

ArcheoArte

4



Marco Giuman

Repercussa imaginis umbra est. Qualche considerazione
su malia e malocchio nel mondo antico

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
Registrazione Tribunale di Cagliari n. 7 del 28.4.2010
ISSN 2039-4543. <http://archeoarte.unica.it/>

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
(ISSN 2039-4543)
N. 4 (2015-2021)

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali
Cittadella dei Musei - Piazza Arsenale 1
09124 CAGLIARI

Comitato scientifico internazionale

Simonetta Angiolillo, Alberto Cazzella, Pierluigi Leone De Castris, Maria Luisa Frongia, Attilio Mastino,
Giulia Orofino, Alessandra Pasolini, Philippe Pergola, Michel-Yves Perrin, Antonella Sbrilli, Maria Grazia Scano,
Giuseppa Tanda

Direzione

Romina Carboni, Riccardo Cicilloni, Antonio M. Corda, Carla Del Vais, Laura Fanti, Marco Giuman,
Rita Ladogana, Carlo Lugliè, Rossana Martorelli, Andrea Pala, Fabio Pinna, Nicoletta Usai

Direttore responsabile

Fabio Pinna

Segreteria di Redazione

Marco Muresu

Copy-editor sezioni “Notizie” e “Recensioni”

Maria Adele Ibba

Impaginazione

Francesco Mameli

in copertina:

Cagliari, Piazza Arsenale, ingresso alla Cittadella dei Musei “Giovanni Lilliu” (elaborazione grafica: Francesco Mameli)

Repercussa imaginis umbra est. Qualche considerazione su malia e malocchio nel mondo antico

Marco Giuman

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali
mgiuman@unica.it

Abstract: Sono poche le vicende culturali che possono vantare una continuità funzionale tanto marcata come quella che, nel corso delle vicende umane, caratterizza atavicamente la paura del malocchio. Il tema del potere nefando dello sguardo, uno sguardo che incanta ma che all'un tempo può anche essere pericolosamente ammaliante, si rivela una chiave culturale di particolare e duratura fortuna in ambienti molto distanti per cultura e cronologia. Questo contributo vuole approfondire alcuni aspetti dei meccanismi simbolici e funzionali che, nel mondo classico, rimarcano questo singolare fenomeno di empatia visiva, concentrandosi in particolar modo su alcune dinamiche iconografiche che caratterizzano l'immagine di Phthonos.

Parole chiave: antichità, sguardo, Phthonos, baskania, malocchio.

Abstract: The theme of the negative power of the gaze – or *baskania* – is an enduring topic in the human history. At the same time fascinating and dangerous, the gaze is an important exegetical key that recurs in many situations, often different in culture and chronology. The focus of this paper is to investigate some symbolic mechanisms that in classical world distinguish the image of Evil Eye / Phthonos.

Key words: antiquity, gaze, Phthonos, baskania, evil eye.

Sono passati più di sessanta anni da quando Ernesto De Martino, pubblicando il suo celeberrimo lavoro sulla superstizione in area lucana, così scriveva: «la fascinazione comporta un agente fascinatore e una vittima, e quando l'agente è configurato in forma umana, la fascinazione si determina come *malocchio*, cioè come influenza maligna che procede dallo sguardo invidioso (onde il malocchio è anche chiamato *invidia*) con varie influenze che vanno dalla influenza più o meno involontaria alla *fattura* deliberatamente ordita con un cerimoniale definito, e che può essere – ed è allora particolarmente temibile – *fattura a morte*»¹.

Poche sono le vicende culturali che possono vantare una continuità funzionale tanto marcata come quella che, nel corso delle vicende umane,

ha contraddistinto atavicamente la paura del malocchio?

Il tema del potere nefando dello sguardo, uno sguardo che incanta ma che all'un tempo può anche essere pericolosamente ammaliante, si rivela uno snodo motivemico di particolare e duratura fortuna in ambienti apparentemente assai distanti per cultura e cronologia.

Tra le fonti letterarie del mondo classico che fanno riferimento esplicito alla *baskania*, Plutarco è quello che più di altri ci permette di ricostruire un quadro coerente delle dinamiche funzionali che vengono a contraddistinguere questo singolare fenomeno

² In generale sul malocchio e sulle contiguità funzionali che ne vengono a contraddistinguere la percezione tra antichità e mondo contemporaneo si veda: Gallini, 1973; Petoia 1995; Dickie 1995. Sul concetto di *baskania* nel mondo antico si veda: Lafaye, 1896; Dickie, 1995; Cairns, 2005 p. 130 ss.; Franzoni, 2006 p. 27 s. Da ultimo: Giuman, 2013.

¹ De Martino, 2010 p. 15.

di empatia visiva. Nel V libro delle c.d. *Quaestiones Convivales* – singolare antologia di conversazioni simposiali a cui lo storico avrebbe partecipato in tempi e luoghi diversi per poi compendiarle in una sorta di vero e proprio manualetto tematico di buona conversazione³ – la settima questione, segnatamente intitolata *Intorno a coloro che si dice gettino il malocchio*, è interamente dedicata dall'autore di Cheronea al tema della *baskania*⁴.

