a farsi presenti e ad esaudire le sue richieste, il *bädi* ne «paga» i servigi⁹ con delle offerte a base di tabacco, rum bianco, candele di sego, interiora di pollo e qualche moneta, le quali vengono disposte al suolo su di un ampio foglio di carta o di nylon assieme ai «corpi-surrogati», per poi ripiegare il tutto su sé stesso sino ad ottenere un fagotto che, al termine del rito, verrà deposto in uno dei tanti luoghi considerati nefasti tra quelli

9 I riferimenti alle transazioni economiche sono frequenti nel lessico rituale otomì (Rainelli 2019).

che compongono la topografia locale – quali possono essere un pozzo abbandonato o una rupe dalla forma evocativa ai margini del bosco. A seconda degli esiti auspicati, è possibile che il *bādi* racchiuda nel pacchetto anche alcuni “strumenti” ad uso degli *ts’onthi*: del filo spinato con cui legare il malcapitato impedendogli di lavorare, così da determinarne la cattiva sorte negli affari; dei chiodi con cui molestarne il fisico; una manciata di terra del cimitero per causarne la morte. Tali azioni pratiche sono, inoltre, accompagnate da lunghe invocazioni attraverso le quali il *bādi* convoca le entità malevole, presenta il compenso (le offerte) loro destinato e dà indicazioni sull’identità della vittima e sul tipo di danno che le si vuole arrecare, dimodoché la pratica stregonica si risolve in un’azione congiunta di gesti e parole, commistione di saperi tecnici d’origine diabolica e di poteri innati d’origine divina.

A fronte di ciò, la *limpia* – pratica terapeutica cui si ricorre laddove si sospetti di essere vittima di stregoneria – appare, in buona sostanza, formalmente analoga. Dopo aver appurato le cause del malessere o delle sventure del proprio paziente attraverso pratiche divinatorie¹⁰, il *bādi* si appresta a convocare gli *ts’onthi* confezionandone e manipolandone i corpi cartacei. Ancora una volta, questi saranno ordinatamente disposti al suolo, lusingati con le medesime offerte sopraelencate ed infine il tutto impacchettato ed abbandonato in un luogo isolato. Solo in seguito la terapia potrà concentrarsi sul corpo del paziente. Da una parte, nella sua evidenza fisica, esso viene purificato aspergendolo con abbondante incenso e, a seconda delle evenienze, massaggiato con unguenti e preparati erboristici, sottoposto a bagni di vapore o a pratiche di suzione attraverso le quali estrarre quei corpi estranei (ad esempio, i chiodi di cui sopra) che ne determinano la sofferenza fisica. Dall’altra, anche al paziente viene attribuito un corpo rituale, vale a dire una sagoma cartacea attraverso la quale agire sulle componenti animiche della persona (anzitutto, lo *nzaki*) per rinvigorirle e ripristinare così lo stato di salute.

Al netto di questa seconda fase della terapia strettamente incentrata sulla manipolazione dei corpi fisico e rituale del paziente, ciò che più distanzia la *limpia* propriamente detta dall’azione stregonica è il discorso rituale che l’accompagna e che, pertanto, vale la pena citare almeno in parte.

Dai retta alle parole che ti dico / se sapessi di aver peccato / se sapessi di aver contratto qualche debito / non sarei qui a rendertene conto / non dire nulla / non raccontare nulla / non fare nulla / ti avvicinerai / ti allontanerai / saprai dove andartene / saprai dove portar via ciò che dice la gente / però vattene per davvero / lei [la paziente] sa dove vuole arrivare / non puoi ostacolare il suo cammino / non puoi dirle nulla [di male] / non puoi parlare di lei / c’è molta

¹⁰ Particolarmente diffuse sono oniromanzia, idromanzia e capnomanzia (Dow 1986; Galinier 1990).

