

CRITICA AL RIDUZIONISMO FREUDIANO E AL PAN-SCIAMANISMO

Recensione de: *Volare al sabba : Una ricerca sulla stregoneria popolare / Cesare Bermani.* – Roma : DeriveApprodi, 2008. – 347 p. - € 20,00.

A distanza di 17 anni dal precedente *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia*¹, torna Cesare Bermani procedendo sullo stesso solco d'indagine di carattere folclorico, vale a dire l'immaginario – questa volta – stregonesco-sabbatico, con tutte le implicazioni e i suoi annessi e connessi, sia storici che fantasmatici.

Nella premessa l'autore spiega sia il metodo sia l'oggetto di studio: il primo da intendersi come lettura di fatti folclorici dal punto di vista della cultura popolare e dei suoi studiosi, come il Carlo Ginzburg da *I benandanti*² sino a *Storia notturna*³, dal quale Bermani riprende le coordinate di fondo e la griglia di riferimento per la lettura dei dati ch'egli s'è trovato dinanzi nel corso delle sue svariate inchieste sul campo tra 1965 e 1976, fino ancora al 1994 (cfr. pp. 16 sgg.), non trascurando la stretta correlazione col precedente saggio sopra citato che, come l'autore evidenzia, «a questa ricerca sulla stregoneria popolare si collega» (p. 19), in particolare, com'egli sottolinea, perché il «magismo – ben vivo e radicato dentro la società industriale – mi è quindi sembrato richiedere, per essere razionalizzato, anche delle riflessioni sulla "lunga durata"» (p. 19).

Giusto: il centro del problema è subito evidente, ma Cesare Bermani non si ferma qui e, sulla scia di Ernesto de Martino, si pone un quesito nodale, scrivendo che

«il rischio radicale della "perdita della presenza", la categoria da lui [de Martino] utilizzata per darsi ragione dei comportamenti magici dei contadini lucani, non poteva forse permettere oggi di darci ragione anche e soprattutto di numerosi comportamenti metropolitani?» (p. 18).

Giusto anche questo, soprattutto se messo in parallelo ad altre grandi suggestioni e intuizioni demartiniani, di cui più oltre Bermani da conto:

«Si è cioè obbligati a utilizzare categorie strutturate per lo più in funzione di realtà sociali che sono ben diverse da quelle espresse dal mondo popolare, categorie che sempre sono portatrici del rischio di ridurre le "culture altre" a un riflesso della nostra cultura e società, dei nostri problemi, ossia – come chiarisce Ernesto de Martino ne *La fine del mondo* – "il paradosso fondamentale della osservazione etnografica e della ricerca etnologica è il seguente: per osservare il culturalmente alieno occorre necessariamente impiegare determinate categorie di osservazione, senza le quali i fenomeni culturali cessano di apparire all'osservazione. [...] Ma queste categorie sono concrescute, quanto alla loro distinzione e alle polemiche storico-culturali per entro le quali si sono distinte, con la storia culturale dell'Occidente, dalla Grecia a oggi: sussiste quindi il rischio che, impiegandole per culture aliene, impartecipati di tale storia, sia inconsapevolmente e acriticamente attribuito a tali culture la storia nostra, le nostre polemiche, le nostre scelte, le nostre distinzioni categoriali, introducendo in tal guisa, sin nella fase iniziale dell'osservazione una distinzione etnocentrica dei fenomeni da osservare. Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegarle, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno.

Il paradosso può essere sciolto quando si prenda coscienza della limitazione etnocentrica delle categorie di osservazione impiegate dall'etnografo occidentale: quando si ripercorra esplicitamente la storia occidentale racchiusa nelle categorie di osservazione; quando si sap-

1) Bari : Dedalo, 1991.

2) *I benandanti : Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* – Torino : Einaudi, 1966.

3) *Storia notturna : Una decifrazione del sabba.* – Torino : Einaudi, 1989.

pia, quindi, quale è il loro senso che deve essere epochizzato in quanto non pertinente alle culture aliene; quando attraverso tale 'epoché', si lasci apparire il senso alieno in questione; e infine quando, attraverso l'apparire di tale senso alieno si proceda a una riforma delle categorie occidentali di osservazione e ad un incremento del sapere antropologico» (pp. 27-28).

Scusandomi per la lunga citazione, un appunto è d'uopo: il problema del doppio binario nell'analisi antropologica (e demologica) è stato sollevato ed efficacemente affrontato e risolto dall'antropologo americano Marvin Harris, che distingue approccio di tipo "emico" da quello di pertinenza "etica", dove il primo termine si riferisce a operazioni che⁴

«hanno come loro tratto distintivo l'elevazione dell'informatore indigeno alla condizione di giudice ultimo dell'adeguatezza delle descrizioni e delle analisi dell'osservatore»,

mentre il secondo si riferisce ad operazioni che⁵

«hanno come tratto distintivo l'elevazione degli osservatori alla condizione di giudici ultimi delle categorie e dei concetti usati nelle descrizioni e nelle analisi».

Anche se i due autori paiono dire sostanzialmente la stessa cosa, personalmente reputo maggiormente pregnante la soluzione di Harris, anche perché va oltre la semplice presa d'atto del problema, come in de Martino, proponendo il primo una via d'uscita sia di metodo che di contenuto, che pare andare oltre e più a fondo del già di per sé fecondo marxismo gramsciano del secondo.

Ma Cesare Bermani non si accontenta e, come per il precedente studio sulle leggende metropolitane, si cala nel riduzionismo freudiano per dare conto di singole figure, situazioni, dinamiche, emergenze; e come nel caso dell'indagine sulle leggende metropolitane, sciupa occasioni per rimanere sull'oggetto e scivola su scene primarie, invidia del latte, aggressività onirica e via elencando, dando così fondo all'armamentario del freudismo e dei suoi interpreti, reputando che l'ontogenesi ricapitoli la filogenesi.

Se l'inconscio collettivo junghiano è una palude dove si trova tutto e niente, l'inconscio freudiano trova il suo grosso limite proprio nella limitata dialettica individuale/collettivo, nel senso che il passaggio dall'uno all'altro comporta o ipotesi di tipo junghiano, appunto, oppure di reputare che la sintomatologia individuale abbia un retroterra collettivo che le sperimentazioni di opere come *Totem e tabù* e altre similari, per non citare quelle di altri autori di scuola freudiana, ad esempio l'antropologo psicanalista Géza Ro-

4) Cfr. *L'evoluzione del pensiero antropologico* / Marvin HARRIS. – Bologna : Il Mulino, 1971 [ed.or., *The Rise of Anthropological Theory*. - New York : Crowell, 1969], in part. pp. 763-813 (*emica/ etica*); *Materialismo culturale : La lotta per una scienza della cultura* / id. – Milano : Feltrinelli, 1984 [ed.or., *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*. - New York : Random House, 1979], in part. pp. 41-54 (*emica/etica*) e pp. 24-25 (operazionalismo). La definizione è tratta da *Materialismo culturale*. - cit. - p. 41.