Il testo plutarceo, lungo ed estremamente complesso sul piano della dimensione ermeneutica delle sue molteplici articolazioni, necessiterebbe di un'analisi puntuale che in questa sede non ci è concessa. Ci limiteremo pertanto a focalizzare brevemente alcuni punti specifici, partendo proprio dai meccanismi fisiologici che sarebbero alla base del fenomeno; non prima tuttavia di aver opportunamente rimarcato una premessa necessaria, per quanto già parzialmente anticipata dalle parole di De Martino: è necessario distinguere con nettezza tra malocchio, inteso *strictu sensu* come inconsapevole emanazione negativa trasmessa dal *baskanos* alla vittima con un meccanismo fenomenico che prescinde dalla sua volontà, e ciò che in italiano definiamo più specificatamente *iettatura*, ovvero un influsso negativo esercitato dal soggetto agente in maniera invece del tutto consapevole, per malvagità, vendetta o vantaggio. Ciò detto, torniamo a Plutarco che così scrive⁵:

μάλιστα δὲ τοῦτο γίνεσθαι διὰ τῶν ὀφθαλμῶν εἰκός ἐστι· πολυκίνητος γὰρ ἡ ὄψις οὕσα μετὰ πνεύματος αὐγὴν ἀφίεντος πυρῶδη θαυμαστὴν τινα διασπείρει δύναμιν, ὥστε πολλὰ καὶ πάσχειν καὶ ποιεῖν δι' αὐτῆς τὸν ἄνθρωπον. ἡδοναῖς τε γὰρ συμμετρίοις καὶ ἀηδίας ὑπὸ τῶν ὁρατῶν τρεπόμενος συνέχεται· καὶ τῶν ἐρωτικῶν, ἃ δὴ μέγιστα καὶ σφοδρότατα παθήματα τῆς ψυχῆς ἐστίν, ἀρχὴν ἢ ὄψις ἐνδίδωσιν, ὥστε ρεῖν καὶ λείβεσθαι τὸν ἐρωτικόν, ὅταν ἐμβλέπῃ τοῖς καλοῖς, οἷον ἐκχεόμενον εἰς αὐτούς, διὸ καὶ θαυμάσειεν ἂν τις οἶμαι μάλιστα τῶν πάσχειν μὲν καὶ κακοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς ὄψεως οἰομένων, οὐκέτι

³ Per un approccio preliminare ai *Symposiaka* plutarcei si veda: Scarcella, 1998 p. 105 ss.

⁴ Cfr. Dickie, 1991. La seconda fonte scritta a cui si deve fare necessario riferimento volendo trattare di *baskania* è un lungo passo contenuto nel terzo libro delle *Etiopiche* di Eliodoro, romanzo di matrice alessandrina in cui la mole dell'opera – ben dieci libri – appare inversamente proporzionata alla qualità invero assai mediocre del testo. La cronologia di Eliodoro è incerta, ma da collocare verosimilmente nella seconda metà del IV sec. d.C. La dimensione magica ricorre più volte nel romanzo di Eliodoro. Così ad esempio in 6, 14-15, dove la giovane protagonista, Caricea, si ritrova con l'anziano sacerdote egiziano, Calasiri, ad assistere a un episodio di negromanzia (Luck, 1997 p. 601).

⁵ Plu. *QC* 5, 7.

δὲ δρᾶν καὶ βλέπειν. αἱ γὰρ ἀντιβλέψεις τῶν ἐν ὥρᾳ καὶ τὸ διὰ τῶν ὁμμάτων ἐκπίπτον, εἴτ' ἄρα φῶς εἴτε ρεύμα, τοὺς ἐρώντας ἐκτῆκει καὶ ἀπόλλυσι μεθ' ἡδονῆς ἀλγηδὸνι μειμιγμένης, ἣν αὐτοὶ γλυκύπικρον ὀνομάζουσιν. οὔτε γὰρ ἀποτρεμένοις οὔτ' ἀκούουσιν οὕτω τιτρώσκεσθαι συμβαίνει καὶ πάσχειν, ὡς προσβλεπομένοις καὶ προσβλέπουσι. τοιαύτη γὰρ γίνεται διάδοσις καὶ ἀνάφλεξις ἀπὸ τῆς ὄψεως, ὥστε παντελῶς ἀπειράτους ἔρωτος ἡγείσθαι τοὺς τὸν Μηδικὸν νάφθαν θαυμάζοντας ἐκ διαστήματος ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἀναφλεγόμενον. αἱ γὰρ τῶν καλῶν ὄψεις, κἂν πάνυ πόρρωθεν ἀντιβλέπωσι, πῦρ ἐν ταῖς τῶν ἐρωτικῶν ψυχαῖς ἀνάπτουσιν. (...) ἐπιχειροῦσιν ἀπομειεῖσθαι τὸ τοῦ φθόνου πρόσωπον ὑπογράφοντες. ὅταν οὖν οὕτως ὑπὸ τοῦ φθονεῖν διατεθέντες ἀπερείδωσι τὰς ὄψεις, αἱ δ' ἔγγιστα τεταγμένοι τῆς ψυχῆς σπάσασαι τὴν κακίαν ὡς περ φαρμαγμένα βέλη προσπίπτωσιν, οὐδὲν οἶμαι συμβαίνει παράλογον οὐδ' ἄπιστον, εἰ κινουσι τοὺς προσορωμένους· καὶ γὰρ τὰ δῆγματα τῶν κυνῶν χαλεπώτερα γίνεται μετ' ὀργῆς δακνόντων, καὶ τὰ σπέρματα τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἄπτεσθαι φασιν ὅταν ἐρώντες πλησιάζωσι, καὶ ὄλως τὰ πάθη τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιρρώννυσσι καὶ ποιεῖ σφοδρότερας τὰς τοῦ σώματος δυνάμεις. διὸ καὶ τὸ τῶν λεγομένων προβασκανίων γένος οἶονται πρὸς τὸν φθόνον ὠφελεῖν ἔλκομένης διὰ τὴν ἀτοπίαν τῆς ὄψεως, ὥστ' ἦττον ἐπερείδειν τοῖς πάσχουσιν. αὐταὶ σοί' εἶπον ὦ Φλῶρε, συμβολαὶ τῆς εὐωχίας ἀηρηθίμῃσθωσαν.

