# Streghe, sciamani, visionari



In margine a *Storia notturna*
di Carlo Ginzburg

*a cura di Cora Presezzi*

viella

Esito di un lungo e tortuoso percorso di ricerca, Storia notturna è il capolavoro che Carlo Ginzburg ha consacrato al tentativo di spiegare la genesi storica dello stereotipo del sabba stregonesco nella forma in cui questo si cristallizzò, tra la fine del XIV e l'inizio del XVI secolo, durante i processi inquisitoriali contro uomini e donne accusati di stregoneria. Ciò che rende questa opera straordinaria è il fatto che lo studio del sabba venga affrontato con strumenti di tipo storiografico e, al contempo, con strumenti morfologici, a partire dallo studio di miti e riti provenienti da un vastissimo numero di culture sparse nello spazio e nel tempo.

Insieme a un saggio retrospettivo di Ginzburg, il volume raccoglie interventi di studiosi di varie discipline: ebraistica, storia del cristianesimo, storia delle religioni, filosofia. Gli studi qui raccolti testimoniano la persistente fecondità delle domande poste da Storia notturna, anche in campi meno segnati dal vasto dibattito internazionale che, da trent'anni, la riguarda.

Completa il volume la bibliografia integrale degli scritti di Carlo Ginzburg.

**Contributi** di A. Annese, L. Arcari, F. Berno, S. Botta, L. Canetti, M. Casu, A. Catastini, R. Cavallaro, C. Ginzburg, G. Lettieri, D. Licusati, M. Mantovani, M. Mustè, C. Presezzi

**Cora Presezzi** è dottoressa di ricerca in Storia della Filosofia e cultore della materia in Storia del Cristianesimo e delle Chiese. Attualmente collabora con il Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo della Sapienza - Università di Roma.

In copertina: Maria Germanova nel ruolo di strega in *L'Oiseau bleu* di Maurice Maeterlinck, regia di Konstantin S. Stanislavskij, Teatro d'arte di Mosca, 1908. Fotografia di Karl A. Fischer.

SAPIENZA - UNIVERSITÀ DI ROMA

STUDI DEL DIPARTIMENTO
DI STORIA ANTROPOLOGIA RELIGIONI ARTE SPETTACOLO

16

*Comitato scientifico*

Emmanuel Betta, Antonello F. Biagini, Daniele Bianconi, Sergio Botta, Anna Esposito, Vittorio Frajese, Francesco Gui, Anna Iuso, Umberto Longo, Alessandro Lupo, Emanuela Prinzivalli, Alessandro Saggioro, Antonello Ricci, Maria Antonietta Visceglia (coordinatrice)

# Streghe, sciamani, visionari

## In margine a *Storia Notturna* di Carlo Ginzburg

*a cura di Cora Presezzi*

viella

Copyright © 2019 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: settembre 2018
Prima edizione digitale in formato ePub: gennaio 2020
ISBN 978-88-3313-335-5 ePub



***viella***
*libreria editrice*
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

# Indice

CORA PRESEZZI
Rileggere *Storia notturna*

CARLO GINZBURG
Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia

ALESSANDRO CATASTINI
Sciamani e profeti venticinque anni dopo

GAETANO LETTIERI
La strega rimossa. L'immaginario apocalittico e messianico al margine di *Storia notturna*

CORA PRESEZZI
Simon Mago, l'anticristo zoppo*

LUCA ARCARI
Le pratiche di contatto col sovrannaturale tra diacronia e isomorfismo. Riflessioni a margine di (una) *Storia notturna*

LUIGI CANETTI
Posseduti e sognatori. Assonanze notturne nei ricordi e negli studi di uno scolaro bolognese

ANDREA ANNESE
«Hirsuta manu percutitur foedus». "Sfiorare" *Storia notturna* a partire dal *Sermo CCLXXI* di Cusano

MARGHERITA MANTOVANI
La storia notturna di Scholem

RAFFAELLA CAVALLARO
*Épidémie salvatrice*. L'immaginario del sabba stregonesco in Antonin Artaud

DORIANA LICUSATI
Indovina chi mangiamo stasera. Uno studio intorno a *Ossa e Pelli*

FRANCESCO BERNO
*In limine* a una *Storia notturna*. La scrittura del dolore, ovvero sull'animale morto

MARCO CASU
Estasi e metodo. Da *I benandanti* a *Storia notturna*

SERGIO BOTTA
Lo sciamanesimo di *Storia notturna* e le tecniche arcaiche dell'estasi. Sul dialogo a distanza tra Carlo Ginzburg e Mircea Eliade

MARCELLO MUSTÈ
La "via alla storia" di Carlo Ginzburg

## Appendice

Bibliografia degli scritti di Carlo Ginzburg

*A Silvia Ippolito (1993 - 2019)*

Cora Presezzi

# Rileggere *Storia notturna*

## 1. *Il cantiere di* Storia notturna

Uscita nel 1989 nella collana «Biblioteca di cultura storica» di Einaudi,[1] la stessa che nel 1966 aveva già ospitato *I benandanti*, *Storia notturna* era legata a quel primo libro di Ginzburg da una sorta di patto contratto dall'autore con se stesso: la «scoperta di un culto agrario di carattere estatico diffuso in Friuli tra '500 e '600»[2] aveva immediatamente portato a individuare un problema molto più ampio che, nel 1966, si configurava come un invito lanciato a «folkloristi e storici delle religioni»:

> Folkloristi e storici delle religioni potranno trarre da questo materiale documentario illazioni ben più vaste – correggendo gli errori e integrando le lacune d'informazione di chi scrive, e facendo inoltre un uso più largo del metodo comparativo. Di quest'ultimo mi sono servito, come si vedrà, con molta cautela: o, per essere più preciso, mi sono servito di uno solo dei due metodi di comparazione distinti a suo tempo da M. Bloch – quello più propriamente storiografico. Per questo motivo, non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani.[3]

Ginzburg stava qui introducendo il lettore alla propria ricerca e, contestualmente, la ripensava alla luce di una scoperta fatta dopo la consegna del manoscritto a Einaudi; una scoperta che, per un fortuito ritardo nella pubblicazione, poté essere comunque inserita nel libro. Si trattava dell'ultimo paragrafo (16) del capitolo primo (*Le battaglie notturne*): alcune pagine dedicate a Thiess, lupo mannaro livone, e all'analisi dei documenti processuali del tardo Seicento relativi al suo caso.[4]

Erano di duplice natura gli elementi del processo di Thiess che potevano essere collegati ai processi contro i benandanti friulani. Anzitutto alcuni contenuti della sua testimonianza (le battaglie notturne a cadenza ciclica e la loro finalità agraria, il viaggio nell'aldilà). In secondo luogo, la reazione spaesata di coloro che conducevano l'interrogatorio e la conseguente strategia di sovrainterpretazione messa in atto – che si configurava come un tentativo di lettura coerente con l'esegesi scritturale e le dottrine demonologiche – di fronte alla quale gli imputati manifestano diversi gradi di resistenza.[5] Il paragrafo in questione si conclude come segue:

> Sulla base di questo sorprendente parallelo livone, è lecito affermare l'esistenza di una connessione, non analogica ma reale, tra benandanti e sciamani. Le estasi, i viaggi nell'al di là a cavallo di animali (lupi, o, come vedremo in Friuli, farfalle o topi) per recuperare i germogli del grano o comunque per assicurare la fertilità dei campi: questi elementi, a cui si aggiungono, come vedremo subito, la partecipazione alle processioni dei morti, che procura ai benandanti virtù profetiche e visionarie, si compongono in questo quadro coerente, che richiama immediatamente i culti degli sciamani. Ma rintracciare i fili che legano queste credenze al mondo baltico o slavo esorbita evidentemente dai confini di questa ricerca. Torniamo, quindi, al Friuli.[6]

«Folkloristi e storici delle religioni potranno trarre da questo materiale documentario illazioni ben più vaste». Ma, come Ginzburg aveva appena imparato da Warburg, «i problemi non si risolvono passandoli ad altri».[7]

Il problema, come avrebbe poi chiarito l'*Introduzione* di *Storia notturna,* era la legittimità della generalizzazione del caso dei benandanti a fronte dell'eccezionalità (o unicità)[8] della documentazione rinvenuta al loro riguardo: se si potessero cioè, a partire da quella documentazione, inferire implicazioni più generali – relative alla storia del sabba intesa come tappa interna a una storia di ben più lunga durata – legittime da un punto di vista storiografico.[9] Poteva il Friuli trasformarsi in una porta per un orizzonte più ampio, baltico, forse slavo, siberiano, eurasiatico?[10]

Ma il problema della generalizzazione ne implicava un altro: quello della possibilità (o necessità)[11] di far ricorso alla morfologia nel contesto di uno studio storico che avesse a che fare con la comparazione di materiali mitici, per di più registrati in documenti talvolta anche cronologicamente databili, eppure di certo attestanti tradizioni orali preesistenti, molto più difficili da collocare in modo assoluto nella scala cronologica.[12] Dopo essersi a lungo dibattuto nell'alternativa tra due impostazioni metodologiche apparentemente incompatibili e necessariamente alternative,[13] Ginzburg avrebbe usato la piccola porta friulana come via d'accesso a quello che, in ultima istanza, si imponeva come il problema gnoseologico per eccellenza del «punto di vista storico» e dei suoi limiti: la questione della natura umana.[14]

Si può tentare una sintesi dell'intera traiettoria giocando sulla dialettica che lega le due epigrafi di *Storia notturna* al nucleo concettuale della *Conclusione* («ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto tra tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili»).[15]

La prima epigrafe è tratta da un frammento di Senofane, di cui Ginzburg isola il primo verso di un periodo ipotetico che suona come segue:

> Per altro se avessero mani i bovi <i cavalli> e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dèi e plasmerebbero statue simili a cavalli, i bovi a bovi, in modo appunto corrispondente alla figura che <ciascuno> possiede.[16]

Il tema dell'animalità attraversa fittamente l'intreccio del testo. Nello stereotipo del convegno stregonesco, l'animale costituisce infatti una delle tracce che, affiorando in superficie, orienta la ricostruzione delle radici folkloriche del sabba verso miti e riti di un'amplissima estensione spazio-temporale. Proprio seguendo queste tracce, il percorso di *Storia notturna* incontra l'animalità nei termini della relazione tra genere e specie: l'animale si caratterizza allora, nell'indagine storica, come un'irriducibile alterità che, in quanto tale, contribuisce a definire il problema dei limiti del punto di vista storico e a imporre come ineludibile la questione della natura umana.

Il verso della seconda epigrafe[17] è tratto da un dialogo del *Faust* di Goethe (Parte II, Atto I, *Finstere Galerie*) in cui Mefistofele istruisce Faust sul viaggio che quest'ultimo si accinge a compiere nel regno dei morti. Più precisamente, Faust deve recarsi in una zona dell'aldilà che «non riguarda affatto» Mefistofele, come questi tiene a precisare, e cioè l'inferno dei pagani.[18] È nei luoghi inferi abitati dai defunti delle religioni pagane, infatti, che risiede ciò di cui Faust ha bisogno per prestar fede alla parola data all'imperatore: evocare dagli inferi Paride ed Elena e mostrargli gli archetipi dell'umano sotto la specie del maschile e del femminile.[19] Per far ciò, dovrà affrontare il passaggio attraverso un mistero di cui è disagio parlare (*sprechen ist Verlegenheit*), qualcosa di inaudito (*wunderlich*), senza una strada che vi conduca (*Kein Weg*).[20] Sono le Madri, alle quali il verso dell'epigrafe di *Storia notturna* si riferisce.[21] Nonostante però la dichiarata estraneità all'aldilà dei pagani, Mefistofele può fornire a Faust una chiave grazie alla quale riportare con sé dal viaggio di andata e ritorno nel mondo dei morti uno strumento che gli consentirà di portare a termine la sua impresa. Avviandosi verso il regno dei morti, Faust pronuncia il celebre verso, lanciato in sfida a Mefistofele, «nel tuo Nulla spero di trovare il Tutto».[22]

Una (consapevole) sfumatura faustiana si sovrappone dunque al nesso analogico indicato da Ginzburg tra il «tentativo di conoscere il passato», che è anch'esso «un viaggio nel mondo dei morti», e l'oggetto storiografico incontrato in questo particolare caso, ovvero il «nucleo mitico primario» del viaggio di andata e ritorno nel mondo dei morti, definito nell'*Introduzione* «uno dei centri nascosti della nostra cultura, del nostro modo di stare nel mondo» e, nella *Conclusione*, «la matrice di tutti i racconti possibili».[23]

Trascelte a rappresentanti del sostrato più profondo che, nonostante la comprensione inquisitoriale del sabba, lo storico riesce a raggiungere, le *Matres* appaiono, nel verso dell'epigrafe, circondate da un'assenza di spazio e tempo. È un'immagine di grande potenza evocativa, che fa da termine medio tra il

frammento di Senofane e la «matrice di tutti i racconti possibili» della *Conclusione*.

L'assenza di spazio e tempo rimanda allo stereotipo inquisitoriale, che fonde i frammenti di culture preesistenti in una demoniaca dimensione sovratemporale per poi (terminata la stagione della caccia alle streghe) relegarli in un oscuro passato di presunte superstizioni, isterie, ingenue credenze e stravaganti fantasie, indegne di "tempo", di cronologia, di storia. Ma l'astrazione spazio-temporale assume anche un segno opposto, proprio laddove il programma di ricerca mira a percorrere il tragitto inverso a quello della costruzione dello stereotipo. E proprio nell'annullamento dell'ancoraggio storiografico, cioè nella morfologia offerta come strumento dall'avvocato del diavolo (incarnato *in primis* dallo strutturalismo di Lévi-Strauss), Ginzburg cerca di trovare il suo faustiano tutto.[24]

Ed è qui che l'oggetto della ricerca e la scommessa metodologica coincidono: nelle serie morfologiche di miti e riti che restituiscono il nucleo primario del viaggio nell'aldilà nei termini di una morte iniziatica, il dettaglio estatico delle metamorfosi animali (o dei viaggi a cavallo di animali) viene decifrato come significante dell'esperienza limite (la morte come «grado zero dell'assenza») dell'animale uomo, la cui matrice (inattingibile) sta nella possibilità, specificamente umana, di raccontare, ossia di evocare *in absentia*, di coordinare nella dimensione del racconto presenza e assenza, quindi di soggettivare ed esprimere l'esperienza simultanea di un qui e di un altrove spazio-temporali.[25]

Facendo reagire l'epigrafe faustiana e il richiamo conclusivo alla figura benjaminiana del narratore, *Storia notturna* assume dunque la fisionomia, in termini metaforici, di una scommessa sulla redenzione di Faust o, secondo la terminologia benjaminiana, di una scommessa sulla storia (nel senso di *historia rerum gestarum*) come redenzione del passato.[26] Fuor di metafora, si può cogliere qui una portata soteriologica del mestiere di storico che Ginzburg sembra indicare attraverso vari accenni a Benjamin, tanto sintetici e lapidari quanto diffusi nella sua opera. Una soteriologia, naturalmente, di tipo secolare: Ginzburg stesso ha interpretato "redenzione" come "liberazione", proprio in riferimento alla terza *Tesi di filosofia della storia* chiamata in causa nella chiusa della *Prefazione* al *Formaggio e i vermi*.[27]

Ma facciamo un passo indietro. Esplicitando le tappe di gestazione di *Storia notturna,* Ginzburg ne fa risalire il primo nucleo agli anni 1964-1965, ovvero al tempo dell'incontro con la documentazione rintracciata in vari archivi civici o ecclesiastici, principalmente del centro e nordest dell'Italia, e analizzata nel libro *I benandanti*.[28] L'ultima pagina della *Prefazione*[29] e la bibliografia[30] di Ginzburg

restituiscono la stupefacente densità di quegli anni, durante i quali, poco più che ventenne, lo storico terminava gli studi alla Scuola Normale Superiore di Pisa sotto la direzione di Delio Cantimori e aveva occasione di discutere la ricerca sui benandanti con studiosi di varie discipline, tra cui Arsenio Frugoni, Corrado Vivanti e Ernesto de Martino, del quale aveva recensito, nel 1963, *La terra del rimorso*;[31] scriveva alcune voci del *Dizionario biografico degli italiani*[32] e recensiva *La storia della follia*, marcando già nel 1964 la propria distanza dall'impostazione di Foucault;[33] trascorreva un soggiorno di ricerca al Warburg Institute, allora diretto da Ernst Gombrich, su invito di Gertrud Bing;[34] traduceva, insieme al fratello economista, un saggio di Alexander Gerschenkron per la «Biblioteca di cultura storica»;[35] pubblicava un saggio sulla raccolta di scritti storici di Marc Bloch, da cui emergeva la profonda e acutamente critica familiarità con l'ambiente intellettuale delle *Annales*.[36]

Sempre seguendo le indicazioni di Ginzburg, sappiamo che il lavoro vero e proprio di stesura del libro avviene invece nel corso di un quindicennio, tra il 1975 e il 1989, durante il quale, oltre a presentare in vari contesti i risultati parziali della ricerca (ad esempio nei seminari diretti da Jacques Le Goff all'École Pratique des Hautes Études, da Jean-Pierre Vernant al Centre de Recherches Comparées sur les Societés Anciennes e da Keith Thomas all'Università di Oxford),[37] Ginzburg aveva lavorato a numerose altre pubblicazioni tra cui vanno segnalati in questo contesto almeno due libri, ovvero *Il formaggio e i vermi* (1976) e *Indagini su Piero* (1981), e la raccolta di saggi organizzati retrospettivamente attorno al nodo di storia e morfologia *Miti emblemi spie* (1986). Si potrebbe qui ricorrere a delle definizioni per riassumere questo quindicennio di studi, digressioni, sperimentazioni: la microstoria, la morfologia, il paradigma indiziario. Ma a chi si addentra nell'esplorazione della biografia intellettuale di Ginzburg si impone una prospettiva dinamica, che sottrae la problematicità della materia alla staticità delle definizioni.

Nel caso, ad esempio, degli studi su Piero della Francesca, Ginzburg ha argomentato il legame tra il proprio "sconfinamento" nel campo della storia dell'arte e il ricorso alla morfologia nell'àmbito delle ricerche che sarebbero poi confluite in *Storia notturna*:

> Molti anni dopo capii che questa deviazione verso la storia dell'arte mi metteva di fronte, senza che me ne rendessi conto, al problema che non riuscivo a risolvere nella mia ricerca sul sabba stregonesco: il rapporto tra forma e contesto. L'itinerario pittorico di Piero della Francesca è stato molto discusso dagli storici dell'arte, data la scarsità di punti di riferimento cronologici. Cercai di aggirare l'ostacolo concentrandomi su elementi di contesto (l'iconografia, i committenti) che suggerivano una cronologia in più punti divergente da quella proposta, sulla base di dati stilistici, dagli storici dell'arte. Nel caso

> dell'analogia tra benandanti e sciamani tentai un esperimento simile, ma rovesciato: l'indagine morfologica finì col suggerirmi un contesto storico plausibile.[38]

Va aggiunto che *Indagini su Piero* inaugurava la collana «Microstorie» di Einaudi (diretta da Ginzburg stesso e da Giovanni Levi), in cui uscivano allora anche una raccolta di saggi di Edward Palmer Thompson curata da Edoardo Grendi,[39] e diverse ricerche accomunate – indipendentemente dal riconoscimento più o meno consolidato dell'importanza del tema trattato o dalla sua marginalità – dall'insistenza sul contesto; dall'osservazione microscopica come strumento per cogliere, in una data configurazione sociale, la risultante di un intreccio di fattori molteplici; dalla predilezione di documentazioni eccezionali nell'intento di mettere a frutto le potenzialità euristiche di elementi anomali anziché lavorare in chiave analogica su casi serializzabili; dalla consapevolezza della natura complessivamente sperimentale dell'intero percorso di indagine storica.[40]

La cifra di quel contesto culturale si intrecciava profondamente, nel caso del volume su Piero, con la ricerca di strumenti in grado di rispondere alla sfida di una documentazione che, per le proprie caratteristiche specifiche, imponeva un ripensamento della strumentazione tradizionale:[41]

> Il rischio di costruire catene interpretative circolari, basate interamente su congetture, è molto forte. Gli anelli della catena si rinviano vicendevolmente, e l'intera catena si libra nel vuoto (l'analogia con i rischi della datazione su basi esclusivamente stilistiche è evidente). Come succede in molte ricerche iconologiche, l'opera finisce col diventare un pretesto per una serie di libere associazioni, basate generalmente su una presunta decifrazione simbolica. Altre ricerche – quelle, per esempio, sulla cultura contadina, prevalentemente orale, delle società preindustriali – si trovano alle prese con problemi analoghi.[42]

Emergeva tra l'altro, in questo ripensamento, un sostanziale accordo con l'approccio teorico di Aby Warburg al problema della comprensione delle «testimonianze figurate»:

> Molto più difficile e faticosa da praticare […] è la ricostruzione analitica dell'intricata rete di relazioni microscopiche che ogni prodotto artistico, anche il più elementare, presuppone […] Colui che si è incamminato più risolutamente in questa direzione è stato Aby Warburg. I suoi saggi testimoniano un'ampiezza di visione e una ricchezza di strumenti analitici solo in parte riconducibili alla decifrazione dei simboli con cui viene identificato tradizionalmente il "metodo warburghiano" […] Il tempo in cui gli storici credevano di dover lavorare esclusivamente con testimonianze scritte è passato da un pezzo […] Già Lucien Febvre invitava a prendere in esame erbacce, forme dei campi, eclissi di luna: perché allora non anche dipinti, per esempio i dipinti di Piero?[43]

Il rapporto tra forma e contesto o tra morfologia e storia – che in *Storia notturna* si sarebbe configurato come un impiego della prima per la raccolta dei dati da verificare con gli strumenti della seconda – si inscrive dunque in un quadro più ampio che, nel corso degli anni Ottanta, vede profilarsi un'esplorazione dei limiti della storiografia (dei suoi limiti specifici e costitutivi)

osservati da due punti di vista strettamente correlati: quello della scala di analisi e quello della scrittura, ovvero delle tecniche e degli espedienti narrativi, della costruzione argomentativa, delle convenzioni retoriche impiegate. La scrittura storica stessa (e anche l'io narrante dello storico, ma su questo torneremo oltre) risulta infatti profondamente segnata da un quadro generale di questo tipo, registrando e rendendo esplicita l'esigenza di dar conto del tragitto oltre che dell'approdo, dei vuoti oltre che dei pieni, scartando così, di fatto, la falsa alternativa tra uno scetticismo postmoderno e un'ingenua fede positivista.[44]

Sia Ginzburg – in modo retrospettivo, ma anche registrando in presa diretta stadi intermedi di messa a fuoco del problema – sia vari suoi critici e interlocutori hanno rintracciato i fili che legano *Storia notturna* alle opere che l'hanno preceduta, soprattutto sul piano di un'inesausta sperimentazione metodologica, posto che il nocciolo del problema fosse ben chiaro fin dai primi anni Sessanta e determinato dal concreto (la documentazione) e non dall'astratto (il metodo): «i documenti friulani che il caso mi aveva fatto incontrare ponevano domande che esigevano una risposta, anche se inadeguata e provvisoria. Tento di darla in questo libro [*Storia notturna*]».[45]

D'altra parte, due scritti contemporanei ai *Benandanti*, ovvero il già citato articolo del '65 sui *Mélanges historiques* di Marc Bloch[46] – che avrebbe fatto da traccia anche alla *Prefazione* del '73 a *I re taumaturghi* per la «Biblioteca di cultura storica» di Einaudi –[47] e il saggio del '66 sulla tradizione del Warburg Institute,[48] mostrano retrospettivamente l'emergere di vari elementi che Ginzburg fissava allora come poli di un proprio orizzonte problematico destinato a esser elaborato a lungo nei termini di una tensione inesauribile tra analisi e sintesi e tra ricerca concreta e spiccato interesse teorico.