5) *Ibid.* Vedasi un esempio che egli porta e che conferma la distinzione fra i due approcci: sulla base di un documento videoregistrato, lo studioso nota come in un lasso di tempo di 34 minuti una mamma dica al proprio bambino di otto anni per 12 volte di lasciare stare il cane e in 39 minuti dica allo stesso per 13 volte di non toccare la radio. Ora, dal punto di vista *etico* è ovvio che ella intendesse far capire al figlio sia di non manipolare la radio e sia di non infastidire il cane (le parole che ebbe ad usare erano chiare a tal proposito); dal punto di vista *emico*, però, la situazione è più difficile: se avesse avuto l'intenzione di proibire al bimbo di volgere la propria attenzione verso la radio e il cane sarebbero bastate pochi richiami seguiti da gesti definitivi, quali lo spegnere la radio o chiudere il cane in altra stanza; se ripeté costantemente le richieste, nota Harris, o voleva mostrare semplice disapprovazione oppure voleva punire se stessa attraverso richieste impossibili da soddisfarsi. Dal punto di vista del bimbo, poi, permanendo inalterato lo status *etico* delle richieste (per spicue anche per lui), poterono intervenire altri fattori, quali non prendere sul serio le parole della madre, il rifiuto dell'autorità materna o la constatazione che la madre stava punendo se stessa e non avrebbe punito lui (cfr. *Materialismo culturale*. - cit. - pp. 52-53).

Un altro esempio appare ancora più calzante: nel corso di un'indagine in un distretto dello stato di Kerala (India meridionale), Harris interpellò gli agricoltori sulle cause di morte del loro bestiame: gli si rispose che la proibizione induista impediva la macellazione dei bovini domestici. Nondimeno, su base statistica si notava una mortalità più ampia dei vitelli maschi rispetto a quelli femmine. Le risposte degli indigeni tirarono in ballo la relativa debolezza dei maschi, cagionata da minore nutrizione rispetto alle femmine e solo un paio di risposte permisero di capire il perché di tale situazione: ai maschi veniva permesso di accostarsi alle mammelle delle madri per un tempo minore rispetto alle femmine. Nessuno osò affermare che, data la scarsa richiesta di animali da tiro nel Kerala, si tendeva a sopprimere i maschi e ad allevare le femmine. *Emicamente* non si doveva abbreviare la vita dei vitelli ma *eticamente* si adattava la proporzione maschi/femmine alle esigenze ecologiche ed economiche locali (cfr. *Materialismo culturale*. - cit. - pp. 41-42).

heim⁶, abbondantemente presente nelle note del saggio di Bermani, hanno condotto verso le secche di una rottura epistemologica tra filogenesi e ontogenesi, tra sviluppo dell'individuo e sviluppo collettivo. Con questo non si vuol dire che determinate immagini, situazioni, dinamiche, creazioni fantasmatiche, mitologie, ecc. non possano avere una spiegazione in termini freudiani (basta un saggio come quello su *Il perturbante*⁷ per dire della profondità delle intuizioni di Sigmund Freud) ma da lì a sussumere l'individuale nel collettivo ce ne corre, e il riduzionismo presente ne *Il bambino è servito* si ripresenta puntuale ne *Volare al sabba*, per quanto sostenuto da una incredibile messe di note, letture, citazioni e riferimenti metodologici. In tal senso, tuttavia, se l'approccio interdisciplinare è d'uopo, non è detto però che tutto serva alla bisogna, con ciò rischiando l'eclettismo metodologico e nel contempo di perdere di vista il nocciolo del problema, che non risiede nel fatto che i

«“segni lasciati dalle streghe” sarebbero quindi prevalentemente il portato di forme di autoaggressività in stato onirico nel caso degli adulti e dei ragazzi; mentre sarebbero la conseguenza del gioco erotico-aggressivo che la madre conduce con il figlio nel caso dei bambini piccoli, visto che questo gioco - soprattutto quando la madre è stanca ed è costretta a cullare in braccio il figlio senza riuscire a capire perché esso si lamenti - non esclude violenti scuotimenti, morsi e succhi» (p. 108),

bensi e piuttosto nel fatto che il

«mago agisce fondamentalmente a livello della "labilità della presenza", gioca cioè sul rischio dello smarrimento della "presenza" come centro di decisione e di scelta. La magia contempla infatti una serie di tecniche protettive da questo rischio ma anche un'altra serie di tecniche per creare uno stato di labilità angosciata che sguarnisca l'individuo dalle difese culturali con le quali padroneggia questo rischio. Ed è, per esempio, il caso della fattura. Il fatto che il mago possa intervenire per arginare l'azione delle streghe o possa disfare la fattura fatta da un altro mago dà al processo il carattere di un agone, ove il rischio esistenziale connesso alla situazione umana viene pensato come prodotto dall'uomo e in quanto tale controllabile» (pp. 203-204).

Ecco dove deve puntare una reale operazione di razionalizzazione e di comprensione dei fenomeni sociali di "lunga durata": nel sacrificare, cioè, una parte dell'analisi micro-individuale in favore di approcci che diano conto, sul lungo periodo, dell'esistere e/o del sussistere di determinati fenomeni: che Napoleone fosse basso di statura o avesse manie di grandezza, che Hitler avesse complessi caratteriali peculiari o fosse paranoico, che Trotski abbia avuto la febbre quando doveva difendersi dagli attacchi di Stalin al Comitato Centrale del Pcus, questi sono fatti che interessano poco o punto, sono contingenze "evenemenziali"; viceversa, per fare alcuni esempi, l'espansionismo napoleonico e la crisi degli ideali repubblicani con la deriva imperialistica post rivoluzionaria in Francia, la crisi della socialdemocrazia tedesca dopo la sconfitta del 1918 mista all'inedia del partito socialdemocratico e al senso di rivincita nelle élites germaniche, la crisi della rivoluzione d'ottobre sovietica e la lotta per il potere di Stalin attraverso l'annientamento fisico degli avversari, oppure *mutatis mutandis* il permanere di credenze magistiche e di un variegato pensiero mitico-magico che trova senso e significato entro la Contemporaneità, questi sì che sono problemi di "longue durée" e degni della massima attenzione.