«Ed è anche naturale che questo fenomeno si produca soprattutto attraverso l'intermediazione degli occhi. Infatti, a causa della sua estrema mobilità, unitamente a una sorta di 'soffio' che invia un raggio di luce simile al fuoco, la vista dispone di un grande potere di influenza; al punto tale che attraverso di essa un uomo può al contempo subire e produrre molti effetti. Egli è posseduto e governato dal piacere o dal dispiacere in proporzione esatta a ciò che vede. La vista ispira i primi sentimenti dell'amore, che rappresenta la più potente e violenta esperienza dell'anima, al punto che l'innamorato letteralmente si scioglie quando ammira la bellezza di chi ama, come se tutto il suo essere si riversasse in lei. Per questa ragione, credo, siamo in diritto di essere massimamente sorpresi di qualcuno che possa credere che gli uomini sono passivamente influenzati e soffrono malanno per mezzo degli occhi, ma non dovrebbero a loro volta essere in grado di influenzare altri o causare male nel medesimo modo. Gli sguardi reciproci delle bellezze giovanili, che sia una luce o una scia di particelle, abbatte gli innamorati e li annienta di un piacere mescolato con la sofferenza, un piacere che essi stessi definiscono 'dolceamaro'. Ebbene, non è a causa del tatto o dell'udito che essi soffrono di una ferita così profonda, quanto del guardarsi reciprocamente. Tale è la capacità degli occhi di trasmettere e di emettere influssi che solo coloro che sono del tutto ignari dell'amore, a mio giudizio, possono sorprendersi che la nafta prenda fuoco e si infiammi a distanza⁶: gli sguardi della bella gioventù, anche se scambiati a grande distanza, infiammano le anime degli innamorati. (...) Conseguentemente, allorquando coloro che sono posseduti dall'invidia fissano i loro sguardi su qualcuno, i loro occhi, che sono vicini all'anima e da questa trascinati nella malvagia passione dell'invidia, attaccano questa persona come se fosse

⁶ Cfr. Strab. 16, 743.

colpita da frecce. Dunque» conclusi «non è paradossale o incredibile che costoro possano avere un qualche effetto sulle persone che incrociano il loro sguardo; d'altra parte, anche la rabbia dei cani rende il loro morso più pericoloso, e si dice pure che negli esseri umani lo sperma è più vitale e adatto alla riproduzione se l'unione sessuale è accompagnata dall'amore. In generale, le emozioni dell'anima accentuano i poteri e le energie del corpo. È proprio questa la ragione per la quale i diversi amuleti, come sono chiamati, sono ritenuti utili come protezione da ogni sorta di maleficio: il loro aspetto singolare attira lo sguardo del fascinatore e gli impedisce di fissarsi sulla vittima. Ecco qua, Floro» dissi «il contributo che porto in cambio del tuo banchetto».

Del testo di Plutarco, nel quale sono oltremodo evidenti i richiami diretti alla teoria democritea degli *eidola*⁷, possiamo enucleare due chiavi ermeneutiche fondamentali, sulle quali sarà opportuno concentrare da subito la nostra attenzione:

1) esiste una manifesta contiguità sintomatica tra chi è afflitto da malia amorosa – ancora oggi del resto parliamo di pene d'amore – e chi è vittima dell'occhio maligno del *baskanos*. Un dato che peraltro trova puntuale conferma nelle *Etiopiche* di Eliodoro, dove la protagonista, la giovane Cariclea, è creduta dal padre essere vittima di un maleficio che si scoprirà invece essere banalmente una cotta adolescenziale nei confronti di un coetaneo⁸;

2) la *baskania* trova la sua causa scatenante nell'invidia, elemento che peraltro giustifica sul piano linguistico la sostanziale coincidenza semantica tra i termini *phthonos* e *invidia* e la pratica del malocchio. Non a caso i verbi *ophthalmizein* e *epophthalmizein*, ovvero *soffrire di male agli occhi*, divengono nei lessici ellenici dei modi verbali che servono ad indicare sinonimicamente l'azione dell'invidiare⁹.