invidia nel luogo in cui vive / fammi un favore / falli tacere / metti da parte l'invidia / [...] / lei ha i suoi guadagni / e tu non puoi intrometterti / non puoi metter mano / su, vattene / che ti vada oppure no / ecco il rum / ecco i soldi / ecco il tabacco / ecco le candele / ecco l'incenso / portateli via / custoditeli nei vostri cuori / tutto ciò che la gente fa / tutte le bugie che dice / tutta l'invidia che c'è / cercate un posto in cui buttarle via / un posto in cui gettarle via / hai maledetto il suo [della paziente] spirito / non ti rimprovero / è un tuo diritto / perché hanno mentito al tuo cuore / hanno mentito alla tua mente / perché tu vuoi mangiare / però, fammi un favore in questo momento / l'invidia / tutti i mali che hai causato / le bugie che hai detto / portatele via / ripulisci da tutto ciò che hai lasciato / non è colpa tua / tu fai le tue commissioni / tu fai il tuo lavoro / perché è ciò che ti viene ordinato / ma lei non deve nulla / [...] vi hanno ingannato / vi hanno ingannato perché facciate la loro giustizia / ma questa non è giustizia / sono malvagi / giudica i loro cuori / giudica i loro pensieri / parlano tanto per parlare / ma dicono bugie / sono in debito / devono renderne conto¹¹ (Estratto da un'invocazione rituale pronunciata da B. D., novembre 2016).

Come si evince dall'enunciato rituale, sebbene ancora una volta alle similitudini strutturali sul piano pratico facciano eco alcune similitudini sul piano retorico – quali il destinatario dell'invocazione (gli *ts'onthi*) e l'enumerazione delle libagioni offerte –, nel caso della *limpia* il *bädi* argomenta in favore del proprio paziente sostenendone l'incolpevolezza e la correttezza morale. Guardando a questi due momenti (azione malefica e terapeutica) in sinossi ci troviamo di fronte alla messa in scena di una sorta di processo celebrato in differita, in cui gli spiriti patogeni giocano il doppio ruolo di giuria ed esecutori della pena a partire dalle arringhe pronunciate dall'accusa (lo stregone) e dalla difesa (il terapeuta), che incalza invitando a giudicare le menti e i cuori di coloro i quali hanno perpetrato la stregoneria, invocando una falsa giustizia ed ingannando gli *ts'onthi*.

11 *dami yörkä gwenda na nde yo nde di xi'i / nu'bu di päka i ja na ma ts'oki / xanhma di pädi din be'a din dupatega / hinga ja daga gwenda / o te gi mba / o te gi pede / o te gi ja / gi ma nge gi kuariamü / gi ma nge gi juanyiamü / gi pädi gi mba ya / gi pädi gi hyäts'i nua te pede na ya jä'i / pe majwani nge da mba / ya päpu hapu da zäre / hingi ts'a nge ga gi korpä yu / hingi ts'a te gi xifi / hingi ho te gi pede / xon gu nan ts'eyate ja ni doxi / dami yörä na nu mate / na da kot'ijü / di 'wekijü nan gwadi na ts'eya / [...] / nu'nu ya ja ra ganancia / pe nge ko gi ntindi, binna ä / nge ko gi mbeki ni 'ye, hinna ä / ya gi mba / kemü gi nde, kemü xingi nde / hyurpats'jü ni sei / hyurpats'jü nin zäbi / hyurpats'jü ni 'jüi / hyurpats'jü ni yot'i / hyurpats'jü ni bopo / da hñaxnjü / da hyurä mbuijü / xi ma hyungjü ya jä'i / 'be'a ts'ania / na ya ts'eya ja / hyoni hapu xi gi yembujü / hapu gi kahna / [...] / bi samb'ä ra xudi / hindi tsui / nui ni derecho ä / getho nui bi ts'apä ni mbui / bi ts'apä ni mfëni / porque nui gi nde di tsi / pe dami yörä na mate hora jabu / nan ts'eya / ya nts'o ga yore / ga män'ä ya fehni / da hñaxnjü / ba juts'i hapu gatho x'ëua sah'mjü / hinte ni ts'akige / gi örä yo mandado / gi örä yo 'befi / getho mä bepi'äui / pe ya hinja dupate / ngemü i 'do'äju / ga 'do'äju pa gi yohru ni ts'ut'abiju / pe nge ts'et'abi binna ä / xa dondoju / ba di äxp'ä ya mbui / ba di äxp'ä ya mfëni / ä gi n'ägehü / pe äjü ya fehni / bi dupate'ä / da gwendajü.*

