

Herzensergießungen. Süditaliens böser Blick

Ulrich van Loyen

Meine erste Erfahrung mit dem bösen Blick, dem *malocchio* oder auch dem *occhio* machte ich im Cilento, in der Küstenstadt Agropoli, südlich des Flusses Sele, der durch das *Valle Lucano* führt und nach der Überzeugung meiner Informanten die kampanische von der lukanischen Kultur scheidet – so weit, dass viele glauben, in Neapel habe es auch vor fünfzig Jahren keine eigenen, sondern ausschließlich aus dem tieferen Süden importierte magische Praktiken gegeben. In Agropoli brachte mich die Mutter einer Freundin über eine neapolitanische Bekannte, die dort den Sommer über lebte, in Kontakt mit Maria Rosaria, einer alten Dame, die über der Bucht wohnte und »wie die anderen Alten auch« sich auf Identifikation und Heilung des bösen Blicks verstanden wissen wollte. Sie erzählte, dass alles mit entsprechenden Gebeten zu tun habe, die ausschließlich in der Oster- und der Weihnacht weitergegeben werden könnten. Sie war von ihrer Großmutter eingeweiht worden. Die Tochter der neapolitanischen Bekannten, die sich auf die Aufnahmeprüfung an der Universität vorbereitete, erzählte, sie sei am Vorabend von einem heftigen Kopfschmerz befallen worden, der erst nach einer einstündigen Therapie durch die alte Frau fortgegangen sei. Am Schluss habe sie »Scheren werfen« müssen, um das Band des bösen Blicks zu zerschneiden. Die Alte war bereit zu zeigen, wie sie das *malocchio* identifizierte, sie warf sich bei Fragen auffallend in Pose, vermutlich weil sie sich von Zweiflern umgeben sah. Mittels eines eng am Kopf wiederholten Kreuzzeichens mit dem rechten Daumen und unter Aufsagen der nur den Lippenbewegungen zu entnehmenden Gebete erfuhr sie, ob jemand »den Blick« auf sich gezogen habe oder nicht. Als sicheres Zeichen galt, wenn der zu Therapierende gähnte, sie selbst gähnen musste, oder sie zittern oder weinen oder stark schwitzen würde. Anschließend galt es, Wasser in einen Teller zu gießen und diesen über dem Kopf des Klienten kreisen zu lassen, weiterhin zu beten und ein oder zwei Tropfen Öl hineinzugießen: Teilte sich ein Tropfen, so war ein Mann der Verursacher, vergrößerte er sich, blieb aber einheitlich, so steckte eine Frau hinter dem Übel. Während bei der Mutter meiner Freundin und bei mir nichts festgestellt wurde, war die Alte der Ansicht, meine Freundin hätte »ein wenig das *malocchio*«, und es rühre von einer Frau her. Da meine Freundin im Zuge der an uns beiden »Skeptikern« vollzogenen Behandlung immer stärker zu gähnen