Analizzando i *Mélanges*, Ginzburg sottolineava il disinteresse di Bloch per le discussioni dei neo-kantiani sul rapporto tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* e insisteva sul progressivo prender forma di una risposta blochiana alla sfida lanciata alla storia dal Durkheim delle *Règles de la méthode sociologique* (1894): con Durkheim, Bloch condivideva una visione unitaria dei metodi e dei criteri di verità scientifici, ai quali la storia avrebbe dovuto adeguarsi, superando così la svalutazione del proprio dominio, cioè quello, secondo Durkheim, dell'«irriducibilmente individuale», sottratto quindi all'applicabilità di metodi e criteri di verità scientifici.[49] Questo il punto di partenza.

Nelle riflessioni incompiute del *Métier d'historien*, Bloch sarebbe approdato da un lato a individuare uno strato insieme più profondo e più certo della realtà

come oggetto proprio della storiografia, al cui servizio potevano esser impiegati materiali trascurati o profondamente svalutati dalle generazioni di storici precedenti – ma frequentati, di contro, dai cultori dell'antiquaria, disciplina la cui storia si intreccia con quella dell'etnografia e dell'antropologia da un lato, del metodo storico dall'altro: un punto importante per Ginzburg (e dal 1950 a più riprese esplorato da Momigliano)[50] su cui torneremo oltre.

Dall'altro lato, Bloch assumeva una visione meno rigida della scienza rispetto a quella condivisa da Durkheim e dalla storiografia positivista ottocentesca: anche le scienze della natura, infatti, «hanno sostituito al certo l'infinitamente probabile».[51] Il punto di svolta in questa direzione sono le *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, uno scritto del 1921 in cui Ginzburg identificava l'intreccio degli elementi determinanti dell'impostazione storiografica di Bloch: l'osservazione della diffusione, per via di trasmissione orale, delle false notizie durante la prima guerra mondiale, in un contesto limite come il fronte, aveva infatti offerto a Bloch un'occasione di osservazione comparativa con il propagarsi della credenza nel tocco guaritore dei sovrani medievali su cui stava lavorando.[52]

Dell'analogia messa a frutto da Bloch, Ginzburg evidenziava – soprattutto nella *Prefazione* ai *Re taumaturghi* – l'elemento sperimentale: la guerra aveva agito come una ricostruzione in laboratorio di una situazione artificiale, rendendo possibile il riproporsi di problemi anacronistici. Ne scaturiva un'impostazione sostanzialmente nuova del rapporto tra vero e falso e della relazione tra critica storiografica ed errore (o finzione, o falsa testimonianza).[53] «Les fausses nouvelles, dans toute la multiplicité de leurs formes, – simples racontars, impostures, légendes – ont rempli la vie de l'humanité»:[54] era dunque possibile fare storia di una credenza, di una falsa notizia, di un'impostura, o di un miracolo.[55] L'interesse di Bloch per la psicologia della testimonianza approdava quindi a un significativo ribaltamento della «lezione di scetticismo» da quella impartita alla storia: gli oggetti propri dell'indagine storiografica non erano intaccati dai meccanismi – comunque a loro volta passibili di analisi – di alterazione, interpretazione ed errore, attinenti a uno strato più superficiale: «ce scepticisme n'atteint guère que des choses fort superficielles […] ce qu'il y a de plus profond en histoire pourrait bien être aussi ce qu'il y a de plus sûr».[56]

In riferimento all'interesse di Bloch per la psicologia della testimonianza, venivano qui rapidamente richiamate (in una nota) le argomentazioni esposte da Gombrich in *Art and Illusion.*[57] L'anno successivo, Ginzburg avrebbe dedicato a quest'opera pagine molto dense, da cui emergeva l'urgenza di affrontare il

problema delle testimonianze figurate *in quanto* fonti storiche (e, forse, anche di approfondire un'indicazione di Cantimori sui parallelismi tra l'opera di Febvre e quella di Warburg).[58]

Discutendo l'opera di Gombrich nel contesto delle tre generazioni che costituivano allora la tradizione del Warburg Institute, Ginzburg ne evidenziava – e ne accoglieva – le istanze critiche che riguardavano: le spiegazioni genericamente «geistesgeschichtlich» dei fenomeni artistici; la lettura fisiognomica dello stile inteso come una «personalità collettiva ipostatizzata», traccia di un residuo di filosofia romantica della storia; la circolarità interpretativa e il rischio, insito in alcune prassi iconologiche, di interpretazioni arbitrarie.[59]

Al contempo sottolineava, in Gombrich, «la diffidenza per la ricerca di nessi tra le opere d'arte e la situazione storica in cui esse nascono».[60] Nel suo *Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Gombrich affrontava infatti i problemi dello stile pittorico e, in particolare, della stabilità e modificazione dello stile, ricorrendo agli strumenti offerti dalla psicologia, oltre che dalla semiotica e dalla teoria della comunicazione. Individuando in quest'opera l'elaborazione di nozioni cruciali come quelle di "schema", *function* e *mental set*, Ginzburg indicava la necessità di tentare un collegamento tra l'impalcatura concettuale costruita da Gombrich e la storia nelle sue varie declinazioni speciali di storia religiosa, politica, sociale, della mentalità. La storia veniva cioè indicata come il luogo in cui si sarebbero potuti risolvere i problemi che la prospettiva di Gombrich consentiva di mettere a fuoco (ad esempio la relazione tra linguaggio visivo, aspettativa e funzione rivestita dall'arte in un dato contesto sociale) ma non di risolvere – e il principale tra questi problemi, per Ginzburg, era appunto quello della «spiegazione» in termini storici dei fenomeni artistici.[61]

L'impiego di materiali eterogenei e documenti marginali o inusuali; la ricerca di una via alternativa a visioni riduzioniste di segno opposto; l'assunzione della sfida costituita da discipline "più rigorose" della storia; la valorizzazione di espedienti sperimentali in grado di produrre esperimenti mentali e prospettive rivelatrici di elementi altrimenti invisibili;[62] la ricerca di strati più profondi della realtà in grado di spiegare meccanismi di mutazione e conservazione di tratti culturali; la critica a sistemi interpretativi fondati su filosofie della storia o su un presupposto (sebbene talvolta mascherato) *Zeitgeist*; il dialogo con la ricerca in corso in altri campi del sapere di strumenti in grado di decifrare testimonianze (come le opere d'arte) assunte nella loro complessità, medialità e ambiguità costitutive: nel confronto con l'opera di Bloch e con quella di Gombrich

emergevano dunque, come è evidente a chi osservi retrospettivamente a distanza di cinquant'anni, gli elementi decisivi per l'orientamento della ricerca di Ginzburg nel suo complesso.

## 2. Storia notturna *trent'anni dopo*

Dal punto di vista della ricezione, lo stretto legame tra *I benandanti* e *Storia notturna* presenta una sostanziale scollatura. Sebbene il dibattito innescato da *Storia notturna* abbia coinvolto retrospettivamente anche *I benandanti*,[63] quest'ultimo, al netto di deformazioni e incomprensioni in parte commentate da Ginzburg stesso,[64] è stato accolto in modo positivo e apprezzato soprattutto nel metodo di analisi delle fonti inquisitoriali; *Storia notturna* ha riscosso invece messe in questione anche radicali e complessive.[65]

Il saggio *Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia*, comparso come postfazione a una nuova edizione di *Storia notturna* per la collana «Il ramo d'oro» di Adelphi nell'ottobre del 2017, ha immesso nuovo materiale nell'ormai trentennale discussione alla quale Ginzburg stesso ha preso parte nel modo che vedremo.

La postfazione del 2017 ha due intenti, orientati in direzioni opposte: da un lato a rispondere alle critiche o ai fraintendimenti più persistenti relativi a *Storia notturna*, dall'altro a favorire auspicati sviluppi futuri in ricerche correlate o dipendenti dai documenti analizzati. Nel rispondere alla «perplessità di fondo» circa l'intreccio tra morfologia e storia, registrata come il dato più diffuso nella ricezione dell'opera, a *Medaglie e conchiglie* Ginzburg affida il tentativo (non il primo, bensì inscritto in una traiettoria preesistente) di esplicitare la trama di condizionamenti e intenti al cui interno ha avuto luogo la costruzione degli strumenti di indagine.[66]

«Per rispondere alle critiche formulate nei confronti delle "congetture eurasiatiche", cautamente avanzate nella *Parte terza* di *Storia notturna*, sarebbe necessario un altro libro (che non scriverò mai)».[67] Un libro di controreplica al dibattito innescato da *Storia notturna* non verrà scritto; tuttavia, Ginzburg è tornato ripetutamente a prendere parola su quest'opera, intraprendendo vari esercizi autoriflessivi e affidandoli a un genere letterario da lui molto amato e molto frequentato, quello saggistico, il cui elemento è il viaggio, il tentativo, il movimento, più che la meta, il risultato, il fine.[68]

Un caso del genere è l'intervento che apre questo volume, intitolato *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, originariamente presentato all'Università di

Stoccolma in un convegno di studi sullo sciamanesimo e successivamente discusso in altre occasioni, tra cui tre giornate di studi alla Sapienza.[69] Sono vari i punti di tangenza con la postfazione del 2017 e con la funzione ancipite che la connota. Anzitutto l'insistenza sul rapporto tra singolo caso anomalo e vastità del fenomeno a cui quello può offrire una via d'accesso: è il problema da cui siamo partiti.

Accostando a questi due interventi le riflessioni precedentemente esposte nel saggio del 2012 intitolato *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today* e compendiate dalla citazione di David Lowenthal «the past is a foreign country»,[70] si ha un buon esempio del prisma prospettico attraverso cui può essere osservata un'esperienza di ricerca, ed emerge in modo chiaro come, a partire dall'incontro con la documentazione relativa ai benandanti, il dialogo con l'antropologia – e con la questione della comparazione etnografica inizialmente mediata da Bloch – si sia rivelato, per Ginzburg, non solo irrinunciabile ma soprattutto fecondo nei termini di un personale modo di fare teoria e storia della storiografia.

Come *Medaglie e conchiglie*, anche *Viaggiare in spirito* si apre con una riflessione su elementi (metodi, strumenti, esperienze di natura intellettuale) condivisi da antropologi e storici.

Nel primo caso, il richiamo a Frazer – letto in *Storia notturna* attraverso il filtro delle *Note* di Wittgenstein e la nozione di «rappresentazione perspicua» –[71] conduce rapidamente a uno dei nodi portanti della proposta storiografica di Ginzburg nel suo complesso, ovvero l'istanza antidogmatica (o anti-ideologica e anti-moralistica) della distinzione tra domande e risposte, già argomentata in vari luoghi, tra cui anche le pagine conclusive di *Viaggiare in spirito*.[72] Uno dei motori di *Storia notturna* e dei percorsi che l'attraversano è, infatti, proprio il rifiuto di liquidare domande valide, cioè legittime e pertinenti, anche a fronte dell'insufficienza (o, talvolta, della ripugnanza sul piano ideologico o morale) di risposte avanzate in forza di presupposti contestabili o insoddisfacenti da un punto di vista epistemologico.[73]

In *Viaggiare in spirito*, partendo da un riferimento molto netto all'assenza di contatto tra lo storico e l'oggetto del suo studio («Non ho mai incontrato uno sciamano in vita mia»), viene messa a fuoco un'esperienza comune a storici e antropologi: «storici e antropologi condividono, in maniera diversa, un'esperienza di distanza: quella che separa le categorie degli osservatori da quelle degli attori». Riprendendo il filo delle riflessioni metodologiche di *Our Words, and Theirs*, il binomio *etic/emic* mutuato da Kenneth Pike[74] viene quindi

complicato all'interno di una dialettica tra domande e risposte: in questo modo, il criterio di verità, o la prospettiva scientifica, è sottratta alla coincidenza con uno dei due poli: «il lavoro di storici e antropologi consiste (o dovrebbe consistere) in un dialogo, potenzialmente inesauribile, tra le due dimensioni, quella *etic* e quella *emic*».[75] Proprio l'esperienza della distanza implica infatti che, inevitabilmente, l'osservatore (storico o antropologo) ponga domande *etic*, ovvero anacronistiche e/o etnocentriche;[76] ciò però non preclude – e alla ricerca concreta è demandata la dimostrazione empirica di questo assunto teorico – la possibilità di recuperare risposte *emic,* cioè formulate nelle categorie degli attori. Anche qui il debito nei confronti di Bloch è evidente e insieme sopravanzato: l'istanza antiscettica blochiana viene messa alla prova in un contesto e a partire da presupposti in parte distanti da quelli di Bloch e orbitanti attorno a una diversa comprensione della comparazione.

Già in *Microstoria: due o tre cose che so di lei* (1993), emergeva chiaramente l'introiezione dell'istanza dialogica che presiede alle riflessioni di questi tre saggi: l'io narrante dello storico si rivela infatti un «io poroso», risultante di una trama di fattori, la cui analisi è coinvolta nella trattazione storiografica:

> Recentemente Giovanni Levi ha parlato della microstoria concludendo: "Questo è un autoritratto, non un ritratto di gruppo". Mi ero proposto di fare lo stesso, ma non ci sono riuscito. Tanto i confini del gruppo di cui facevo parte quanto i confini del mio stesso io mi sono sembrati retrospettivamente mobili e incerti. Ho scoperto con sorpresa quanto avevano contato, a mia insaputa, libri che non avevo mai letto, eventi e persone di cui ignoravo l'esistenza. Se questo è un autoritratto, allora il suo modello sono i quadri di Boccioni in cui la strada entra dentro la casa, il paesaggio dentro la faccia, l'esterno invade l'interno, l'io è poroso.[77]

*Viaggiare in spirito* si presenta infatti come una «moltiplicazione degli io» in cui l'osservatore, all'insegna della dialettica di dimensione *etic* e dimensione *emic*, diviene attore/osservato, cosa che, scrive Ginzburg, nasconde sotto un'apparenza narcisistica un intento opposto, e cioè l'imperativo di incorporare l'analisi degli strumenti di ricerca nella ricerca stessa, soprattutto, come argomentato in *Our Words, and Theirs*, nel caso di indagini comparative di ampio raggio – il contesto macroscopico di *Storia notturna* ne è un perfetto esempio – e a fronte di una disponibilità documentaria non solo di indominabile vastità ma anche, per lo più, inevitabilmente mediata dagli strumenti di altri ricercatori:

> Since most evidence has been collected, filtered or approached by previous scholars, who started from questions different from ours, the history of historiography must be incorporated within historical research.[78]

Il viaggio *dal Friuli alla Siberia* prende avvio, in realtà, dal processo modenese del 1519 analizzato in *Stregoneria e pietà popolare* (1961), dove

veniva identificato il confliggere tra due prospettive inconciliabili, quella dell'inquisitore Bartolomeo Spina e quella della contadina accusata di stregoneria Chiara Signorini. Viene quindi richiamato l'esercizio retrospettivo del saggio *L'inquisitore come antropologo* (1989), uscito immediatamente a ridosso di *Storia notturna*, in cui la distanza tra le domande poste dagli inquisitori e le risposte degli imputati veniva analizzata ricorrendo agli studi di Jakobson e Bachtin, per evidenziare l'intrinseca dialogicità (non solo formale) dei resoconti dei processi inquisitoriali.[79] Nel caso del processo di Chiara Signorini, nonostante lo squilibrio di potere tra i due attori, nella fonte che ne registra il dialogo può esser colta una discrepanza di prospettive: una esterna alla cultura popolare, che pone le domande (*etic*), e una interna, che fornisce le risposte (*emic*).

Come nel saggio del 1989, anche qui il fuoco si sposta su un terzo attore: lo storico nascosto «dietro le spalle dei giudici».[80] La stessa prospettiva con cui Ginzburg leggeva, allora, nel caso individuale la possibilità di delineare una questione più ampia, cioè lo scontro tra due culture («il rapporto tra casi e generalizzazioni era già allora al centro della mia ricerca, e lì è rimasto»), può essere, a sua volta, sollecitata da nuove domande, rilanciando la dialettica tra *etic* ed *emic*.[81]

In continuità con *Our Words, and Theirs*, Ginzburg presenta infatti la propria ricerca come un'oscillazione tra casi singoli e generalizzazioni e, quindi, come costruzione/*inventio* di catene plausibili di passaggi che permettano il riferimento reciproco degli uni alle altre.[82] Ma questa traccia viene qui inscritta – di nuovo a partire da un singolo caso: un segmento della propria ricerca – in una complicazione della categoria di *agency.*

Il saggio si chiude infatti riformulando l'analogia di *Storia notturna* tra il mestiere dello storico, «che è anch'esso un viaggio nel mondo dei morti», e l'oggetto storiografico incontrato in quel particolare caso, «l'esperienza inaccessibile che l'umanità ha espresso simbolicamente per millenni attraverso miti, favole, riti, estasi».[83] Questa volta, a esser oggetto di quella che si può definire una generalizzazione analogica, non è lo storico in quanto narratore, ma lo storico in quanto lettore:

> La lettura può esser considerata un modello su scala ridotta e semplificata di processi sociali e culturali di tutt'altro genere – compresa l'intricata trasmissione, fatta di racconti, riti e sogni, che ho cercato di esplorare volando in spirito dal Friuli alla Siberia.[84]

Un caso specifico, il proprio, viene interrogato per inferire implicazioni relative a un più ampio àmbito, quello della storia della lettura, e una specifica

esperienza di lettura presentata come modello della rete di relazioni che presiede a un processo di trasmissione della conoscenza. Il conoscitore di differenze[85] cerca dunque anche qui l'*hasard*, la differenza specifica che permette di scartare ipotesi di lettura deterministiche senza cadere nel soggettivismo o nello spontaneismo e, contemporaneamente, è interessato a ciò che se ne può trarre di valido anche su scala più ampia: in questo caso la lettura in quanto «attività oggi condivisa da gran parte del genere umano».[86]

«Bisognarà vegnì a ogni modo», aveva detto il benandante Giambattista Tamburlino al giovane bovaro friulano Menichino della Nota:[87] dalla formula prescrittiva emerge in modo pregnante l'aspetto destinale, in larga misura sottratto al dominio del singolo individuo e inestricabilmente intrecciato a un contesto condiviso dai due interlocutori, in cui ha luogo l'iniziazione. Come era avvenuta l'iniziazione di Ginzburg alla conoscenza dello sciamanesimo?

Il «caso relativamente semplice» di trasmissione di conoscenza analizzato qui – gli sciamani tungusi osservati e descritti da Shirokogoroff; il libro di Shirokogoroff letto e rielaborato da de Martino nel *Mondo magico*; *Il mondo magico* contenente citazioni di Shirokogoroff letto da Ginzburg e impostosi come filtro nella lettura delle testimonianze dei benandanti; le parole dei benandanti registrate nei verbali dei processi inquisitoriali – serve a rispondere a questa domanda che, nelle critiche rivolte a *Storia notturna* su cui Ginzburg si concentra in questo caso, si presenta però formulata altrimenti: l'intuizione all'origine di *Storia notturna,* quella di un'analogia tra benandanti friulani e sciamani siberiani, dipende da una visione transculturale e trascendentale dello sciamanesimo?[88]

La risposta è netta e si allaccia all'elemento più controverso di *Storia notturna*, la morfologia: «ciò che finì con l'indirizzarmi verso la morfologia fu l'impossibilità di accettare l'interpretazione dello sciamanesimo come categoria transculturale».[89]

Netta la risposta, obliqua l'argomentazione. Ginzburg mostra infatti come nell'impostazione radicalmente *emic* di Shirokogoroff e nel suo relativismo anti-etnocentrico, agisse un principio polemico, ovvero una presa di distanza dalla propria formazione positivistica e uno «sprezzante» ribaltamento dell'impostazione etnografica tradizionale, che lo aveva portato a descrivere con lessici invertiti i procedimenti scientifici e le pratiche folkloriche osservate. L'interesse di de Martino per l'opera di Shirokogoroff viene quindi connesso alla critica verso lo scetticismo degli etnologi circa la realtà dei poteri magici: un aspetto al quale Ginzburg si dichiara estraneo e che però ebbe un ruolo

determinante nella costruzione teorica e argomentativa del *Mondo magico* e nella messa a fuoco della teoria della «perdita della presenza», in cui risiede il nucleo del debito di Ginzburg nei confronti di quest'opera. Nella perdita della presenza, de Martino individuava infatti l'anello di congiunzione tra un passato «che precedette la storia e la rese possibile», in cui lo sciamano è l'eroe culturale incaricato di ristabilire ritualmente la presenza *non scontata* nella realtà, e un presente storico in cui, a fronte di un'assicurazione *storicamente costruita* della presenza nel mondo, la perdita di presenza resta una latenza inesauribile, che merita d'esser sottratta al riduzionismo patologico e compresa con strumenti adeguati.[90]

Ho fatto riferimento, forzando in verità la lettera di Ginzburg, a una complicazione della categoria di *agency*: è questo il principale filo che, insieme all'autoanalisi come osservazione su scala ridotta di un'esperienza condivisa, collega *Viaggiare in spirito* alla postfazione *Medaglie e conchiglie*:

> La ricerca riproduce, su scala ridotta e in forma semplificata, come in un esperimento, un'esperienza che è di tutti: avventurarsi in un mondo che non abbiamo scelto, di cui conosciamo una minima parte, in cui agire significa anche (non dirò soprattutto) essere agiti.[91]

In questo caso, a esser sottoposta a osservazione ravvicinata è la morfologia mutuata da Propp e rivelatasi, nel tragitto dai benandanti agli sciamani, uno «strumento ineludibile al servizio della storia».[92] Il titolo, *Medaglie e conchiglie*, si riferisce al parallelo tra reperti antropici e «antichità della natura», tra documenti umani e fossili naturali istituito da Robert Hooke e poi ripreso da Gottfried Leibniz, Georges-Louis Leclerc de Buffon e infine Georges Cuvier, fondatore dell'anatomia comparata e sostenitore di un modello statico di morfologia, a cui la morfologia proppiana risulta più affine che non alla «morfologia dinamica» di Goethe. Si tratta di una tradizione, argomenta Ginzburg, per la quale non si dà incompatibilità tra storia civile e storia naturale.[93]

In *Storia notturna* Ginzburg scriveva:

> Le serie isomorfe analizzate nella seconda e terza parte del libro appartengono a un ambito situato tra l'astratta profondità della struttura (prediletta da Lévi-Strauss) e la concretezza superficiale dell'evento. In questa fascia intermedia si gioca probabilmente, tra convergenze e contrasti, la vera partita tra antropologia e storia.[94]

È in funzione della lettura e classificazione delle serie isomorfe, a ben vedere inscindibile dalla loro selezione e costruzione in quanto serie, che lo storico interroga i propri metodi, quelli di altre discipline, e la loro correlazione, dipendenza, differenziazione reciproca, in termini sia storici che teorici: la mediazione degli studi di Momigliano sull'antiquaria (e sulla relazione tra

antiquaria e archeologia, filologia, esegesi della Scrittura, metodo storico) è dichiarata. Superando quello che, in Momigliano, Ginzburg identifica come il retaggio di un pregiudizio crociano,[95] l'antiquaria può esser analizzata anche a partire dal fitto intreccio con la storia delle scienze naturali.[96]

Il nome di Cuvier si inscrive però anche in altre due tradizioni, sondate qui con l'intento di ispessire la relazione tra scienze naturali e scienze umane: la linguistica, e in particolare la prospettiva sincronica e statica di Saussure, che con i principi formulati da Cuvier presenta forti analogie, di cui viene proposta una spiegazione;[97] e la storia della *connoisseurship* – di cui Ginzburg si era già occupato, in particolare nel saggio sul paradigma indiziario (1978) e nel libro su Piero della Francesca (1981) – àmbito in cui viene messa a fuoco, evidenziandone l'influenza su Cuvier (e Morelli!), la poliedrica figura di F.X. Burtin.[98]

Linguistica comparata e *connoisseurship* vengono convocate nel loro comune intreccio con l'anatomia comparata, statica e antievoluzionistica di Cuvier, per chiarire problemi di cronologia, di rapporto tra diacronia e sincronia e tra datazione assoluta e datazione relativa, rivelatisi ineludibili nel caso di una ricerca come quella sulle radici folkloriche del sabba.