Nelle parole pronunciate dal *bädi* durante l'invocazione che accompagna la *limpia* il discorso sul debito gioca un ruolo cruciale, operando a più livelli. In *primis*, ricorre la formula «non ti devo niente», usata dal terapeuta sia in riferimento a sé stesso, per indicare la propria buona fede ed affidabilità («se sapessi di aver contratto qualche debito / non sarei qui a rendertene conto»), sia in riferimento al paziente, per affermarne l'innocenza rispetto alle accuse mosse da chi ha perpetrato la stregoneria, vale a dire, per affermarne l'integrità della condotta e la legittimità degli averi («sa dove vuole arrivare / non puoi ostacolare il suo cammino», «ha i suoi guadagni / e tu non puoi intrometterti»). In secondo luogo e correlativamente, il peso del debito ricade sul mandante della stregoneria e sull'esecutore materiale della stessa¹² («hanno mentito», «vi hanno ingannato», «dicono bugie / sono in debito / devono renderne conto»), manifestandosi in una duplice direzione: da una parte, questi sono in debito nei confronti del collettivo umano avendo ceduto all'invidia ed infranto una norma sociale; dall'altra, hanno maturato un debito nei confronti del collettivo extraumano, qui rappresentato dagli *ts'onthi*, avendoli «ingannati» inviandoli a perseguire un innocente. Questi ultimi, infatti, sono esplicitamente dispensati da ogni tipo di responsabilità («non ti rimprovero / è un tuo diritto», «hanno mentito al tuo cuore / hanno mentito alla tua mente», «non è colpa tua», «tu fai il tuo lavoro / perché è ciò che ti viene ordinato»), la quale ricade interamente sul mandante. Tra le logiche che sostengono l'azione terapeutica vi sono, dunque, il disvelamento e l'insistenza su questo capovolgimento delle parti in cui la vittima, oggetto d'invidia e di stregoneria, è prosciolta da ogni responsabilità (morale e materiale), la quale ricade ora sui carnefici.

Il modello esplicativo della sciagura e la logica d'attribuzione della colpa espressi dai casi di stregoneria otomì seguono, dunque, quello che Mary Douglas descrive come un principio esteriore, secondo cui la responsabilità è attribuita ad un «nemico esterno» (1992, p. 6), vale a dire ad un individuo le cui azioni non interessano unicamente chi ne è direttamente vittima, ma vanno a detrimento dell'intera comunità. Coerentemente con quanto segnalato dalla studiosa, pertanto, le sanzioni cui andrà incontro il colpevole non solo si manifesteranno nel biasimo e nella condanna comunitari, ma esigeranno una forma di compensazione (*ibidem*). Più specificamente, in questo nuovo quadro strutturato sulla base di una redistribuzione delle colpe e riassetto dei rapporti di potere, l'esazione del pagamento del debito contratto dai responsabili della stregoneria s'inscrive tra gli obiettivi precipui della terapia stessa. A tal fine, non è infrequente che, durante la *limpia*, il *bädi* inviti il proprio paziente a prendere parte attiva al rito. In

12 Come avvenne nel caso di cui sono stata testimone, è possibile, infatti, che il *bädi* non agisca per proprio conto, ma su commissione. In questo caso, il *brujo* intrattiene con il proprio cliente un rapporto sacrificatore/sacrificante (Hubert, Mauss 1898).

particolare, questi può essere chiamato ad agire ritualmente su un ulteriore sagoma antropomorfa confezionata per l'occasione, il corpo-surrogato del proprio avversario, vale a dire, di chi è stato identificato come mandante della stregoneria. Stringendo la figura tra le mani, il paziente ne sussurra il nome e pronuncia una serie di ammonimenti e d'ingiunzioni (e.g., «non molestarmi più», «non dire più cattiverie sul mio conto», «vattene»), ne piega le estremità e chiude le linguette aperte in corrispondenza degli occhi e della bocca. L'interpretazione locale di tali gesti è assai chiara:

Gli parla, gli dice di lasciarla in pace, di andarsene, che lei non gli deve nulla. Gli piega le gambe così... perché non vada in giro a fare cose [malvage]. Gli chiude gli occhi, gli chiude la bocca... perché non vada in giro a dire cose [calunnie], perché non s'impicci. Si fa così per placare la gente invidiosa, per evitare che continuino a fare del male (B. D., intervista, novembre 2016).

In altri casi, l'azione simbolica può prendere sfumature più violente e la figura cartacea essere accartocciata, annodata o calpestate.

Tali forme di stregoneria che possiamo intendere come “reattiva” o “difensiva” rappresentano certamente un'eccedenza rispetto alla pratica terapeutica abituale¹³ e, cionondimeno, vi s'iscrivono a pieno titolo come parte costitutiva: se la vittima è innocente, può (e deve) proteggersi; se il mandante è in debito, deve pagare. Pur trattandosi di pratiche tendenzialmente occulte e sulle quali è bene mantenere un certo riserbo, esse sono infatti largamente tollerate, considerate un tipo di contrattacco che rientra nei diritti della parte lesa, la quale, rivolgendosi agli *ts'onthi* per mezzo dell'invocazione rituale recitata dal *bādi*, chiede loro di «tornare indietro». Quest'aspetto è dirimente per comprendere la doppia morale che caratterizza tali prassi: se, da un lato, l'attacco stregonesco mobilita *ex nihilo* delle forze malevole che la terapia in sé non annienta ma allontana, sottraendo loro la vittima designata e lasciandole inappagate, dall'altro lato, quest'ulteriore tipo di fattucchieria compresa nel percorso terapeutico serve allora a reindirizzarle e soddisfarle, restituendo loro un soggetto da tormentare. Da questo punto di vista è possibile osservare nella maniera più compiuta come le relazioni in gioco nella pratica stregonesca non coinvolgano unicamente le persone direttamente interessate (chi strega e chi è stregato), ma s'iscrivano all'interno di circuiti relazionali più ampi e complessi: l'autore della stregoneria si compromette (vale a dire, contrae un debito) con le potenze extraumane incaricate di nuo-

13 Durante il lavoro sul campo, a fronte di decine di rituali terapeutici, ho avuto modo di assistere personalmente a tali pratiche solamente in un paio di occasioni, mentre episodi analoghi mi sono stati narrati da persone di fiducia sia dal punto di vista del paziente, in riferimento a percorsi terapeutici personalmente intrapresi, sia dal punto di vista del terapeuta, in riferimento al possibile andamento delle cure ed alle azioni terapeutiche da realizzare.

cere alla vittima (gli *ts'onthi*), debito che ripagherà con il proprio benessere (fisico o economico) al momento di divenire egli stesso vittima di tali agenti patogeni.

Vediamo, dunque, come nel contesto di studio sia presente una doppia accezione delle pratiche stregonesche. Da una parte, in linea di principio, la stregoneria rappresenta un atto violento ingiustificato, una forma di prevaricazione che nasce dall'invidia andando a detrimento tanto del singolo, quanto della comunità nel suo insieme, trasgredendone le norme e minandone la stabilità. Dall'altra, in alcune sue forme essa può costituire un tipo di violenza non solo giustificata, intesa come reazione proporzionata al torto subito, ma necessaria al processo di guarigione ristabilendo simmetria all'interno di rapporti altrimenti squilibrati.