Le fonti antiche sono altresì univoche nel sottolineare come la rimozione dell'azione

fascinatoria richieda sempre alla vittima l'espletamento – sia esso diretto o per interposta persona – di complessi rituali finalizzati a 'sciogliere' la negatività posta in essere attraverso un'azione iettatoria che significativamente trova le proprie radici lessicali nel verbo *fascio*, ovvero *legare*, *costringere*. Nasce da qui l'esigenza di proteggersi dallo sguardo ammaliante del *fascinatore* mediante un'adeguata profilassi, che può essere messa in atto mediante l'impiego di oggetti dotati di una propria e specifica valenza apotropaica – gli amuleti definiti *probaskania* da Plutarco – e/o per mezzo di atteggiamenti di carattere più specificatamente gestuale, ovvero attraverso azioni che in molti casi non differiscono in maniera apprezzabile da quelli che ancora oggi caratterizzano l'atto scaramantico. È il caso, ad esempio, del c.d. *gesto della fica*¹⁰, sostanzialmente equivalente al nostro incrociare le dita e in cui appare evidente il richiamo simbolico all'unione tra l'organo sessuale maschile e quello femminile (fig. 1)¹¹; è il caso ancora dell'*infamis* – detto anche *impudicus* o *verpus* – ovvero l'atto di mostrare il dito medio¹². Proprio l'impiego del dito medio in un rituale contro il malocchio è ricordato da Persio nel corso della seconda *Satira*¹³:

*ecce auia aut metuens diuum matertera cunis
exemit puerum frontemque atque uda labella
infami digito et lustralibus ante saluis
expiat, urentis oculos inhibere perita;
tunc manibus quatit et spem macram supplice uoto
nunc Licini in campos, nunc Crassi mittit in aedis.*

Ecco la nonna o la zia materna, piena di superstizione e abile com'è a cacciare il malocchio, che, sollevato dalla culla il bambino, gli purifica dapprima la fronte e le labbra umide con dito medio bagnato di saliva lustrale, poi se lo gira tra le mani e nel voto fervido osa spingere quella sua speranza ai latifondi di Licino e ai palazzi di Crasso.

Pur nell'estrema concisione del testo, i dati che ci fornisce Persio, in una testimonianza la cui fortuna esegetica non ha probabilmente trovato giusta corrispondenza con la sua importanza¹⁴,

7 Sulle teorie percettive di Democrito si veda: Sassi, 1978.

8 Helioid. *Aeth.* 3, 7-9. Cfr. Yatromanalis, 1988.

9 Hsych. *s.v.* 'Οφθαλμιάσαι: φθονήσαι· ἢ ἐπιθυμητικῶς σχεῖν· ἢ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς πάσχειν· οἱ δὲ πολλοὶ ὀφθαλμιῶντες ἐπὶ τοῖς χρήμασι παντοδαπὰς ἐπινοίας εἶχον περὶ αὐτοῦ. Phot. *s.v.* 'Οφελον: εἶθε· μακάριον. 'Οφθαλμιάσαι: φθονήσαι· ἐπιβαλεῖν ἐπιθυμητικῶς. *Suda s.v.* 'Εποφθαλμιάσαι· φθονήσας· ἢ ἐπιθυμητικῶς ἐπιβαλόν. ὁ δὲ ἰδὼν τὸ χρυσίον ἐποφθαλμιᾷ τῷ ἀνθρώπῳ· καὶ αὖθις· ὁ δὲ εἰς ὑπόνοιαν ἤλθεν ὡς ἐποφθαλμιῶν βασιλεία· τουτέστιν ἐπιθυμητικῶς ἔχων· καὶ 'Ιώσηπος· διὰ τὸ ἐποφθαλμιᾶν τῷ πλήθει τῆς κτήσεως· καὶ αὖθις· ἀπέκτεινε δὲ αὐτὸν ὁ πανδοκεὺς ἐποφθαλμιάσας τῷ χρυσίῳ. Cfr. Lafaye, 1896 p. 983.

10 Lafaye, 1896 p. 985.

11 Scatozza Hörich, 1989 p. 72 nr. 139.

12 Cfr. Juv. 10, 52-53: *cum Fortunae ipse minaci / mandaret laqueum mediumque ostenderet unguem.*

13 Per. 2, 31-38.

14 Per un'analisi puntuale della decima satira di Persio resta ancora centrale lo studio pubblicato da Lise e Pierre Brind'Amour all'inizio degli anni Settanta (Brind'Amour & Brind'Amour, 1971).

sono molteplici. La specificità del rituale – una vera e propria liturgia atta a «cacciare il malocchio» (*urentis oculos inhibere*) dal neonato – è data da quell'umettare le labbra del piccolo, ovvero da un gesto che, segnatamente trasposto più volte anche sul piano metasimbolico del mito¹⁵, è un elemento ricorrente nella trattatistica medica antica di tipo pediatrico¹⁶. Inoltre, la presenza della zia materna quale artefice principale del rito (*metertera* o *avunculus*) suggerisce con buona verosimiglianza che il rituale descritto da Persio possa essere parte delle complesse liturgie del *dies lustricus*¹⁷, cerimonia nel corso della quale il neonato – l'ottavo giorno dopo la nascita se femmina, il nono se maschio – veniva purificato dalle impurità del parto, per ricevere il proprio nome ed essere infine accolto all'interno del nucleo familiare¹⁸. Ma nella nostra prospettiva la testimonianza di Persio acquista una dimensione esegetica ulteriore, poiché riunisce in un unico momento rituale l'uso del dito medio e l'impiego della saliva. Proprio quest'ultima, infatti, come ben dimostra l'elevato valore scaramantico rivestito nel mondo antico dal gesto di sputare, rappresenta un dispositivo magico di particolare efficacia. Così scrive Plinio¹⁹:

Omnium vero in primis ieiunam salivam contra serpentes praesidio esse docuimus, sed et alios efficaces eius usus recognoscat vita. despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus. simili modo et fascinationes repercutimus dextraeque claudicantis occursum. veniam quoque a deis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo, et iam eadem ratione terna despuere precatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuuare, incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saliva. mirum dicimus, sed experimento facile: si quem paeniteat ictus eminus comminusve inlati et statim expuat in mediam manum qua percussit, levatur ilico in percusso culpa.

