

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il capro sul rogo. Per una lettura girardiana della caccia alle streghe

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/70285> since

Publisher:

Transeuropa

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

IL CAPRO SUL ROGO

PER UNA LETTURA GIRARDIANA DELLA CACCIA ALLE STREGHE

Benché i cenni diretti di Girard a tale massacro perpetuatosi per oltre tre secoli siano nelle sue opere relativamente scarsi, è possibile che un'interpretazione della "caccia alle streghe" sulla base delle categorie del "sistema" mimetico-vittimario possa gettare nuova luce su una delle pagine più luttuose della cristianità europea.

In effetti, forse mai come in tale oscura e lunga vicenda il cristianesimo "sacrificale" esibisce non solo tutto il suo orrore ma – e proprio questo è il punto che merita la nostra attenzione – anche la sua più granitica e ferrea coerenza. Dal punto di vista di un'autointerpretazione del cristianesimo in termini "sacrificali", infatti, la caccia alle streghe non fu qualcosa di simile a un "errore", e meno che mai una manifestazione di sadismo di massa (si tratta di letture sostanzialmente banali, che non colgono il nocciolo del problema), ma qualcosa di perfettamente conseguente. Si trattava di espellere dal corpo della cristianità europea, per renderla più forte e "purificarla", i residui di paganesimo che ancora vi albergavano dopo tanti secoli soprattutto nelle aree di evangelizzazione più forzata e superficiale, e nelle quali il nuovo messaggio s'era spesso indissolubilmente mescolato coi residui di culti antichi, ctonii, naturali e matriarcali; e le cosiddette "streghe" – come del resto è stato ormai sufficientemente chiarito dagli studi più approfonditi sul tema - altro non erano che la manifestazione di tale perdurante presenza, oscuramente avvertita come pericolosa da una Chiesa ufficiale per altro verso in difficoltà di fronte all'attacco della scienza moderna. Prese per così dire tra "due fuochi" – i residui pagani che esibiscono pur sempre una dimensione "sacrale" e pertanto compatibile, seppure in negativo, con la loro autocomprensione, e la modernità che tale autocomprensione mette in forse sin dalle fondamenta – tra il XIV e il XVII secolo le Chiese (e significativamente non solo quella cattolica, ma anche quelle protestanti) scelgono spesso la via della riaffermazione della propria identità attraverso una risacralizzazione violenta, che passa necessariamente attraverso l'espulsione del "sacro allotrio", del "gemello" pagano con cui fino a quel momento di crisi avevano potuto convivere (ed il cui accoglimento nel loro seno poteva anzi, per certi versi, essere funzionale alla loro stabilità politica).

Una religione che sente sfuggirle il potere con cui si identificava, e che quanto più è squassata dalle eresie e dagli scismi, tanto più cerca affannosamente di porsi quale elemento unitario e coesivo della civiltà europea sempre più minacciata nella sua identità

– e quindi avviata verso quella “crisi d’indifferenziazione” che culminerà nelle guerre di religione e nel macello continentale della Guerra dei Trent’anni –, individua il “capro espiatorio” da espellere, e lo sacrifica (e non sembra casuale che il “diavolo” delle figurazioni costruite intorno alla stregoneria, ai Sabba ecc., abbia per l’appunto figura caprina, con le corna e così via). E naturalmente lo individua non in ciò che la discute per così dire “dall’esterno” – la scienza moderna – ma precisamente in ciò che albergava nel suo seno ma che è pervenuta ad avvertire come estraneo, “diverso” seppure interno ed affine. Ma poiché tutto ciò avviene alle soglie della modernità e pertanto non può più essere “occultato” e coperto dalla forza del mito – siamo ormai, al più, nell’ambito dei “testi di persecuzione”, dei quali il *Malleus maleficarum*¹ è documento eloquente –, allo stesso modo ogni divinizzazione della vittima espulsa è manifestamente impossibile e tutta l’operazione, volta piuttosto a risacralizzare i sacrificatori, si rivela essere null’altro che un gigantesco sussulto regressivo, peraltro assolutamente compatibile con alcuni dei momenti più alti del pensiero cristiano di tale epoca, sino a manifestazioni d’impressionante sdoppiamento: si pensi al silenzio, ch’è ben difficile non interpretare in termini di sostanziale acquiescenza, del mistico e teologo Nicola Cusano, vescovo di Bressanone fra il 1452 e il 1458, di fronte ai massacri avvenuti in quegli anni nella sua diocesi: nel Tirolo le “streghe” letteralmente pullulavano, ed il grande teologo, il sublime teorico della *docta ignorantia*, sostanzialmente tacque su tutto quanto avveniva.

Da questo punto di vista, nulla come la “caccia alle streghe” esibisce il fallimento del meccanismo vittimario là dove, nel nome della cristianità europea, esso ha cercato per l’ultima volta di affermarsi. Va notato che se altri e successivi massacri di massa – come quelli atroci del XX secolo – hanno pur sempre esibito una loro dimensione vittimaria e sacrificale nella misura in cui si ponevano come soppressione del “diverso” in nome dell’identità della razza o dell’ideologia, la “caccia alle streghe” fu, in ordine di tempo, l’ultimo immenso sacrificio di massa effettuato in nome di quella stessa religione cristiana che, nella lettura non sacrificale datane da Girard, dovrebbe svelare la menzogna del meccanismo e scindere definitivamente cristianesimo e violenza.