Vale la pena notare che la "rappresaglia" violenta rappresentata da queste ultime forme di stregoneria non si configura affatto come il frutto di passioni incontrollate o spinte istintuali irriflesse e irrefrenabili, ma piuttosto come il risultato di valutazioni precipue e ragionamenti ponderati, che s'inscrivono all'interno di un orizzonte di senso coerente i cui simboli ed i cui valori si articolano secondo una logica stringente. Con ciò non si vuole certamente proporre una sorta di apologia della violenza o di renderla «ragionevole» (Nordstrom 1995, p. 138), ma piuttosto di mostrare come essa sia «ragionata» da parte di chi la esercita e, di conseguenza, possa (o debba) costituire un oggetto del pensiero anche di chi la osserva (Dei 2005). Detto altrimenti, si tratta del tentativo di restituire un'interpretazione articolata che tenga conto della dimensione storico-culturale (Beneduce 2008, Dei 2014), delle valutazioni morali e dei significati individuali e sociali che caratterizzano un tale fenomeno complesso e non riducibile ad un paradigma esplicativo monodromo che, nell'atto violento, vede unicamente la manifestazione di un sentimento "basso" ed antisociale, che sfugge al controllo positivo della ragione e va, per tanto, eradicato.

In conclusione, vorrei proporre alcune brevi riflessioni sul ruolo che i fenomeni sin qui analizzati giocano sul piano personale e sociale e sulle loro ricadute teoriche e pratiche. In particolare, pur non sottostimando gli effetti evidentemente perturbanti e disgreganti dell'invidia, della stregoneria e dei sentimenti ed azioni violenti in genere, mi sembra opportuno in questa sede metterne in luce le «propaggini produttive» (Beneduce 2008, p. 11). A tal proposito, alcuni autori hanno segnalato il ruolo giocato dall'invidia in quanto parte integrante e costitutiva di un sistema di valori strutturato e strutturante (Taussig 1980), strumento d'identificazione e costruzione sociale (Ariel de Vidas 2007). Da questo punto di vista, il caso otomì mostra come le retoriche sull'invidia e la gestione della stregoneria che ne consegue testimonino e contribuiscano a fomentare un certo tipo di *ethos* basato sulla morigeratezza ed il controllo delle pulsioni, determinando valori morali e

modi di relazione specifici che, nel loro insieme, producono l'assetto sociale vigente.

Parimenti, anche le dinamiche innescate dalla relazione tra stregoneria e terapie rituali presentano un carattere produttivo degno di essere segnalato nelle sue plurime articolazioni. In primo luogo, dal punto di vista del paziente, sul piano individuale il paradigma della stregoneria offre un orizzonte di senso condiviso all'interno del quale risignificare l'esperienza di sofferenza (Good 1994; Kleinman 1980, 1988), mentre la pratica terapeutica – e, in particolar modo, la pratica stregonesca ivi compresa – gli restituisce agentività, sottraendolo a quello stato di prostrazione in cui l'evento patologico (o la sventura in generale) l'ha gettato e permettendogli di dare sfogo ai propri sentimenti, preoccupazioni e volontà attraverso un'azione ritualmente determinata e simbolicamente efficace direttamente esercitata sul corpo-surrogato del proprio carnefice. Parallelamente, sul piano collettivo, assistiamo ad un processo di socializzazione della sofferenza individuale e di riposizionamento del soggetto in seno al gruppo sociale, che spesso si configura come ristrutturazione ampia dei rapporti tra nuclei familiari o tra interi segmenti legati da vincoli amicali o di parentela rituale. In secondo luogo, dal punto di vista dell'operatore rituale, sono in gioco rapporti di potere e col potere: il *bädi* che si presta alla fattucchieria (ingiusta e prevaricante) fa un uso scorretto del sapere-potere (divino) che gli è stato concesso, abusando dei saperi tecnici (diabolici), compromettendo il proprio legame con il mondo extraumano («perde la fiducia di Dio») e perdendo credito agli occhi della comunità; al contrario, il *bädi* che pratica la stregoneria a fini terapeutici dimostra di saper fare buon uso del proprio sapere-potere – che, dunque, rimane intatto – ed acquista prestigio agli occhi della comunità in quanto buon guaritore.