6) Del quale si vedano, tra gli altri: *Le porte del sogno : 1 : Il ventre materno*. - Rimini : Guaraldi, 1973 e *Le porte del sogno : 2 : La discesa agli inferi*. - Rimini : Guaraldi, 1973 [ed.or.: *In the Gates of Dreams*, New York : International University Press, 1952]; *Origine e funzione della cultura*. - Milano : Feltrinelli, 1972 [ed.or.: *The Origin and Function of Culture*. - New York, 1943]; *L'enigma della sfiga : o Le origini dell'uomo* / pref. di Ernest Jones. - Rimini : Guaraldi, 1974 [ed.ingl.: *The riddle of the Sphinx or Human Origins*. - London, 1971]; *Gli eterni del sogno : Un'interpretazione psicoanalitica dei miti e rituali australiani*. - Rimini : Guaraldi, 1972 [ed.or.: *The Eternal Ones of the Dreams : A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*. - New York : International University Press, 1945].

7) *Il perturbante* / **Sigmund Freud**. - in "Opere complete", Torino, Boringhieri, 1977. - v. 9 ; p.77-118 [ed.or., *Das Unheimliche* (1919), in "Gesammelte Werke" / **id.** - Frankfurt : Fischer Verlag, 1947, pp.229-68].

E in tema di "longue durée", Bermani fa propria, come già detto, la linea interpretativa che da Margareth Murray è passata ai teorici dello sciamanesimo come Mircea Eliade e, appunto, Carlo Ginzburg, oltre a tutti quelli citati nel corso delle note del libro; per concludere il proprio testo, oltre che con un omaggio a Sigmund Freud e al suo *L'uomo dei lupi* (cfr. pp. 342-347, in tema di licanthropia), anche con affermazioni di più ampio respiro e per questo maggiormente apprezzabili, almeno metodologicamente, tali questa:

«Alla prima metà del XV secolo risale anche un primo insediamento di gruppi albanesi stanziatisi nel Molise e in Puglia, poi in Calabria e in Sicilia, mentre un ultimo insediamento del 1744 avvenne a Villa Badessa, nel comune abruzzese di Rosciano (Pescara).

Questo influsso sul mondo magico abruzzese delle culture magiche centro-meridionali europee al di là dell'Adriatico non ha quindi nulla di strano.

Ma da quanto rilevato esce ulteriormente rafforzata la convinzione di Gábor Klaniczay, secondo il quale "*vari elementi di sciamanesimo [...] sopravvivono nell'Europa centro-meridionale, trasformati e adattati a nuovi sistemi di credenze in modi diversi. La struttura generale in cui si realizza questa integrazione e trasformazione delle credenze sciamanistiche è data dalle credenze nella stregoneria. [...] Parlando di elementi di sciamanesimo penso in parte alla funzione svolta da questi esperti di magia all'interno della loro comunità, in parte a tratti specifici delle loro straordinarie specialità*"» (p. 326).

Oppure quest'altra, rintracciabile poco prima:

«Il mondo magico abruzzese, sviluppatosi fondamentalmente sulla tradizione di magismo greco-romano, affacciandosi peraltro l'Abruzzo sull'Adriatico proprio a fronte della ex Jugoslavia, ha infatti subito anche gli influssi delle culture magiche centroeuropee oltremare.

Infatti i rapporti tra le due sponde dell'Adriatico, quella oggi italiana e quella oggi slava, furono un tempo assai stretti. Molti gruppi di slavi si trasferirono sul versante Adriatico dell'Italia centrale e meridionale nel periodo che va dal X al XII secolo e vi fondarono una serie di villaggi che si snodava dalle Marche al Salento, mentre altre colonie slave si trasferirono in Italia nel XIV e XV secolo» (p. 325).

Al di là di condividere o meno queste risultanze o di accettare la tesi sciamanistica, resta il fatto che oltre ai fatti inconsci individuali, l'approccio filogenetico trova in congetture come questa un terreno più fertile per dare conto dell'emergere e del persistere di manifestazioni variegata, accomunate dall'essere reputate di scaturigini sciamaniche, centro europee, giunte in Abruzzo a un certo punto storicamente accertabile e verificabile e lì rimaste, per quanto poi snaturate dal preesistente cristianesimo. Punto. Il resto sono disquisizioni che pur avendo il nobile tentativo di dar conto in senso razional-positivistico di taluni elementi o di farne emergere altri, si frangono sugli scogli della frattura dianzi riferita tra ontogenesi e filogenesi, perdendo di vista la veduta d'insieme, la "longue durée", appunto, il filo rosso sotteso che unisce passato e presente e che ha indotto, correttamente, Bermani a dedicare anni alla lenta stesura di questo saggio.

Ma veniamo alla tesi sciamanistica. Divenuta ormai centro delle riflessioni di storici, antropologi, linguisti, folcloristi, studiosi di leggende e di miti e via elencando, questa ipotesi oggi troppo di moda si basa su un assunto di fondo, ovvero che la similitudine formale tra, ad esempio, il volo al sabba, la figura stregonica con i suoi poteri (sugli elementi, sulle cose, sulle bestie e sulle persone, le metamorfosi in animali, ecc.), con il conforto di alcune emergenze storiche (come nel caso abruzzese di cui si è appena dato conto), siano da riportare a credenze sciamaniche euroasiatiche, diffuse poi nell'Europa per tramite diversi e in differente dosaggio, assunte dalle varie culture, filtrate dal nascente cristianesimo e giunte sino a noi più o meno snaturate in rituali, comportamenti, plurime credenze, leggende, mitologie varie. Questo in estrema sintesi.

Ora, lungi dal respingere "in toto" ogni aspetto di tale ipotesi e per quanto fascinosa

la lettura di *Storia notturna* di Carlo Ginzburg, vero snodo di questa rielaborazione di problematiche già sollevate a suo tempo da Margareth Murray (su cui Norman Cohn ha scritto alcune divagazioni critiche degne d'essere almeno citate in nota⁸), il tema della diffusione di elementi sciamanici si basa su presupposti in definitiva non facilmente dimostrabili, dato che riposano su pretese credenze religiose risalenti al primo Neolitico, se non addirittura al Mesolitico o anche più indietro ancora, secondo la "Teoria della Continuità" elaborata dal linguista Mario Alinei⁹ (contrapposta alla cosiddetta "onda d'avanzamento" di Cavalli Sforza- Ammerman¹⁰).