Chi erano, dunque, le “streghe” e gli “stregoni”? Questa è la prima domanda da cui dobbiamo muovere.

Intanto, su questo tutte le fonti concordano, infinitamente più “streghe” che “stregoni”. Una disparità che trova conferma, del resto, nella realtà storica della caccia alle streghe, accanitasi, col tempo, quasi esclusivamente sulle donne. In una prima fase della follia antistregonesca, tuttavia, le cose non stavano esattamente così: «[...] nella regione del Giura», scrive ad esempio Levack, «nel ’400, quando i processi per stregoneria si tennero in connessione con quelli contro l’eresia valdese, furono processati molti più uomini che donne. [...] Un altro caso in cui erano gli uomini a essere più

¹ Institoris Kramer, Jacob Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, trad. it. Venezia, Marsilio, 1977.

facilmente perseguiti per stregoneria si aveva quando si trattava del crimine di stregoneria politica. [...] Molti dei primi processi per stregoneria, perciò, si riferivano ad attività sediziose e, conseguentemente, fu processato un numero più elevato di uomini durante la prima fase della caccia che non all'apice della stessa».² Christoph Daxelmüller parla, a questo proposito, dell'«evoluzione che fece *del* mago *la* strega, e della persona singola la setta dei seguaci del diavolo che minacciavano il Cristianesimo»,³ e attribuisce al personaggio del mago le prerogative del sapiente e dell'alchimista. Girard, da parte sua, si sofferma sulla sovrapposizione, tipica di molte società tradizionali, delle figure dello stregone e del fabbro. Quest'ultimo, nella buona e nella cattiva sorte, «è il signore di una violenza superiore. È questa la ragione per cui è *sacro*, nel doppio senso del termine. Gode di certi privilegi, però lo si guarda come un personaggio un po' sinistro. Si evitano i contatti con lui. La fucina è situata all'esterno della comunità».⁴ Comunità che, da parte sua, «lascia operare il fabbro o il mago finché pensa di trarre profitto dalle loro attività. Non appena, invece, si verifica il *feedback* della violenza, renderà responsabili coloro che l'hanno indotta in tentazione. Al primo incidente, mette sotto accusa i manipolatori della violenza sacra; li sospetta di tradire la comunità cui appartengono solo per metà, di usare contro di essa un potere che già sapeva sospetto. Basta che una calamità si abbatta sul villaggio [...] ed ecco il fabbro minacciato: si è tentati di fargliela pagar cara. Non appena il sacro, ovvero la violenza, si insinua all'interno della comunità, lo schema della vittima espiatoria non può mancare di prender forma. Il modo in cui è trattato il fabbro [...] lo apparenta non solo al mago ma anche al re sacro».⁵ Per questo, «se capita al fabbro o al mago di perire per mano di una comunità la cui isteria è placata da tale atto di violenza, sembreranno confermati i rapporti intimi tra la vittima e il sacro».⁶

Lo stregone, dunque, proprio come il fabbro «la cui fucina è situata all'esterno della comunità»,⁷ vive «dove il bosco è più fitto». «Il maestro», dunque, «viene dalla foresta [...] prende i bambini dai genitori e li conduce nel bosco». Qui, per prima cosa, dà loro da mangiare: «L'offerta di cibo», infatti, si trova sempre menzionata.

Dopo il pasto, l'iniziando viene messo alla prova: è il momento del vero e proprio rito. Egli viene condotto in un locale particolare, severissimamente interdetto a tutti i non iniziati: «Quivi si tratteneva per lungo tempo il neofita, quivi, probabilmente, subiva tutte le operazioni rituali. [...] Evidentemente la permanenza in quella stanza fa diventare stregoni».⁸

² B.P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 149-150.

³ C. Daxelmüller, *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano, Rusconi, 1997, p. 121

⁴ René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano, Adelphi, 1980, p. 362.

⁵ VS, 362-363.

⁶ VS, 363.

⁷ VS, 362.

⁸ V. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1998, p. 227.

Che cosa impara, infatti, l'iniziando nella stanza segreta del mago? «Egli impara a trasformarsi in un animale oppure impara il linguaggio degli uccelli».⁹ La trasformazione è parte integrante della stregoneria, allontana l'adepto dalla comunità, innesca il meccanismo sacrificale.