Infine, vorrei mettere l'accento non solo sugli effetti prodotti dalla stregoneria sul piano sociale con le sue spinte disgreganti e agglutinanti, ma anche sulle sue ricadute più intime ed individuali. Una volta ancora, le terapie rituali offrono un campo privilegiato all'interno del quale osservare e ripensare queste dinamiche. Come si è tentato di argomentare sinora, infatti, tali pratiche terapeutiche costituiscono evidentemente una serie di azioni tesa a sanare non solo un disequilibrio interno alla persona (malattia), ma anche (in alcuni casi, soprattutto) un disequilibrio interno alla società (invidia, stregoneria). Parimenti e di conseguenza, è indubbiamente condivisibile l'affermazione di André Le Breton secondo cui l'efficacia simbolica «s'intesse al cuore di una relazione sociale» (1991, p. 11). E cionondimeno, sarebbe scorretto non considerare che l'efficacia di tali cure dipende anche in larga parte da un lavoro individuale di risignificazione degli eventi e di ricostruzione di una narrazione coerente, che si dipana a partire da quelle dissonanze e quegli interstizi di senso che ogni modello esplicativo e, conseguentemente, ogni pratica terapeutica lasciano inevitabilmente aperti

(Severi 2004). In questo contesto, il lessico dell'invidia e della stregoneria fornisce, dunque, una struttura di senso all'interno della quale inscrivere la propria esperienza, nonché un linguaggio condiviso attraverso cui dar voce tanto alla sofferenza individuale, come al conflitto interpersonale e sociale. In altri termini, esso si pone come una sorta di teodicea che, nel rendere conto del male, produce una serie di significati e metafore attraverso cui reinterpretare il vissuto individuale (Kirmayer 2004) e riempire quei vuoti di senso e d'azione creati dalla sofferenza.

Bibliografia

- Aguirre Beltrán, G., (1967), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Città del Messico, Instituto Nacional Indigenista.
- Aramoni Calderón, D., (1992), *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Città del Messico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Baqueiro López, O., (2003), *Magia, mitos y supersticiones entre los mayas*, Mérida, Maldonado Editores.
- Beneduce, R., (2008), Introduzione. Etnografie della violenza, in R. Beneduce, a cura di, *Violenza. Annuario di Antropologia*, 9-10, pp. 5-48.
- Bernand, C., Gruzinski, S., (1988), *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Parigi, Éditions du Seuil.
- Chamoux, M.-N., (1992), *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, Città del Messico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Christensen, B., (1963), Bark Paper and Witchcraft in Indian Mexico, *Economic Botany*, 17, 4, pp. 361-367.
- Christensen, B., (1942), Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para "brujerías" en la sierra norte de Puebla, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 6, 1-2, pp. 109-123.
- Christensen, B., Martí, S., (1971), *Witchcraft and pre-columbian paper / Brujerías y papel precolombino*, Città del Messico, Ediciones Euroamericanas.
- Coe, M. D., (1982), *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico: the Treatise on Superstitions*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.

- Dei, F., (2014), Tra storia e scienze sociali: le grammatiche della violenza, in R. Badii, D. D'Andrea, a cura di, *Shoah, modernità e male politico*, Milano, Mimesis, pp. 293-303
- Dei, F., (2005), Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza, in F. Dei, a cura di, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 7-75.
- Dow, J., (1986), *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Douglas, M., (1992), *Risk and Blame. Essays on Cultural Theory*, Londra – New York, Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E., (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Oxford University Press.
- Flores, E., Masera, M., (2010), *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Foster, G. M., (1974), The anatomy of envy: a study in symbolic behaviour, *Current Anthropology*, 16, 2, pp. 165-202.
- Foster, G. M., (1965), Peasant society and the image of limited good, *American Anthropologist*, 67, 2, pp. 293-315.
- Foster, G. M., (1944), Nagualism in Mexico and Guatemala, *Acta Americana*, 2, 1-2, pp. 85-103.
- Galinier, J., (2011), *Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Galinier, J., (2009), *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Città del Messico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galinier, J., (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Città del Messico, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de investigaciones Antropológicas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Gallardo Arias, P., (2012), *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy de costumbre, yo soy de antigua*, Città del Messico, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- Geschiere, P., (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- Good, B. J., (1994), *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Good-Eshelman, C., (2005), Ejes conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, pp. 87-113.
- Good-Eshelman, C., (1994), Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua, *Cuicuilco*, 1, 2, pp. 139-153.