In realtà è la nozione stessa di "sciamanesimo/sciamanismo" che va messa radicalmente in discussione e in questo senso appaiono illuminanti le parole dell'antropologo Michel Perrin in un testo, per l'appunto, dedicato allo sciamanesimo¹¹:

«Parecchi autori vogliono vedere dei prolungamenti o delle tracce di sciamanismo in alcune pratiche o credenze di società complesse, per esempio nel profetismo, nello yoga, o nelle regalità sacralizzate della Cina o del Giappone, e più in generale in tutte le religioni asiatiche e perfino in quelle occidentali (...). Tuttavia, il ricorso a sedicenti tratti sciamanici, a spese dell'idea di sistema, è qui un artificio per ritornare alla tesi, probabilmente troppo radicale, che vorrebbe fare dello sciamanismo la religione originaria.

Nuovo mutamento delle tesi pseudostoriche, lo storico delle religioni C. Ginzburg afferma "che una parte importante del nostro patrimonio culturale proviene - attraverso degli intermediari che, in gran parte ci sfuggono - dai cacciatori siberiani, dagli sciamani dell'Asia settentrionale e centrale, dai nomadi delle steppe" (1989). Egli sostiene ugualmente che dei "tratti sciamanici" hanno contribuito "a far nascere un'immagine minacciosa della setta degli stregoni". In breve, in questo suo libro, brillante e ricco di informazioni, l'autore riprende, sotto un'altra forma, i modi enciclopedici di Mircea Eliade e una riflessione che si estrinseca nel qualificare come "sciamanici" dei tratti culturali diversi e disparati» (pp. 103-104).

Occorre, infatti, chiedersi, e la discussione a tutt'oggi non è affatto chiusa, "quando" è nato lo sciamanesimo; se sia una religione o una modalità del rapporto col divino/sacro; se sia solo pertinente a società egualitarie primitivo-preistoriche, di cacciatori/pescatori, oppure anche a società stratificate; se sia solo l'altra faccia della possessione; se si ponga come anello nello sviluppo del pensiero religioso o meno, e via elencando¹², non trascurando il passaggio dall'antichità preistorica alla classicità, laddove certe figure, come Diana, Ecate,

-
- 8) *I Demoni dentro : Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe* / Norman Cohn. - Milano : Unicopli, 1994 [ed.or., *Europe's inner Demons* - 1994]. - in part. pp. 179-189], laddove Cohn evidenzia l'asse metodologico Frazer-Murray; ma pure pp. 209-210 ove lo studioso inglese evidenzia i limiti delle ricerche del Ginzburg de I benandanti, asserendo che questi non si era imbattuto in discendenti della religione di fertilità murrayana, bensì di «una variante locale di quella che, nei secoli precedenti, era stata la comune esperienza delle seguaci di Diana, di Erodiade o di Holda» (p. 210).
- 9) Vedasi *Origini delle lingue d'Europa : I. La Teoria della Continuità* / Mario Alinei. - Bologna : il Mulino, 1996; *Un modello alternativo delle origini dei popoli e delle lingue d'Europa: la "Teoria della continuità"* / id. - in: *Le radici prime dell'Europa : Gli intrecci genetici, linguistici, storici*. - Milano : Bruno Mondadori, 2001. - pp. 177-208, sintesi dello studio precedente; e per ciò che attiene alle problematiche in oggetto: *Dal totemismo al cristianesimo popolare : Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei* / id. - Alessandria : Edizioni dell'Orso, 1984.
- 10) Tra i vari il fondamentale *La transizione neolitica e la genetica di popolazioni in Europa* / Luigi L. Cavalli-Sforza, Albert J. Ammerman - Torino : Boringhieri, 1986; e poi *L'evoluzione della cultura* / Luigi L. Cavalli-Sforza. - Torino : Codice Edizioni, 2010; *Geni, popolazioni e lingue* / id. - Milano : Adelphi, 2010. Del solo Ammerman vedasi anche *La transizione neolitica in Europa: oltre l'indigenismo*. - in: *Le radici prime dell'Europa : Gli intrecci genetici, linguistici, storici*. - Milano : Bruno Mondadori, 2001. - pp. 31-40.
- 11) *Lo sciamanesimo* / Michel Perrin. - Milano : Edizioni di Terrenuove, 2002 [ed.or.: *Le chamanisme*. - Paris : Edizioni Universitaires de France, 1995].
- 12) Cfr. a titolo meramente esemplificativo: *Dizionario delle religioni* / a cura di Paul Poupard. - Milano : Mondadori, 2007 [ed.or.: *Dictionnaire des Religions* / a cura di Paul Poupard. - Paris, Presses Universitaires de France, 1984]. - voce "Sciamanesimo", in cui si evidenzia, tra l'altro: « Comunque sia, il termine *saman*, molto specifico e circoscritto all'origine - poiché si applicava ad una delle figure centrali della vita sociale e religiosa di alcune società siberiane - ha finito col dar vita ad un derivato largamente usato nella storia delle religioni ed in etnologia: lo sciamanesimo che Van Gennep, nel 1903, considerava come "uno dei termini più pericolosi" tra quelli vaghi e che l'etnologo americano R. Spencer, nel 1968, osava definire come "trappola semantica". Ed effettivamente, la realtà che il termine ricopre è particolarmente difficile da cogliere, come lo constata il sovietico A. Tokarev: "Lo sciamanesimo è stato, e continua ad essere, uno dei problemi, della storia delle religioni, più difficili da risolvere"». Concludendo l'estensore della voce con questa osservazione: «Da qualunque punto di vista lo si esamini, il fenomeno dello sciamanesimo solleva sempre - e probabilmente continuerà a lungo a sollevare - numerose controversie. Poiché restano due grandi difficoltà: una, puramente terminologica, l'altra che dipende maggiormente dalla metodologia».

Empuse/Lamie varie, dovrebbero aver ereditato taluni tratti che poi, *mutatis mutandis*, sarebbero stati letti dall'inquisizione come tratti stregoneschi.