Molto di più però si è scritto sulle cosiddette “streghe”. Noi partiremo, semplicemente, dalla constatazione ch'esse sono innanzitutto “donne”. E forse è proprio per questo che la loro raffigurazione, che è basata in larga misura su esperienze interiori ed esprime sentimenti inconsci per i quali la mentalità collettiva non possiede un linguaggio, rappresenta tali immagini dell'archetipo femminile molto più spesso di quanto faccia con i loro equivalenti maschili. L'atteggiamento maschile nei riguardi del “secondo sesso”, infatti, in ogni epoca fu contraddittorio, oscillante dall'attrattiva alla repulsione, dalla meraviglia all'ostilità. Nel corso dei secoli questa ambiguità fondamentale della donna che dà la vita e annuncia la morte è stata sempre intensamente vissuta, ed espressa in particolar modo dal culto delle dee-madri: «La terra madre», secondo Delumeau, «è il ventre che nutre, ma anche il regno dei trapassati sotto terra o nell'acqua profonda».¹⁰ Essa, scrive Simone de Beauvoir, «[...] ha un volto tenebroso, è il caos che origina tutto e tutto riassorbe; è il buio degli intestini della terra»;¹¹ per questo, sostiene Marija Gimbutas, nell'antichità «una netta divisione in una Madre “buona” e una “terribile” non ci fu mai: la Dispensatrice di Vita e la Reggitrice di Morte sono un'unica divinità».¹² «Più tardi, in epoca cristiana, la Dispensatrice della Nascita e la Madre Terra si fusero con la Madonna. Così non stupisce che nei paesi cattolici il culto della Madonna superi quello di Gesù. [...] Coi che uccide e rigenera, che sovrintende all'energia ciclica della vita, la personificazione dell'inverno e la Madre dei morti», invece, «fu trasformata in una strega della notte e della magia. Al tempo della Grande Inquisizione fu considerata una seguace di Satana. La detronizzazione di questa invero formidabile Dea, la cui eredità fu raccolta da levatrici, profetesse e guaritrici, [...] è segnata dal sangue ed è la maggior vergogna della Chiesa cristiana».¹³ Paradossalmente, tuttavia, perché mentre – come scrive ancora Delumeau – «l'idea che la donna non è migliore né peggiore dell'uomo sembra essere sempre stata estranea ai ceti dirigenti della cultura scritta», nel *Vangelo* si trova finalmente «un soffio di carità atto a consolare le donne quanto i lebbrosi»,¹⁴ e soprattutto l'esigenza rivoluzionaria di un'eguaglianza sostanziale fra l'uomo e la donna. L'atteggiamento di Gesù nei confronti della figura femminile è stato a

⁹ Ivi, p.166.

¹⁰ J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, trad. it. Torino, SEI, 1979, p. 476.

¹¹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 139.

¹² M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della Dea madre nell'Europa neolitica*, Vicenza, Pozza, 1997, p. 316.

¹³ Ivi, p. 319.

¹⁴ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 527.

tal punto innovatore da scuotere perfino i suoi discepoli: al tempo in cui le donne ebrae non avevano nessuna parte nell'attività dei rabbini ed erano escluse dal culto del Tempio, infatti, egli se ne circonda volentieri, chiacchiera con loro, le considera come persone in senso totale. E nonostante esse siano le prime testimoni della Resurrezione, punto sul quale i quattro evangelisti concordano, «l'uguaglianza preconizzata dal *Vangelo* cedette di fronte ad ostacoli di fatto, nati dal contesto culturale nel quale il cristianesimo si diffuse».¹⁵

Tali “ostacoli di fatto”, uniti alla tendenza tipica del cristianesimo – come del resto di tutti i sistemi religiosi – a demonizzare quel che resta di ogni ordine religioso precedente, e soprattutto del paganesimo germanico solo superficialmente assimilato, fecero sì che le donne, maggiormente legate alle tradizioni e tenute, inoltre, nella più grave ignoranza, venissero spesso accusate di determinati crimini stereotipati, che poi condussero, col tempo, a quello che ancora Levack chiama “concetto cumulativo di stregoneria” e che corrisponde, in pratica, all'insieme degli stereotipi della selezione vittimaria convergenti, secondo Girard, sul capro espiatorio.

Sovversive, infanticide, cannibali, incestuose, bestiali ed avvelenatrici ce le presentano anche molte saghe germaniche, le quali introducono – tra streghe propriamente dette, *weise Frauen* dalle ambivalenti potenzialità e matrigne spesso dotate di poteri magici – mentre ai maghi e agli stregoni si dedica in realtà ben meno spazio. Del resto – scrive ancora Delumeau - «la madre orca, come ad esempio Medea, è un personaggio tanto antico ed universale quanto il cannibalismo stesso, anch'esso antico quanto l'umanità. Gli orchi maschili invece sono rari».¹⁶ Dietro alle accuse avanzate nei secoli XV e XVII contro tante streghe che avrebbero ucciso bambini per offrirli a Satana si trovava quindi, nell'inconscio, questo timore senza età del demone femminile assassino dei neonati, e la donna a un tempo distruttrice e creatrice ispirò le mitologie di tutto il mondo, dalla sanguinaria dea indù Kali alle Amazzoni divoratrici di carne umana, dalle Parche che tagliavano il filo della vita alle Erinni tanto terribili che i Greci non osavano neanche pronunciarne il nome.

Tutti questi esseri femminili hanno poi in qualche modo lasciato una traccia nelle raffigurazioni e nelle diverse denominazione europee della strega: se i termini francesi *sorcier/sorcière* si collegano a *sortes* e l'inglese *witch* all'espressione celtica *wicca*, che significa “sapiente”, la parola “strega”, per quanto riguarda la lingua italiana, viene di norma collegata al latino *strix*, uccello notturno assetato di sangue in cui, secondo Ovidio, alcune donne sollevano trasformarsi al fine di rubare i bambini dalle culle e farne scempio. *Hexe* deriva invece dall'alto tedesco antico *hag(a)zissa*, *hag(a)zussa*, termine composto da *hag*, stecato, e *zussa*, spirito, demone in origine non malvagio. Secondo alcuni studiosi moderni si trattava quasi di una sorta di *genius loci*, come conferma anche il

¹⁵ Ivi, p. 479.