begann, sie sich schwach fühlte und ihr ein schwerer Schluckauf kam, musste die Alte bald ihre Diagnose korrigieren. Meine Freundin war anschließend der Meinung, die Alte habe ihr nicht alles gesagt, vielmehr etwas zurückbehalten. Unsere Erklärung war, sie sei schlicht suggestibler. Die Alte nahm noch einige wichtige Klärungen vor: Zunächst versicherte sie, dass *malocchio* und *fattura* in ihrer Behandlung unterschiedliche Kompetenzen erforderten. *Malocchio* oder *occhio* sei okkasioneller, die *fattura* hingegen führe oft zum Tod oder ändere zumindest den Kurs des gesamten Lebens. Sodann seien *malocchio* und *occhio* nicht prinzipiell zu unterscheiden. Man könne auch ein ›Auge werfen‹ ohne Schadensabsicht, aus Mitgefühl, Aufmerksamkeit, Bewunderung, das dann ein *indebolimento*, eine Schwächung nach sich ziehe, am häufigsten einen Kopfschmerz. *Occhio* und *malocchio* seien eigentlich dasselbe, zumindest in ihren Resultaten. Schließlich: Das Gähnen, der geöffnete Mund, sei eine Weise, um den Effekt herauskommen zu lassen, *a farlo uscire*. Das erinnerte mich an traditionelle Exorzismen. Auf Seiten der Klienten, besonders der jüngeren Frauen, war das *occhio* indes stets ein *malocchio*, Neid oder nicht ausdrückbarer, weil vom mitgeteilten Wohlwollen verschütteter Neid, sprich ein subjektives Gefühl des Verursachers, das objektiviert und so ihm nicht direkt zugeschrieben werden konnte, von dem man indes wusste, und wofür die Aktionen der Alten eher die Bestätigung als die Therapie darstellten. Am nächsten Tag trafen wir Barbara, eine junge, studierte Frau aus Agropoli, die erzählte, dass sie dank ihres Vaters das *malocchio* fortnehmen könne, die Gebete dabei ganz gewöhnliche ›Vaterunser‹ oder ›Ave Maria‹ seien, und der böse Blick oftmals Frauen betreffe aufgrund des Neides anderer Frauen, obgleich oder gerade wenn sie sich öffentlich ihrer Zuneigung versicherten. Während meine Freundin das Auto fuhr, nahm die Bekannte auf dem Rücksitz Platz und setzte die von der Alten nicht beendete Arbeit fort. Sowohl sie als auch meine Freundin begannen plötzlich stark zu gähnen. Anschließend konfrontierte ich sie mit der rationalistischen Erklärung, wonach das *malocchio* eine operationalisierbare Metapher sei für die Spannungen, die in einer auf die Öffentlichkeit von Wohlwollen und um das Vermeiden von sichtbaren Konflikten bemühten Gesellschaft unvermeidlich sind, die die Gesellschaft reinige und ihre prinzipielle Unschuld erhalte, weil sie einerseits die Verursachung entindividualisiere und andererseits körperliche Schwäche als soziales Phänomen thematisierbar mache. Barbara sah den Anspruch dieser Erklärung, verband ihn mit der kommunen Esoterik der ›positiven‹ und ›negativen Energie‹ und bezeugte ihn als durchaus vereinbar mit den eigenen Heilungspraktiken. Zugleich führte sie *occhio* und *malocchio* auf die Existenz zweier Grundkräfte zurück, indem sie sagte: »Ich glaube, es gibt das Böse, wie es das Gute gibt. Wenn es das Gute gibt, muss es auch das Böse geben«. Damit erklärte sie nach meiner Ansicht die Ambiguität von ›Einflüssen‹, die sich in körperlichen Gebrechen niederschlagen konnten. Ihre Aneignung der traditionellen Praktik bestand in einer sichtbaren Auflockerung ihrer geheimen Seite und in der Verwandlung in eine Technik des ›benessere‹, der freundschaftlichen Sorge. Auf diese Weise unterschied sie sich von Maria Rosaria, die vielmehr im Namen eines Anderen, einer höheren Autorität agiert hatte. Maria Rosaria gab Proben ihres Könnens, ja ihrer Macht, Barbara solche ihres Wohlwollens. Maria Rosaria hatte noch darauf hingewiesen, auch aus der Ferne, etwa, wenn jemand sie anrief und ihr den eigenen oder den Namen eines Hilfebedürftigen mitteilte, durch das bloße Einbringen des Namens in die

rituelle Praktik das *malocchio* oder *occhio* aufspüren zu können. So hatte sie mitgeteilt, dass Egidio, ein gemeinsamer Freund aus der Sanità in Neapel, nicht an einem *malocchio* sondern einem *male litte*. Während ihrer ›Untersuchung‹ war die Alte versunken, unansprechbar gewesen, wogegen Barbara auf Fragen reagierte oder ihr Handeln kommentierte. Gemeinsam war allen indes, dass sie das *indebolimento* in einer weiblichen Reaktion gegenüber den Patientinnen verorteten. Der Botschaft »Frauen mögen sich nicht« wurde im rituell geschützten Raum indes das Gegenstück dargebracht. Dabei war meine Freundin durch Maria Rosaria nicht vom Kopfschmerz geheilt worden, da der Raum von divergierenden Interessen besetzt war und es offenbar niemand verstanden hatte, ihn zu bändigen. Während sie nachher zugab, Barbara mitgeteilt zu haben, dass sie sich besser fühle, damit sie ihr einen Gefallen erweisen konnte.