Riveniamo allora al punto di partenza: il caso di Thiess, i problemi di comparazione da quello posti, la funzione della morfologia. Ginzburg è recentemente tornato sulla questione, sollecitato dalle obiezioni dello storico delle religioni statunitense Bruce Lincoln circa la plausibilità del contesto macroscopico a cui riferire i documenti del processo contro l'anziano lupo mannaro della Livonia. Secondo Lincoln, leggere nella strategia difensiva di Thiess sopravvivenze di credenze euroasiatiche precristiane significa astrarre arbitrariamente la testimonianza dal suo contesto. La lettura che Lincoln ne propone, incentrata sulla categoria di «resistenza religiosa», mira dunque a riferire le descrizioni che Thiess dà circa la funzione dei lupi mannari al contesto sociopolitico del processo, identificando nello scontro tra lupi mannari e agenti del Diavolo il conflitto sociale tra i contadini baltici e l'élite tedesca che governava la Livonia attuando una politica di confische agrarie.[99]

Rispondendo all'obiezione e all'ipotesi di Lincoln, Ginzburg insiste nell'indicare il carattere non alternativo del rapporto tra morfologia e storia.[100] Tramite il modello filologico degli errori congiuntivi, in cui prospettiva sincronica e diacronica convivono, Ginzburg ribadisce quello che, in *Storia notturna*, era stato assunto come un compito (insieme, vorrei dire, patto demoniaco e liberatoria scommessa faustiana) a cui lo storico non aveva potuto

(e non può) sottrarsi: costruire contesti plausibili, laddove necessario anche non univoci e/o macroscopici, in grado di chiarire la parentela tra due anomalie "testuali" non definibili cronologicamente in termini assoluti e apparentemente irrelate.

> To be born in the amniotic sack – a trait shared by Frulian benandanti as well as by Slavic werewolves – meant also to be wrapped in a special kind of cloth. "The amnion", I wrote many years ago, "is an object that belongs to the world of the dead – or that of the non-born. An ambiguous, borderline object that marks borderline figures". *Versipelles* who are able to shift from one skin to another, from one world to another, were one of them. In the transmission of those beliefs a "primary experience of a corporeal character" played, I argued, a fundamental role. So much for morphology. But as I have pointed out, morphology may be seen as an instrument of history, not as an alternative to it. I am strongly in favour of a close-up approach to a single case – Old Thiess, for instance – but we cannot ignore the multiple contexts in which the single case is inscribed. From the frame to the picture, and backwards: this trajectory –you may call it, if you wish, microhistory – seems to me particularly promising.[101]

## 3. *Streghe, sciamani, visionari*

Questo volume è frutto di una serie di giornate di studi dedicate all'opera di Carlo Ginzburg che, a partire dal 2014, Gaetano Lettieri organizza annualmente alla Sapienza di Roma. Due di questi incontri sono stati specificamente dedicati a *Storia notturna*: quello del 16 giugno 2014, intitolato "*Sciamani e apocalittici. 'Decifrazioni' di* Storia notturna" e quello del 10 giugno 2015, intitolato "*La strega e lo sciamano. In margine a* Storia notturna".

I tredici contributi qui raccolti insieme a *Viaggiare in spirito* si inseriscono nel fitto, potenzialmente inesauribile reticolo di letture e scritture di cui *Storia notturna* è insieme il centro e una tappa interna a traiettorie più ampie. Prima tra queste è la stessa biografia intellettuale di Carlo Ginzburg, tutt'ora aperta a nuovi rivolgimenti; un'altra è la storia delle alterne fortune di quei benandanti riemersi da un secolare silenzio all'inizio degli anni Sessanta e divenuti poi oggetto di interessi eruditi o popolari, locali e non, dei generi più svariati.[102]

Alla natura multifocale di *Storia notturna* corrisponde la varietà di livelli a cui si collocano gli interventi qui raccolti. In alcuni casi vengono discussi uno o più d'uno tra i casi particolari che *Storia notturna* esamina, oppure ne vengono discussi i presupposti, le questioni di natura generale, metodologiche ed epistemologiche che pone. Le prospettive e gli argomenti dei contributi del volume sono dunque molto vari, nonostante la caratterizzazione disciplinare da cui muoveva l'idea originaria degli incontri, ovvero di situare il dibattito in una prospettiva storico-religiosa, rivolgendo l'invito a intervenire in particolare a studiosi impegnati nell'àmbito della storia del cristianesimo, ma di fatto aprendo subito questa direttrice a escursioni in varie altre direzioni.

Il saggio di Alessandro Catastini mette *Storia notturna* in dialogo con la filologia biblica a partire da un'analisi della terminologia relativa alle figure profetiche nell'Antico Testamento. Delineando una traiettoria del profetismo di Israele da un'arcaica omogeneità rispetto alle altre popolazioni cananaiche a una successiva rielaborazione in chiave polemica, Catastini ne evidenzia una «coloritura sciamanica», rilevandone elementi tipologicamente riconducibili alle serie morfologiche sondate da *Storia notturna* (la dimensione estatica, il convegno oltremondano, la funzione terapeutica, la zoppaggine).

Il saggio di Gaetano Lettieri è dedicato al "dialogo mancato" tra *Storia notturna* e la letteratura profetica e apocalittica, i cui codici, contenuti e immagini risultano marginali nella trattazione del sabba proposta da Ginzburg. Lettieri propone dunque una rilettura dell'*Apocalisse di Giovanni* attraverso la griglia sciamanica di *Storia notturna*.

Il contributo di Luca Arcari dialoga con *Storia notturna* a partire dal panorama degli studi storico-religiosi più recenti basati su approcci integrati e dedicati in particolare alle esperienze estatiche nel giudaismo e nel cristianesimo antichi.

Nel mio contributo ho proposto una lettura di alcuni testi relativi alla leggenda di Simon Mago, a partire dalle indicazioni di *Storia notturna* sul complesso mitico-rituale della raccolta delle ossa e sulle asimmetrie deambulatorie.

Il saggio di Andrea Annese si cala nella trama argomentativa di un singolo paragrafo di *Storia notturna*, da Ginzburg stesso indicato come un punto cruciale nella costruzione dell'opera. Annese propone un esercizio di lettura di Ginzburg lettore di Cusano, a sua volta interprete di una testimonianza di due vecchie della Val di Fassa sulla dea Richella. Ne emerge in modo efficace l'intento razionalizzante con cui Cusano legge in senso figurato un dettaglio "anomalo" nella testimonianza delle vecchie; al contempo, vengono restituite con sguardo ravvicinato la tecnica storiografica di Ginzburg, le sue potenzialità euristiche e le implicazioni generali che, a partire da un singolo passaggio della costruzione di *Storia notturna,* si possono trarre circa il rapporto tra lo storico, le sue fonti e il quadro complessivo al cui interno vengono composte.

Luigi Canetti riflette retrospettivamente sull'orientamento delle proprie ricerche, in particolare relative ai fenomeni di possessione con gestualità codificate e alle pratiche incubatorie nelle fonti cristiane tardoantiche e medievali, in relazione all'insegnamento universitario di Ginzburg a Bologna negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione di *Storia notturna* e al

successivo confronto con i principali nodi, soprattutto di natura metodologica e storico-critica, dell'opera.

Il saggio di Margherita Mantovani muove dalla ricostruzione del contesto in cui emergono gli interessi di Scholem per la magia e la demonologia ebraiche, per poi ripercorrere un capitolo particolarmente rilevante nella storia della ricezione medievale di Lilit, demone di genere femminile, nel contesto della cosiddetta «qabbalah pratica». A partire da una rara occorrenza terminologica, individuata da Scholem, del termine *striga* in lingua ebraica riferito a Lilit (ms. Oxford Michael 9), Mantovani riesamina l'interpretazione scholemiana del demone e propone una nuova analisi del passo, con traduzione, riconoscendovi un antecedente trecentesco dell'associazione Lilit-strega ben attestata in ambienti ebraici tra Sei e Settecento.

Raffaella Cavallaro prende in esame l'immaginario del sabba e il tema del viaggio di andata e ritorno dall'aldilà nell'opera di Antonin Artaud. Dall'analisi delle scritture del periodo manicomiale e post-manicomiale emerge l'originale elaborazione dell'immagine ambivalente del sabba che Artaud, nel testimoniare la propria esperienza di morte e ritorno alla vita, àncora strettamente alle pratiche di ricomposizione e rinnovamento del proprio corpo dopo l'esperienza, insieme reale e simbolica, della perdita di sé.

Il contributo di Marco Casu si concentra sulla progressiva "inquietudine" morfologica del metodo storiografico di Ginzburg e sul ruolo giocato dalla filosofia di Wittgenstein nelle svolte metodologiche che segnano il passaggio da *I benandanti* a *Storia notturna*.[103]

Il contributo di Doriana Licusati orbita attorno al rapporto tra una definizione "aperta" di individuo che emerge dall'opera di Ginzburg e il binomio mito/nevrosi, con riferimento al dialogo di Ginzburg con Freud e con de Martino.

Nel suo contributo Francesco Berno si misura, in stretto dialogo con de Certeau, con la dialettica orchestrata da *Storia notturna* tra evento storico singolare e concreto e quelli che Berno identifica come la premessa e il progetto illuministi, sistemico-enciclopedici, universalisti e, in ultima istanza, "mistico-speculativi" di *Storia notturna*.

Sergio Botta inscrive la traiettoria che va dai *Benandanti* agli interventi retrospettivi di Ginzburg su *Storia notturna* nella storia degli studi sullo sciamanesimo, tentando di complicare lo schema di autointerpretazione proposto da Ginzburg circa la mediazione di de Martino nell'impiego della categoria di sciamanesimo. Si dà infatti, secondo Botta, un ristretto ma inevitabile "dialogo a

distanza" tra Ginzburg e gli studi sciamanici di Eliade, fondato su una coincidenza nella valutazione dell'estasi come elemento caratterizzante dello sciamanesimo arcaico, in contrasto con la presa di distanza da questa connessione nel panorama degli studi qui chiamati in causa.

Conclude la serie dei contributi un saggio di ampio respiro in cui Marcello Mustè ripercorre la proposta storiografica di Carlo Ginzburg nel suo complesso, inquadrandone la fase inaugurale nel contesto della cultura storica italiana a cavallo tra anni Cinquanta e Sessanta e dell'inedita attenzione che, come rilevava Momigliano, nel giro di un decennio sarebbe stata rivolta ai «gruppi oppressi e/o minoritari nelle società più avanzate».[104] Insistendo sulla rilevanza, sia in termini di filosofia della storiografia sia da un punto di vista filosofico più ampio, degli intenti speculativi di Ginzburg, Mustè indica la persistenza di interessi e domande fedelmente riproposti e progressivamente esplorati, stringendo in particolare il fuoco sull'intreccio tra comparazione e morfologia e sul binomio individuo/collettività.[105]

Completa il volume un'appendice in cui si pubblica la bibliografia degli scritti di Ginzburg, da cui è possibile misurare la vastità dell'opera e l'importanza – non solo in termini quantitativi, ma anche dal punto di vista della distribuzione geografica – della sua fortuna su scala globale.

Gli spaccati di storia della ricezione, l'intrecciarsi e il sovrapporsi degli àmbiti disciplinari e la varietà dei riferimenti bibliografici che si compongono dall'insieme di questa raccolta di studi vogliono anzitutto essere una testimonianza concreta della persistenza, attraverso diverse generazioni di studi, delle molte e capitali questioni sollevate da un'opera che, certamente, non ha finito di dire quel che ha da dire.

Prima di concludere, voglio ricordare il contributo della rivista «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» e ringraziare Alessandro Saggioro per aver reso possibili le giornate di studi che hanno dato origine a questo volume. Sono grata ad Arianna Brunori, Giovanni Contel e Pasquale Terracciano per i loro suggerimenti. Ringrazio Carlo Ginzburg per le sue annotazioni su questa introduzione e per la disponibilità con cui ha risposto al nostro invito a prender parte a quegli incontri e a questa iniziativa editoriale.

---

1. In più occasioni Ginzburg ha ricordato che la «Biblioteca di cultura storica», una tra le prime collane di Einaudi, nata contestualmente alla fondazione della casa editrice, fu progettata da Leone Ginzburg, cfr. D. Messina, *Padri e figli: Leone e Carlo Ginzburg*, in «Nuova Rivista Storica», XCIV (2010), pp. 285-288, p. 287; C. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie. Ancora su Morfologia e storia. Postfazione alla nuova edizione*

*di «Storia notturna»*, in Id., *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Milano, Adelphi, 2017, pp. 347-377, p. 364, nota 1; per il contesto in cui prende forma il progetto culturale ed editoriale di Einaudi e il ruolo determinante di Leone Ginzburg, cfr. L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, in particolare pp. 3-69.

2. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008 (ed. or. 1989), p. XXII.

3. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. or. 1966; nuova ed. 1972 con l'aggiunta di un *Postscriptum 1972*), p. XIII. Ginzburg ha sottolineato spesso l'immediatezza di questo collegamento, cfr. ad esempio Id., *Medaglie e conchiglie*, p. 377, nota 99. Tuttavia, le successive riflessioni dedicate retrospettivamente a quell'intuizione fungono, in fin dei conti, da smentita di quel carattere di immediatezza: come vedremo, la ricostruzione di catene di mediazioni consapevoli e inconsapevoli si configura, nell'opera di Ginzburg, come un'attività irrinunciabile per lo storico, anche a livello di autoanalisi.

4. Cfr. Ginzburg, *I benandanti*, pp. 47-52; il caso di Thiess, dopo esser stato ripreso in C. Ginzburg, *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari*, in Id., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 239-251 (un saggio fondamentale per la genesi di *Storia notturna*, in cui Ginzburg propone una decifrazione su base comparativa del materiale onirico e biografico di Sergej Pankëev, il paziente di Freud soprannominato appunto *der Wolfsmann*, l'uomo dei lupi), verrà poi analizzato in Ginzburg, *Storia notturna*, in particolare pp. 130-151, in relazione ad altre testimonianze sui lupi mannari di varia provenienza geografica e cronologica. Sul caso di Thiess è in preparazione un volume curato da Carlo Ginzburg e Bruce Lincoln per Chicago University Press, cfr. C. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, *infra*, pp. 45-63, p. 61, nota 43.

5. Cfr. Ginzburg, *I benandanti*, p. 49. Allo spaesamento, alle potenzialità cognitive dello straniamento, e al loro fornire accesso a elementi dialogici resistenti alla tendenza monologica dell'interprete, Ginzburg avrebbe in seguito dedicato numerose riflessioni, alcune delle quali poi raccolte in C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998. Si veda anche Id., *Storia notturna*, pp. 70-73, sulla distanza tra la prospettiva di Cusano (e dei lettori odierni di Cusano) e quella delle *vetulae* della Val di Fassa. Si veda inoltre la ricostruzione retrospettiva nelle variazioni di approccio all'atteggiamento dei giudici/inquisitori in C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2015 (ed. or. 2006), pp. 270-280, questione poi ripresa in Id., *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today,* in *Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence*, a cura di S. Fellman e M. Rahikainen, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119, ripubblicato in «Cromohs», 18 (2013), pp. 97-114, in particolare p. 103. Era tra l'altro, quello dello scontro culturale tra inquisitore e inquisito, l'elemento in forza del quale Ginzburg aveva allargato la prospettiva marxista che orientava originariamente la sua ipotesi di lettura del processo contro Chiara Signorini analizzato in C. Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», II, XXX (1961), pp. 269-287, in seguito incluso in Id., *Miti emblemi spie*, pp. 3-28. Si noti d'altra parte che, già due anni prima, recensendo il libro di Marc Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, a cura di G. Procacci, Bari, Laterza, 1959, in «Nuova rivista storica», XLIII (1959), pp. 172-175, Ginzburg aveva messo a fuoco i limiti della storiografia marxista italiana, per le cui preoccupazioni di ortodossia Bloch sarebbe stato «colpevole, in sostanza, di non essere in tutto e per tutto seguace del materialismo dialettico» (p. 173): il riferimento è qui alla lettura di Procacci, impermeabile, notava Ginzburg, al bilanciamento della storia economica con l'attenzione ad altri fattori come, nel caso di Bloch, la storia sociale.

6. Ginzburg, *I benandanti*, pp. 51-52; cfr. anche ivi, p. 68, dove, affrontando l'analisi del motivo dei viaggi notturni (in particolare nelle testimonianze femminili), si impone nuovamente una linea di fuga dal Friuli del tardo XVI secolo verso orizzonti più ampi.

7. Cfr. C. Ginzburg, *Da A. Warburg a E.H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in «Studi medievali», VII (1966), pp. 1015-1065, poi raccolto in Id., *Miti emblemi spie*, pp. 29-106, p. 30, dove Ginzburg riporta da G. Bing, in appendice a F. Saxl, *La storia delle immagini*, Bari, Laterza, 1965, p. 182,

la formula con cui Warburg aveva rivolto al giovane Saxl l'invito a non demandare ad altri la risoluzione dei propri problemi di ricerca. Più di vent'anni dopo, d'altra parte, Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XXIV-XXV, avrebbe constatato che «rarissimi, in verità, sono stati i tentativi di accostarsi a questi documenti con gli strumenti analitici offerti dalla storia delle religioni e dal folklore – discipline da cui anche i più seri tra gli storici della stregoneria di solito si sono tenuti lontani, quasi si trattasse di campi minati». Di *Storia notturna*, a sua volta, è stato detto che «[it has] opened up new ways of writing religious history», cfr. M. Stausberg, *Western Europe*, in *Religious Studies. A Global View*, a cura di G.D. Alles, London-New York, Routledge, 2008, p. 34.

8. Quello dell'unicità, dell'assoluta eccezionalità della documentazione relativa ai benandanti, è un punto centrale dell'argomentazione di una delle voci più critiche nei confronti di *Storia notturna*, quella di de Blécourt, cfr. W. de Blécourt, *The Return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?*, in *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, a cura di J. Barry e O. Davies, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 125-145, pp. 128-129; una risposta alle obiezioni di de Blécourt si trova nella nuova prefazione (2013) alla traduzione inglese dei *Benandanti*, cfr. C. Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013, pp. 168-169 e in Id., *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, pp. 60-63.

9. Cfr. ivi, pp. 47-48, dove, facendo riferimento a *Stregoneria e pietà popolare*, Ginzburg afferma che «il rapporto tra casi e generalizzazioni era già allora al centro della mia ricerca e lì è rimasto». Cfr. anche Id., *Storia notturna*, p. XXIV: «A poco a poco, attraverso la lenta introiezione di un modello culturale ostile, esso si trasformò nel sabba. Vicende analoghe si erano verificate altrove? Fino a che punto era generalizzabile il caso – documentariamente eccezionale – dei benandanti? Allora non ero in grado di rispondere a queste domande. Ma esse mi parvero implicare "un'impostazione in gran parte nuova del problema delle origini popolari della stregoneria" (*I benandanti* pp. XII-XIII)». Le «origini popolari della stregoneria» divengono in *Storia notturna* – dove il fuoco si stringe sullo stereotipo del sabba, già individuato come nodo cruciale nei *Benandanti* (cfr. in particolare pp. 142-203) – «radici folkloriche del sabba», cfr. Id., *Storia notturna,* p. XXIV, in cui è fortemente percepibile l'eco del progetto complessivo delle due opere di Propp (*Morfologia della fiaba* e *Le radici storiche dei racconti di fate*) a cui Ginzburg si richiama esplicitamente per definire la relazione tra storia e morfologia, cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXX, p. XLIII, nota 62.

10. Cfr. C. Ginzburg, *«Ma tu di dove sei?»*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi, 1976-2002*, a cura di A. Colonnello e A. Del Col, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2003 (ed. or. 2002), p. 155, dove ricorre l'immagine del Friuli come chiave d'acceso al continente eurasiatico.

11. Cfr. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 349, in cui la morfologia, nel contesto di *Storia notturna*, è definita «strumento ineludibile al servizio della storia (*morphologia ancilla historiae*)».