Abbiamo detto che la saliva di ognuno di noi, soprattutto se digiuno, è un rimedio contro i serpenti²⁰; ma è bene che la gente conosca altri impieghi salutari di essa. Sputiamo

sugli epilettici durante gli attacchi: così facendo rigettiamo il contagio. Analogamente ci difendiamo dal malocchio e dagli incontri con gli zoppi dal piede destro. Chiediamo anche venia agli dei di qualche progetto troppo audace sputandoci in grembo e per la stessa ragione è consuetudine sputare e fare tre volte gli scongiuri ogni volta che adoperiamo una medicina, potenziandone gli effetti, come pure segnare tre volte con la saliva a digiuno i foruncoli in via di formazione²¹. Diciamo ora una cosa straordinaria ma facilmente comprovabile: se ci si pente di un colpo portato da lontano o da vicino e subito si sputa sul palmo della mano con la quale lo si è vibrato, subito la persona colpita non avvertirà più male.

La valenza profilattica dello sputare, che ovviamente necessita di essere inquadrata in un processo di carattere pseudorituale (si sputa tre volte²², si sputa nel proprio grembo o, come vedremo, nelle pieghe della propria veste), si fonda essenzialmente su due meccanismi complementari. Il primo è legato fisiologicamente all'azione stessa dell'espellere, del rigettare dal proprio corpo sostanze che si ritengono nocive; in maniera inversa, tuttavia, questo gesto può essere utilizzato anche in maniera offensiva – da cui il nostro “sputare veleno” – per rafforzare pratiche magiche e incantamenti. La seconda chiave funzionale è da ricercare nella saliva, ovvero, come già rimarca Waldemar Deonna, in quello che appare essere a tutti gli effetti un potente mezzo di coesione e di virtù miracolose²³ o, per dirla con Plinio, «*adversus veneficia et fascinationes*»²⁴: componente integrante di molti *pharmaka* magici – così è, ad esempio, per la vecchia che nel *Satyricon* petroniano prepara l'intruglio destinato a risvegliare le sopite voglie amorose di Encolpio – la saliva occupa un importante ruolo nella mantica²⁵, come ben dimostra l'episodio apollodoreo nel quale l'indovino argivo Poliido, proprio facendosi sputare in bocca da Glauco, riesce a far dimenticare al redivivo figlio di Minosse le arti della divinazione²⁶. Accanto a queste funzioni di carattere propriamente magico, non

21 Cfr. Celso 5, 28, 18b.

22 Innamorato della bella ninfa Galatea, nella tradizione teocritica, il ciclope si sputa tre volte in grembo per evitare di restare affascinato dalla propria immagine riflesa sulla superficie del mare (Theok. *Idil* 6, 35-39): ἡ γὰρ πρῶν ἐς πόντον ἐσέβλεπον, ἧς δὲ γαλάνα, / καὶ καλὰ μὲν τὰ γένεα, καλὰ δὲ μευ ἂ μίᾳ κόρα, / ὡς παρ' ἐμὶν κέρκρται, κατεφαίνετο, τῶν δὲ τ' ὀδόντων / λευκοτέρων αὐγῶν Παρίας ὑπέφαίνε λίθοιο. / ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρις εἰς ἐμὸν ἔπτυσσα κόλπον.

23 Deonna, 2008 p. 78 s.

24 Pli. *H.N.* 28, 4, 22.

25 Per un'analisi puntuale della funzione della saliva nei rituali di carattere mantico: Rose, 1956 pp. 183; 297.

26 Apollod. 3, 18, 6 ss.

15 La ninfa Macride nasconde Dioniso per sottrarlo all'ira furibonda di Era: ricevuto il divino neonato dalle mani di Ermes, la ninfa lo conduce in una caverna e lo svezza bagnandogli «con del miele le labbra asciutte» (Apollod. 4, 1127-1141).

16 A.B. Cook rimarca come ancora nella Grecia insulare della fine del XIX secolo fosse costume consueto inumidire le labbra dell'infante con gocce di miele (cfr. Giuman, 2008 p. 75 ss.).