A tal proposito, paiono *in medias res* altre parole di Perrin nel suo citato testo:

«L'intrusione o l'espansione della stregoneria all'interno di un gruppo coincide spesso con l'apparizione di nuove disparità sociali. La stregoneria, infatti, si radica abitualmente in un mondo dove si è sviluppata la diffidenza verso gli altri e dove, per invidia e gelosia, ogni essere umano è sospettato di voler aggredire un'altra persona in segreto e a distanza» (p. 91),

con ciò intendendo, per assurdo ma non troppo, che possa anche *non* esservi stata correlazione tra espressioni o derivazioni di tratti sciamanistici e lettura in senso stregonico della realtà o di una parte di essa da parte delle élites clericali: credenze di derivazione pagana, attribuzione di poteri a operatori umani particolari nelle micro-realtà sociali popolari nel Medioevo, sopravvivenze mitico-religiose di varia specie e scaturigine e così via, in realtà pensando a emarginati e devianti di varia specie (lebbrosi, poveri, figure femminili "borderline", gruppi ereticali variamente rampollanti, ebrei). La dinamica potrebbe essere simile a quella delineata, ad esempio, da Peter Brown in un suo saggio sulle accuse di stregoneria nella tarda antichità¹³, laddove evidenzia che:

«le accuse contro i maghi si verificano esattamente in quelle aree e in quelle classi che sappiamo essere state più efficacemente protette da una brutale dislocazione - l'aristocrazia senatoria, ad esempio, e i professori delle grandi città mediterranee. Era proprio fra questi gruppi stabili e ben orientati che venivano spiegate alcune forme di sventura (cfr. p. 121) col riversarne la colpa su determinati individui. Le calamità pubbliche ed ininterrotte, venivano, invece, abitualmente spiegate in questa età di amari odi confessionali, facendo ricorso all'ira degli dei o di Dio contro l'esistenza di gruppi religiosi dissenzienti - cristiani, pagani o eretici (...).

Nell'insieme, le epurazioni che seguirono le accuse di stregoneria e di profezia illecita indicano non un aumento del " terrore della magia", ma un più preciso, se non più prosaico, sviluppo: un aumento dello zelo e dell'efficienza dei funzionari imperiali e una maggiore abilità nel calpestare gli interessi acquisiti delle aristocrazie tradizionali dell'impero, che si trattasse di riscuotere le tasse o di punire la negromanzia» (pp. 111-112).

E più oltre, riprendendo felici spunti dell'Evans-Pritchard di *Stregoneria, oracoli e magia presso gli Azande dell'Uganda*¹⁴:

«Tanto il pagano quanto il cristiano consideravano la sventura come opera non ambigua di agenti sovrumani, i *daemones*. Che si trattasse degli ambivalenti "spiriti della sfera inferiore" di molte credenze pagane, o di agenti attivamente ostili alla razza umana, come nello zoroastrismo, nel cristianesimo e nelle sette gnostiche, i demoni erano gli effettivi agenti di ogni sventura. Il mago provocava disgrazie soltanto manipolando i demoni, e il maledico "consegnando" la sua vittima alla loro ostilità» (p. 119).

Gli esempi e le analisi di questo tipo potrebbero essere innumerevoli, ben oltre lo scopo di queste pagine: rimane la sensazione che di fronte alla difficoltà di definire i contorni e i contenuti, per non parlare della diffusione, dello sciamanismo e preso atto che ci si potrebbe anche trovare di fronte a una non correlazione tra visione stregonesco-diabolica e pretesi tratti sciamanici della stregoneria medievale, potrebbe apparire maggiormente produttivo recuperare i tratti, le figure, le mitologie, le credenze che hanno fornito spunti per

13) *Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo* / Peter Brown. - in: *Religione e società nell'età di Sant'Agostino* / id. - Torino : Einaudi, 1975. - pp. 109-136 [ed.or. in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* / id. - London : Faber and Faber, 1972].

14) *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande* / Edward Evans Pritchard, Milano, Angeli, 1976 [ed.or., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford Univ. Press, 1937].

il formarsi dello stereotipo stregonesco-diabolico nella maggiormente prossima e verificabile antichità greco-romana, anziché tentare di resuscitare murrayane credenze in divinità della fertilità, sciamanismi di varia progenie e tutto l'armamentario di questo moderno mito gnoseologico, che ormai si dà per scontato, dando per certo che tratti sciamanici siano stati come il proverbiale spettro marxiano che si aggirava per l'Europa: solo che questo era vero, reale, concreto, intorno alla metà dell'800, mentre quell'altro difficile da enucleare, sia geograficamente che storicamente.

Con ciò non si propugna una sorta di *tabula rasa* di quel che è emerso in lunghi e sovente densi studi negli ultimi decenni, ma solo richiamare l'attenzione che l'uso delle wittgensteiniane *connessioni perspicue*¹⁵ rischia di condurre la ricerca laddove s'era impantanata ai tempi di James Frazer, tanto vituperato da Wittgenstein stesso, ossia – in ultima istanza – sulla comparazione fra elementi rampollanti da sistemi socioculturali e tempi diversi. E da questo punto di vista, la *Storia notturna* di Ginzburg non è poi così tanto distante dai ponderosi volumi di Frazer su *Il ramo d'oro*, mancando solo l'afflato evolutivo presente in quest'ultimo e in tutta la visione antropologica frazeriana.

E con ciò siamo di nuovo a Cesare Bermani e al suo *Volare al sabba*, opera al contrario di micro-storia che aggiunge, nonostante il pan-sciamanismo e il pan-freudismo, un anello all'analisi sia della presenza del magismo nei pori della Contemporaneità e sia del divenire in uno specifico luogo di determinate figure, credenze e mitologie. La strada è quella giusta, ne convengo, ma a patto di non sussumere quel che emerge da ambiti, credenze, idee, mitologie non sufficientemente verificate e date per vere *a prescindere*. La difficoltà di disegnare con nettezza i contorni dello sciamanesimo, di cui più sopra s'è detto, deve rendere cauti in questo senso, così come l'accettare che la sola presenza di emigrati slavi, albanesi o altri sia stato *necessariamente* il tramite della presenza di idee sciamaniche in Abruzzo a partire dal X secolo. Interpretazioni sciamaniche che, a ben vedere, potrebbero con molta più facilità storico-geografica, essere accostate al variegato mondo greco-romano e alla credenza in *striges*, in *Pan*, in *Ecate* triforme, in *Diana*, nelle *Lamie*, in *Empusa*, nelle *Fatae*, nella mitologia licantropica «dell'eroe arcadico Licaone»¹⁶; e l'elenco dei riferimenti greco-romani potrebbe continuare, non trascurando la presenza storicamente accertata in area italica di elementi dualisti o influssi celtici dall'area nord-occidentale, come nel caso di *Cernunnos* o delle *Matres/Matronae*. E così via.