Die beteiligten Personen kannte ich vornehmlich aus dem Kontext von Avellino, einer gut sechzig Kilometer entfernt gelegenen mittelgroßen Stadt, die durch das Erdbeben 1980 zweimal heftig angegriffen worden war. In Zickzacklinien und in Sekundenschnelle hatte sich die Erde geöffnet, einige Häuser waren mit sämtlichen Bewohnern verschluckt worden, während Nachbargebäude unversehrt geblieben waren. In der Altstadt hatte es die Zone der ›Zigeuner‹ besonders schlimm erwischt, hier wurden auch keine weiteren Nachforschungen angestellt, keine Toten geborgen, sondern sofort zugeschüttet. Avellino ist eine unbefriedete, oft von Gewalt heimgesuchte Stadt geblieben. Sie ist interessant, weil sich anhand ihres Wiederaufbaus studieren lässt, welche Institutionen von einer kampanischen Gesellschaft für unverzichtbar gehalten wurden und welche nicht. Der Corso Avellinos ist eine gigantische Fußgängerzone, der alle Heimlichkeit ausgetrieben wurde – ohnehin eine langobardische Gründung, hat die Stadt spürbar an mediterranen Qualitäten eingebüßt. Sie ist modern, kalt, wenig dekorativ, sie liegt in der am spätesten christianisierten Gegend Italiens. Auf den Avellino einschließenden Bergen der Alta Irpinia leben gefürchtete Hirtenverbände, kriminelle Familiengruppen, jeweils gut lokalisierbar. In der Stadt hingegen hat sich, auch mit Hilfe der staatlichen Zuwendungen nach dem Erdbeben, eine Mittelschicht etabliert, die angesichts ihrer an den Universitäten der Umgebung (Salerno, Neapel) oder im Verbund mit Medien ausgeprägten sozialen und privaten Erwartungen vor Ort wenig Anknüpfung findet. Die Orientierung geht aus Avellino hinaus, aber dafür ist die Infrastruktur letztlich nicht wirklich ausgebaut. Die Gemengelage aus (Geld-)Versteck und Falle führt zu einer ›extraktiven‹ Mentalität, die sich mit klassischen Neidkomplexen vereinigen und dabei auf traditionelle Repräsentationen wie das *malocchio* rekurrieren kann.¹ Dass die eigene so-

1 »The Evil Eye is the most widespread of cultural definitions of situations in which envy is present, and where its harmful effects must be guarded against«. In seiner Theorie der ›*Limited Goods*‹ unternimmt George Foster (1965; 1972) einen ersten funktionalistischen Versuch zur Klärung des vor allem, aber nicht ausschließlich im Mittelmeerraum vorfindlichen Phänomens. Der egalitäre Idealzustand, auf den sich zumindest offiziell alle geeinigt haben, steht dem ›agonistischen‹ Verhalten konkurrierender Gruppen nicht entgegen, mit dem Michael Herzfeld später (1981) den ›bösen Blick‹ in Zusammenhang bringen wird. Bis auf Hauschild (1982) und Gilmore (1982) wird in der Pionierzeit der Mittelmeerethnologie allerdings dem ›Blickhaften‹ des Phänomens kaum systematische Aufmerksamkeit geschenkt.

ziale Position gefährdet ist, umso mehr, je besser es einem geht, erfuhr meine Freundin, als ihre Mutter ihr just zu diesem Zeitpunkt ein goldenes *cornio* in den BH einnähen ließ. Auch dies geschah in einem ›aufgeklärten‹ Kontext – die Mutter ist Informatikerin und Mathematiklehrerin –, von dem man höchstens sagen kann, dass er im Gegensatz zu manch anderen mit dem Unbill der Natur zu leben gelernt hat. Ähnlich wie im Verhalten gegenüber der Natur gilt für soziale Konflikte, dass sie sich entweder in latente Spannungen, in ›negative Energien‹ verwandeln oder sich katastrophisch entladen, nicht aber eigentlich gelöst werden. Um ein generelles Axiom des ›zurückgebliebenen Südens‹ zu bemühen: Was auf der sozialen Ebene durch die forcierte Eingemeindung einer bäuerlichen Gesellschaft in das Werte- und Bedürfnissystem einer akademisierten italienischen Mittelschicht erklärt werden kann – das Gefühl einer gewissen Entfremdung, soziale Erosion, dauernde Enttäuschung über den Staat, daraus resultierende Versuche, möglichst viele Ressourcen für sich abzuzweigen, im Kern also: wenig inklusive Verhaltensweisen – wurde noch dadurch bestätigt, dass extraktive Strategien auf soziogeographische Bedingungen trafen, die sie häufiger belohnt hatten als andere (vgl. Felice 2014: 181-217). Die ausgebliebene Etablierung von *civiness* als sozialem Kapital, das für eine stabile, innovationsgetriebene Modernisierung als notwendig angesehen wird und dessen Mangel in Südtalien Putnam (1993) in seinem ebenso wirkmächtigen wie umstrittenen Essay konzidierte, erstaunt unter diesen Voraussetzungen nicht. Doch gibt es für das Überleben respektive die Modernisierung von ›Magie‹ auch Erklärungen, die ohne ›Mangel‹ auskommen?²