12. Il rapporto tra datazione relativa e datazione assoluta, su cui tornerò oltre, è stato affrontato da Ginzburg in numerose occasioni e in contesti differenti. Segnalo qui solo C. Ginzburg, *Datazione assoluta e datazione relativa: sul metodo di Longhi*, in «Paragone. Letteratura», 386 (1982), pp. 5-17, recentemente ridiscusso in Id., *Medaglie e conchiglie*, pp. 362-363. Una sintesi efficace della questione nel contesto di *Storia notturna* e in relazione al caso emblematico della fiaba di Cenerentola, si trova in Id., *Storia notturna*, p. 265, nota 131; cfr. anche il paragrafo 18 dell'*Introduzione*, relativo allo studio della mitologia, ivi, pp. XXXIII-XXXV.

13. Cfr. ivi, pp. XXVIII-XXXVIII; Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce: Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 281-293, pp. 291-293.

14. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XXXVII-XXXVIII.

15. Ivi, p. 289.

16. Senofane, *Testimonianze e frammenti,* introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1955, p. 131.

17. J.W. Goethe, *Faust. Urfaust*, a cura di A. Casalegno, Milano, Garzanti, 1994, v. 6214: «Um sie kein

Ort, noch weniger eine Zeit».

18. Ivi, vv. 6209-6211: «Das Heidenvolk geht mich nichts an, / Es haus't in seiner eignen Hölle; / Doch gibt's ein Mittel».

19. Ivi, vv. 6183-6187: «Der Kaiser will, es muß sogleich geschehn, / Will Helena und Paris vor sich sehn; / Das Musterbild der Männer, so der Frauen / In deutlichen Gestalten will er schauen. / Geschwind an's Werk! Ich darf mein Wort nicht brechen».

20. Ivi, v. 6216, vv. 6222-6227: «[Faust] Die Mütter! Mütter! – 's klingt so wunderlich! […] Wohin der Weg? [Mephistopheles] Kein Weg! In's Unbetretene, / Nicht zu Betretende; ein Weg an's Unerbetene, / Nicht zu Erbittende. Bist du bereit? – / Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben, / Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben. / Hast du Begriff von Oed' und Einsamkeit?».

21. Ivi, vv. 6212-6216: «Ungern entdeck' ich höheres Geheimniß. – / Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit, / Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit; / Von ihnen sprechen ist Verlegenheit. / Die Mütter sind es!».

22. Ivi, v. 6256: «In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden».

23. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXXVIII, p. 289. L'analogia con Faust (e con Pollicino) era stata sottolineata da P. Citati, *Uomini, dei, sciamani*, in «La Repubblica», 7 luglio 1989: «[Ginzburg] cammina con precisione, attento a non perdere il filo, come un Pollicino appena incanutito: con rispetto, venerazione e una specie di brivido, che ricordano un poco quelli di Faust, che scende (o sale) dalle Madri». Al fatto che in *Storia notturna* la direzione di ricerca sia spesso spazializzata come un discendere in profondità si riferisce anche il motto di Perry Anderson*, Witchcraft*, in «London Review of Books», 12, 21, 8 novembre 1990, pp. 6-11: «If there is a single assumption that unifies all of Ginzburg's versatile work, it is this: that the deeper something lies, the more significant it must be». Rispondendo alle obiezioni di Anderson, Ginzburg chiarisce, tra le altre cose, anche la relazione che in *Storia notturna* si dà tra superficie e profondità, cfr. C. Ginzburg, *Buone vecchie cose o cattive cose nuove*, in «Micromega», 3 (1991), pp. 225-229 (ed. or. *Letter*, in «London Review of Books», 13, 1, 10 gennaio 1991).

24. Cfr. C. Ginzburg, *Conjunctive Anomalies: A Reflection on Werewolves*, in «Revista de Estudios Sociales», 60 (2017), pp. 110-118, p. 111, in cui Lévi-Strauss è definito «a sort of devil's advocate» nell'elaborazione della struttura concettuale di *Storia notturna.* Quella dell'avvocato del diavolo è una figura che nell'opera di Ginzburg assume vari connotati, con la funzione di impedire allo storico di applicare meccanicamente alla decifrazione dei documenti schemi interpretativi astratti e pregiudiziali, cfr. *ibidem*: «But for a long time I have felt a personal attraction to the devil's advocate: the fictitious character who, according to the rules of early seventeenth-century canonization trials, asked difficult, sometimes aggressive, questions about potential saints […] Structuralism, and more specifically, Lévi-Strauss, played the role of a challenging interlocutor for me for many years – a sort of devil's advocate».

25. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 288-289 (cfr. anche ivi, pp. 244-245). Questa conclusione stabiliva una tensione feconda con la conclusione di Id., *Spie. Radici di un paradigma indiziario,* p. 193 sull'«intuizione bassa, radicata nei sensi» che «lega strettamente l'animale uomo alle altre specie animali», in cui si coglie retrospettivamente la direzione di ricerca che avrebbe portato alla formulazione di una nozione di archetipo ripensata attraverso quella di schematismo corporeo, cfr. Id., *Storia notturna*, pp. 221-224.

26. Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti,* a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1995 (ed. or. 1962), pp. 247-274.

27. Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, p. XXV. L'uso che Ginzburg fa di Benjamin, spesso a chiusura di libri o capitoli, è stato indicato da A. Molho, *Riflessioni sull'epistemologia di Ginzburg*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro,* pp. 35-41, pp. 40-41, in seguito ampiamente approfondito in Id., *Carlo Ginzburg: Reflections on the Intellectual Cosmos of a 20th-Century Historian*, in «History of European Ideas», 30 (2004), pp. 121-148.

28. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXXIX; cfr. anche Id., *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, pp. 48-49.

29. Cfr. Ginzburg, *I benandanti*, pp. XIV-XV.

30. La bibliografia di Ginzburg, aggiornata al luglio del 2019, è pubblicata in appendice a questo volume, cfr., *infra*, pp. 383-445.

31. C. Ginzburg, recensione a Ernesto de Martino, *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, 1961, in «Il centro sociale», 51-52 (1963), pagine non numerate.

32. Ginzburg scrive una voce per il V volume (1963) e quattro voci per il VI volume (1964) del DBI, cfr. *infra*, pp. 432-433. In seguito, ad eccezione di un'ultima voce nel volume VIII (1966), non ne scriverà altre. È possibile che alcune riflessioni sul rapporto tra storiografia e biografia – sollevate poi dal confronto con le posizioni di François Furet, da un lato, e con gli studi di Arnaldo Momigliano, dall'altro – affondino le radici anche nell'esperienza del DBI, ovvero nel lavoro su biografie di predicatori ed "eretici italiani del Cinquecento" ricostruite in archivio, su documenti processuali, del S. Uffizio *etc*. Il problema teorico della biografia sarebbe stato in seguito affrontato nel contesto della storia delle classi popolari in C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 241-269, in particolare pp. 254-256; una densa sintesi, con riferimento a Momigliano, si trova nel penultimo paragrafo (XVIII) di Id., *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 101-110, un libro strettamente legato a *Storia notturna*, cfr. ivi, pp. 3-8, p. 58. Una panoramica del problema, con riferimento alla storiografia tra Ottocento e Novecento, è stata tracciata da S. Loriga, *La biografia come problema*, in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. Revel, Roma, Viella, 2006 (ed or. 1996), pp. 201-226; si veda poi *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, a cura di H. Renders e B. de Haan, Leiden-Boston, Brill, 2014, che contiene anche una versione riveduta di *Microhistory: Two or Three Things That I Know About It* (1993).

33. C. Ginzburg, Recensione a Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (traduzione italiana *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1963), in «Studi medievali», 3, V (1964), pp. 412-414. In questo breve testo, Ginzburg fissava gli estremi di una critica a Foucault che, con gli strumenti della fenomenologia («questo studio è impostato dal F. in termini dichiaratamente fenomenologici», ivi, p. 413), aveva sì tentato di conquistare un punto di vista inedito e in grado di spezzare il monopolio psicopatologico sull'oggetto "follia", senza però riuscire a raggiungere l'obiettivo dichiarato: «[Foucault] finisce per darci […] una storia assai più scontata di quella promessa; una storia, nonostante tutto, della follia vista dall'esterno. Rimane il problema che il F., in questo libro troppo lodato […], non è stato in grado di risolvere, forse per un limite intrinseco della documentazione: se cioè sia possibile fare storia di ciò che, come la follia, siamo abituati a considerare meramente patologico» (ivi, pp. 413-414). Successivamente, la distanza tra l'esito delle ricerche di Ginzburg, nello specifico relative al caso di Domenico Scandella, e l'approccio foucaultiano, sarà argomentata in modo più disteso in Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, pp. XVI-XVIII.

34. Ginzburg aveva già visitato il Warburg su invito di Delio Cantimori nell'estate del 1960, cfr. Ginzburg, *Miti emblemi spie*, p. XI; Id., *Une Machine à Penser*, in «Common Knowledge», 18 (2012) (*The Warburg Institute. A Special Issue on the Library and Its Readers*), pp. 79-85, in cui Ginzburg rievoca il primo accesso al Warburg, mediato da Cantimori, ed esplicita l'impatto della Warburg Library sulla propria ricerca da un punto di vista soprattutto generale (oltre che per l'accesso a specifici documenti): «In the summer of 1964, I was invited to spend one month at the Warburg Institute […] My attempts to put the trial [il processo contro Menichino da Latisana, rinvenuto all'Archivio di Stato di Venezia] into a larger comparative perspective had not gone beyond vague parallels. The Warburg Library seemed to be the ideal place to deepen my search. Indeed it was. Besides a large amount of evidence related to my project, the Library offered me the opportunity to make a real breakthrough, condensed into one page and a half of the book I ultimately wrote: *I benandanti* (1966)» (ivi, p. 83). La rilevanza dell'esperienza dell'ambiente del Warburg Institute è stata sottolineata anche da Molho, *Riflessioni sull'epistemologia di Ginzburg*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro*, pp. 35-41, pp. 37-39.

35. Cfr. A. Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza economica*, prefazione di R. Romano, traduzione di A. e C. Ginzburg, Torino, Einaudi, 1965.

36. Cfr. C. Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, in «Studi medievali», 3, VI (1965), pp. 335-353. Il profondo debito intellettuale nei confronti di Bloch sarebbe stato in seguito più

volte esplicitato, cfr. ad esempio Id., *Storia notturna*, pp. XXV-XXVI; Id., *Our Words, and Theirs*, pp. 102-103.

37. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXXIX. Tra gli interventi relativi alla ricerca in corso di *Storia notturna*, oltre a Ginzburg, *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari* e alla *Prefazione* a Id., *Miti emblemi spie*, pp. IX-XVI, si veda Id., *Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage,* in *Le charivari*, Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, par l'École des Hautes études en Sciences Sociales et le Centre national de la recherche scientifique, a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, Paris, EHESS, 1981, pp. 131-140; Id., *Présomptions sur le sabbat*, in «Annales ESC», 39, 2 (1984), pp. 341-354; Id., *The Witches' Sabbat: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype?*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, a cura di S.L. Kaplan, Berlin, De Gruyter-Mouton, 1984, pp. 39-51; Id., *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*, in «Quaderni storici», 65 (1987), pp. 615-636; Id., *Le Alpi e le origini del sabba*, in *La frontiera da stato a nazione. Il caso Piemonte*, a cura di C. Ossola, C. Raffestin e M. Ricciardi, Roma, Bulzoni, 1987, pp. 303-310.

38. Cfr. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia,* p. 59.

39. E.P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Torino, Einaudi, 1981. Recentemente Simona Cerutti ha evidenziato quanto fosse accentuata, nella storiografia italiana dei primi anni Ottanta, l'attenzione alla cultura popolare – condizionata dalla comparsa del *Formaggio e i vermi*, oltre che dalle traduzioni delle opere di Michail Bachtin e di Peter Burke – e quanto dell'opera di Thompson venisse messa in risalto la prospettiva attenta a elementi conflittuali, estranea alla storiografia inglese e fortemente valorizzata invece dal progetto di «Microstorie», cfr. S. Cerutti, *Who is below? E.P. Thompson, historien des sociétés modernes: une relecture*, in «Annales HSS», 70, 4 (2015), pp. 931-956, pp. 936-937. La collocazione del *Formaggio e i vermi* nel percorso che dai *Benandanti* porta a *Storia notturna*, con insistenza sul rifiuto di una prospettiva etnocentrica, è analizzata in Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, p. 254.

40. Cfr. Ginzburg*, Microstoria: due o tre cose che so di lei*, p. 241, pp. 266-267. Riporto una citazione rilevante per la relazione tra l'esperienza della microstoria italiana e *Storia notturna*: «L'atteggiamento sperimentale che ha coagulato, alla fine degli anni settanta, il gruppo degli studiosi italiani di microstoria ("una storia con additivi", come la definì ironicamente Franco Venturi) era basato sull'acuta consapevolezza che tutte le fasi che scandiscono la ricerca sono *costruite* e non *date*. […] Ma quest'accentuazione del momento costruttivo inerente alla ricerca si univa a un rifiuto esplicito delle implicazioni scettiche (post-moderne, se si vuole) così largamente presenti nella storiografia europea e americana degli anni ottanta e dei primi anni novanta» (ivi, p. 266). Sottolineando la centralità di questa «scommessa conoscitiva» nel contesto della microstoria italiana (atteggiamento sperimentale abbinato al rifiuto di un orizzonte scettico), Ginzburg specificava che il suo lavoro «anche se in gran parte assorbito da un libro di impianto decisamente macrostorico (*Storia notturna*), [era] proseguito, almeno nelle intenzioni, lungo questo duplice binario» (*ibidem*).

41. C. Ginzburg, *Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino,* terza edizione con l'aggiunta di una nuova prefazione, Torino, Einaudi, 1982 (ed. or. 1981), p. XXI.

42. Ivi, p. XIX.

43. Ivi, pp. XX-XXI.

44. Cfr. Ginzburg, *Microstoria*, in particolare pp. 257-263.

45. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXVIII.

46. Cfr. *supra*, nota 36. Il saggio sarebbe stato incluso nella versione tedesca e in quella olandese di *Miti emblemi spie* (nella versione italiana è invece assente).

47. C. Ginzburg, *Prefazione* a M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1973, pp. XI-XIX.

48. Ginzburg, *Da A. Warburg a E.H. Gombrich*.

49. Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, p. 339. Ginzburg reagiva qui anche alla tendenza, alimentata dalla pubblicazione postuma del *Métier d'historien*, a ipostatizzare un Bloch "metodologo" e un "sistema" storiografico blochiano scollati dal Bloch analitico e dall'approccio

artigianale che ne caratterizza l'opera, e complicava l'ipotesi (proposta ad esempio da Febvre) di rinvenire i lineamenti fondamentali della storiografia blochiana già nella *Critique historique et critique du témoignage* (1914).

50. Cfr. P. Burke, *From Antiquarianism to Anthropology*, in *Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Cultural Sciences*, a cura di P.N. Miller, Toronto, Toronto University Press, 2007, pp. 229-247.

51. Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, p. 343.

52. Ivi, pp. 337-338, p. 341. Cfr. M. Bloch, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre,* in Id., *Mélanges historiques*, I, a cura di Ch.-E. Perrin, Paris, SEVPEN, 1963, pp. 41-57.

53. Cfr. J. Le Goff, *Prefazione* a M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1989 (ed. or. 1983), pp. XIII-XLVI, pp. XVII-XVIII, che si rifà all'intuizione di Ginzburg sullo stretto rapporto tra le *Réflexions d'un historien* e *I re taumaturghi.*

54. Bloch, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, p. 43, citato in Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch,* p. 341.

55. Cfr. Le Goff, *Prefazione* a Bloch, *I re taumaturghi,* p. XXII: «Marc Bloch ha dimostrato che il miracolo esiste a partire dal momento in cui si *può* (non c'è determinismo in Marc Bloch, ma correlazioni razionali tra fenomeni storici, senza identificazioni hegeliane tra il razionale e il reale) crederci e tramonta e poi sparisce quando non ci si può più credere. "Se non avessi temuto di appesantire ancora un'intestazione già troppo lunga, avrei dato a questo libro un altro sottotitolo: *Storia di un miracolo*" (*I re taumaturghi*, p. 8)».

56. Bloch, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, p. 43, passo citato in Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch,* p. 341.

57. E.H. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, London, Phaidon, 1962, pp. 63-64, citato in Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, p. 340, nota 4.

58. Cfr. Ginzburg, *Une Machine à Penser*, pp. 80-81. È interessante notare qui una convergenza – che è al contempo una distanza – rispetto ad alcune posizioni di Momigliano. In una lettera pubblicata sul «Times» il 4 novembre del 1967, criticando il progetto di spostare la British Library fuori dal British Museum, Momigliano sottolineava l'eccezionalità di un luogo che permettesse di accedere contestualmente a fonti scritte e documenti non letterari, indicati qui generalmente come «material objects» e valutati in termini particolarmente ottimisti: «The B. M. library is *not* a storehouse for books. It is one of the few libraries of the world in which one can do research in the no man's land between different subjects – exactly that research which is fruitful and necessary in an age of specialization. A library of this kind is usefully supplemented by a collection of material objects which has the same quality of universality in time and space», cfr. A. Momigliano, *Museum Library*, in Id., *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Di Donato, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012, pp. 341-342. Il rapporto tra fonti letterarie e «non-literary evidences» era al centro del saggio del 1950, A. Momigliano, *Ancient History and the Antiquarian*, in Id., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1955, pp. 67-106, in cui il rapporto tra antiquaria e metodo storico è posto nei termini seguenti: «In the formation of the new historical method – and consequently in the creation of modern historical writing on the ancient world – the so-called antiquaries played a conspicuous part and posed essential problems. They showed how to use non-literary evidence, but they also made people reflect on the difference between collecting facts and interpreting facts» (ivi, pp. 68-69). Tuttavia, nonostante la vicinanza di Momigliano all'ambiente del Warburg, non si riscontra un interesse specifico per lo statuto delle immagini, sebbene la questione sia qui sfiorata dal punto di vista degli antiquari dei secoli XVII e XVIII («Vases, statues, reliefs and gems spoke a much more difficult language […] Given a monument with images on it, how can we understand what the artist meant? How can we distinguish between what is only ornamental and what is meant to express a religious or philosophical belief?», ivi, p. 90). Al contrario, questa riveste un peso decisivo per Ginzburg, a partire dal profondo confronto con l'opera – tra gli altri – di

Warburg, Gombrich, Longhi, Baxandall, come testimonia la ricchezza della bibliografia dedicata a questioni iconografiche, tra cui segnalo solo, tra i contributi più recenti, C. Ginzburg, *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milano, Adelphi, 2015; Id., *On Small Differences. Ekphrasis and Connoisseurship*, in «Visual History. Rivista internazionale di storia e critica dell'immagine», II (2016), pp. 11-29; Id., *Schemi, preconcetti, esperimenti a doppio cieco. Riflessioni di uno storico*, in «Mefisto», 1, 1 (2017), pp. 57-78. Sul ruolo della storia dell'arte (e della relazione con il Warburg Institute) nell'opera di Ginzburg cfr. J.E. Burucùa, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003; segnalo anche il documentario di M. Alphant, P. Bouhénic, *Tout m'intéresse là-bas*, France, 2016, nella serie *Un œil, une histoire*, di M. Alphant, P. Bouhénic, France, 2015-2016. Ringrazio Pasquale Terracciano per avermi segnalato la lettera di Momigliano al Times e per avermi sollecitata a riflettere su questa divergenza.

59. Su questo ultimo punto, ragionando diversi anni dopo sul proprio debito nei confronti di Bloch, e in riferimento a ogni tipo di documento, Ginzburg parlerà di «ventriloquismo» interpretativo, cfr. Ginzburg, *Our words, and Theirs*, p. 106.

60. Ginzburg, *Da A. Warburg a E.H. Gombrich,* p. 65.

61. Ivi, pp. 74-75, p. 62.

62. Una riflessione specifica sulla questione dell'esperimento mentale si trova in C. Ginzburg, *Microhistory and World History*, in *The Cambridge World History*, VI: *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE*, parte 2: *Patterns of Change*, a cura di J.H. Bentley, S. Subrahmanyam e M.E. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 447-473.

63. Questo aspetto è stato notato e commentato da D. Ermacora, *Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg's «Ecstasies»: a Thirty-year Retrospective*, in «Historia religionum», 9 (2017), pp. 69-94, in particolare p. 73, nota 11.

64. Ginzburg, *I benandanti*, p. XVIII; Id., *Storia notturna*, pp. XXIII-XXIV. Cfr. anche il chiarimento della propria posizione sulle tesi di Margaret Murray (al contempo a posteriori circa *I benandanti* e preventivo rispetto a *Storia notturna*) in Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XVI-XXIV.

65. Per una panoramica sulla ricezione di *Storia notturna*, cfr. Ermacora, *Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg's «Ecstasies»*, in particolare pp. 73-77, che rileva l'accusa ricorrente da parte degli antropologi e negli studi di storia sociale al presunto carattere neo-frazeriano di *Storia notturna* (cfr. ivi, p. 73, note 7 e 8); la complessiva messa in questione della tenuta dell'opera da parte di de Blécourt (cfr. ivi, pp. 74-75); le critiche mosse da storici dell'età moderna, come Giorgio Spini e Paola Zambelli, all'eccentricità dell'impostazione metodologica (cfr. ivi, p. 72, note 3 e 4).

66. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 349, p. 347.

67. Ivi, p. 363. Nell'*Introduzione* di *Storia notturna* Ginzburg sottolineava in modo molto chiaro l'importanza della struttura tripartita dell'opera; la consapevolezza dell'innovazione e del carattere sperimentale della seconda e terza parte; la natura congetturale della terza parte: cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXVIII, p. XXX.

68. Una riflessione sul genere saggistico si trova nell'*Introduzione* a C. Ginzburg, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 11-13, in cui l'elemento non deduttivo e il carattere di autorelativizzazione immanente del saggio rilevati da Adorno (*Il saggio come forma*) vengono messi in relazione all'ipotesi sull'origine della narrazione formulata in *Spie* e all'inalienabile componente narrativa della ricerca storica. Cfr. anche *La fine della storia la sappiamo… Un dialogo fra Vittorio Foa e Carlo Ginzburg coordinato da Federico Bozzini*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro*, pp. 89-105, p. 105.

69. Il saggio è uscito in lingua inglese in una raccolta di studi sullo sciamanesimo, cfr. C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: from Friuli to Siberia*, in M.M. Balzer, J.N. Bremmer, C. Ginzburg, *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, a cura di P. Jackson, Stockholm, Stockholm University Press, 2016, pp. 35-51. Sugli incontri con Ginzburg alla Sapienza Università di Roma (2014, 2015, 2016), cfr. *infra*, p. 39.

70. Ginzburg, *Our Words, and Theirs*, p. 106.

71. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, pp. 347-349.

72. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia,* pp. 62-63. In Id., *Our Words, and Theirs*, p. 105, la distinzione tra domande e risposte è connessa a una delle regole del decalogo del 1974 in cui Momigliano sintetizzava le proprie riflessioni di metodo, cfr. A. Momigliano, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 477-486, p. 483.

73. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 347; cfr. in proposito C. Ginzburg, *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*, in Id., *Miti emblemi spie*, pp. 210-238; Id., *La fine della storia la sappiamo*, pp. 96-97.

74. La coppia *emic*/*etic*, coniata a partire da quella *phonetic*/*phonemic*, era stata elaborata da Pike, linguista e antropologo, per indicare il punto di vista interno e quello esterno a un determinato sistema linguistico o culturale. In *Our Words, and Theirs*, pp. 104-105, Ginzburg rileva come l'opera di K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, seconda edizione riveduta, The Hague, Mouton, 1967 e il suo impianto teorico, recepiti e discussi dagli antropologi, abbiano poco interessato gli storici, e indica il proprio primo (relativamente tardivo) richiamo all'opera di Pike nel saggio del 1987, Ginzburg, *Saccheggi rituali*, p. 636, nota 64. Un buon esempio del ricorso a questa coppia interpretativa è il saggio del 1993, C. Ginzburg, *La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 39-51, dedicato a un caso studiato da Peter Burke.

75. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia,* pp. 45-46; cfr. anche Id., *Our Words, and Theirs*, in particolare pp. 104-105.

76. Cfr. anche Ginzburg, *Microstoria*, in particolare pp. 254-256.

77. Ivi, p. 268.

78. Ginzburg, *Our Words, and Theirs*, p. 108; cfr. anche pp. 109-110, dove viene sottolineato il carattere non univoco della generalizzazione in quanto orizzonte entro cui lo studio dei casi si colloca: «Further reflection is needed to explore the wide range of its varieties, based on different starting points (questions or answers), different kinds of analogy (metonymic, metaphoric) and so forth». Il contesto è qui quello del rapporto tra casi e generalizzazioni, affrontato in relazione al saggio di F. Moretti, *Conjectures on World Literature,* in «New Left Review», 1 (2000), pp. 54-68, e al rapporto tra analisi e sintesi nel saggio di M. Bloch, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in Id., *Mélanges historiques*, I, pp. 16-40.

79. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, pp. 174-175; cfr. anche Id., *Storia notturna*, pp. XXVI-XXVII; Id., *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, p. 47.

80. Ivi, pp. 47-48; Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, p. 273.

81. Anche qui è stretto il parallelismo con Ginzburg, *Our Words, and Theirs*, p. 101: «The medieval jurists were observers and actors at the same time. What is the relationship between the representation of servitude shared by jurists and the representation of servitude shared by servants? This last question, which Bloch does not explicitly raise, emerges irresistibly from his own research». In questo contesto, Ginzburg insiste sullo scarto tra il proprio primo approccio ai giudici/inquisitori e la successiva messa a fuoco di una contiguità tra lo storico (o l'antropologo) e l'inquisitore, cfr. ivi, pp. 103-104, in cui si ribadisce inoltre l'importanza di focalizzare l'attenzione sugli strumenti di analisi proprio per l'analogia che viene quindi a stabilirsi con il linguaggio giudiziario: «In his reflections on nomenclature, conflict appears only on the actor's side […] But on the side of the observer-historian's language, which Bloch would have wished to conform, as much as possible, to the neutral and detached language of the natural sciences, conflict is never mentioned. In the perspective I am advocating, a critical, detached attitude can be a goal, not a starting point. Although the end is not unlike Bloch's, the road leading to it are. In the light of the risky contiguity between the historian's language and the language of evidence, the sterilization of the instruments of analysis is more urgent than ever – especially in cases that display a contiguity between observer and observers-actors (the inquisitor as anthropologist, the inquisitor as historian)». Su quest'ultimo aspetto si vedano anche, oltre alle brevi ma dense riflessioni in Id., *Il giudice e lo storico*, pp. 8-14, i saggi raccolti in C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000.

82. Cfr. Ginzburg, *Our Words, and Theirs*, p. 109, dove è il metodo della critica letteraria (di Auerbach,

in particolare) a fornire il modello di relazione tra caso e generalizzazione: «*Ansatzpunkte*: the specific points which, as Auerbach argued, can provide the seeds for a detailed research program provided with generalizing potential – in other words, a case».

83. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXXVIII.

84. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia,* p. 63.

85. Cfr. A. Prosperi, *Presentazione ufficiale per il conferimento della cittadinanza onoraria, Carlo Ginzburg, Menocchio, il Friuli, Montereale Valcellina, 10 gennaio 1998*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro*, pp. 133-154, p.136, che parla di un «tocco speciale [di Ginzburg] per le differenze»; cfr. ivi, p. 146: «Accendere la speranza nel passato, diceva Benjamin: facile dirlo, ma difficile farlo. Per comune consenso, Carlo Ginzburg c'è riuscito. È diventato uno specialista in differenze».

86. Ginzburg, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia,* p. 51.

87. Ginzburg, *I benandanti*, p. 113.

88. Cfr. A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Un'obiezione simile era già stata mossa da altri recensori, tra cui G. Filoramo, *Una storia infinita. La 'storia notturna' di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 2 (1991), pp. 283-296. Le altre obiezioni considerate in questo contesto sono quelle di Willem de Blécourt – dalle cui critiche emerge in modo molto chiaro, al di là della deformazione, la posta in gioco sul piano ideologico e politico – e, in modo meno disteso, di Cristiano Grottanelli e di Bruce Lincoln.

89. Riprendo questa formulazione efficace e sintetica da Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 348.

90. Queste pagine arricchiscono l'interpretazione che Ginzburg aveva dato della crisi di presenza in un breve intervento del 1979, cfr. C. Gallini, C. Cases, P.C. Bori, C. Ginzburg, G. Jervis, M. Risso, L.M. Lombardi Satriani, *«La fine del mondo» di Ernesto de Martino*, in «Quaderni storici» 40, XIV, 1 (1979), pp. 228-248, pp. 238-242, in cui – prendendo le distanze dalla lettura di Clara Gallini – Ginzburg riportava l'opera di de Martino (in particolare *Il mondo magico* e il suo progetto di «fondare storicamente la presenza dell'uomo nel mondo») a una «costellazione di libri dell'anno zero», scritti tra il 1939 e il 1944, e alle circostanze politiche della guerra mondiale che avrebbero segnato in modo duraturo le categorie demartiniane di «opera» e «storia» fino alla *Fine del mondo*. Questa ipotesi di lettura è ripresa nella nuova edizione critica della *Fine del mondo* con traduzione francese, cfr. la nota integrativa di G. Charuty e M. Massenzio a D. Fabre, *La réception controversée de* La fine del mondo, in E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, testo stabilito, tradotto e annotato da G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales, 2016, pp. 39-49, pp. 46-47. Il saggio di Marcello Mustè contenuto in questo volume si chiude con un accenno alla questione problematica dell'«ethos del trascendimento» nel pensiero di de Martino, su cui Ginzburg, nello stesso intervento del '79, si era soffermato indicando un parallelismo con *Le tecniche del corpo* di Marcel Mauss in termini che mi sembrano conciliabili con la proposta di Mustè di leggere in *Storia notturna* lo sforzo di comporre, nella direzione di un superamento della dicotomia di storia e forma, una tensione che restava indefinita nell'opera incompiuta di de Martino sulle apocalissi culturali. Cfr. anche C. Ginzburg, *Genèses de* La fin du monde *de De Martino*, in «Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts», 23 (2016), pp. 194-213.

91. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 363.

92. Ivi, p. 349.

93. Già P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, aveva messo in rilievo il parallelismo tra storia della terra e storia civile nell'opera di autori come Hooke, Buffon e Leibniz.

94. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXXVII.

95. Cfr. anche R. Di Donato, *Arnaldo Momigliano from Antiquarianism to Cultural History: Some Reasons for a Quest*, in *Momigliano and Antiquarianism,* pp. 66-96.

96. Cfr. Momigliano, *Ancient History and the Antiquarian*, citato in Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, p. 353; si vedano anche A. Momigliano, *Introduzione alla Griechische Kulturgeschichte di Jacob Burckhardt*, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 283-298, in particolare pp. 284-285; Id., *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, ivi, pp. 463-480. La

specificità dell'interesse di Ginzburg per l'intreccio tra storia della scienza e storia culturale, e, all'interno di tale intreccio, per l'antiquaria come àmbito di elaborazione di modelli cognitivi capaci di dar conto insieme di similitudini e differenze tra opere della natura e *artificia* umani, mi sembra individuabile in una combinazione di due elementi: 1) l'interesse per gli aspetti formali della rappresentazione (non solo) iconografica (e in questo l'impostazione di Ginzburg si rivela profondamente debitrice nei confronti dell'opera di Gombrich su cui ci siamo già soffermati); e 2) un riferimento alla questione della secolarizzazione – da Ginzburg intesa come fenomeno in atto, cfr. *Una storia con additivi, tra il caso e la prova. Intervista a Carlo Ginzburg*, a cura di C. Presezzi e M. Rebecchi, in *Almanacco 2017. Alfabeta2. Cronaca di un anno*, a cura di N. Balestrini, A. Cortellessa e M.T. Carbone, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 340-347. Già in *Paura reverenza terrore*, il problema della secolarizzazione era stato evocato ragionando sugli strumenti di legittimazione che il potere politico mutua dall'àmbito della religione (una prospettiva piuttosto classica); la traiettoria tracciata da *Medaglie e conchiglie* implica un riferimento ulteriore al problema della secolarizzazione, come emerge anche dagli sviluppi della ricerca di Ginzburg sul dibattito seicentesco circa l'origine dei fossili e il conseguente riferimento a ipotesi di cronologie non bibliche: un àmbito specifico, che pare confermare la pertinenza e illuminare le potenzialità di questa ricerca in corso.

97. Cfr. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie*, pp. 355-360.

98. Ivi, pp. 360-363.

99. Cfr. B. Lincoln, *Un loup-garou de Livonie: le drame de la résistance religieuse*, in «Asdiwal», 10 (2015), pp. 111-136; Ginzburg, *Conjunctive Anomalies*, in particolare pp. 113-114, pp. 116-117.

100. Ivi, p. 111.

101. Ivi, pp. 113-114.

102. Cfr. C. Ginzburg, *Los benandanti*, *cincuenta años después*, in «Taller de Letras», 62 (2018), pp. 91-101. Le ricerche svolte sulla documentazione processuale dei benandanti hanno intrapreso percorsi e prodotto risultati molto differenti tra loro e dalla traiettoria tracciata da Ginzburg, cfr. ad esempio F. Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste, 1999; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 572-578; D. Visintin, *L'attività dell'inquisitore fra Giulio Missini in Friuli (1645-1653): l'efficienza della normalità*, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste, 2008; Id., *I benandanti e il Sant'Uffizio alla metà del Seicento*, in «Metodi e ricerche», XXVII (2008), pp. 23-52; A. Del Col, *Benandanti*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, I, a cura di A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 172-173; cfr. anche le indicazioni di G. Minchella, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di M. Caffiero, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 67-100, in particolare pp. 73-78; Ermacora, *Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg's «Ecstasies»*, pp. 77-80.

103. Il contributo di M. Casu è relativo a un terzo incontro svoltosi con Ginzburg alla Sapienza di Roma il 16 maggio 2016 e intitolato "I benandanti *di Carlo Ginzburg cinquant'anni dopo*".

104. A. Momigliano, *Linee per una valutazione storiografica del quindicennio 1961-1976*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, p. 377.

105. Anche il saggio di M. Mustè dipende da una relazione ospitata nell'incontro del 2016 "I benandanti *di Carlo Ginzburg cinquant'anni dopo*".

Carlo Ginzburg

# Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*

1. Non ho mai incontrato uno sciamano in vita mia. Quello che so sugli sciamani, o su figure più o meno assimilabili agli sciamani (un punto controverso, sul quale tornerò più avanti) ha un'origine irrimediabilmente libresca. Ma la storia, anche se ha spesso a che fare con documenti e con libri, vecchi e nuovi, conservati in archivi e biblioteche, non è forse un mestiere rispettabile?

Questa domanda retorica non vuol riproporre un confronto polemico tra antropologia e storia, che ricalchi magari le orme del famoso paragone tra pittura e scultura. Essa vuole piuttosto suggerire che storici e antropologi condividono, in maniera diversa, un'esperienza di distanza: quella che separa le categorie degli osservatori da quelle degli attori.[106] Mi riferisco alla ben nota distinzione tra livelli di analisi *etic* e *emic*, che Kenneth Pike, antropologo e linguista (nonché missionario) propose riprendendo, e rielaborando, categorie linguistiche: *etic* e *emic* rinviano infatti, rispettivamente, a *phonetics*, fonetica, e a *phonemics*, fonologia. Come ho sostenuto in altra sede, l'argomentazione di Pike andrà modificata così: gli osservatori (compresi gli storici) formulano domande *etic*, che sono inevitabilmente anacronistiche e/o etnocentriche. Attraverso un itinerario che può essere lungo e difficile queste domande cercano di recuperare risposte *emic*, formulate nelle categorie degli attori. Ma qui si profila una divergenza. C'è chi (Kenneth Pike) ha identificato la prospettiva scientifica con il livello *etic*; c'è chi (Claude Lévi-Strauss) l'ha identificata invece con il livello *emic*. Diversamente da loro, ho sostenuto che il lavoro di storici e antropologi consiste (o dovrebbe consistere) in un dialogo, potenzialmente inesauribile, tra le due dimensioni, quella *etic* e quella *emic*.[107]

2. Lo scarto tra categorie dell'osservatore e categorie degli attori costituisce il contesto del caso che presento qui: un'analisi retrospettiva dell'esperienza di ricerca condotta da chi scrive nell'arco di più di un trentennio, dai primi anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta, da *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (1966) a *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*

(1989). Nel 1959, quand'ero ancora studente, presi improvvisamente tre decisioni: cercare di diventare uno storico; studiare i processi di stregoneria in Europa all'inizio dell'età moderna; concentrarmi sugli atteggiamenti, le credenze, le voci delle donne e degli uomini accusati di stregoneria. Quest'ultima decisione aveva implicazioni al tempo stesso biografiche e ideologiche: i ricordi di un bambino ebreo durante la seconda guerra mondiale, e la lettura recente dei quaderni di Antonio Gramsci, scritti nelle carceri fasciste. Le osservazioni di Gramsci sulla cultura delle classi subalterne mi avevano colpito profondamente. Ma il mio ingenuo progetto di studiare i processi di stregoneria come una forma elementare di lotta di classe era anche un aggiornamento della visione romantica di Jules Michelet, che identificava nella "strega" un simbolo di rivolta sociale.

Un documento, datato 1519, rinvenuto nel fondo inquisitoriale conservato presso l'Archivio di Stato di Modena, mi parve rafforzare l'ipotesi da cui ero partito. Si trattava di un processo contro una contadina, Chiara Signorini, accusata di aver fatto un incantesimo contro la padrona, che aveva cacciato Chiara e suo marito dal podere in cui lavoravano. Ma nel saggio (il mio primo) dedicato a quel processo finii col concentrarmi su una questione più vasta: lo scontro culturale tra l'inquisitore e la contadina. «Anche da questo punto di vista il caso di Chiara Signorini» concludevo «pur nei suoi aspetti irriducibilmente individuali, può assumere un significato in qualche modo paradigmatico». [108] Il termine "paradigmatico" non alludeva a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn, che fu pubblicato l'anno dopo: ma il rapporto tra casi e generalizzazioni era già allora al centro della mia ricerca, e lì è rimasto. Tornerò più avanti su questo punto.

3. L'inquisitore che condusse il processo di Chiara Signorini era il domenicano Bartolomeo Spina, autore di un noto trattato di demonologia (*Quaestio de strigibus*). Possiamo definirlo un osservatore che utilizzava pressioni psicologiche e fisiche per indurre Chiara a rispondere alle proprie domande – alle proprie domande *etic* – nella direzione da lui voluta? Tenendo presente quest'analogia implicita si potrebbe osservare che in un caso le pressioni dell'inquisitore non furono coronate da successo: Chiara rifiutò ostinatamente di confessare di aver partecipato al sabba stregonesco. Possiamo dire che questo elemento non faceva parte delle categorie *emic* di Chiara?

Ho cominciato a riflettere su questa possibile analogia molti anni fa, in un saggio intitolato *L'inquisitore come antropologo*.[109] Letta in forma rovesciata –

"l'antropologo come inquisitore" – l'analogia segnalerebbe la ricerca della verità, e al tempo stesso la distanza culturale, che avrebbe accomunato antropologi e inquisitori rispetto agli attori che si trovavano di fronte: indigeni, imputati. Una semplificazione unilaterale, certo. In realtà, guardati da una certa distanza questi rapporti asimmetrici diventano subito più complicati: sia gli osservatori sia gli attori si trasformano in attori. Per esempio, l'osservatore che ero in passato diventerebbe, agli occhi dell'osservatore che sono oggi, un attore. Tengo a precisare che la nozione di *agency*, da tempo di moda, mi convince poco. Chi agisce non è forse, al tempo stesso, agito? Sarei tentato di rispondere a questa domanda in latino, citando (fatte le debite proporzioni) le parole famose di Martin Lutero: *actus, non agens*. In queste riflessioni, come si vedrà, il narcisismo è un mezzo, non un fine.

4. Il senso di delusione, del tutto inaspettato, che provai nello scoprire un documento che sembrava confermare la mia ipotesi iniziale – la stregoneria come forma elementare di lotta di classe – mi lasciò senza uno specifico programma di ricerca. Passai un anno (1963) girando l'Italia centro-settentrionale alla ricerca di frammenti di archivi inquisitoriali, leggendo una quantità di processi di stregoneria scelti a caso. Un giorno, lavorando sui processi conservati nel fondo Sant'Uffizio dell'Archivio di Stato di Venezia, m'imbattei nella testimonianza resa nel 1591 da Menichino, un giovane bovaro di Latisana, una piccola città del Friuli. Menichino disse che, essendo nato con la camicia (cioè avvolto nel cencio amniotico) era un benandante: per questo, tre volte all'anno, sognava di andare «in uno prato […] che si addimanda il prato di Iosafat». Andavano, lui e i suoi compagni benandanti, «come fumo», a combattere «per la fede […] con le gambe di finochio contro gli stregoni». E spiegò: «quando i beneandanti vincevano era segno di buon raccolto». Il sogno (spiegò Menichino) si era verificato dopo una conversazione con un amico, Giambattista Tamburlino, che gli aveva detto di essere anche lui un benandante. «Bisognarà venire quando bisognarà» aveva detto Tamburlino. «Tu non mi farai vegnì» aveva risposto Menichino. L'altro aveva insistito: «Bisognarà vegnì a ogni modo, è come uno fumo, non vi si va in persona». «Et uno anno doppo che mi hebbe ragionato», aveva concluso Menichino «m'insognai di andare nel detto campo di Iosafat».[110]

Molti anni fa scrissi un saggio per spiegare (anzitutto a me stesso) le ragioni dell'emozione che avevo provato nello scoprire quel documento – una scoperta che mi portò a scrivere un libro sui benandanti friulani tra Cinquecento e

Seicento.[111] Da quei processi emerse una quantità stupefacente di particolari inattesi, che portavano alla luce uno strato profondo di credenze contadine. Come spiegai nel mio libro, gli inquisitori cercarono di colmare lo scarto tra le proprie aspettative e i racconti dei benandanti, incalzando i benandanti fino a farli confessare di essere non già nemici delle streghe e degli stregoni, ma stregoni veri e propri. Ma quando m'imbarcai in quella riflessione retrospettiva non mi chiesi perché l'analogia tra benandanti friulani e sciamani siberiani mi si fosse presentata subito come qualcosa di ovvio. Provo a pormi quella domanda, e a cercare di rispondervi, adesso.

5. Andrei Znamenski ha scritto un libro, indubbiamente utile, che esamina le ripercussioni dello sciamanesimo sull'immaginario occidentale. In quel libro chi scrive è menzionato tra gli studiosi che sono stati influenzati dalla «visione transculturale e transcendentale dello sciamanesimo» proposta da Mircea Eliade.[112] «Di fatto», osservò Znamenski, «nel suo saggio *Some Observations on European Witchcraft* (1975) Eliade aveva già sottolineato le analogie tra le pratiche delle streghe descritte nel folklore europeo e le estasi degli sciamani».[113] Di fatto, in quel saggio, come chiunque (ad eccezione di Znamenski) è in grado di vedere, Eliade era partito dal mio libro (pubblicato nel 1966) per proporre un parallelo tra i benandanti friulani e i *calusarii* della Romania. Agli occhi di Eliade le analogie tra i due fenomeni costituivano una conferma ulteriore dell'interpretazione, da lui avanzata in passato, dello sciamanesimo come vasto fenomeno transculturale.[114] Qui non mi soffermo sulle critiche che ho formulato in altra sede sull'opera di Eliade.[115] Dico soltanto che quando mi sono imbattuto per la prima volta nei benandanti non avevo letto gli scritti di Eliade sullo sciamanesimo. Ciò che sapevo su questi temi proveniva da un libro ben più originale: *Il mondo magico* di Ernesto de Martino, pubblicato nel 1948, e poi tradotto in sette lingue.[116]

Tra queste traduzioni va segnalata, perché veramente scandalosa, quella inglese, apparsa nel 1972, dopo la morte dell'autore, e poi più volte ristampata, sotto il titolo *Primitive Magic: the Psychic Powers of Shamans and Sorcerers*.[117] In questa traduzione l'introduzione, nonché vari passi nel testo e delle note a pié di pagina, vennero tacitamente eliminati; alcune citazioni vennero inserite in maniera arbitraria; soprattutto, lo stile di de Martino, così originale e ricco di sfumature, venne grossolanamente semplificato. Tutto ciò spiega (almeno in parte) l'eco trascurabile che il libro di de Martino ha avuto tra il pubblico di lingua inglese.[118]

L'opera e la personalità di de Martino sono notissime. Qui ne parlerò da un punto di vista molto specifico. Ne *Il mondo magico* gli sciamani hanno un'importanza decisiva, fin dall'inizio: una citazione di due pagine tratta da *The Psychomental Complex of the Tungus*, il libro di Sergei Shirokogoroff che fu pubblicato a Londra nel 1935, e che ancora oggi è considerato un contributo fondamentale allo studio dei fenomeni sciamanici.[119] Dalla lunga citazione inserita da de Martino traggo un breve passo:

> In stato di grande concentrazione gli sciamani [tungusi], come altre persone, possono entrare in comunicazione con altri sciamani e con individui comuni. […] Gli sciamani usano questo metodo nella loro pratica ordinaria, quando desiderano incontrare determinate persone o altri sciamani. Talora essi non sanno rendersi ragione del motivo per cui lasciano un luogo e vanno in un altro dove incontrano la persona che li ha chiamati: essi vanno perché "sentono che debbono andare".[120]

Il ricordo di queste frasi deve avermi attraversato la mente allorché lessi per la prima volta il dialogo tra Tamburlino e Menichino, i due benandanti di Latisana. «Bisognarà venire quando bisognarà» aveva detto Tamburlino. «Tu non mi farai vegnì» aveva risposto Menichino. E l'altro: «Bisognarà vegnì a ogni modo». Questo dialogo aveva funzionato come un'iniziazione, anticipando – e, a quanto pare, producendo – il contenuto specifico del sogno fatto da Menichino un anno dopo. (Più tardi, trovai descrizioni particolareggiate di iniziazioni e di sogni in dozzine di processi contro i benandanti friulani). Se allora avessi potuto consultare direttamente il libro di Shirokogoroff, avrei trovato altri paralleli. Per esempio, questo passo, che de Martino aveva omesso nella lunga citazione che apre *Il mondo magico*:

> Prima di addormentarsi i tungusi esprimono il desiderio di vedere luoghi e persone lontane. Se il sogno si verifica, questo viene interpretato come il risultato di un'azione volontaria dell'anima.[121]

6. Negli anni Sessanta la mia conoscenza dell'opera etnografica di Shirokogoroff era ancora mediata, e filtrata, da de Martino. Menziono questo particolare apparentemente irrilevante perché fa parte del mio tentativo di ricostruire retrospettivamente un capitolo della storiografia sullo sciamanesimo, intesa come caso di trasmissione della conoscenza. Un esperimento di storia intellettuale, dunque? Sì, ma più precisamente un esperimento di storia della lettura – un'attività oggi condivisa da una gran parte del genere umano, e tuttavia non ancora analizzata adeguatamente nella sua complessità.