17 Brind'Amour & Brind'Amour, 1971 p. 1000 ss.

18 Macrob. *Sat.* 1, 16, 36. Sui rituali del *dies lustralis* (o *lustricus*) si veda: Tels - De Jong, 1960 p. 93 ss.

19 Pli. 28, 7. Cfr. Székely, 2010.

20 Cfr. Pli. *H.N.* 7, 15.

ne mancano poi altre di natura più squisitamente medico-terapeutica²⁷. Stando alla testimonianza pliniana, per esempio, la saliva sarebbe un rimedio particolarmente efficace per le affezioni dell'occhio²⁸, per i dolori cervicali e le ulcere, per le contusioni da traumi²⁹, un antidoto contro il veleno dei serpenti³⁰; un elemento quest'ultimo certamente da rimarcare, dal momento che proprio l'idea di avvelenamento progressivo costituisce nell'immaginario fenomenologico del malocchio una chiave simbolico-funzionale essenziale sul piano della traduzione iconografica. È quanto possiamo osservare, ad esempio, nel celebre mosaico della *Evil Eye house* di Antiochia (fig. 2) nel quale, tra gli elementi che vediamo attaccare con i loro influssi nefandi il *baskanos ophthalmos*, sono ben tre quelli a essere direttamente riconducibili al tema del veleno, ovvero lo scorpione, la scolopendra e il serpente; mentre un quarto, il cane rabbioso, non può che riconnettersi nuovamente alla saliva (una saliva nociva in questo caso)³¹. È quanto possiamo vedere, ancora, in un mosaico tunisino significativamente posto all'ingresso di una *domus* (fig. 3)³² o in due bassorilievi apotropai da Leptis (figg. 4-5)³³. E arriviamo agli amuleti, ovvero oggetti che Giancarlo Baronti descrive con una felice definizione «la stabilizzazione nella permanenza della materia di saperi e/o tecniche prodottisi all'interno di specifici complessi mitico-rituali e di obsoleti sistemi cognitivi di carattere medico o naturalistico»³⁴. Abbiamo già visto come Plutarco ben definisca le dinamiche meccaniche che devono contraddistinguere l'amuleto contro il malocchio: è necessario che l'oggetto distraga quanto più possibile lo sguardo del *baskanos* dagli occhi della sua potenziale vittima, interrompendo in tal modo il meccanismo di interazione visuale tra i due soggetti e impedendo così che ciò possa tradursi in

maleficio. È proprio per ottenere questo risultato che è consigliabile l'impiego di un oggetto che possa massimamente attrarre l'attenzione dello iettatore, meglio dunque se indecente – *atopon* – o ridicolo – *gheloion*³⁵; meglio ancora se caratterizzato da entrambe le caratteristiche (fig. 6)

Le dinamiche metafunzionali che si pongono in essere attraverso un meccanismo di questo tipo sono chiare: se il malocchio è basilamente una questione di invidia – o di *fascinum* – è altrettanto evidente che il disgraziato non potrà in alcun modo restarne vittima³⁶. Nasce proprio da qui l'efficacia profilattica del deforme – il gobbo della tradizione partenopea tanto per intenderci – quale strumento particolarmente adatto a proteggere dagli influssi negativi dell'invidia.

Proprio la genericità dell'indicazione plutarca, tuttavia, peraltro confermata da una glossa di Polluce, si traduce in una varietà infinita di amuleti che è praticamente impossibile solo riassumere. Concentreremo dunque la parte conclusiva di questo intervento su degli oggetti particolari, ovvero su una serie di figure quasi tutte di provenienza orientale³⁷ – con particolare riferimento agli ambienti di Asia Minore, Cipro, Egitto – e contraddistinte da un'iconografia singolare, che trova un eccellente compendio in un bronsetto conservato ad Atene nelle collezioni Demetriou del Museo Archeologico Nazionale (fig. 7). Si tratta di personaggi chiaramente connotati da una deformità di natura fisica che si stringono la gola con entrambe le mani e nei quali appare evidente la volontà di sottolineare una magrezza innaturale, di tipo patologico, unitamente a una dimensione decisamente accentuata del pene (fig. 8). Il gesto di stringersi con le mani il collo fa il paio con quello, apparentemente ancora più singolare, di aprirsi le viscere, come è possibile osservare in un bronsetto conservato a Leida e nel quale le due azioni coesistono sui due lati dell'oggetto (fig. 9). È da rimarcare la valenza apotropaica di questi soggetti, valenza che trova conferma in un singolare ciondolo londinese in cui il gesto delle mani alla gola si fonde con quello scaramantico del *verpus* (fig. 10).

Variamente interpretati – ora come semplici

27 Muth, 1954 pp. 26 ss.; 82 ss.

28 Pli. *HN*. 28, 7. È celebre l'episodio riportato da Svetonio (*Vesp.* 7) che vede per protagonista Vespasiano: grazie all'intercessione di Serapide, l'imperatore riesce a restituire la vista a una cieca umettandone gli occhi con la sua saliva.

29 Cfr. Marcel. 18, 4.

30 Pli. *HN*. 7, 3. Anche gli animali, d'altra parte, sembrano prendersi cura dei propri cuccioli leccandoli (Cfr. Arist. *HA*. 9, 8).

31 Cfr. Levi, 1941.

32 Dunbabin & Dickie, 1983 taf. 8.b.

33 Ringrazio per la segnalazione la collega Daniela Baldoni, che ha mi ha gentilmente messo a disposizione le immagini da lei stessa riprese in loco.

34 Baronti, 2008 p. 36.

35 Wace, 1903/04.

36 Dosi, 2008 p. 26. Per la figura del tapino nel mondo antico si veda: Welsford, 1961, in particolare pp. 58-61.

37 Cfr. Dunbabin & Dickie, 1983.

caricature, ora come *ex voto* riconducibili a malati di tubercolosi – queste figure hanno infine trovato una corretta identificazione nel confronto con il soggetto di un mosaico da Cefalonia, posto significativamente nell'atrio di una villa di Skala (fig. 11)³⁸: al centro dell'immagine, assalita da fiere in maniera non dissimile da quanto abbiamo già visto per il *baskanos opthalmos* del mosaico della *Evil Eye house* di Antiochia, una giovane figura maschile si stringe con entrambe le mani la gola (fig. 12). E la leggenda che corredda la scena non lascia dubbi circa una sua corretta identificazione nella personificazione di Phthonos³⁹:

Ἦ Φθόνε, καὶ σοῦ τήνδε ὀλοῆς φρενὸς εἰκόνα γράψε
 Ζωγράφος, ἦν Κράτερος θήκατο λαϊνέην,
 οὐχ ὅτι τειμήεις σὺ μετ' ἀνδράσιν, ἀλλ' ὅτι θνητῶν
 ὄλβοις βασκαίνων σχῆμα τόδε ἀμφεβ[ά]λου.
 Ἐσ[θα]τι δ[ὲ] πάντεσσιν ἐνώπιος, ἔσταθι τλήμων
 τηκεδόνος φθονερῶν δείγμα φέρων στύγιον.