Der böse Blick hat bekanntlich eine lange Kultur- und Mediengeschichte hinter sich. Von kulturwissenschaftlicher Seite hört man häufig die These, dass sich im Phänomen die latente ›Böswilligkeit‹ eines jeden Blicks artikuliere, insofern als die konstitutive Einheit des Subjekts von diesem nicht wahrgenommen werden kann, sondern vom fremden Blick verliehen wird (vgl. Breuer 2014). Die daraus resultierende Abhängigkeit

-
- 2 Man kann kritisch einwenden, dass es sich zumindest in einem Großteil der ›meridionalisierenden‹ sozialwissenschaftlichen Literatur – und in diesem Aufsatz – um naturalistische Fehlschlüsse handelt, die die sozialen und mentalen Langzeiteffekte von (möglichen) Naturkatastrophen maßlos übertreiben. Tatsächlich ist es eher so, dass traumatische Erfahrungen unter Deck-Erinnerungen begraben werden, zugleich sprechen auch die Erhebungen über den Verbleib staatlicher Zuwendungen und über den Aufbau selbst eine eindrucksvolle Sprache. Weniger beachtet sind Zeugnisse wie jene, die für Avellino darstellen, dass nach dem schweren Erdbeben von 1980 ein Boom der Spielindustrie einsetzte und es eine Art fatalistischen Konsens gab. Starke Einzelreaktionen, harter Arbeit und allem anderen, was die nördliche Perspektive dem Süden gerne abspricht, stehen diese Befunde nicht entgegen, mit ihnen lassen sich aber Indizien sammeln für eine langfristige wechselseitige Bedingung von geographischen, sozialen, religiösen und persönlichkeitsgebundenen Faktoren, die tatsächlich die Präferenz für ›extraktives‹ und ›individualistisches‹ Verhalten erhellen können. Wenn gelegentlich auf die Rekonstruktion und Stärkung sozialer Bande – oder gar auf die Aktivierung von ›civiness‹ – im Umkreis von Katastrophen hingewiesen wird (emphatisch beispielweise bei Solnit 2009, die sich stark auf den Vater der Chicagoer »Katastrophen-Soziologie«, Charles E. Fritz, stützt), so wird in der Regel der Einbettung dieser Exzesse der Natur in die bereits bestehende gesellschaftliche Ordnung wenig Raum geschenkt und zwischen erwarteten unerwarteten und unerwarteten unerwarteten Katastrophen nicht genug differenziert.

sowie die Vorordnung des Blicks gegenüber dem Auge – das Auge kann sich selbst nicht sehen – stellten den Einzelnen bloß und ließen in ihm Phantasien des Besessen- und Agiertwerdens wachsen – und tatsächlich agiert er ja nie als er selbst in den Blicken der Anderen. Damit ist zugleich die Eigenständigkeit des Blicks gegenüber dem Schauenden eingestanden, wie sie sich schließlich in der Verlagerung des ›bösen Blicks‹ vom ländlichen Kontext zur ›jettatura‹ im städtischen prononcierte (vgl. De Martino 1959: 161-180). Hier ist der ›jettatore‹ ganz offensichtlich jemand, der durch seinen Blick das Übel provoziert, oftmals von diesem Fluch nichts weiß oder sich herausgefordert sieht, vom Glauben der anderen so zu profitieren, dass seine sozialen Nachteile ausgeglichen werden (so in Luigi Pirandellos berühmter Erzählung *La patente*). Die ›jettatura‹ schwankt der modernistischen Lesart zufolge zwischen Suggestion, selbsterfüllender Verheißung und durch einen magischen Kompromiss bewältigter (d.h. zur Darstellung gebrachter) Kontingenzerfahrung; recht eigentlich behandelt sie eine Erfahrung, die der mittel- und nordeuropäischen Romantik unmittelbar, den mittel- und nordeuropäischen Gewaltexzessen *on the long run* zugrundeliegt: dass nämlich der Abgrund, in den man schaut, zurückblickt. In diesem Sinn erhalten die seit dem 18. Jahrhundert im neapolitanischen Illuminismus angefertigten Traktate über die ›jettatura‹ (v.a. Nicola Valletta) eine Kritik an der Unbegrenztheit der Vernunft: Mitunter ist es vernünftiger, unvernünftig zu sein.