¹⁶ Ivi, p. 476.

sinonimo *zūnrita*, che, sempre in alto tedesco antico, significava “cavalcatrice delle siepi”. La capacità di volare, in seguito confluita nell’immagine classica della strega che cavalca la scopa, fa perciò, da sempre, parte integrante di tale concetto. Sappiamo d’altra parte che anche gli sciamani, nella loro *trance*, possono volare, e che ne acquisiscono la facoltà proprio durante i riti d’iniziazione. Non sempre tuttavia le streghe volano, per radunarsi tra di loro o per allontanarsi dalle proprie abitazioni, dal momento che esse appaiono spesso anche da sole e che, soprattutto, non devono andare in cerca di vittime, essendo di norma queste ultime – in qualità di iniziandi – ad andar loro incontro. Da altri punti di vista, invece, le streghe risultano estremamente simili alle vittime delle persecuzioni storiche: le une e le altre si allontanano infatti, per qualche motivo, da ciò che è comunemente considerato normale ed ordinario, abituale e dunque rassicurante. «Per definire con una parola la strega», scrive per esempio Levack, «[...] potremmo usare il termine “anticonformista”». ¹⁷ Ella, inoltre, «non era di solito una straniera nella sua comunità, ma raramente era un tipico abitante del villaggio». ¹⁸ Né completamente esterna alla comunità, dunque, né troppo interna ad essa, proprio come il perfetto capro espiatorio che, sostituendo tutti i membri della comunità, deve necessariamente assomigliare loro, senza però che tale somiglianza arrivi fino all’assimilazione pura e semplice e rischi così di sfociare in una catastrofica confusione. «Se vi è eccessiva rottura tra la vittima e la comunità», infatti, «la vittima non potrà più attirare su di sé la violenza. [...] Se invece c’è troppa continuità, la violenza non farà che passare con fin troppa facilità, sia in un senso sia nell’altro». ¹⁹ Concetto che la saga mitteleuropea soprattutto, nella sua concretezza, affida alla rappresentazione dello spazio: per questo l’abitazione della strega, o della *weise Frau*, è spesso situata «in cima al villaggio» ²⁰ oppure al margine del bosco, in luoghi isolati ma niente affatto irraggiungibili né, evidentemente, così lontani, dal momento che sono in molti a conoscerne l’esistenza.

«A volte»», continua Levack, «[...] le sue caratteristiche fisiche la facevano sembrare diversa dalla norma». ²¹ Secondo Reginald Scot, per esempio, esse sono «solitamente vecchie, zoppe, mezze cieche, pallide, sudicie e piene di rughe [...] smilze e deformi». ²² Ritornano, in queste poche righe, quasi tutte le caratteristiche delle streghe, dotate in modo eminente di tutti quei segni vittimari di cui Girard non smette mai di sottolineare l’importanza ai fini dei processi inconsci di selezione vittimaria. La questione del segno fisico, d’altronde, costituito da «tutto ciò che rende un individuo meno adatto

¹⁷ B. P. Levack, *op. cit.*, p. 175.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ VS, 64.

²⁰ B. P. Levack, *op. cit.*, p. 175.

²¹ Ibidem.

²² R. Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, New York, Dover, 1972, p. 320.

degli altri alla vita sociale e gli impedisce di passare inosservato»²³, «ha le sue radici», secondo il pensatore francese, «molto più “in basso” di quanto si pensa, così “in basso” da poterne in verità ritrovare le premesse nella vita animale. Per capire qual è il ruolo svolto dall’infermità o dalla deformità [...] bisogna certamente pensare anche e prima di tutto al modo in cui, tra le bestie da preda, si effettua la selezione della vittima all’interno di un vasto branco composto di numerosi individui identici. È sempre la bestia che spicca sull’uniformità generale a essere scelta, e questa differenza visuale è data sempre dall’estrema giovinezza, o al contrario dalla vecchiaia, oppure da una qualsiasi infermità, che impedisce all’individuo scelto di muoversi esattamente come gli altri, di comportarsi in tutto esattamente come gli altri».²⁴

«La miglior difesa contro l’accusa di stregoneria», intuisce a questo proposito Daxelmüller, «era rifugiarsi nell’anonimato e nel conformismo sociale».²⁵ Ma a far convergere tutti gli sguardi su di sé può essere, a volte, anche una bellezza fuori dal comune, tendente a destabilizzare l’equilibrio e l’armonia di un gruppo. E se la vecchia sfigurata e deforme suscita avversione e disgusto, la donna troppo bella spaventa per la sua stessa forza d’attrazione. «Fortune troppo clamorose attirano la folgore divina»,²⁶ ripete infatti il coro greco, celebrando una mediocrità che ritiene rassicurante, così come «l’opinione pubblica si stanca dei suoi idoli, e, dimentica della propria venerazione, finisce sempre per bruciare», in questo caso nel vero senso della parola, «quel che poco prima adorava».²⁷ Fu così che al rogo, insieme a povere vecchie emarginate e sole, bruciarono anche guaritrici miracolose, mistiche e sante.

Giovanna d’Arco, giustiziata nel 1431 e beatificata nel 1909, non è che l’esempio più lampante di quanto certi confini siano sottili e confusi, quelli, per esempio, tra una *weise Frau* e una strega, e più tardi, addirittura, tra queste ultime e la Madonna. Qui, in fin dei conti, la Vergine dimostra una passione per i piccoli umani niente affatto diversa da quella di tante “streghe”. E come pensiamo che alla base di tale atteggiamento ricorrente vi siano tracce dei riti d’iniziazione, allo stesso modo crediamo che l’accusa d’infanticidio, la quale ricade continuamente tanto sulle streghe storiche quanto su quelle delle saghe, abbia le medesime origini. Decaduto, l’atto sacrificale diventa crimine e viene visto addirittura come uno dei capisaldi dell’alchimia delle streghe, dal momento che, con il corpo dei bambini, si dice che esse preparino filtri e veleni. Così sostengono persino intellettuali del calibro di Pico della Mirandola o di Jean Bodin, senza dimostrare alcun dubbio sulla possibilità che simili crimini non fossero altro che una povera

²³ René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Milano, Adelphi, 1983, p. 155.