Il caso relativamente semplice che sto esaminando implica una trasmissione basata su tre elementi: (a) *The Psychomental Complex of the Tungus* di Shirokogoroff; (b) il modo in cui de Martino lesse quel libro (che recensì, per poi citarlo ampiamente ne *Il mondo magico*); (c) il modo, parziale e indiretto, in cui

libro di Shirokogoroff, attraverso *Il mondo magico* di de Martino, influenzò la mia ricerca sui benandanti (e oltre). In linea di principio, per capire il funzionamento della catena bisogna analizzare tutti gli anelli che la compongono. I limiti (in primo luogo, linguistici) delle mie conoscenze m'impediscono di analizzare in maniera adeguata l'opera, veramente notevole, di Shirokogoroff, che ho letto solo alcuni anni fa. Ma si dovrà dire qualcosa sul suo impianto teorico e, soprattutto, sul suo atteggiamento anti-etnocentrico, giustamente sottolineato in maniera particolareggiata da Andrei Znamenski.[122] E tuttavia «atteggiamento anti-etnocentrico» è una definizione ancora troppo blanda se la si confronta con il relativismo radicale di Shirokogoroff. Per lui l'espressione sarcastica «folklore europeo» includeva le cosmogonie medievali, la teoria ottocentesca dell'evoluzione, e in ultima analisi la "scienza" (tra virgolette!):

> La cosmogonia medievale è già fissata come folklore medievale, indipendentemente dal fatto di essere stata prodotta dai maggiori dotti della scolastica oppure da contadini ignoranti. Possiamo dire che la teoria dell'evoluzione, col suo sfondo teleologico, così come è stata praticata e professata nelle università europee a metà dell'800, e definita come "teoria scientifica" dall'attuale generazione, agli occhi delle generazioni future apparirà nella sua reale fisionomia di folklore europeo legato a un periodo determinato. […] All'origine di quest'atteggiamento c'è la netta convinzione della differenza tra la "scienza", in quanto coscienza della realtà e in quanto metodo, e "l'immaginario popolare" cristallizzato come "folklore" (nel senso comune del termine).[123]

L'accenno sprezzante di Shirokogoroff alla teoria dell'evoluzione e al suo sfondo teleologico aveva un sottinteso autocritico. Pochi anni prima Shirokogoroff aveva proposto una teoria dell'*ethnos* secondo cui «la divisione del genere umano in unità etniche (*ethnoses*) è una funzione naturale che al tempo stesso dà un impulso allo sviluppo integrale dell'uomo»; la cultura «è un prodotto di una funzione puramente biologica, e tutti i fenomeni di ordine fisico, sociale, psichico e tecnico sono manifestazioni concrete di questo processo».[124]

In *The Psychomental Complex of the Tungus* le unità etniche avevano ancora un posto centrale, anche se Shirokogoroff respingeva esplicitamente le teorie razziste tradizionali

> che vertono unicamente su caratteristiche fenotipiche rudimentali, come le forme del cranio, del corpo, delle membra e dei capelli, oppure la pigmentazione; mentre le caratteristiche forse più importanti, il complesso chimico funzionale e il complesso fisico costruttivo, non vengono prese in esame – per non parlare dei cromosomi e del plasma, sulle cui differenze all'interno della specie umana disponiamo soltanto di vaghe congetture.[125]

Shirokogoroff non poteva prevedere che pochi decenni dopo Luigi Cavalli Sforza e altri genetisti avrebbero dimostrato che nell'ambito della specie umana non è dato riscontrare differenze genetiche significative. Ma la fiducia nel

progresso scientifico che traspare dal passo appena citato implicava una presa di distanza di Shirokogoroff rispetto alla propria formazione positivistica. In una delle digressioni metodologiche, che Shirokogoroff era solito nascondere nelle note a pié di pagina, si legge che una «discussione filosofica» sull'«ambiguo termine oggettivo»

> sarebbe oggi superflua, dato che è impossibile fare astrazione dal processo di pensiero; tale processo è legato fisicamente all'individuo che conosce e ogni conoscenza è una mera reazione all'ambiente. […] Quando contrappongo "oggettivo" a "soggettivo" mi prefiggo soltanto l'eliminazione relativa di sentimenti rozzi e di aberrazioni teoriche oggi abbastanza evidenti, che prevalgono ancora nelle scienze giovani.[126]

L'impostazione radicalmente *emic* (per ricorrere ancora una volta alle categorie di Kenneth Pike) di Shirokogoroff dev'essere intepretata alla luce di questi passi. Le sue descrizioni particolareggiate delle pratiche sciamaniche dei tungusi erano alimentate da uno sprezzante ribaltamento dei presupposti dell'etnografia tradizionale. Il "folklore" era scienza, e la scienza era "folklore europeo". Oggi qualcuno potrebbe lasciarsi sfuggire i sottintesi scandalosi di un'osservazione come questa:

> Nella misura in cui utilizza la propria intuizione per "scoprire le cause", lo sciamano si comporta come qualsiasi essere umano che utilizzi il metodo come uno strumento per spezzare il complesso etnografico esistente, e per passare dal noto all'ignoto.[127]

Poco prima Shirokogoroff aveva scritto: «I tungusi dispongono di molti "fatti" che confermano la loro ipotesi sugli *ojan*, ossia gli spiriti».[128] Nel leggere un'affermazione come questa si è tentati di paragonare *The Psychomental Complex of the Tungus* a un altro libro, anch'esso pubblicato nel 1935, a Basilea: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (*Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*) di Ludwik Fleck, destinato a diventar famoso per il debito espresso nei suoi confronti da Thomas Kuhn nell'introduzione a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Per il momento non sono in grado di dire se il relativismo radicale di Fleck e di Shirokogoroff possano essere considerati sviluppi simili a partire da una fonte comune.

Ma per tornare a Shirokogoroff: un'impostazione puramente *emic* è possibile? La risposta è: no. Lo stesso Shirokogoroff ebbe a scrivere: «Di fatto, abbiamo a disposizione un solo metodo, ossia il metodo basato sulla comparazione» – un'affermazione che potrebbe aver suggerito la famosa glossa di Evans-Pritchard «e questo è impossibile».[129] La comparazione implica necessariamente un punto di vista *etic*, che per Shirokogroff coincideva con la sua teoria dell'*ethnos* – probabilmente l'elemento più problematico della sua opera. Nonostante tutto, Shirokogroff continuò a considerare le unità etniche come qualcosa di scontato.

7. De Martino possedeva una copia di *The Psychomental Complex of the Tungus,* che recensì nel 1942, ma che aveva citato ampiamente fin dal 1940.[130] A richiamare l'attenzione di de Martino sul libro di Shirokogoroff fu probabilmente un altro libro menzionato ne *Il mondo magico*: *Methodik der Völkerkunde* di Wilhelm Mühlmann, pubblicato a Stoccarda nel 1938.[131]

Mühlmann, autore di una nota storia dell'antropologia, ebbe una lunga e fortunata carriera accademica come antropologo e studioso di folklore. Due bibliografie pubblicate dopo il 1945 registrano scrupolosamente anche i suoi scritti sulla *Rassenkunde* (Mühlmann era un nazista dichiarato).[132] Nella *Methodik* – un libro per molti versi notevole – Mühlmann menzionò ripetutamente, in contesti molto elogiativi, *The Psychomental Complex of the Tungus* come esempio di compiuta antropologia funzionalista, basata su una prospettiva al tempo stesso storica e psicologica. Mühlmann propose inoltre confronti suggestivi tra *The Psychomental Complex* di Shirokogoroff e un altro libro pubblicato quasi contemporaneamente: *Naven* di Gregory Bateson.[133] In un necrologio, apparso nel 1940, Mühlmann citò lunghi passi di lettere che Shirokogoroff (morto l'anno prima) gli aveva inviato dal suo esilio in Cina: violente tirate anti-britanniche, prudenti apprezzamenti nei confronti degli sviluppi della politica tedesca, acute osservazioni su *The Psychomental Complex of the Tungus*. [134]

De Martino può essersi imbattuto in quel necrologio: ma il suo interesse per l'opera di Shirokogoroff aveva radici diverse. Nella prima parte di un lungo articolo, pubblicato nel 1942 ma redatto nel 1940 (e poi destinato a diventare, in forma riveduta, il primo capitolo de *Il mondo magico*), de Martino criticò l'atteggiamento scettico, condiviso da quasi tutti gli etnologi, sulla realtà dei poteri magici tra le popolazioni "primitive". Questo tema scandaloso doveva essere affrontato seriamente, sostenne de Martino, sulla base della parapsicologia e dei fenomeni paranormali ai quali si era profondamente interessato fin dalla giovinezza.[135] In questa prospettiva de Martino citò lunghi passi da *The Psychomental Complex* come prova della realtà dei poteri magici tra i tungusi.[136] I «fatti» che Shirokogoroff aveva registrato in maniera particolareggiata, spinto dagli imperativi cognitivi del suo relativismo radicale, vennero inscritti da de Martino in una prospettiva molto diversa, la sua.

Nei confronti dell'interesse di de Martino per la parapsicologia, e del suo tentativo di dimostrare la realtà dei poteri magici, mi sono sempre sentito assolutamente estraneo. Ma sono stato, e sono, profondamente impressionato

dall'audace argomentazione teorica che de Martino formulò ne *Il mondo magico*. Provo a riassumerla, in maniera necessariamente inadeguata.

La realtà, e la nostra presenza nella realtà, sono per noi oggi qualcosa di scontato. Ma questo, obiettò de Martino, è il risultato di un lungo processo storico, in cui la magia ebbe una funzione cruciale. Come apprendiamo dai resoconti basati sulle inchieste che gli etnografi hanno condotto su varie culture, gli esseri umani, messi di fronte a situazioni particolarmente critiche, sono minacciati da una "perdita della presenza" – dal rischio di essere inghiottiti nel mondo. (Ancora una volta de Martino utilizzò le ricerche di Shirokogoroff sui tungusi, soprattutto per quanto riguardava il fenomeno che definì «olonismo»: un'imitazione coatta del comportamento altrui). In queste situazioni critiche lo sciamano si configura come un eroe culturale, che ristabilisce la presenza umana nel mondo. Il rituale sciamanico è un frammento di un passato scomparso per sempre. *Il mondo magico* è un audace tentativo di recuperare quel passato: uno strato che precedette la storia, e che la rese possibile.[137]

Si tratta, inutile dirlo, di un'argomentazione del tutto ipotetica.[138] Ma fino a non molto tempo fa ignoravo quali profonde reazioni emotive la lettura di *The Psychomental Complex of the Tungus* avesse provocato in de Martino. Esse emergono da *Les vies antérieures d'un anthropologue*: la preziosa biografia di de Martino che Giordana Charuty ha ricostruito utilizzando anche documenti inediti. In uno di essi de Martino interpretò retrospettivamente, alla luce della propria teoria della "perdita della presenza", le crisi epilettiche di cui aveva sofferto nella giovinezza:

> L'"aura" [epilettica] comincia così: il mondo diventa sordidamente estraneo, diabolicamente minaccioso, privo di sentimenti. È il segno che la presenza comincia a indebolirsi… [Passata la crisi, qualche momento dopo] la presenza emerge dal naufragio, insieme a un mondo restaurato nelle sue forme, nei suoi sentimenti. Mi pareva di scivolare lentamente fuori dalla storia.[139]

Ne *Il mondo magico* di de Martino possiamo identificare senza difficoltà – oggi – un forte elemento d'identificazione personale, del tutto consapevole, con lo sciamano e il suo mondo. Ciò che attrasse de Martino nell'opera di Shirokogoroff fu, oltre all'intrinseca qualità intellettuale, il rifiuto esplicito delle interpretazioni patologiche dello sciamanesimo in quanto "isteria artica". Trasformando la scienza europea in folklore europeo, e lo sciamano in eroe culturale, Shirokogoroff aprì la strada all'interpretazione di de Martino.

8 *Il mondo magico* mi diede, da un lato, un accesso indiretto alla ricerca di Shirokogoroff sugli sciamani tungusi; dall'altro, un potente strumento di riflessione analitica – la nozione di "perdita della presenza" elaborata da de

Martino. Entrambi gli elementi condizionarono la mia reazione alla testimonianza di Menichino da Latisana, incontrata per caso nell'Archivio di Stato di Venezia. Seguì la scoperta di altri processi inquisitoriali, in cui uomini e donne benandanti descrivevano con abbondanza di particolari le battaglie che combattevano in spirito, per la fertilità dei campi. Più tardi, nella prefazione a *I benandanti*, scrissi: «non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani».[140] Molti anni dopo decisi di trasformare quell'ipotesi (mascherata da affermazione) in un progetto di ricerca.[141] Ne è venuto fuori un libro – *Storia notturna*. *Una decifrazione del sabba* – che è stato ampiamente, spesso aspramente, discusso.[142]

Non cercherò di tracciare la traiettoria che mi portò a sostenere che l'immagine del sabba stregonesco emerse dalla convergenza tra uno stereotipo aggressivo, imperniato sul complotto, e uno strato profondo di credenze di tipo sciamanico. Qui mi limiterò a fare qualche osservazione sull'elemento più discutibile del mio libro: il tentativo di intrecciare due prospettive diverse, morfologica e storica.

Ciò che finì con l'indirizzarmi verso la morfologia fu l'impossibilità di accettare l'interpretazione dello sciamanesimo come categoria transculturale. Se l'avessi accettata, l'analogia tra benandanti friulani e sciamani siberiani, che mi era balenata all'inizio della ricerca, avrebbe trovato una spiegazione del tutto legittima. Il mio atteggiamento era diverso: l'analogia mi pareva implicare una connessione che non ero in grado di affrontare. Da un punto di vista storico, la domanda cui cercavo di rispondere era, letteralmente, inammissibile.

Per un paio di anni vagabondai leggendo, senza un progetto preciso, una gran quantità di studi su streghe e sciamani. Poi il caso intervenne ancora una volta a deviare il mio itinerario di ricerca. Durante una visita al museo archeologico di Siracusa fui colpito da un particolare di un'amazzonomachia, raffigurata su un grande vaso greco, che mi richiamò alla mente un particolare simile in un affresco di Piero della Francesca ad Arezzo. Decisi di lasciare da parte le streghe per dedicarmi a Piero: un progetto che sfociò in un libro dedicato ad alcune delle sue opere.[143] Molti anni dopo capii che questa deviazione verso la storia dell'arte mi metteva di fronte, senza che me ne rendessi conto, al problema che non riuscivo a risolvere nella mia ricerca sul sabba stregonesco: il rapporto tra forma e contesto.

L'itinerario pittorico di Piero della Francesca è stato molto discusso dagli storici dell'arte, data la scarsità di punti di riferimento cronologici. Cercai di aggirare l'ostacolo concentrandomi su elementi di contesto (l'iconografia, i

committenti) che suggerivano una cronologia in più punti divergente da quella proposta, sulla base di dati stilistici, dagli storici dell'arte. Nel caso dell'analogia tra benandanti e sciamani tentai un esperimento simile, ma rovesciato: l'indagine morfologica finì col suggerirmi un contesto storico plausibile. A guidarmi, come scrissi nell'introduzione a *Storia notturna*, furono soprattutto due interpretazioni profondamente originali della morfologia di Goethe: la *Morfologia della fiaba* di Vladimir Propp e le riflessioni di Ludwig Wittgenstein sulle "somiglianze di famiglia".[144]

9. Le mie ricerche sulla stregoneria sono state duramente criticate, tra gli altri, da Willem de Blécourt, che vi ha dedicato alcuni saggi. Cito, da uno di essi, un passo su *Storia notturna*:

> Queste conclusioni di vasta portata sono basate su un tipo di analisi vagamente strutturale, profondamente fenomenologica, morfologica di nome ma non di fatto, ben poco storica, basata su dati selettivi anziché seriali, e priva di contesto. […] Com'è possibile reinserire la storia in un esercizio che consiste in connessioni basate su rassomiglianze superficiali?[145]

Ciascuna di queste critiche – «selettivi anziché seriali», «priva di contesto», «rassomiglianze superficiali» – merita una discussione specifica. Comincio dall'ultima, che riporta alla morfologia. Ricorderò rapidamente due testimonianze che mi convinsero che i benandanti friulani non erano un fenomeno isolato.

La prima consiste in un processo svoltosi in Livonia alla fine del Seicento. L'imputato, un vecchio di nome Thiess, confessò di essere un lupo mannaro. Tre volte all'anno, insieme agli altri lupi mannari, trasformati in lupi, Thiess si recava «al di là del mare», all'inferno, per combattere con le streghe per la fertilità dei raccolti. «Noi lupi mannari» (disse Thiess), siamo «i cani di Dio, e le nostre anime ascendono a Dio». Analogamente, molti benandanti dissero che, dopo essersi trasformati in animali, combattevano con le streghe per le fede e la fertilità dei campi. [146]

La seconda testimonianza – il famoso caso dell'"uomo dei lupi" studiato da Freud – fece emergere un ulteriore nesso tra benandanti e lupi mannari: nel folklore dei popoli slavi chi nasce con la camicia (ossia avvolto nel cencio amniotico) diventerà un lupo mannaro. L'"uomo dei lupi", il paziente di Freud, era di origine russa, ed era nato con la camicia: un particolare che Freud registrò senza intenderne il significato folklorico. Proposi di interpretare il sogno che marchiò per sempre il bambino russo – i lupi accucciati sui rami dell'albero che lo guardavano fissamente – come una sorta di iniziazione, alimentata dalle fiabe che il bambino avrà sentito raccontare dalla sua *nianja*. «L'uomo dei lupi»

osservai «non seguì la via che gli si sarebbe aperta davanti due o tre secoli prima. Anziché diventare un lupo mannaro divenne un nevrotico, sull'orlo della psicosi».[147] Una conclusione che (mi rendo conto oggi) Shirokogoroff avrebbe sottoscritto immediatamente.

Mi sembra difficile liquidare queste convergenze come "superficiali". Nessuno dei tratti elencati – e tanto meno la loro combinazione – sono ovvi.[148] Certo, essi rinviano a casi anomali, e talvolta unici. Secondo de Blécourt, *Storia notturna* «nasconde un malcelato pregiudizio nord-italiano e perfino friulano». I motivi di questo "pregiudizio friulano" sono elencati dallo stesso de Blécourt a pochi paragrafi di distanza, in un commento su *I benandanti*: «[il libro] contiene una presentazione elegante e ben meditata di una documentazione sorprendente, che è rimasta unica nel contesto della stregoneria europea».[149] Sull'unicità sono d'accordo. Retrospettivamente, mi rendo conto di essere partito da un incontro casuale con un documento anomalo (la confessione di Menichino rinvenuta nell'Archivio di Stato di Venezia) che ho trasformato in un caso: prima friulano, poi euroasiatico. (In inglese "case" e "chance" rinviano alla stessa etimologia, il latino *cadere*. In italiano i due termini coincidono).

Qui arriva la seconda critica formulata da de Blécourt: il mio modo di procedere è «selettivo anziché seriale». Non perderò tempo a confutare l'idea ingenua secondo cui una prospettiva basata su serie documentarie sarebbe l'unica adatta alle scienze umane e alle discipline umanistiche in generale.[150] Mi sono servito di indizi – di indizi opportunamente scelti – per costruire un esperimento che, come tutti gli esperimenti, implicava una selezione dei dati. Le testimonianze sul contesto non facevano parte dell'esperimento. Mi auguro che ulteriori ricerche utilizzino elementi contestuali per confermare, rielaborare o confutare il modo in cui ho interpretato continuità di lungo periodo attraverso il continente euroasiatico.

Secondo de Blécourt «il concetto di continuità, che ha fornito una cornice per i particolari decontestualizzati che infestano *Storia notturna*, è un tratto rivelatore di inclinazioni nazionalistiche».[151] Mi chiedo se questa frase voglia identificarmi come nazionalista italiano, o come nazionalista friulano. «Ginzburg» ha scritto de Blécourt «a quanto pare non ha mai scoperto le propensioni fasciste di Mircea Eliade, lo storico delle religioni romeno citato favorevolmente in *Storia* [*notturna*]».[152] La nota a pié di pagina che accompagna questo passo non contiene rinvii al mio libro. Evidentemente de Blécourt si è lasciato sfuggire una nota a pié di pagina in cui scrivevo: «Il *pathos* della sconfitta ispirò a Eliade, che aveva alle spalle un'esperienza fascista e antisemita

[…] la teorizzazione della fuga dalla storia» proclamata nel suo libro *Il mito dell'eterno ritorno*.[153]

10. Non insisterò su queste accuse, che considero personalmente offensive (oltre che false). E tuttavia esse toccano un punto molto importante – le implicazioni politiche della discussione su sciamani e sciamanesimo – che de Blécourt formula in termini semplicistici. Che a quella discussione abbiano partecipato studiosi orientati, più o meno esplicitamente, in senso fascista o nazista, è cosa nota. Generalmente il loro orientamento politico e ideologico ha finito con l'influire sia sui metodi sia sui risultati delle loro ricerche. E tuttavia bisogna tener presente (come mi è capitato di scrivere a proposito di un libro di Georges Dumézil) che domande e risposte vanno sempre tenute distinte. Risposte che consideriamo moralmente o politicamente inaccettabili non devono indurci a liquidare le domande da cui avevano preso le mosse. «Anche il razzismo, per fare un esempio estremo» sostenevo «è *una* risposta (scientificamente infondata e con esiti pratici mostruosi) a una domanda ben reale – quella sui rapporti tra biologia e cultura».[154] I temi di cui sto parlando, e gli studi ad essi legati, sono pieni di implicazioni pericolose e inquietanti. Per fronteggiarle, un atteggiamento politicamente corretto non basta.