Certo, la grandiosità e il fascino dello sciamanesimo sono un'altra cosa ma continuare a reiterare una pretesa religione sciamanica non meglio definita e operazionalizzata quale substrato di successive rielaborazioni e reinterpretazioni non fa altro che aggiungere neb-

15) Sulla nozione di *connessioni perspicue* vedasi *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer / Ludwig Wittgenstein*. – Milano: Adelphi, 1986. – 3. ed. – pp. 28-30; ma pure *Storia notturna*. – cit. – pp. XXIX-XXX. Vedasi anche il saggio *Wittgenstein antropologo / Jacques Bouveresse*. – in: *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. – cit. – pp. 57-92 in conclusione dell'edizione italiana del testo di Ludwig Wittgenstein: «Spiegare un costume, una pratica, una cerimonia, un rito, un'istituzione, ecc., non consiste nell'accostarli a una cosa che è esistita prima o, dopo, ma nel confrontarli con altri costumi, pratiche, cerimonie, riti, istituzioni, ecc., che appartengono alla medesima 'famiglia', che assomigliano ad essi, in termini intemporali; e che in tal modo rendono comprensibili i primi» (p. 62); «Come la storia reale o ipotetica dell'opera d'arte non 'spiega' l'opera d'arte in quanto tale (...), così il significato profondo di una pratica strana e l'effetto particolare che la sua descrizione provoca in noi non sono suscettibili di una spiegazione che faccia ricorso all'origine o alla causa» (p. 70); non trascurando p. 75, espressamente dedicata alla nozione di "rappresentazione perspicua": «Del concetto di "rappresentazione perspicua" Wittgenstein dice che "designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose" E la specifica intelligibilità fornitaci da una rappresentazione di questo tipo proviene dal fatto che essa ci fa scorgere chiaramente le connessioni, gli anelli intermedi e le transizioni, le somiglianze e le differenze fra elementi separati:

Lo scetticismo di Wittgenstein nei confronti del valore della spiegazione storica si fonda sull'idea che l'origine e la genesi che possono eventualmente rivelare il senso profondo dei fatti presi in *non hanno* alcun bisogno di essere reali o semplicemente plausibili (...). Ciò che importa sono le 'esperienze di pensiero' che possiamo fare sui dati, e non le transizioni e le trasformazioni che possiamo effettivamente osservare, sono cioè le connessioni concettuali e non i legami storici. E qualora le considerazioni storiche abbiano un reale potere esplicativo all'interno di un determinato ambito, è sempre perché fanno emergere qualcosa di più che le connessioni empiriche esterne e le concatenazioni temporali».

16) *Volare al sabba*. – cit. – p. 310.

bia alla nebbia e rendere sempre più oscuro il procedere a ritroso nel tempo: se non ci si accorda su significato, contenuti e modalità di termini, concetti, categorie non si va oltre ad una sorta di impressionismo gnoseologico che le citate *connessioni perspicue* wittgensteiniane esemplificano perfettamente, nel senso (per riprendere lo stesso ragionamento del filosofo viennese) che un conto è esaminare un'ellisse e un altro un cerchio, anche se dal cerchio, schiacciandolo su un qualsivoglia punto della circonferenza, si ottiene un'ellisse; questo parallelismo può indurre a un ragionamento erroneo circa la somiglianza/parentela tra le due figure geometriche: così il volo magico per il viaggio sciamanico, l'uso di unguenti o altre sostanze psicotrope per l'estasi sciamanica, lo stregamento o l'antistregamento per la lotta contro gli spiriti malvagi, ecc.

Se, però, andiamo, a titolo esemplificativo, a esaminare descrizioni e funzioni della strega romana, la *strix* o *striga*, poi *lamia* e *masca* nell'editto di Rotari o in Gervasio di Tilbury, ci rendiamo conto della strettissima parentela tra queste concezioni e l'emergere della figura stregonica, e ci si rende conto della maggiore possibilità storica e culturale, oltretutto mitico-religiosa, che tra queste due tradizioni, vuoi anche per la contiguità storico-geografica, ci possa essere stata osmosi, trasmissione, sopravvivenza. Una qualsiasi pagina scritta da Laura Cherubini in un volume dedicato alla strega nella cultura greco-romana¹⁷ può tornare utile a chiarire questo processo di filiazione:

«Le prime fonti che incontriamo nel nostro percorso, come in parte abbiamo visto, ci restituiscono un'immagine della *strix* piuttosto perturbante. La testimonianza plautina dello *Pseudolo* ci presenta una creatura antropofaga e senza dubbio insidiosa» (p. 17).

«Ma quel che più interessa nella voce registrata da Festo è l'assimilazione romana di questi infausti uccelli con donne malefiche (*maleficis mulieribus*) dalla doppia identità di creature volanti (*volaticas*): si tratta, infatti, del profilo versipelle e soprannaturale che delle *striges* ritroveremo altrove» (p. 17).

Oppure:

«Difficile, in definitiva, risalire ai reali rapporti linguistici che hanno dato vita alla tradizione della parola *masca* e al suo uso nel corso dei secoli; ad ogni modo, ci preme sottolineare il legame apparentemente riscontrabile fra i concetti di spirito notturno, maschera e strega. Se è chiara l'ambivalenza di *larva* come *spettro* e insieme *maschera teatrale*, abbiamo anche intravisto l'esistenza di una analogia fra questa creatura e le streghe: esseri che si manifestano agli occhi altrui *larvificati* e sono in grado di *larvificare* le vittime, sovrapponendo al loro aspetto originario la faccia 'altra' della morte quasi come si farebbe con una maschera» (p. 126).

O anche:

«Riprendiamo però le sorti della nostra antica parola: la *striga* che ci interessa, versione incolta di *strix*. Nonostante gli sforzi normativi dei grammatici antichi, essa si comportò nei fatti come un doppio linguistico dotato di vita propria, assumendo nelle lingue che continuarono il latino una specializzazione semantica ben precisa: mentre *strix* rimaneva infatti un termine dotto, sospeso nel senso ornitologico con cui fu successivamente ripreso ad indicare qualche esemplare dell'ordine degli *strigiformi*, è *striga* ad arrivare con una tradizione diretta in alcune lingue romanze col significato comune di "strega"» (p. 16).

E questa:

«Delle *striges*, in questo senso, si è forse già detto abbastanza. Esse non esauriscono, tuttavia, lo spettro delle possibili apparizioni accordate alle streghe nella letteratura latina:

17) *Strix: La strega nella cultura romana* / Laura Cherubini. – Torino : Utet Libreria, 2010.

quando infatti non appaiono nella forma di perfidi uccelli o nelle altre spoglie animali, quando non sono addirittura invisibili, queste figure sono pensate più semplicemente nella loro usuale sembianza di 'donne'» (p. 99).