²⁴ DCC, 156.

²⁵ C. Daxelmüller, *op. cit.*, p. 181.

²⁶ René Girard, *L’antica via degli empi*, trad. it. di C. Giardino, Milano, Adelphi, 1983, p. 80.

²⁷ RAHP, 75.

suggestione o una sorta di spiegazione fornita per dare un senso ai dubbi e alle angosce che assalivano la gente comune davanti all'alta mortalità infantile del tempo.

Heinrich Kramer, meglio conosciuto come Institor, e Jacob Sprenger, nel loro celebre *Malleus maleficarum* del 1487 - straordinario esempio di "testo di persecuzione" se mai ve n'è uno, con la minuta descrizione dei delitti e dei malefici delle streghe, delle loro riunioni sabbatiche e dei loro rapporti carnali con il diavolo - affermano che «nessuno nuoce alla fede cattolica più delle ostetriche», le quali «quando non uccidono un bambino, lo portano fuori dalla camera come se dovessero fare qualcosa, ma sollevatolo in aria lo offrono ai diavoli».²⁸ In un'epoca in cui almeno un quinto dei bambini moriva al momento della nascita o nei primi mesi di vita e in cui le cause della mortalità neonatale ed infantile erano completamente sconosciute, l'accusa che la levatrice avesse ucciso il neonato era funzionale oltre che plausibile, e offriva agli infelici genitori un mezzo di vendetta. Fino al '700, infatti, quando anche uomini e dottori cominciarono ad assistere ai parti, questi ultimi erano completamente affidati alle donne, uniche responsabili, di conseguenza, di uno dei più grandi misteri della vita umana. «Questa idea popolare della strega come donna dotata di poteri particolari», riflette Levack, «serve a farci tenere a mente che sebbene spesso sia stata considerata un capro espiatorio per i mali della società e una vittima, molti di coloro che abitavano vicino a lei la ritenevano potente e minacciosa allo stesso tempo; per costoro il fatto di sottoporla a processo non significava semplicemente prendersela con una vecchia indifesa, bensì contrastare una forma di potere femminile che aveva messo in grave pericolo loro stessi, figli e animali compresi».²⁹

L'idea tanto diffusa quanto terrificante di una minaccia proveniente proprio da coloro che, come le levatrici e le balie, erano le prime dispensatrici di vita e di nutrimento, è il sintomo inequivocabile di una società in crisi, i cui incubi peggiori provengono dai simboli stessi del focolare e del calore domestico. La crisi e la paura, d'altronde, come intuisce perfettamente Delumeau ne *La paura in occidente*, procedono sempre parallele, e l'unico ostacolo che ne può fermare la corsa, direbbe Girard, è il cadavere della vittima espiatoria.

Oltre alle balie e alle levatrici, perciò, in questo clima di terrore anche le cuoche furono sorprese nell'atto di tagliare a pezzetti i bambini nei loro calderoni, mentre le erboriste, quando non erano in grado di guarire, agli occhi della gente automaticamente uccidevano, come se le loro ricette fossero medicinali o veleni a seconda dell'effetto che sortivano. Secondo quanto riferisce sempre Levack, «nel 1499 una donna di Modena aveva affermato davanti all'Inquisizione che "chi sa guarire sa anche uccidere"».³⁰ In questo modo ella riconosceva, forse senza rendersene neanche pienamente conto, i

²⁸ Institoris Kramer, Jacob Sprenger, *op. cit.*, p. 98.

²⁹ B.P. Levack, *op. cit.*, p. 154.

³⁰ Ivi, pp. 152-153.

motivi più profondi della propria tragedia. Per nient'altro che per i suoi legami con “la violenza e il sacro”, infatti, il popolo la teme, e la immagina capace, come gli dèi e gli eroi mitologici, di crimini orrendi e disumani quali il cannibalismo e l'incesto.

Non può essere altrimenti, del resto, in un universo in cui la morte, in quanto produttrice di rigenerazione e rinnovamento, è considerata indispensabile alla vita: «L'aspetto della Dea come “avvoltoio” o assassina è certo spaventoso», scrive per esempio Gimbutas, «ma se osserviamo i simboli associati con l'aspetto di morte vediamo che non sono isolati ma si intrecciano con quelli che favoriscono la rigenerazione. [...] Nel suo aspetto mortale essa è lo stesso Fato che dà la vita, ne determina la durata e se la riprende quando viene il momento. Fa questo perché controlla la durata del ciclo vitale. [...] La rigenerazione comincia al momento della morte nel corpo della Dea».³¹ Secondo Marie-Louise von Franz, si tratta del principio femminile stesso di giustizia, che non ha niente a che vedere con una qualsiasi legislazione, ma si può avvicinare, piuttosto, al carattere vendicativo della natura: «La natura», infatti, «è rigida, severa e crudelmente vendicatrice. In natura non esiste né giudizio, né regola, ma semplicemente [...] la vendetta del lato oscuro della dea».³²