O Invidia, anche per te il pittore ha disegnato questa figura a imitazione del tuo spirito distruttivo, che Cratero ha tradotto in pietra non perché tu sei onorata tra gli uomini, ma perché invidiando la felicità dei mortali hai preso questa forma. Stai qui sotto lo sguardo di tutti, stai qui, infelice, portando il segno orrendo che affligge gli invidiosi.

Qual è il «segno orrendo» a cui si riferisce l'iscrizione? Afferrarsi la gola, ovviamente; perché è proprio per la gola che l'invidia ghermisce le sue vittime, come ben testimoniano a più riprese le fonti antiche. È il caso di Libanio⁴⁰ o di Silio Italico, il cui Scipione, disceso agli inferi per incontrare il padre in una goffa imitazione della *katabasis* omerica di Odisseo, incontra Livor – segnatamente associata più volte dalle fonti a Invidia – mentre «*angens utraque manu sua guttura*»⁴¹. Ma l'invidia, come ben ci testimonia Cipriano, prende anche alle viscere, facendole a brani come gli artigli di una belva⁴². E il nostro pensiero non può che correre alla magistrale descrizione ovidiana di Invidia e in particolare al modo con il quale il poeta venosino tratteggia la

reazione ambigua della dea alla richiesta di Minerva di punire Aglauro⁴³:

murmura parva dedit successurumque Minervae indoluit.

Brontola appena e si affligge del trionfo che prepara a Minerva.

Insaziabile per definizione, Invidia non può che godere del danno che si appresta ad arrecare alla misera Aglauro, straziandosi tuttavia all'idea che ciò possa arrecare gioia a Minerva. In fondo, come chiosa un anonimo epigramma dell'*Antologia Palatina*, «*pessimo vizio l'invidia, ma include qualcosa di buono: agl'invidiosi gli occhi e il cuore strugge*»⁴⁴.

Bibliografia

- Baronti, G. 2008 *Tra bambini e acque sporche. Immersione nella collezione di amuleti di Giuseppe Bellucci*. Perugia: Morlacchi Edizioni.
- Brind'Amour, L. & Brind'Amour, P. 1971. La deuxième Satire de Perse et le *Dies Lustricus*. *Latomus* 30, 999-1024.
- Cairns, D. 2005. *Bullish Looks and Sidelong Glances: social Interaction and the Eyes in ancient Greek Culture*, in D. Cairns ed., *Body Language in the Greek and Roman Worlds*. Swansea: Classical Press of Wales, 123-155.
- Calipolitis, B. 1961-62. *AD* 17, 1-31.
- Daux, G. 1963. Sur une épigramme de Céphalonie. *Bullettin de Correspondance Hellénique* 87, 636-638.
- De Martino, E. 2010. *Sud e magia*. Torino: Feltrinelli (rist.).
- Deonna, W. 2008. *Il simbolismo dell'occhio*. Torino: Bollati Boringhieri (traduzione italiana).
- Dickie, M.W. 1991. Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye. *Classical Philology* 86, 17-29.
- Dickie, M.W. 1995. *The Fathers of the Church and the Evil Eye*, in H. Maguire ed., *Byzantine Magic*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library, 9-34.
- Dosi, A. 2008. *Eros. L'amore in Roma antica*. Roma: edizioni Quasar.
- Dunbabin, K.M.D. & Dickie, M.W. 1983. "Invidia rumpantur pectora". The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26, 7-37.
- Franzoni, C. 2006. *Tirannia dello sguardo. Corpo, gesto, espressione dell'arte greca*. Torino: Einaudi.
- Gallini, C. 1973. *Dono e malocchio*. Palermo: Flaccovio edizioni.
- Giuman, M. 2008. *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*. Roma: Giorgio Bretschneider editore.
- Giuman, M. 2013. *Archeologia dello sguardo. Fascinazione e Baskania nel mondo classico*. Roma: Giorgio Bretschneider editore.
- 43 *Ov. Met.* 2, 788-789.
- 44 *AP* 11, 193 (traduzione di F.M. Pontani).