11. Quando lessi *Il mondo magico* le posizioni politiche di Shirokogoroff mi erano ignote; ignoravo i motivi personali che spingevano de Martino a utilizzare le argomentazioni di Shirokogoroff; avevo ben presente il tentativo di de Martino di dimostrare la realtà dei poteri magici – ma me ne sentivo lontanissimo. Il miscuglio di elementi consapevoli e inconsapevoli, di caso e di scelte deliberate, che ho cercato di descrivere, non è l'eccezione ma la regola. Tutte le nostre decisioni prendono forma in un contesto che è più o meno simile a quello che ho cercato di descrivere. Ognuno di noi agisce ed è al tempo stesso agito. La lettura può essere considerata un modello su scala ridotta e semplificata di processi sociali e culturali di tutt'altro genere – compresa l'intricata trasmissione, fatta di racconti, riti e sogni, che ho cercato di esplorare volando in spirito dal Friuli alla Siberia.

* Si presenta qui la versione italiana di *Travelling in Spirit. From Friuli to Siberia*, in M.M. Balzer, J.N. Bremmer, C. Ginzburg, *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, a cura di P. Jackson, Stockholm, Stockholm University Press, 2016, pp. 35-51. Versioni diverse di questo testo sono state presentate all'Università di Stoccolma, a Taipei (Academia Sinica), all'Università di Groningen, a Venezia (Ca' Foscari), a Roma (Università La Sapienza).

106. Per un'impostazione più tradizionale cfr. A.A. Znamenski*, The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 187: «indeed, as student of shamanism, Eliade was a perfect example of an armchair scholar – extremely well read in secondary sources, he never observed a single shaman». Su Eliade, vedi oltre.

107. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, seconda ed. riveduta, The Hague, Mouton, 1967; *Emics and Etics: The Insider /Outsider Debate*, a cura di Th.N. Headland, K.L. Pike e M. Harris, Newbury Park, Sage Publications, 1990; C. Ginzburg, *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence*, a cura di S. Fellman e M. Rahikainen, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119.

108. C. Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519* [1961], in Id., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia,* Torino, Einaudi, 1986, pp. 3-38, in particolare p. 21.

109. C. Ginzburg *L'inquisitore come antropologo* [1988], in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280 (ma in quel momento non ero al corrente della dicotomia formulata da Kenneth Pike).

110. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, [1966], Torino, Einaudi, 1972, pp. 11-116.

111. C. Ginzburg, *Streghe e sciamani* [1993], in Id., *Il filo e le tracce,* pp. 281-293.

112. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, pp. 184-187. Cfr. M. Eliade*, Le problème du chamanisme*, in «Revue de l'histoire des religions», 131 (1946), pp. 5-52; Id., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

113. Znamenski, *The Beauty of Primitive*, pp. 184-185.

114. M. Eliade, *Some Observations on European Witchcraft*, in «History of Religions», 14 (1975), pp. 149-172.

115. C. Ginzburg, *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy*, in *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade*, a cura di C.K. Wedemeyer e W. Doniger, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323.

116. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948. Il manoscritto venne spedito a Giulio Einaudi in data 8 agosto 1946: cfr. P. Angelini, *Introduzione* a de Martino, *Dal laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Lecce, Argo, 2007, p. 9. Il libro fu tradotto in inglese, francese, spagnolo, ceco, ungherese, polacco, giapponese.

117. Il risvolto menziona de Martino come se fosse ancora vivo (morì nel 1965). La prima edizione, pubblicata da Bay Books, Australia, fu ristampata da Prism Press (Bridport, Dorset) nel 1988, 1990, 1999. Una ristampa anastatica senza data, intitolata *The World of Magic*, informa che la traduzione inglese venne condotta sulla versione francese (*Le monde magique*, 1967).

118. Cfr. F.M. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Sheffield, Equinox, 2012.

119. S.M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935 (le citazioni sono tratte dalla ristampa anastatica, Berlin, 1999).

120. De Martino, *Il mondo magico*, pp. 22-23.

121. E. de Martino, *Primitive Magic. The Psychic Powers of Shamans and Sorcerers*, Bridport, Dorset, 1999, p. 5 (con un rinvio a Shirokogoroff, p. 117 ss.). Cfr. de Martino, *Il mondo magico*, p. 23, dove il passo è omesso.

122. Znamenski, *The Beauty of Primitive*, pp. 107-113.

123. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, p. 42.

124. S.M. Shirokogoroff, *Ethnical Unit and Milieu. A Summary of the Ethnos*, Shangai, E. Evans and Sons, 1924, pp. 31 e 5 (traduzione riveduta di un saggio apparso in russo nel 1923). Si veda il saggio (superficiale) di A. Kuznetsov, *S. M. Shirokogoroff's Theory of ETHNOS*, in *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge, Conference proceedings, Lodz, Poland, 5th-7th September 2007*, a cura di K. Hardy,

Oxford, British Archaeological Reports, 2010, pp. 23-32 (si noti che in esso W.E. Mühlmann – su cui si veda oltre – è citato ripetutamente come "Mulmann").

125. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus,* pp. 23-24.

126. Ivi, p. 11, nota **.

127. Ivi, p. 360.

128. Ivi, p. 141.

129. Ivi, p. 413.

130. Cfr. E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XVIII (1942), pp. 31-49, in particolare pp. 40-44. Il saggio, stampato nel 1943, era stato redatto nel 1940, come risulta da quanto detto a p. 5: «I principali risultati ottenuti finora (1940)». Un riferimento isolato (p. 34, nota 1) a un libro pubblicato nel 1941 (J. Hettinger, *Exploring the Ultra-Perceptive Faculty*, London, Rider, 1941) sarà stato aggiunto sulle bozze. La seconda parte del saggio uscì in «Studi e materiali di storia delle religioni», XIX-XX (1943-1946), pp. 31-84. Dunque de Martino conosceva già il libro di Shirokogoroff quando, l'11 marzo 1942, padre Michele Schulien gli suggerì di leggerlo (de Martino, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, p. 132). Andrà perciò corretto P. Angelini, *Ernesto de Martino*, Roma, Carocci, 2008, pp. 33-34. Angelini sottolinea (pp. 33-38) l'importanza che il libro di Shirokogoroff ebbe per de Martino, citando affermazioni di quest'ultimo. La recensione di de Martino apparve in «Studi e materiali di storia delle religioni», XVIII (1942), pp. 108-111.

131. Cfr. de Martino, *Il mondo magico*, p. 93, nota 2 (citato erroneamente come *Methode*); p. 100, nota 1. Nel suo primo libro, de Martino aveva giudicato il contributo di Mühlmann al *Lehrbuch der Völkerkunde* (a cura di Th. Preuss, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1937) «speculativamente tra i più elevati che ci sia accaduto di leggere nello spoglio che abbiamo fatto della materia»: E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941, pp. 197-198 (W.E. Mühlmann, *Rassen- und Völkerkunde. Lebensprobleme der Rassen, Gesellschaften und Völker*, Brauschweig, F. Viewag & Sohn, 1936, è menzionato a p. 192, nota 38; cfr. anche a pp. 193-95). Un esemplare di un'opera tarda di W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, Dietrich Reimar Verlag, 19642, è conservata nella biblioteca di de Martino (depositata presso la Mediateca dell'Accademia di Santa Cecilia, Roma). L'esemplare reca una dedica manoscritta: «Dem verherten Kollegen Prof. De Martino zur freundlichen Erinnerung, Roma, 24. April 1965». De Martino morì il 9 maggio.

132. Mühlmann, *Rassen- und Völkerkunde* (citato in *Il mondo magico*, p. 94, nota 1; p. 159, nota 1). A pp. 536-537 Mühlmann, dopo un rapido accenno alle leggi di Norimberga del 1935, scrisse due frasi che oggi non è facile valutare (una previsione o un auspicio?): «una soluzione (*Lösung*) [della questione ebraica] è estremamente difficile ed è fonte di serie preoccupazioni. Sarà possibile dirne qualcosa di più solo tra qualche anno». («*Eine Lösung* [*des Judenproblems*] *ist unendlich schwer und gibt zu ernsten Sorgen Anlaß. Erst in einigen Jahren wird sich darüber mehr sagen lassen»*). Cfr. *Bibliographie 1928-1964. Wilhelm Emil Mühlmann 60. Geburtstag*, a cura di H. Reimann e K. Kiefer, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1964; Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, seconda edizione integrata e aggiornata, Frankfurt am Main-Bonn, Athenäum, 1968; *Bibliographie 1965-1984. Wilhelm Emil Mühlmann zum 80. Geburtstag*, a cura di H. Reimann, Augsburg, Universität Augsburg Lehrstuhl für Soziologie und Kommunikationswissenschaft, 1984. Cfr. U. Michel, *Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988) – ein deutscher Professor. Amnesie und Amnestie: Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus*, in «Jahrbuch für Soziologie-Geschichte», 1991, pp. 69-117; C. Klingemann, *Soziologie und Politik. Sozialwissenschaftliches Expertenwissen im Dritten Reich und in der frühen Westdeutschen Nachkriegszeit*, Wiesbaden, Springer, 2009, pp. 363-373.

133. W.E. Mühlmann, *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart, Enke, 1938, pp. 158, 162-163 e *passim*. La prefazione è datata «Hamburg, 13. März 1938. Am Tage der Rückkehr Oesterreichs ins Reich» («Amburgo, 13 marzo 1938. Nel giorno del ritorno dell'Austria nel Reich»).

134. W.E. Mühlmann, *Nachruf auf S. M. Sirokogorov (nebst brieflichen Erinnerungen)*, in «Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel», N. F. B. XXVI (1940), pp. 55-64.

135. Cfr. G. Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, éditions Parenthèses – éditions de la MMSH, 2009, p. 254 ss.; G. Satta, *Le fonti etnografiche de "Il mondo magico"*, in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a cura di C. Gallini, Napoli, Liguori, 2005, pp. 57-77.

136. Archivio de Martino, 3.8.26 (Charuty, *Ernesto de Martino*, p. 259, nota 65).

137. Nel corso di una conversazione che si svolse a Roma, al principio degli anni Sessanta, Angelo Brelich osservò che de Martino aveva cercato di afferrare «una frangia di ultrastoria». Sulla traiettoria intellettuale che portò a *Il mondo magico*, cfr. C. Ginzburg, *Momigliano e de Martino*, in «Rivista storica italiana», 100 (1988), pp. 400-413.

138. Per un confronto con la *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer si veda C. Ginzburg, *"La fine del mondo" di Ernesto de Martino*, in «Quaderni storici», 40 (1979), pp. 238-242.

139. Charuty, *Ernesto de Martino*, pp. 57-59, in particolare p. 57 (che cita passi, tradotti in francese, dagli appunti inediti di de Martino). Un'allusione retrospettiva, non troppo velata, alle implicazioni biografiche della propria ricerca traspare in questo passo di E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale*, in «Società», IX (1953), pp. 314-315: «il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano *intorno* a me, perché accadeva talora che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce. Si maturò così un corso di pensieri e di ricerche che mise capo alla tesi fondamentale del *Mondo magico* etc».

140. Ginzburg, *I benandanti*, p. XIII.

141. Cfr. G. Klaniczay, *A Cultural History of Witchcraft*, in «Magic, Ritual and Witchcraft», 5 (2010), pp. 188-210, soprattutto pp. 203-204.

142. Cfr. *ibidem*.

143. C. Ginzburg, *Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino,* Torino, Einaudi, 1981; nuova edizione con l'aggiunta di quattro appendici: Torino, Einaudi, 1994.

144. Su quest'ultimo tema sono intervenuto successivamente: C. Ginzburg, *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C.C. Härle, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 227-250; *Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia*, postfazione alla nuova edizione di *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Adelphi, 2017, pp. 347-377.

145. W. de Blécourt, *The Return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?*, in *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, a cura di J. Barry e O. Davies, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 125-145, specialmente pp. 128-29. Cfr. anche Id., *A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian "Werewolf"*, in «Magic, Ritual, and Witchcraft», II (2007), pp. 49-67; Id., *Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Bemerkungen über Ginzburgs* Die Benandanti, in «Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften», II (2007), pp. 17-29.

146. Ginzburg, *I benandanti*, pp. 47-52.

147. C. Ginzburg, *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari* [1985], in Id., *Miti emblemi spie*, pp. 239-251, specialmente p. 242.

148. Alla fine di una recensione molto critica (*Discussione su "Storia notturna" di Carlo Ginzburg*, in «Quaderni di storia», 34 (1991), pp. 103-114, in particolare p. 114) C. Grottanelli mi invitava a lavorare su «un *continuum* di somiglianze non tutte transitive, esprimibile […] mediante una sequenza di insiemi», esemplificata da un diagramma. Il diagramma riecheggiava, senza menzionarle, le serie "politetiche" identificate da R. Needham in un saggio (*Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, in «Man», 10 (1975), pp. 249-269) citato ripetutamente nel mio libro. Anche la serie "benandanti nati con la camicia che si battono per la fertilità/Thiess, lupo mannaro che si batte per la fertilità/lupi mannari nati con la camicia" è una serie politetica. Cfr. ora, di chi scrive, *Conjunctive Anomalies: A Reflection on Werewolves*, «Revista de Estudios Sociales», 60 (2017), pp. 110-118. Sul caso del vecchio Thiess, analizzato da punti di vista diversi, uscirà prossimamente, presso Chicago University Press, un volume curato da Bruce Lincoln e da chi scrive.

149. de Blécourt, *The return of the sabbat*, pp. 128-129.

150. C. Ginzburg, *Spie: radici di un paradigma indiziario* [1979], in Id., *Miti emblemi spie*, pp. 158-209.

151. de Blécourt, *The return of the sabbat*, p. 139.

152. *Ibidem*.

153. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba,* Torino, Einaudi, 1989, p. 183, nota 70.

154. C. Ginzburg, *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*, in Id., *Miti emblemi spie*, p. 210.

Alessandro Catastini

# Sciamani e profeti venticinque anni dopo

I venticinque anni cui si fa riferimento nel titolo riconducono alla data di uscita di un mio libro giovanile, *Profeti e tradizione*.[155] La mia ricerca prendeva l'avvio da alcune ipotesi di Giovanni Garbini e A. Graeme Auld riguardanti lo sviluppo, che potremmo definire istituzionale, della figura del profeta ebraico e l'utilizzo dei termini coi quali questo specialista del sacro viene definito nell'Antico Testamento.[156]

Auld riconduceva a un'epoca tarda il valore positivo del termine che indicava il profeta, *nābî'*; in ogni caso tale vocabolo non era coerente con il periodo in cui sarebbero state redatte le narrazioni profetiche presenti nei libri dei *Re*. Lo studioso scozzese arrivava a tali conclusioni grazie a un'attenta valutazione dell'uso del termine *nābî'* nei libri profetici, in particolare in *Geremia* ed *Ezechiele*.

Le stratificazioni redazionali individuabili nelle distinzioni tra parti profetiche e parti in prosa, nonché nelle diverse tradizioni del Testo Masoretico e dei LXX, confermerebbero un'evoluzione del termine *nābî'*. Da una connotazione negativa esso dovette in seguito assumere un valore positivo. Nei libri dei *Re* questo passaggio comportò un'opera di vera e propria riconversione terminologica di *nābî'*.

Auld individuava un segno di tale riconversione nel nesso *nābî' le-YHWH* ("profeta di Yahweh") riferito al profeta Michea (*II Re* 22) il quale intendeva distinguersi dagli altri profeti che predicevano cose sbagliate. A partire da questo luogo, con la particolare connotazione che ne conseguiva, si sarebbe provveduto ad aggiungere il termine *nābî'* in riferimento a personaggi come Elia ed Eliseo.

Poco dopo, Garbini circostanziò l'evoluzione del termine *nābî'*. L'analisi dei libri di *Geremia* ed *Ezechiele* metteva in luce una polemica ideologica contro la classe dirigente del regno di Giuda nel periodo della conquista di Gerusalemme a opera di Nabucodonosor. I successivi contrasti in seno all'ebraismo trovarono in Geremia il grande accusatore: a suo vedere re, principi, capi, sacerdoti e profeti sarebbero stati i veri responsabili della rovina del regno di Giuda. Con il ritorno dall'esilio le figure dei re e dei sacerdoti vennero gradatamente rivalutate, così

come più tardi, verso il II sec. a.C., anche quelle dei profeti. Pur essendo ormai impossibile modificare il testo biblico nella struttura e nella sostanza, argomentava Garbini, furono messi in atto sporadici ritocchi riparatorî, in special modo riguardanti la terminologia.

Da parte mia decisi di approfondire le teorie di Auld e Garbini in una ricerca che verificasse gli aspetti critico-testuali e che potesse fornire spiegazioni filologiche ulteriori all'evoluzione del termine *nābî'* nel corso della tradizione; il risultato fu il mio volume apparso nel 1990, che si articolava come segue:

- Anzitutto indagai le testimonianze cananaiche, ricercandovi la fenomenologia del sacro riconducibile allo schema del profetismo biblico, comprendendo nel termine "cananaico" la cultura stessa di Israele e mostrando come quest'ultima ben poco si diversificasse, sino in epoca assai tarda, dalle tipologie "profetiche" degli altri popoli dell'area considerata.[157]
- Quindi descrissi l'evoluzione che nelle fonti bibliche condusse alla dicotomia tra "veri" e "falsi" profeti[158] in relazione a una preoccupazione ideologica che in epoca postesilica voleva obliterare quanto la religione ebraica aveva avuto – e continuò per un certo periodo ad avere – in comune con quella degli altri popoli cananei.[159]
- In seguito, cercai di definire l'immagine che dei profeti veniva offerta nei libri che vanno da *Isaia* a *Zaccaria* e misi in rilievo le stratificazioni del testo che rivelavano il passaggio dalla valutazione positiva a quella negativa nei riguardi dell'istituto profetico.[160]
- Verificai l'ipotesi di Garbini per la quale la rivalutazione dei profeti sarebbe stata opera della fazione farisaica a partire dal II secolo a.C. mettendo in evidenza quelle fonti che comprovavano tale tendenza da parte della setta.[161]
- Verificai l'ipotesi di Auld, relativa alla questione di un'opera di "aggiunta" del termine *nābî'* nei libri dei *Re*, mostrando come la testimonianza della versione dei LXX si rivelasse determinante nel convalidare quest'opinione e sottolineando le ulteriori implicazioni ideologiche che quest'opera di riedizione del testo aveva comportato, ossia l'approdo a uno yahwismo esasperato che ridimensionò sempre più l'operato dei profeti, riconducendo a Yahweh ogni prerogativa che, nella forma originaria delle tradizioni, apparteneva agli specialisti del sacro.[162]
- Infine, affrontai in chiave storico-religiosa il problema della caratterizzazione dei profeti e della loro morfologia di specialisti del sacro risultante dalle narrazioni nei libri dei *Re* e assai vicina a quella degli sciamani;[163]

la comparazione con tipologie analoghe provenienti da altre culture mi indusse a concludere che le narrazioni profetiche costituiscono il risultato "letterario" di un'influenza che gli Ebrei recepirono attraverso la cultura persiana:[164] su questo aspetto, devo dire, trovai un'incoraggiante conferma nella *Storia notturna*, da poco uscita per i tipi di Einaudi.[165]

- Nello specifico morfologico, inoltre, fu possibile isolare nove aspetti tipologicamente sciamanici riconducibili alla figura del profeta: a) governo degli elementi atmosferici; b) padronanza del fuoco; c) rapporto magico con il mondo degli animali; d) prerogative guaritorie; e) divinazione; f) estasi iniziatica con conseguimento di prerogative soprannaturali; g) ascensione e viaggio oltremondano; h) rapporti con gli spiriti; i) il mantello quale contrassegno magico.

A partire da quel lavoro di venticinque anni fa ritengo utile proporre nuove riflessioni. Se è pur vero che il profetismo arcaico d'Israele coincideva praticamente con quello di altre popolazioni cananaiche, si deve aggiungere che le testimonianze bibliche rivelano una tipologia specifica notevolmente evoluta dal punto di vista letterario. Una riconsiderazione di ciò sulla base delle strutture messe in luce da Carlo Ginzburg nella *Storia notturna* mi sembra oggi proficua. Mi limiterò in questa sede a gettare lo scandaglio in quattro aree della ricerca: 1. la dimensione estatica, 2. il convegno oltremondano, 3. la funzione terapeutica, 4. la zoppaggine.

## 1. *La dimensione estatica*

L'esperienza dell'estasi non appare sempre piacevole, almeno per quanto dato a vedere nell'episodio in cui Elia si misura in una prova con i profeti di Baal, ove questi ultimi si bagnano completamente del loro sangue a seguito di ferite autoinflitte con spade e lance (*I Re* 18:28);[166] tale pratica cruenta è peraltro restituita nelle parole del profeta Zaccaria (13:4-6):

> 4. In quel giorno ogni profeta si vergognerà della visione che avrà annunziata, né indosserà più il mantello di pelo per raccontare bugie. 5. Ma ognuno dirà: "Non sono un profeta: sono un lavoratore della terra, ad essa mi sono dedicato fin dalla mia giovinezza". 6. E se gli si dirà: "Perché quelle piaghe in mezzo alle tue mani?", egli risponderà: Queste le ho ricevute in casa dei miei amici".[167]

Questa procedura di autoferimento – che è pure testimoniata nella letteratura classica (Erodoto II, 61; Luciano, *Asinus* XXXVII; *De Dea Syria* 50) – vede nella cultura cananaica una eloquente esposizione in un testo in lingua accadica

proveniente da Ugarit, l'"Inno a *ludul bel nemeqi*" (R.S. 25.460, r. 11: siamo verso la metà del II millennio a.C.):[168]

> I miei fratelli si sono immersi nel loro sangue come degli estatici.