«La Reggitrice della Morte non punisce gli uomini perché peccano; compie soltanto il suo necessario dovere»,³³ conclude Gimbutas. È dunque l'idea della violenza e della morte non come punizione ma come necessità a ritornare di continuo, ed è, tale idea, il cuore stesso del concetto di sacrificio, azione al tempo stesso colpevole e santissima, violenza al tempo stesso illegittima e legittima; nelle società primitive, inoltre, principale strumento di prevenzione nella lotta contro la violenza, essendo la vendetta, ovunque, oggetto del più rigoroso divieto. «Violenza senza rischio di vendetta»,³⁴ dunque, il sacrificio utilizza astutamente, al semplice scopo d'impedirle di scatenarsi, la tendenza della violenza a spostarsi da un oggetto all'altro. In questa prospettiva, l'esclusione sistematica del colpevole da ogni sorta di responsabilità individuale costituisce un fenomeno troppo ben attestato perché non se ne debba render conto, dal momento che è proprio in quanto colpevole che il colpevole viene risparmiato: «Qui sta l'elemento che ci sembra assurdo, estraneo alla ragione: il principio di colpevolezza non è rispettato! [...] I primitivi si sforzano di rompere la simmetria delle rappresaglie al livello della forma. Contrariamente a noi, essi percepiscono benissimo la ripetizione dell'identico e tentano di porvi fine con qualcosa di *differente*».³⁵ Di conseguenza, «se il primitivo sembra distogliersi dal colpevole con un'ostinazione che ai nostri occhi passa per stupidità o perversità, è perché egli teme di alimentare la vendetta. Se il nostro sistema ci pare più razionale, in realtà, è perché è più strettamente conforme al principio

³¹ M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 316-317.

³² M. L. von Franz, *I miti di creazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 41.

³³ M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 317.

³⁴ VS, 29.

³⁵ VS, 46-47.

di vendetta. [...] Invece di sforzarsi d'impedire la vendetta, di moderarla, di eluderla, o di deviarla [...] il sistema giudiziario *razionalizza* la vendetta [...] Non rappresentando nessun gruppo particolare, non essendo nient'altro che se stessa, l'autorità giudiziaria non dipende da nessuno in particolare, è quindi al servizio di tutti e tutti si inchinano di fronte alle sue decisioni. Solo il sistema giudiziario non esita mai a colpire in pieno la violenza, perché possiede sulla vendetta un monopolio assoluto».³⁶

«Il fare leggi e decidere in quali pene incorrono coloro che non le osservano» costituisce, secondo von Franz, «il modo maschile di affrontare il problema della giustizia».³⁷ E «il passaggio dal preventivo al curativo», cioè dal sistema sacrificale a quello giudiziario, nonché dal principio di giustizia femminile a quello maschile, «corrisponde», per Girard, «a una storia reale, almeno nel mondo occidentale».³⁸ «Dietro la differenza pratica e al tempo stesso mitica», tuttavia, «bisogna affermare la non-differenza, l'identità positiva della vendetta, del sacrificio e della penalità giudiziaria»,³⁹ strategie tese, ognuna a modo suo, a porre fine alla violenza grazie ad un uso più o meno razionale, più o meno “astuto” della violenza stessa. La strega malvagia – scrive sempre la von Franz - potrebbe rappresentare, in questo senso, il lato femminile e sacrificale della giustizia, ed incarnare «un aspetto della dea-madre che esisteva in molte civiltà antiche e primitive [...] quello del principio femminile di severità e di vendetta, che non coincide con il corrispondente maschile».⁴⁰ Per questo, nel nuovo ordine patriarcale esso viene demonizzato e sacrificato.

Sacrificio finalizzato all'abolizione del sacrificio, dunque, concepito e realizzato da una società misogina e terrorizzata, ma soprattutto da un cristianesimo ancora profondamente sacrificale, il quale, per costruirsi, non può fare a meno di distruggere e di uccidere per poi rifondarsi sui cadaveri delle proprie vittime, proprio come, “sin dalla fondazione del mondo”, fecero gli uomini e le loro comunità: «Per poter essere creato di nuovo», scrive infatti Eliade ne *La nascita mistica*, «il vecchio mondo deve essere prima annientato»,⁴¹ più o meno simbolicamente. È una vera «ossessione dell'inizio assoluto»,⁴² per usare le parole dello studioso rumeno, la convinzione, cioè, che non si possa modificare uno stato senza aver prima fatto *tabula rasa* di tutto ciò che c'era prima, e che ora è di troppo.

Ne *Il mito dell'eterno ritorno* Mircea Eliade ritorna sui medesimi temi, focalizzando però la sua attenzione sul «bisogno dell'uomo primitivo di liberarsi dal ricordo del “peccato”, cioè da una sequenza di avvenimenti “personali” il cui insieme costituisce la

³⁶ VS, 40.

³⁷ M. L. von Franz, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ VS, 39.

³⁹ VS, 43

⁴⁰ M. L. von Franz, *op. cit.*, p. 40.

⁴¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Torino, Borla, 1968, p. 13.

⁴² Ibidem.