Non tralasciando questa importante annotazione:

«Insieme all'utilizzo di unguenti e all'enunciazione di formule, la nudità sembra costituire un passo necessario alla *performance* metamorfica della maga (...). La persona che prende la forma di un animale, in effetti, deve liberarsi dei propri panni di uomo (i vestiti veri e propri) lasciando libera la pelle di farsi piumaggio o pelliccia (...). Se per prendere la forma di un animale esse devono spogliarsi delle vesti che segnano la loro identità umana, l'abitudine di denudare i piedi e sciogliere gli abiti sembra renderle già delle potenziali versipelli: creature vestite e svestite insieme, esseri ambigui e sempre pronti a scivolare dalla dimensione umana a quella bestiale» (p. 103).

Senza dimenticare questo appunto, che trova posto in quasi tutte gli studi sulla stregoneria medioevale, rinascimentale e moderna:

«È stato d'altra parte rilevato come la consuetudine di portare capelli lunghi e scomposti corrisponda al segno rituale di una rottura con la società civile: lo si può facilmente osservare, in generale, nell'aspetto di figure come anacoreti, intellettuali, hippies, che tutti sfuggono in qualche misura al controllo della comunità. Guardando alla cultura greca, si riscontra qualcosa di simile nella figura dei satiri, esseri continuamente in bilico fra umanità e animalità, situati al di fuori della comunità civile e caratterizzati da eccesso e sfrenatezza, la cui selvatichezza è spesso sottolineata, nella ceramica greca di VI e V secolo a.C., anche da una capigliatura abbondante e scomposta» (p. 109).

Che si collega a quest'altra:

«Esplorando le credenze relative a questa creatura, infatti, possiamo osservare come essa intrattenga un rapporto molto speciale con la realtà dell'inversione; del resto, la figura della strega è in generale caratterizzata, nella cultura romana, dalla prerogativa di rovesciare completamente l'ordine della natura» (p. 91).

«La capacità di attuare il rovesciamento, inoltre, sembra essere fra i motivi che costituiscono il ponte ideale fra le streghe antiche e quelle moderne, che continueranno a lungo a scambiare e spostare bambini. In qualche modo, le *striges* hanno fama di scompigliatrici ancora nella prima metà del XIII secolo: Gervasio di Tilbury, infatti, riferisce la credenza popolare secondo la quale, di notte, certe creature dette *striae*, *lamiae* o *mascae* si diletano accendendo lampade spente, scomponendo ossa per poi ricomporle nell'assetto sbagliato, nonché spostando i neonati dal luogo in cui li avevano messi a dormire le loro madri, che li ritroveranno ore più tardi a giacere fuori dalla porta di casa sprangata» (p. 92-93).

Non trascurando il seguente *topos* leggendario:

«L'abitudine che diremmo vampiresca di succhiare il sangue, già propria della *strix* romana, rimarrà a lungo presente nell'immagine della strega (...). Ma è lo stesso folklore, in Italia, a riproporre storie di creature stregonesche che, talvolta ancora sotto le spoglie di uno strigiforme, arrivano di notte ad insidiare bambini causandone morte e malattie» (pp. 30-31).

E, per non risultare eccessivamente prolisso, concludendo con quest'ultima:

«Rituali del genere si inseriscono nell'ambito della tradizione medievale dei *changelins* o *enfant changé* in Francia, detti *Wechsebalg* in Germania e *changeling* o *fairy* in Inghilterra, secondo la quale esseri dispettosi come fate o nani rapiscono bambini sani e forti, in genere a pochi giorni dalla nascita, e li sostituiscono con i loro nati: bambinetti brutti, malaticci e smagriti.

In modo simile sembrano agire anche le *Donne di fuori*, bizzarre creature della credenza si-

ciliana solitamente invisibili ed amanti delle case, in cui si stabiliscono da padrone per portare, a capriccio, buona o cattiva sorte» (p. 39).

«La continuità di credenze del genere è del resto attestata nell'Europa medioevale, se guardiamo alla lista di domande redatta da Burcardo vescovo di Worms all'inizio dell'XI secolo sotto il titolo di *Corrector sive Medicus*, un penitenziale che costituisce il diciannovesimo libro della celebre collezione canonica conosciuta come *Decretum*. Fra le sue prescrizioni, infatti, questo testo ne acclude una (pane e acqua per quaranta giorni, e per sette anni consecutivi) per la donna che, convertita a Satana, abbia creduto, sebbene fatta di materia e stretta nel letto da suo marito dentro una stanza chiusa, di percorrere grandi spazi e uccidere senza armi visibili i battezzati e i redenti nel sangue di Cristo, cuocendone e mangiandone le carni per poi collocare paglia o legno (...) al posto del loro cuore (...), e, dopo averli mangiati (...), di riportarli in vita per un breve lasso di tempo» (p. 41).

Come si vede, qui siamo oltre le citate *connessioni perspicue* e l'impressionismo gnoseologico; siamo a eredità culturali storicamente possibili, verificabili, esaminate, analizzate e su cui ormai – credo – tutti gli studiosi convengono e ne fanno cenno quando si dedicano ai tramiti fra elementi religiosi greco-romani (e celtici) e successivo emergere di credenze stregoniche sia sul piano del vissuto della cultura popolare (e non solo) e sia sul piano fantasmatico, dapprima fronteggiato dalle élites cristiane con atti formali e relativamente blandi quali gli ormai famosissimi *Canon Episcopi* di Reginone di Prüm (906), *Decretum* di Burcardo da Worms (1020), *Decretum* di Graziano (1147)¹⁸, per poi approdare, dopo lunghe elaborazioni, nel famigerato *Malleus Maleficarum* di Institor e Sprenger (1486) e a tutta la congerie di trattati inquisitoriali che tra seconda metà del '400 e prima metà del '600 delinearono in modo evidente lo stereotipo diabolico-stregonesco¹⁹. Inoltre lo stesso Bermani conferma come l'analisi condotta da storici inglesi quali Macfarlane o Thomas²⁰ abbia avuto risconti nell'area da lui indagata, vale a dire che le accuse sono anche emerse dalla tensione tra etica di comunità ed etica individualistica, non trascurando il fatto che chi accusava (com'è emerso da tanti altri studi, non ultimo – per rimanere prossimi all'area valdese – quello di Grado G. Merlo sulle streghe di Gambasca e Rifreddo, in bassa Val Po²¹) erano persone che avevano relazione anche strette con le persone accusate d'essere streghe.