- Hubert, H., Mauss, M., (1898), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *L'Année sociologique*, 2, pp. 29-138.
- Jauregui, J., Neurath, J., a cura di, (1998), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Città del Messico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto nacional indigenista.
- Kirmayer, L. J., (2004), The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism, *British Medical Bulletin*, 69, pp. 33-48.
- Kleinman, A., (1980), *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley, University of California Press.
- Kleinman, A., (1988), *The illness narratives. Suffering, healing and the human condition*, New York, Basic Books.
- Le Breton, D., (1991), Corps et anthropologie. De l'efficacité symbolique, *Diogenes*, 153, pp. 92-107.
- Lewis, L. A., (2003), *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Lipp, F., (1991), *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University of Texas Press.
- López Austin, A., (1967), Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, pp. 87-117.
- López Austin, A., (1966), Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, pp. 97-117.
- Lupo, A., (2019), Mangiare (con) i morti: le offerte alimentari di Todos los Santos e la logica della commensalità tra vivi e morti nel Messico indigeno, in I. E. Buttitta, S. Mannia, a cura di, *Il sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dèi. Atti del Convegno internazionale. Noto, 26-28 ottobre 2017*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta.
- Lupo, A., (1999), Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego, *Arqueología Mexicana*, n. 35, pp. 16-23.
- Madsen, W., (1960), *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Mair, L., (1969), *Witchcraft*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Martínez González, R., (2011), *El nahualismo*, Città del Messico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, R., (2006), Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl, *Journal de la société des américanistes*, 92, 1-2, pp. 111-136.
- Marwick, M., ed., (1982), *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin.
- Middleton, J., Winter, E. H., (1963), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Montoya Briones, J. J., (1964), *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, Città del Messico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Nordstrom, C., (1995), War on the Front Lines, in C. Nordstrom, A. Robben, a cura di, *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Culture*, pp. 129-153.
- Münch Galindo, G. G., (2012), *La magia tuxteca*, Città del Messico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Nutini, H., Forbes, J., (1987), Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural, in S. Glantz, a cura di, *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*, Città del Messico, Fondo de cultura económica, pp. 321-346.
- Nutini, H., Roberts, J., (1993), *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study in Anthropomorphic Supernaturalism in rural Tlaxcala*, Tucson, University of Arizona Press.
- Olmos, A. de, (1553), *Tratado de hechicería y sortilegios*.
- Pavanello, M., (2015), La stregoneria nell'etnografia africanista del Novecento, in M. Caffiero, a cura di, *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 187-204.
- Pitrou, P., (2016), *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Pitrou, P., (2012), Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique), *L'Homme*, 202 (2), pp. 77-111.
- Rainelli, F., (2019), Prácticas rituales y eficacia simbólica. Un análisis médico-antropológico, in A. Martínez Colín, a cura di, *Espacios de cultura otópame*, Città del Messico, Ediciones Navarra, pp. 108-112.
- Rainelli, F., (2018), Sones y plegarias en los ritos otomí. Algunos aspectos gnoseológicos, in M. Alcántara, M. García Montero, F. Sánchez López, a cura di, *Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas. Vol. 6: Religión y creencias*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 57-64.
- Ruiz de Alarcón, H., (1629), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*.
- Sandstorm, A., (1991), *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norma, University of Oklahoma Press.
- Serna, J. de la, (1656), *Manual de ministros indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*.
- Severi, C., (2004), *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Signorini, I., Lupo, A., (1989), *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo, Sellerio.
- Taussig, M., (1980), *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina.

- Tranfo, L., (1979), *Tono e nagual*, in I. Signorini, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Franco Angeli, pp. 136-163.
- Tranfo, L., (1974), *Vida y magia en un pueblo Otomí de México*, Città del Messico, Instituto Nacional Indigenista.
- Trejo Barrientos, L., et al., (2014), *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, Città del Messico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.