“storia”». ⁴³ Alla base di tale *forma mentis*, secondo lui, l'idea fondamentale che la vita non possa essere “riparata”, ma soltanto “ricreata” per mezzo di una ripetizione della cosmogonia, la quale, d'altro canto, in tante culture arcaiche consistette nel sacrificio di un mostro primordiale. Caratteristica precipua dell'uomo arcaico, in tale prospettiva, è il suo rifiuto di accettarsi come essere storico e di accordare un valore alla memoria: di conseguenza, «se non gli si accorda nessuna attenzione, il tempo non esiste, anzi, là dove diventa percettibile (per colpa dei “peccati” dell'uomo, cioè quando questi si allontana dall'archetipo e cade nella durata), il tempo può essere annullato». ⁴⁴ Fu proprio il cristianesimo, sostiene lo storico delle religioni, a rivoluzionare per la prima volta tale concezione ciclica della storia basata su un'abolizione periodica della creazione: solo il pensiero cristiano, in questo modo, tende «a superare definitivamente i vecchi temi dell'eterna ripetizione, proprio come si era sforzato di superare tutte le altre prospettive arcaiche, scoprendo l'importanza dell'esperienza religiosa della “fede” e quella del valore della personalità umana». ⁴⁵

Il “mito dell'eterno ritorno”, tuttavia, sopravvive alla rivelazione cristiana, e con esso il suo bagaglio sacrificale. Ed è a causa di tale incapacità di sopportare la storia che nasce la volontà di cancellarla, eliminando, a tal fine, tutto ciò e tutti coloro che, come le ambigue *weise Frauen* delle saghe germaniche, vi rimangono invece inevitabilmente legati.

Avida perché ancora insoddisfatta, ed insoddisfatta perché affermatasi solo recentemente nonostante la sua antichità, era in realtà l'identità europea stessa, soffocata per troppo tempo dal peggior cristianesimo sacrificale: e, ripetiamolo, soprattutto in area mitteleuropea. Si potrebbe banalmente dire che, sulla strada della cristianizzazione, un'intera civiltà partì con il piede sbagliato. Raggiunta solo superficialmente dal messaggio evangelico, questa non poté che fondare il nuovo ordine cristiano sulle ceneri, non solo metaforiche, di quello passato, e le conseguenze di tale cristianizzazione, spesso più simile ad una vera e propria conquista militare, furono di vastissima portata. A testimoniarne l'intensità, fatta di fraintendimenti, curiosi ibridi, sovrapposizioni e scontri, l'intera cultura popolare tedesca, con le sue complesse ripercussioni. In ambito letterario, queste si rivelano nelle lacerazioni interne di eroi come il grande mago *Faust* o il *Tannhäuser* wagneriano, che si dibatte fra Venere e Maria come Nietzsche fra Dioniso e Cristo. L'opera di Wagner, in particolare, trasforma in musica lo scontro di due mondi: l'antico e il nuovo, il pagano e il cristiano, la grotta delle sirene e il cielo di Maria. «In fondo a questa lotta», rifletteva Schuré, «vi è la grande contraddizione inerente alla civiltà moderna, il distacco fra il mondo dei sensi e dell'anima. Quelli sono maledetti, e questa è così lontana, così inaccessibile!». ⁴⁶ Maledire e bandire le antiche divinità autoctone della

⁴³ Ivi, p. 103.

⁴⁴ Ivi, p. 114.

⁴⁵ Ivi, p. 176.

⁴⁶ E. Schuré, *Riccardo Wagner. La sua opera e la sua idea*, Bari, Laterza, 1941, p. 83.

natura, renderle incarnazioni del Satana cristiano e delle sue tentazioni, bruciarle infine sull'altare della cristianità furono gesti destinati a segnare in modo indelebile il modo d'essere cristiano di queste genti, che spesso, nelle campagne, svilupparono una ritualità sincretica ancora intrisa di paganesimo. Sulle orme di Girard sappiamo, tuttavia, che non esiste nulla di più sincretico di un cristianesimo sacrificale, origine prima di ogni confusione ed indispensabile causa di tutti i successivi fraintendimenti.

Pensiamo infatti alla vicenda narrata nell'opera di Wagner. Il cuore della storia di *Tannhäuser* si svolge nei boschi della Turingia: qui, nella montagna chiamata *Venusberg*, risiedeva, secondo la tradizione popolare, una pericolosa dea. Essa era stata in altri tempi *Holda*, benefica divinità che tutte le primavere percorreva la contrada seminando fiori e gioia sul suo passaggio. Maledetta dal cristianesimo, relegata nelle viscere della terra, ella continuò comunque a vivere laggiù, dove, confusa spesso con l'ellenica Venere, dea dei piaceri sensuali, teneva corte nel suo palazzo incantato circondata da ninfe e sirene. Coloro che si avvicinavano alla montagna venivano attirati all'interno da voci tentatrici che li trascinarono all'eterna perdizione, come accadde al cavaliere Tannhäuser, il quale, dopo esservi entrato, vi rimase per sette anni, finché, vinto dal rimorso, riuscì a fuggire invocando il nome di Maria. Andò quindi a confessarsi dal Papa per domandargli perdono, ma questi gli rispose che, avendo goduto i piaceri dell'inferno, sarebbe stato dannato per l'eternità. La leggenda narra inoltre che il Pontefice, mostrando a Tannhäuser il suo pastorale, aggiunse che, come quest'ultimo non poteva rinverdire, allo stesso modo egli non avrebbe potuto essere perdonato. Dopo tre giorni, tuttavia, il pastorale cominciò a fiorire. Nonostante il rifiuto del Papa, dunque, Tannhäuser ottenne il perdono, concessogli significativamente non dalle istituzioni ma dal vero spirito cristiano, alieno, al di là di ogni umana aspettativa, da ogni volontà di giudizio e di vendetta: un perdono, dunque, che dissolve dalle fondamenta il cristianesimo "sacrificale" incarnato dalla rigidezza del Pontefice. Altrettanto sconvolgente, in quest'ottica, il perdono divino concepito da Goethe al termine del secondo *Faust*.