Ce n'è per rimettere in discussione l'intero impianto pan-sciamanistico e accettare che possano avere avuto vigenza altri tramiti e altre dinamiche, non trascurando pertanto il fatto che tra lasciti greco-romani e accuse di stregoneria/diabolismo ci sia stato un processo di filiazione, nel senso che la stregoneria, nella lettura da parte degli inquisitori e delle élites clericali sino ai vertici romani/avignonesi, presupponendo la condivisione di un retroterra mitico-culturale intorno a una precisa visione/definizione della figura stregonica di derivazione – appunto – greco-romana, sia poi stata sovraccaricata di ulteriori determinazioni così come evidenziato da un Perrin o da un Brown, nel senso di strategie di attacco, con relativi orpelli ideologici e fantasmatici, in situazioni conflittuali (e nel Medioevo di situazioni conflittuali in ambito religioso e teologico ce ne furono!); non trascurando le suggestioni di Evans-Pritchard, riprese da storici quali Thomas o Macfarlane (e confermate da tanti studi sul campo e negli archivi), circa la stregoneria come interpretazione della

18) Vedasi *Volare al sabba*. – cit. – pp. 301-302; ma per altri capitoli cfr. *Storia della stregoneria: Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo* / **Giordano Berti**. – Milano: Mondadori, 2010. – p. 39.

19) Sull'elaborazione teologico-inquisitoriale la manualistica è sterminata: cfr. tra i vari *La stregoneria: Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento* / **Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria R. Lazzati**. – Milano, Mondadori, 1984; *Magia, stregoneria, superstizioni nell'occidente medievale* / **Franco Cardini**. – Firenze: La Nuova Italia, 1979; *Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo* / **Giordano Berti**. – cit.

20) Cfr. *La stregoneria nell'Essex in epoca Tudor e Stuart* / **Alan Macfarlane**. – in *La stregoneria: Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi* / **Mary Douglas** (a cura di), Torino: Einaudi, 1970. – pp. 121-141 [ed.or. in *Withcraft. Confessions and Accusations* / **Mary Douglas** (ed.). - Association of social Anthropologist of the Commonwealth, 1970]; *La religione e il declino della magia: Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento* / **Keith Thomas**. – Milano, mondadori, 1985 [ed.or.: *Religion and the Decline of Magic* / Keith Thomas. - London, 1971].

21) Cfr. *Streghe* / **Grado Giovanni Merlo**. – Bologna. - Il Mulino, 2006; cfr. anche *Volare al sabba* / **Cesare Bermani**. – cit. - p. 23.

sventura o del fatto inatteso e, in ogni caso, devastante per sistemi socioculturali in cui, data la precarietà dell'esistenza, ogni scostamento da una situazione normale non poteva non essere percepita come cagionata da qualcosa di sovrumano, da qualcuno in possesso di poteri nefasti e identificabile come colpevole, vuoi per poteri attribuitigli, vuoi per capacità rimediate strada facendo, vuoi per *vox populi*, vuoi per qualsivoglia altra causa. È il male radicale a porsi come orizzonte, un male ineliminabile, a fronte del quale le allora scarse risorse mediche, le limitate conoscenze scientifiche, non potevano tornare utili alla bisogna, ciò che comportava anche il ricorso a operatori dell'occulto, a persone ritenute capaci di utilizzare le nascoste forze della natura o della sovrannatura, come le streghe o gli stregoni, sia nelle loro funzioni maligne che benigne, o gli sciamani in epoche e aree geografiche peculiari, o come gli stregoni/antistregoni nel Bocage francese degli anni '70²² o nell'area sudanese indagata da Evans-Pritchard e via elencando.

E ancora. Se lo scopo dell'indagine dev'essere la comprensione del passato alla luce del presente, occorre anche capire il presente, cioè perché in un contesto all'apparenza scientifico e moderno, di un capitalismo dispiegato (personalmente direi anche marcescente, se tale termine più che una definizione scientifica non costituisse altro che un giudizio di valore), il magismo, le sue credenze e i suoi operatori, abbiano una ampia rilevanza, tale da costituire ampi profitti e permeare di sé coscienze, mezzi di comunicazione di massa e singoli o gruppi più o meno ampi. Ecco, allora, la necessità, evidenziata più sopra, di dissociare le due pertinenze, quella relativa all'elevazione del soggetto preso in esame come giudice unico da quella relativa al giudizio di chi esamina: una necessità metodologica e una necessità storico-culturale, di capire il presente per poi capire il passato in una prospettiva che subito dopo guardi al futuro; e solo spezzando il legame tra soggetto e oggetto, con i loro reciproci atteggiamenti e limitatezze conoscitive, appare possibile fornire senso e significato a elementi all'apparenza irrelati e privi di legami con una realtà che *dovrebbe* essersi disfatta della necessità di sostegni esterni all'agire umano ma investiti di un potere e di una vigenza ultramondana da condizionare l'esistenza stessa di coloro che li vivono come elementi o realtà ultraumani.

Il caso della stregoneria, da questo punto di vista, era ed è tuttora un ottimo banco di prova. Come le credenze magiche sui generis, come il pensiero mitico, come altri prodotti fantasmatici di tipo più o meno religioso (il caso di *scientology* è esemplare della commistione tra sacro e profano, vale a dire tra laico e religioso), assistiamo a una costante presenza di questi prodotti sovrastrutturali in dosi e percentuali diverse, sotto vesti le più disparate e nei contesti più impensabili, non secondariamente quelli politici, economici o finanziari. Ma qui usciamo dall'oggetto di quest'intervento, anche se il precedente testo di Cesare Bermanni sulle leggende metropolitane aveva in più di un'occasione richiamato l'attenzione sulla permeabilità delle istituzioni amministrative e politiche alla credenza in notizie poi verificatesi false, come i falsi storico-inquisitoriali e stregonici analizzati da Norman Cohn²³ creduti veri fino a pochi anni or sono da fior di studiosi, la qual cosa la dice molto lunga sia sulla razionalità della politica e della finanza e sia, nel presente caso, sulla serietà e fondatezza degli studi storici, spesso basati sul richiamo a fonti credute vere ma non analizzate a fondo o a concetti e categorie, come nel caso dello sciamanismo, non operazionalizzati, cioè non definiti in modo chiaro e resi scientificamente utilizzabili per successive indagini o analisi.

22) *Les mots, la mort, les sorts : La sorcellerie dans le Bocage* / Jeanne Favret-Saada. – Paris : Gallimard, 1977.

23) *I demoni dentro : le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*. – cit. - in part. pp. 174-210.