Wer dem ›bösen Blick‹ gerecht werden will, darf sich indes nicht auf solche mehr oder minder anthropologisch-philosophischen Gedankengänge beschränken. Es gehören schließlich auch Techniken und Objekte der Blickabwehr hinzu, denen eigentümlich ist, dass sie gesehen werden müssen. Die Übereignung dieser Objekte – der fünf Finger im Islam oder etwa des *cornio* in Süditalien – geschieht dabei als intimer Akt, wie überhaupt die Mittel gegen den ›bösen Blick‹ geschenkt, nicht gekauft sein dürfen. Ein intimes Band schließt gegen andere Unbill ab. Gegen den bösen Blick der Freunde hilft der gute Blick der Mutter. Oder anders: Das Schenken eines *cornio* bedeutet, dass man den Beschenkten mit guten Augen anschaut. Man bringt ein Opfer – den Kauf, das Geschenk – und erhält die eigene Unschuld gegenüber dem, den man beschenken möchte. Dies ist besonders in Beziehungen wichtig, die aufgrund ihres (in den jeweiligen Gefühlskulturen gegründeten) Wechselspiels von Identifikation und Abgrenzung ambivalent sind: zwischen Müttern und Töchtern sowie zwischen Freundinnen. Hier sind es die großen Gefühle, die eingehegt werden müssen: so wie am Anfang des *malocchio* die *abbondanza del cuore* steht, das ›Überfließen des Herzens‹, das in mittelmeeerischen Gesellschaften instantan kontrolliert, aber nicht dauerhaft diszipliniert werden soll, eben weil aus ihm und seiner Unmittelbarkeit nicht bloß Gefahren hervorsproßen, sondern alles Gute. Barbaras Sorge um ihre Freundin entspricht eher einem *coccolamento* (zärtlicher Zuwendung), und die angebliche weite Verbreitung sowohl natürlich des *malocchio* als auch seiner Behebung verwandeln ihn *auch* in ein Instrument, Vertrauen auszudrücken. Die heute nicht länger auf bestimmte soziale oder Altersgruppen eingegrenzte Befähigung entzieht die ›Therapeuten‹ dem liminalen Kontext als einer die Gesellschaft entscheidend beeinflussenden »Source of Power« (Michael Mann), wobei diese Demokratisierung durchaus in den genealogischen Erzählungen verortet wird (»mein Vater«, »nein, meine Großmutter hat mir gesagt«). Nur mehr bleibt der temporale Ort der Initiation – Weihnachten, Ostern – erhalten, wird aber dadurch, dass sein Inhalt vollständig

offengelegt wird, in seinem Eigenwert betont. Es ist somit die *Tradition an sich*, der eine heilende Kraft zugesprochen wird, nicht aber das, was sie konkret transportiert. Auch dies kann man als ›Folklorisierung‹, respektive als deren Bedingung, bezeichnen. Die Fähigkeit, das *malocchio* zu identifizieren, wird somit mehr und mehr zum Ausdruck einer persönlichen Empathie, sprich zur Identifikation mit dem oder der Anderen, in der mit den horizontalen zugleich die vertikalen Ambivalenzen (mit den Trägern ›traditionellen‹ Wissens) reduziert werden. In der Identifikation selbst schließlich liegt das Versprechen, dem Anderen nicht übel wollen zu können – hat man ihn doch als sich selbst gespürt (gleichzeitig ist jede Identifikation auch eine ›Besetzung‹, die deshalb zu Besessenheitsäußerungen auf der identifizierten Seite führt). Freilich bedarf es dazu wiederum eines Konzepts von (Selbst-)Sorge, der sämtliche dunkle Seiten ausgetrieben worden sind. Hier wird eine moderne Ethnographie des *malocchio* auf eine Kulturgeschichte religiöser Praktiken der Purifizierung nicht verzichten können.