E infine si tratta di riflettere, anche sulla scorta di questi ulteriori esempi, sull'impressionante rovesciamento che si consuma in tutta questa vicenda. Nel momento in cui rende demoniaci gli esseri demoniaci venerati dagli antichi, il cristianesimo sacrificale rischia di trasformare in sacre le proprie figure sante con ripercussioni d'inimmaginabile portata, poiché proprio da questo fraintendimento trae le sue origini il processo che il Nuovo Testamento chiama "Anticristo", quel movimento anticristiano, cioè, «che fa sua e "radicalizza" la preoccupazione verso le vittime per paganizzarla, [...] che si dà una veste "rivoluzionaria" e rimprovera al cristianesimo di non difendere le vittime con sufficiente ardore, non scorgendo nel passato cristiano altro che persecuzioni, oppressioni, inquisizioni. [...] Seguendo il linguaggio simbolico del Nuovo Testamento si può dire che, nello sforzo di recuperare terreno e trionfare di nuovo, Satana prende in prestito il linguaggio delle vittime. Egli imita sempre meglio Cristo e

pretende di superarlo. [...] si vanta di recare agli uomini la pace e la tolleranza che il cristianesimo senza risultati promette loro. [...] vuol fare del Decalogo e di tutta la morale giudaico-cristiana l'espressione di una violenza intollerabile e il suo obiettivo primario è una loro abolizione completa. [...] E poiché le chiese cristiane hanno preso tardi coscienza della loro mancanza di carità, della loro connivenza con l'ordine stabilito, nel mondo perennemente "sacrificale" di ieri e di oggi, esse rimangono particolarmente vulnerabili al perenne ricatto cui il neopaganesimo contemporaneo le sottopone». ⁴⁷ È la coscienza sporca del cristianesimo, dunque, a farne "l'ultimo capro espiatorio". Ed in questo senso la caccia alle streghe dei secoli XV-XVII, è realmente «uno dei più satanici eventi della storia europea», non sebbene, ma *proprio perché* «perpetrato in nome di Cristo» e nutrito di sacrifici paradossalmente compiuti in nome della religione antisacrificale per eccellenza, il cristianesimo, e di conseguenza molto più colpevoli, nonché, come intuisce Gimbutas, realmente "satanici".

Marco Ravera

⁴⁷ René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. di G. Fornari, Milano, Adelphi, 2001, pp. 235.236.

ALTRI TESTI DI RIFERIMENTO

Su streghe e stregoneria:

S. ABBIATI e altri, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano 1984.

N. BENAZZI, M. D'AMICO, *Il libro nero dell'Inquisizione. La ricostruzione dei grandi processi*, Alessandria 1998.

W. BEHRINGER, *Le streghe*, Bologna 2008 (trad. dal tedesco)

M. CENTINI, *Le streghe nel mondo*, Milano 2002.

C. DAXELMÜLLER, *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano 1997 (trad. dal tedesco).

V. DE ANGELIS, *Le streghe. Storia di donne che nacquero fate e morirono amanti del diavolo*, Alessandria 2002.

Id., *Dalla parte delle streghe*, Alessandria 2003.

M. DOUGLAS, *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980 (trad. dall'inglese).

M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze 1991 (trad. dall'inglese).

S. FOGLIA, *Il libro delle streghe*, Milano 1981.

C. GINZBURG, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.

Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976.

Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989.

H. INSTTITOR, J. SPRENGER, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, Venezia 1977 (trad. dal tedesco).

B. P. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari 2003 (trad. dall'inglese).

J. MICHELET, *La strega*, Torino 1981 (trad. dal francese).

W. MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna 1987 (trad. dall'inglese).

L. MURARO, *La Signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Milano 1977.

M. A. MURRAY, *The Witch Cult in Western Europe*, Londra 1962.

Id., *Il dio delle streghe*, Roma 1972 (trad. dall'inglese).

R. SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, New York 1972.

K. THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano 1985 (trad. dall'inglese).

P. CASTELLI (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna* (Atti del Convegno, Pisa, 24-26 marzo 1994), Pisa, 1996

Altri di orientamento generale:

G. ATTILI e altri, *Il nemico ha la coda*, Firenze 1996.

S. de BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano 1961 (trad. dal francese).

G. CHIESA ISNARDI, *I miti nordici*, Milano 1991.

J. DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino 1979 (trad. dal francese).

Id., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987 (trad. dal francese).

M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Torino 1968 (trad. dal francese).

Id., *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1992 (trad. dal francese).

M. L. von FRANZ, *I miti di creazione*, Torino 1989 (trad. dall'inglese).

J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Roma 1999 (trad. dall'inglese).

M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della Dea madre nell'Europa neolitica*, Vicenza 1997.

R. MANSELLI, *Conversione dei popoli germanici al cristianesimo*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Sett. di Studio di Spoleto (1966), Spoleto 1967.

F. SALZA, *Solo una dea. Mitologie del femminile nel Novecento*, Torino 2000.