- Lafaye, G. 1896. *S.v. fascinum, fascinus* in Ch. Daremberg & M.E. Saglio ed., *Dictionnaire des Antiquités*, 2, 2, Paris, 983-987.
- Levi, D. 1941. *The Evil Eye and the lucky Hunchback: Antioch-on-the Orontes III, the Excavations 1937-1939*. Princeton.
- Leyenaar-Plaisier, P.G. 1979. *Les terres cuites grecques et romaines. Catalogue de la Collection du Musée National des Antiquités a Leiden, I*. Leiden.
- Luck, G. 1997. *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano, I*. Milano: Mondadori.
- Muth, R. 1954. *Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike*. Wien: Rohrer.
- Petoia, E. 1995. *Malocchio e jettatura. Le forme, la storia, l'analisi di un'antica e universale superstizione dalle prime testimonianze ai giorni nostri*. Roma: Newton Compton.
- Phinney Jr., E. 1971. Perseus' Battle with the Gorgons. *Transactions of the American Philological Association* 102, 445-463.
- Rosc, H.J. 1956. *A Handbook of Greek Mythology*. London.
- Sassi, M.M. 1978. *Le teorie della percezione in Democrito*. Firenze: La Nuova Italia.
- Scarcella, A.M. ed. 1998, *Plutarco, Conversazioni a tavola, I*. Napoli: D'Auria Editore.
- Scatozza Höricht, L.A. 1989, *I monili di Ercolano*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Székely, M. 2010. L'immagine della società nell'opera di Plinio il Maggiore. *Acta Antiqua* 50, 4, 401-408.
- Tels-De Jong, L.L. 1960. *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Yatromanolakis, Y. 1988. *Baskanos Eros: Love and Evil-Eye in Heliodorus' Aethiopia*, in Beaton R. ed., *The Greek Novel A.D. 1-1985*. London/New York/Sidney, 194-204.
- Varone, A. 2000. *L'eroticismo a Pompei*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Wace, A-J.B. 1903/04. Grottesque and the Evil Eye. *Annali della Scuola Archeologica Italiana ad Atene* 10, 1903/04, pp. 103-114.
- Welsford, E. 1961. *The Fool: his social and literary History*. London.



Fig. 1. Monile bronzeo da Ercolano (da Scatozza Höricht, 1989 p. 73 n. 139).



Fig. 2. Antiochia, mosaico con *baskanosn ophthalmos* dalla c.d. *Evil Eye House* (da Dunbabin & Dickie, 1983, taf. 8.a).



Fig. 3 Mokenine, mosaico con *baskanos ophthalmos* (da Dunbabin & Dickie, 1983, tav. 8.b).



Fig. 4. Leptis Magna, rilievo apotropaico con *baskanos ophthalmos* (foto gentilmente concessa all'autore da Daniela Baldoni).



Fig. 5. Leptis Magna, rilievo apotropaico con *baskanos ophthalmos* (foto gentilmente concessa all'autore da Daniela Baldoni).



Fig. 6. Napoli, Museo Archeologico Nazionale 27869, lucerna a sospensione raffigurante Pan itifallico (da Varone 2000, fig. 12).



Fig. 7. Athens, National Archaeological Museum 447 (Dunbabin & Dickie, 1983, tav. 4. a-b).

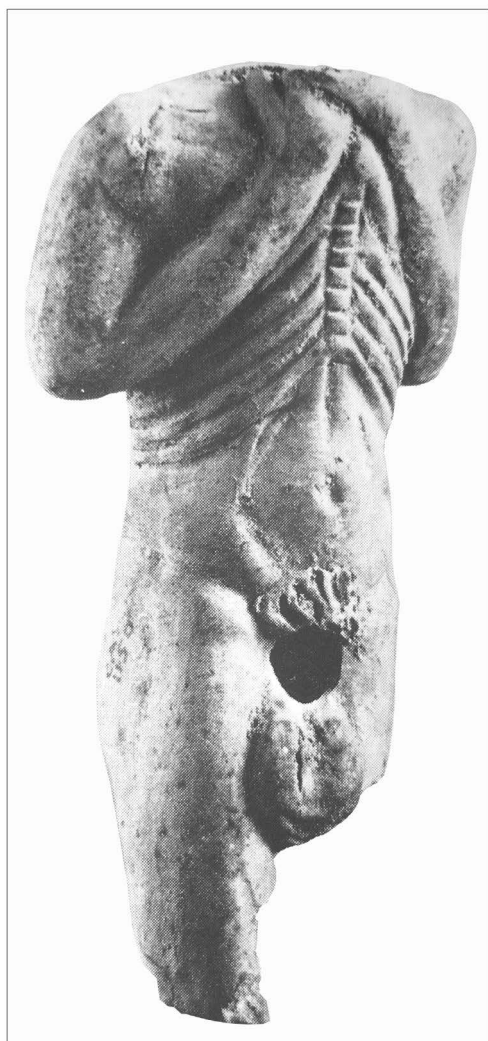


Fig. 8. Paris, Musée du Louvre D1211
(da Dunbabin & Dickie, 1983, tav. 2.b).

Fig. 9. Leiden, Rijksmuseum
van Oudheden LKA 1176 (da Le
Plaisier, 1979 p. 55, figg. 335-336).



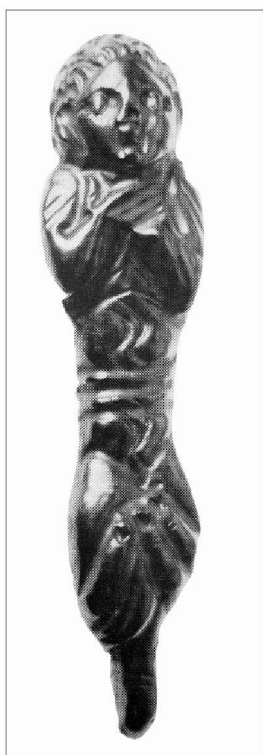


Fig. 10. London, British Museum 3010 (da Dunbabin & Dickie, 1983, tav. 4.d).

Fig. 11. Skala (Cefalonia), mosaico con la personificazione di Phthonos (da Dunbabin & Dickie, 1983, tav. 1.a).



Fig. 12. Skala (Cefalonia), mosaico con la personificazione di Phthonos (particolare).