Zusammengefasst bedeutet dies: Depotenzialisierung und Fluidität von ›negativen‹ und ›positiven‹ Blicken und Zuwendungen charakterisieren die moderne Thematisierung des bösen Blicks; Tradition wird abstrahiert, was eine der Voraussetzungen für ihre Zirkulation ist; Heilung wird zur Vertrauens- und Empathiefrage, die je nach Situation auch schlicht psychologisiert werden kann. Dennoch gehört all dies für die Beteiligten zur Realität des *malocchio*, das eine Tatsache in einer von bösen und guten Mächten bestimmten Welt ist, auf die man sich als solche zu berufen hat. Die Demokratisierung (jede/r kann es praktizieren, er/sie muss sich nur der Tradition bewusst sein) in der Behandlung des *malocchio* kann dann in Süditalien sogar im Kontext des Laienpastorals verstanden werden, das heißt, nicht lediglich als widerspruchsfrei vereinbar mit den Lehren der katholischen Kirche, sondern geradezu als Frömmigkeitspraxis. Das *malocchio* bezeichnet ja stets die Versuchung, die uns als blickenden Wesen inneohnt, das heißt als solchen, bei denen Begehren und Vermögen (oder ›Potenz‹ und ›Akt‹) prinzipiell getrennt sind. Diese Trennung unterscheidet die Menschen von Gott. Es macht, nach Ansicht der katholischen Kirche, ihre Geschöpflichkeit aus (so wie die Fähigkeit, diese Grenze durch die Kraft des reinen Gefühls, des Begehrens, zu übertreten, zur Ebenbildlichkeit Gottes gehören und in den Momenten der Gnade, der *grazie*, gewährt wird), und entsprechend können *malocchio* und die Praktiken seiner Auflösung gleichfalls als Einübung jener *umiltà* verwendet werden, von der in Italien stets, seit Amtsantritt von José Kardinal Bergoglio als Papa Francesco in umso stärkerem Maße, die Rede geht, ja die als ›Mission‹ des christlichen Italien verkündet wird. Falls dem so ist, wird man in Zukunft eher die Zu- als die Abnahme dieser Praktik als einer christlichen Selbst- und Mitsorge beobachten, ebenso wie man lernen wird, sie nicht als gegenläufig zur Herausbildung jener angeblich im Süden fehlenden *civicness* zu missdeuten. Das ›soziale Kapital‹, das hilft, die Kosten bestimmter Transaktionen niedrig zu halten und damit einer passiven Modernisierung zu entkommen, kann nicht zuletzt auf diesem Weg erworben werden – ja muss es dort, wo Nähebeziehungen als konstitutiv ambivalent gewusst werden und dergestalt vorritualisiert worden sind. Die *conditio sine qua non*, magiegeschichtlich gesprochen, war dabei die Trennung dieser Praktiken und Einstellungen von solchen der *fattura*, die einen tatsächlichen Pakt mit dem Bösen

als Ausgangspunkt nimmt, während der ›böse Blick‹ zur ›Natur‹ des Menschen gehört: zum Menschen als Überflusswesen, als Nehmendem, als Gebendem und als Gabe selbst.

Literatur

- BREUER, Christoph (2014): *Der böse Blick*, Dissertation, Universität Wien u.a., unveröffentlicht.
- DE MARTINO, Ernesto (1959): *Sud e magia*, Mailand: Feltrinelli.
- FELICE, Emanuele (2014): *Perché il Sud è rimasto indietro*, Turin: Mulino.
- FOSTER, George (1965): »Peasant Society and the Image of the Limited Good«. In: *American Anthropologist* 67: 2, 293-315.
- FOSTER, George (1972): »The Anatomy of Envy. A Study in Symbolic Behaviour«. In: *Current Anthropology* 13: 2, 165-202.
- GILMORE, David D. (1982): »Anthropology of the Mediterranean Area«. *Annual Review of Anthropology* 11, 175–205.
- HAUSCHILD, Thomas (1982): *Der böse Blick: Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Berlin: Mensch und Leben Verlag [ursprünglich HAUSCHILD, Thomas (1979): *Der böse Blick: ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen* (Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnosozioologie 7), Hamburg: Arbeitskreis Ethnomedizin. Universitäts-Dissertation].
- HERZFELD, Michael (1981): »Meaning and Morality. A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village«. In: *American Ethnologist* 8: 3, 560-574.
- PIRANDELLO, Luigi (1929): *Racconti*, Mailand: Feltrinelli.
- PUTNAM, Robert D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- SOLNIT, Rebecca (2009): *A Paradise Built in Hell. The Extraordinary Communities that Arise in Disaster*, New York: Viking.