Ma vi è da dire di più. La pratica delle ferite autoinflitte serve a mettere in contatto con l'oltremondo attraverso un'esperienza che mima quella della morte. Nel Vicino Oriente antico, così come nelle fonti bibliche, più volte l'autoferimento, assieme alla rasatura, è inglobato nei rituali funebri col chiaro scopo di stabilire un contatto con il mondo dei defunti.[169] La connessione con il viaggio oltremondano è confermata da un altro profeta biblico, *Os* 7:14:

> Non gridano a noi con il loro cuore
> quando gridano sui loro giacigli.
> *Si fanno incisioni* per il grano e per il mosto
> e intanto si ribellano contro di me.

Si deve peraltro notare, in questo caso, che l'espressione «si fanno incisioni» risulta dall'emendamento *yitgōdedû* sulla base del greco κατατέμνοντο, contro il masoretico *yitgôrārû*, dall'interpretazione pur dibattuta,[170] ma dal sapore comunque edulcorato rispetto a quello di un'azione esplicitamente condannata dalla Legge. Infatti, in questa invettiva contro i costumi degenerati d'Israele, è legittimo vedere nella menzione del grano e del mosto una spia che rimanda a culti stagionali[171] contenenti un memoriale di morte e resurrezione della divinità preposta.[172]

L'estasi è talora conseguita con una sofferenza proprio poiché è conseguente a un'esperienza di morte che prelude a una rinascita iniziatica: in questa prospettiva non desta stupore che la purificazione delle labbra di Isaia venga effettuata con un carbone ardente (*Is* 6:6-7),[173] così come il terzo capitolo delle *Lamentazioni* di Geremia è assai eloquente nel descrivere la terribile esperienza nell'aldilà.[174] Altrettanto significativo è il rituale prescritto a Ezechiele (4:4-17) per espiare le colpe d'Israele, ove tra le varie cose è prevista la consumazione di focacce cotte su escrementi: una collaudata metafora di morte nell'Antico Testamento.[175]

In altri casi l'estasi è indotta da uno spirito[176] per mezzo del quale il profeta consegue le sue visioni (cfr. *Ez* 2:1-2; 3:24-27[177]), persino con un eventuale vero e proprio volo sciamanico (*Ez* 3:12-14; 11:1, 24[178]). Lo spirito può però essere anche "di menzogna" (*šeqer*) e ingannare i profeti che Dio rifiuta e che sono quindi da identificare con quei "falsi profeti" dei quali tanto si è parlato negli studi biblici.[179]

Gli spiriti elementali, l'estasi e il soggiorno nell'aldilà costituiscono le componenti dell'episodio di Elia nella caverna del monte Horeb (*I Re* 19:8-14),[180] un'esperienza a seguito della quale il profeta *ripete* la propria iniziazione profetico-sciamanica (su questa tipologia iterativa si è espresso eloquentemente M. Eliade[181]) vedendo in tal modo confermate – altro tema sciamanico – le prerogative di controllo sugli elementi atmosferici.[182]

L'estasi del profeta è dunque connessa con una simbologia di morte e prelude a una rinascita iniziatica che consente la visione di apparati divini. Da questa visione conseguono le prerogative del profeta come pure, nel caso di Elia, la possibilità di provocare gli accadimenti atmosferici.

## 2. *Il convegno oltremondano*

Tra le varie descrizioni di visioni divine, vorrei richiamare quella occorsa al profeta per eccellenza, Mosè, assieme al fratello Aronne, ai figli di questi, Nadab e Abihu, e ai settanta anziani d'Israele (*Es* 24:9-12):

> 9. Poi Mosè salì con Aronne, Nadab, Abihu e i settanta anziani di Israele. 10. Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso. 11. Contro i privilegiati degli Israeliti non stese la mano: essi videro Dio e *mangiarono e bevvero*. 12. Il Signore disse a Mosè: "Sali verso di me sul monte e rimani lassù: io ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto per istruirli".

Si tratta di un'ascensione, come viene detto esplicitamente al v. 9 e come è desumibile dal v. 10, ove è presentata una descrizione celeste che tanta fortuna ha avuto in analoghi contesti visionari:[183] a tale proposito, l'uso del termine "zaffiro" ha valore di chiara agnizione letteraria.[184] Ma, al di là dell'ambientazione, un particolare merita di essere approfondito: Mosè e i suoi compagni, anziché subire le pericolose conseguenze che ci aspetteremmo da una esposizione al sacro, partecipano a un evento conviviale. È più che logico supporre che il cibo e le bevande dell'occasione siano anch'esse sacre, come dovevano esserlo le pagnotte che un angelo offrì a Elia (*I Re* 19:5-6).[185] Questo particolare apre la porta a un argomento tanto interessante quanto troppo esteso per essere qui compiutamente trattato: il *marzeaḥ*,[186] ossia quel banchetto sacro testimoniato in area cananaica a partire dalla metà del II millennio a.C. Questo banchetto era da presumere come celebrato all'interno di società misteriche e durante il quale gli adepti consumavano un pasto la cui sacertà era determinata dalla presenza di entità divine. Ho discusso altrove le estreme conseguenze cui giunse la tradizione di questo banchetto,[187] ma nel testo dell'*Esodo* scorgiamo una fase che serve a sancire la, almeno temporanea, essenza sacrale che permette al

profeta e a chi è con lui di entrare in contatto con la divinità. Più di una volta, d'altro lato, tanto nel vicino Oriente antico[188] quanto nell'Antico Testamento (*Ger* 16:5) il *marzeaḥ* viene talora assimilato a una sorta di banchetto funebre, il che fa legittimamente pensare a un riferimento a divinità ctonie, accessibili attraverso un adeguato viaggio nelle regioni dell'oltretomba.[189] L'autore biblico, quindi, nel suo consueto compilare «con straordinaria negligenza» – come ebbe a dire Hermann Gunkel –[190] «ci permette comunque di trovare un collegamento tra il profeta e lo spirito / spiriti di Dio, la mediazione offerta dalla consumazione di un pasto sacro, una via d'accesso che passa per il regno dei morti.[191] Ma quando è lecito pensare che il contatto con il sacro avesse luogo? Di notte, naturalmente; o comunque al buio, come detto in *Os* 4:4-5:

> 4. Ma nessuno accusi, nessuno contesti; contro di te, sacerdote, muovo l'accusa. 5. Tu inciampi di giorno e il profeta con te *inciampa di notte* e fai perire tua madre.

Dove, se l'invettiva è diretta al profeta non meno che al sacerdote, il riferimento alle due parti delle ventiquattro ore non si mostra utile né a biasimi né a sarcasmi, bensì definisce i momenti di operatività delle due categorie.[192]

### 3. *La funzione terapeutica*

Sulla funzione terapeutica degli antichi profeti mi sono dilungato nel mio *Profeti e tradizione*: mani paralizzate poi guarite, re che cadono gravemente ammalati e poi risanati, defunti riportati in vita.[193] Si tratta, in ogni caso, di resoconti che il testo ebraico attuale ci offre in una forma riveduta rispetto a quella che è possibile ricostruire nella forma originale: da un punto di partenza nel quale il profeta è integralmente sciamano, opera cioè con l'autonomia concessagli da forze superiori, è documentabile poi un progressivo e drastico ridimensionamento nella natura e nei gesti del profeta, sempre più ridotto al ruolo di intermediario. Tenendo conto di queste osservazioni possiamo allora capire un notevole atto di rivivificazione narrato in *Ez* 37:1-14[194] e che inizia così:

> La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori per mezzo dello spirito di Yahweh e mi depose nella pianura che era piena di ossa.

Come si può vedere, Yahweh conduce Ezechiele, con un volo sciamanico, nella regione dei morti. Il profeta – che in tutto il libro è definito non tale, ma «figlio dell'Uomo»[195] – è chiamato a far rivivere quelle ossa evocandone lo spirito affinché penetrasse in loro e ne riprendesse vita un esercito grande, «tutta la gente d'Israele» (v. 11). Così avviene, grazie all'opera di Ezechiele che «profetizza allo spirito» (v. 10). Il verbo che viene tradotto con "profetizzare" è

*nābā'* e come si vede condivide la radice con il sostantivo. Si potrebbe dilungarsi sull'utilizzo delle forme verbali della radice *nb'*[196] ma la cosa, oltre che generare una prevedibile tediosità, ci porterebbe a una digressione qui non necessaria. Basterà dire che le due forme utilizzate nell'Antico Testamento, la riflessiva e la medio-passiva, mostrano una progressiva tendenza, che si cristallizzerà nei libri di *Geremia* ed *Ezechiele*, a denotare nell'un caso i fenomeni di possessione incontrollata, nell'altro quelli in cui il soggetto riesce a servirsi degli spiriti.

Lo scenario della valle delle ossa vede il compiersi di una terapeutica sciamanica che riconduce il defunto nel mondo dei vivi: l'immagine dei resti ultimi del corpo umano si concretizza nell'esilio in Babilonia, mentre la resurrezione corrisponde al ritorno alla propria terra in una prospettiva messianica (vv. 11-14). Tuttavia, quel che deve qui interessarci è la procedura di rivivificazione attraverso la quale i defunti possono rianimarsi solo a seguito della ricostituzione dell'integrità fisica:

> 7. Mentre io profetizzavo, sentii un rumore e vidi un movimento fra le ossa, che si accostavano l'uno all'altro, ciascuno al suo corrispondente. 8. Guardai ed ecco sopra di esse i nervi, la carne cresceva e la pelle le ricopriva, ma non c'era *spirito* in loro.

Soltanto dopo questa ricomposizione delle ossa con nervi, carne e pelle, Ezechiele potrà ridar vita ai corpi per mezzo dello spirito:

> 9. Egli [*scil.* Yahweh] aggiunse: "Profetizza allo spirito, profetizza figlio dell'uomo e annunzia allo spirito: Dice il Signore Dio: Spirito, vieni dai quattro venti e soffia su questi morti, perché rivivano". 10. Io profetizzai come mi aveva comandato e lo spirito entrò in essi e ritornarono in vita e si alzarono in piedi; erano un esercito grande, sterminato.

In questo frangente, Ezechiele dà prova evidente di poter governare uno spirito con modalità analoghe a quelle di uno sciamano onde ricondurre dei corpi da morte a vita. A questo punto, una riflessione ulteriore permette di saldare il nostro profeta a una delle tradizioni messe in rilievo da Ginzburg:

> Benché presenti anche in aree culturali che non conoscono fenomeni sciamanici in senso stretto, i miti e i riti imperniati sulla raccolta delle ossa dell'animale ucciso sembrano ricalcare l'angoscioso itinerario interiore attraverso cui lo sciamano riconosce la propria vocazione: l'esperienza di essere fatto a pezzi, di contemplare il proprio scheletro, di rinascere a una nuova vita. In ambito eurasiatico questa sequenza include un ulteriore elemento, dalla fisionomia chiaramente (anche se non esclusivamente) sciamanica: il ritorno dall'aldilà, espresso dall'osso mancante o dalla scarpetta perduta.[197]

In altre parole, il difetto fisico costituisce la spia del percorso iniziatici per eccellenza: in viaggio negli inferi con ritorno al mondo dei vivi. A questo proposito, una problematica che ha svolto un ruolo rilevante nella ricerca "notturna" di Ginzburg riguarda la deambulazione.

## 4. *La zoppaggine*

«Nelle leggende sull'infanzia dei fondatori di imperi o di religioni questi contrassegni ricorrono molto raramente» osservava Ginzburg riferendosi alle malformazioni deambulatorie;[198] e proseguiva: «Ma non sembra casuale che dalla lotta notturna presso il fiume Yabboq (*Gn* 32:23-33) combattuta con un essere innominato (Yahweh? un angelo? un demonio?) Giacobbe esca zoppicante, con l'articolazione del femore slogata e un nome nuovo: Israele».[199]

L'osservazione è pertinente, soprattutto se la inseriamo nel contesto visionario della pratica di incubazione grazie alla quale lo stesso Giacobbe ha il sogno della scala che «poggiava sulla terra mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa» (*Gn* 28:12). Ancora, tuttavia, converrà soffermarsi sulle implicazioni dell'episodio, cui Ginzburg fa riferimento, della lotta con l'essere misterioso; se ne consideri a tal proposito il versetto conclusivo (*Gn* 32:33):

> Per questo gli Israeliti, fino a oggi, non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quegli aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico.

In realtà, questo tabù alimentare non fa parte delle prescrizioni di divieto sancite nella Bibbia. L'interdizione del nervo sciatico deve avere pertanto motivazioni diverse da quelle di carattere religioso. Riesce proficuo, dall'altro lato, volgersi al mito di Prometeo ricordato anche da Ginzburg.[200] Il titano, come sappiamo, viene incatenato a una roccia del Caucaso, preda di un'aquila che gli divora il fegato, a punizione di un inganno ordito ai danni di Zeus e ulteriormente aggravato dall'episodio del fuoco che viene rubato per beneficarne gli uomini. L'inganno iniziale, di cui ci parla Esiodo nella *Teogonia*, consiste nell'appropriazione della carne di un bue sacrificale, lasciandone agli dèi le ossa camuffate superficialmente con il grasso dell'animale.[201]

Vi sono punti in comune tra le figure di Prometeo e Giacobbe? Indubbiamente, vi è l'aspetto canagliesco, da "trickster".[202] Giacobbe, che deve il proprio nome al nascere aggrappato al tallone (*'āqēb*) del fratello Esaù (già una prefigurazione del tema della zoppaggine: *Gn* 25:26), si distingue anch'egli anzitutto per raggiri di ordine culinario: sottrarrà la primogenitura a Esaù in cambio di un piatto di lenticchie (*Gn* 25:29-34), così come gli carpirà la benedizione del padre Isacco offrendo a questi un piatto a base di capretti che vengono spacciati per cacciagione (*Gn* 27:1-40). Ancora, al suocero Labano porterà via la parte migliore del bestiame a seguito di un ulteriore stratagemma (*Gn* 30:37-40). V'è abbastanza, quindi, per istituire un memoriale tabuizzante dell'organo nel quale Giacobbe è stato toccato da un essere divino, a palesata punizione delle passate trasgressioni[203] nonché a demarcazione di una nuova vita

ove gli stratagemmi sono ormai alle spalle. Ma in definitiva , la lotta con l'essere divino è stata un'esperienza oltremondana, a seguito della quale Giacobbe zoppicherà (*Gn* 32:32).

Ora, sappiamo che la zoppaggine è una delle possibili caratteristiche legate alla figura dello sciamano.[204] Si può dire altrettanto per il profeta? Sì, è possibile. Consideriamo a questo punto *II Samuele* 4:4:

> Giònata, figlio di Saul, aveva un figlio storpio da ambedue i piedi. Egli aveva cinque anni, quando giunsero da Izreèl le notizie circa i fatti di Saul e di Giònata. La nutrice l'aveva preso ed era fuggita, ma nella fretta della fuga il bambino era caduto e rimasto storpio. Si chiamava Mephiboshet.

La menomazione di Mephiboshet verrà ricordata altre due volte nel testo biblico (*II Sam* 9:13; 19:27). In un'occasione, egli stesso avrà a definirsi «cane morto» (*keleb mēt*: *II Sam* 9:8). Quest'immagine cadaverica può avere un legame con un'esperienza oltremondana come nel caso di Abramo? Vediamo.

La motivazione biblica del nuovo nome di Giacobbe, Israele, è: «poiché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto» (*Gn* 32:29). Di per sé, il nome significa "Dio resiste" ma è comunque un nome che si spiega nel contesto di una lotta. Quanto invece a Mephiboshet, si tratta di un nome fittizio, creato da una censura pan-yahwistica che inseriva il termine *bōšēt*, "vergogna", nei teofori ove comparisse il nome della divinità Baal:[205] così Esh-Baal si mutò in Ish-boshet, Ierub-Baal in Ierub-Boshet e via dicendo. Mephiboshet significa "da una bocca di vergogna" ma il suo vero nome ci viene restituito nei libri delle *Cronache* (*I Cr* 8:34; 9:40): Merib-Baal, ossia "Baal contende, lotta". [206] Messi a confronto, Israele e Merib-Baal hanno quindi in comune il nome di una divinità pugnace e una menomazione riguardante la capacità deambulatoria; per di più, le modalità ambientali nelle quali Giacobbe / Israele lotta con l'essere misterioso e l'autodefinirsi «cane morto» da parte di Merib-Baal tradiscono un'esperienza collegata con l'aldilà.

Fin qui, abbiamo acquisito per la Bibbia la valenza simbolica della zoppaggine legata all'esperienza di morte e considerazioni ulteriori in questo senso potrebbero essere fatte in merito ad altri due luoghi biblici: quello della legislazione del levirato in *Dt* 25:5-10[207] e l'enigmatico episodio della vita di Mosè narrato in *Es* 4:24-25.[208] Nel primo caso, la vedova il cui cognato si rifiuti di darle una discendenza adempiendo ai doveri coniugali in vece del fratello defunto è autorizzata a togliere a quest'ultimo un sandalo dal piede «poiché non vuole ricostruire la famiglia del fratello» e l'inadempienza contaminerà l'intera famiglia del cognato, che verrà chiamata «famiglia dello scalzato». Nel secondo caso, sempre a seguito di una (pericolosa, come sempre) teofania, Dio cerca di

far morire Mosè ma Zippora tocca i piedi del profeta con il prepuzio del figlio, procurando in questo modo la salvezza all'agonizzante profeta. Sono evidenti a questo punto i collegamenti tra la morte e la deambulazione: il marchio infamante di colui che «non vuole ricostruire la famiglia del fratello», perpetuando in tal modo uno stato di morte, riguarda lo scalzamento di un piede che è per di più accompagnato dallo sputo della vedova, un gesto quest'ultimo che esclude qualsiasi esito positivo dall'esperienza simbolica con l'oltremondo:[209] lo "scalzato" rimarrà una figura collegata alla non-vita. Questa linea interpretativa consente una comprensione coerente anche per il succitato episodio di Mosè, ove il gesto di Zippora appare vòlto a ricondurre i passi malfermi del marito dal mondo dei morti a quello dei vivi.

Ora, tornando all'invalido Merib-Baal dobbiamo osservare che la radice ebraica con la quale viene denotata la sua zoppaggine è *psḥ* ed è collegata alla *Pesaḥ*, la Pasqua ebraica il cui nome trae origine dalla modalità con la quale i primogeniti degli Egiziani vengono uccisi in *Es* 12 (vv. 12, 13, 23). Come si ricorderà, Dio colpisce i primogeniti, ma non quelli delle case i cui stipiti e l'architrave siano stati segnati col sangue dell'agnello del sacrificio. Davanti a queste porte, dicono le traduzioni, «Dio passerà oltre»: ma si tratta di una resa che non esprime bene il significato dell'azione, la quale è per l'appunto descritta dal verbo con radice *psḥ*. In realtà, l'essere divino "zoppica" dinanzi a quelle porte in maniera da simboleggiare uno stato temporaneo di morte, preludio di una rigenerazione della quale la Pasqua costituisce il memoriale.

Su queste basi, possiamo finalmente procedere a rintracciare il legame tra il profeta e la zoppaggine.

Nell'episodio dell'ordalia sul monte Carmelo, narrata in *I Re* 18:20-40, Elia si misura con i profeti di Baal sulla prerogativa di far scendere il fuoco dal cielo. Come si ricorderà, i profeti di Baal invocano il loro Dio infliggendosi ferite e saltando intorno all'altare:

> 26. Quelli presero il giovenco, lo prepararono e invocarono il nome di Baal dal mattino fino a mezzogiorno, gridando: "Baal, rispondici!". Ma non si sentiva un alito, né una risposta. Quelli continuavano a saltare intorno all'altare che avevano eretto. 27. Essendo già mezzogiorno, Elia cominciò a beffarsi di loro dicendo: "Gridate con voce più alta, perché egli è un dio! Forse è soprappensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà". 28. Gridarono a voce più forte e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue.

La prima pratica – ne abbiamo già parlato – serve a mimare uno stato di morte che testimonî visivamente l'esperienza oltremondana. L'altra azione è ancora una volta resa in maniera banalizzante dalla versione italiana (*Bibbia CEI*), là ove ancora una volta è impiegata la radice *psḥ*; in buona sostanza, invece, i

profeti di Baal “zoppicano” per simboleggiare il rapporto per via oltremondana con la divinità. Ma anche il profetismo ebraico “zoppicava”? Possiamo dire di sì. Ce lo rivela una provvida – o improvvida, a seconda dei punti di vista – foglia di fico posta a coprire l’uso delle ferite autoinflitte: l’interpolazione «secondo il loro costume» nel Testo Masoretico (i LXX non la testimoniano, trasmettendo così il testo originale) servì a delimitare tardivamente il distacco ebraico da tale pratica.[210] Siamo al v. 28 e la zoppaggine era già occorsa al v. 26. L’interpolazione doveva servire ad allontanare il tutto dalla religiosità ebraica.

Come ho ricordato sopra, la coloritura sciamanica del profetismo ebraico è riconducibile all’età della dominazione persiana; nella media età giudaica dovette poi subire una correzione ideologica che cancellò l’autonomia del profeta ebraico nell’operare miracoli, sì da ricondurre sempre più a Yahweh l’operatività prodigiosa.[211] Fu agli inizi di questa temperie che ebbe ad affermarsi una drastica cristallizzazione del concetto di monoteismo,[212] così come l’idea dualistica della lotta tra il bene e il male, che tanto spazio trova tra i manoscritti del Mar Morto.[213] Ma siamo anche nell’epoca in cui il profeta Ezechiele sancisce la supremazia del sacerdozio e del Tempio rispetto al re e alla monarchia. Non possiamo qui dilungarci sulle questioni storiche che condussero alla concezione di un peccato commesso dagli angeli che causò lo stato di impurità ontologica della condizione umana. Il mito prometeico narrato nel *Libro dei Vigilanti* del pentateuco enochiano è alla base di questo stato di impurità;[214] al di là della profanazione causata dall’unione degli angeli con le figlie degli uomini, il peccato angelico riguardava le τέχναι, ossia quelle prerogative divine che tali sarebbero dovute rimanere, ma delle quali gli angeli Vigilanti vollero rendere partecipi gli uomini.[215] Si trattò, ancora una volta, di una questione legata alla conoscenza e poiché questa conoscenza era di origine divina, non poteva essere conseguita se non attraverso la rivelazione, la ἀποκάλυψις.[216]

Nella letteratura apocalittica si prospetta, invece, uno sviluppo della forma profetica che approderà a un recupero delle forme “sciamaniche” che il testo biblico aveva momentaneamente tabuizzato: ma questo è un argomento che affronterò in un altro lavoro.[217]

---

155. A. Catastini, *Profeti e tradizione*, Pisa, Giardini, 1990.

156. G. Garbini, *Il sangue dell’innocente*, in Id., *Storia e ideologia nell’Israele antico*, Brescia, Paideia, 1986, pp. 155-167; A.G. Auld, *Prophets through the Looking Glass: between Writings and Moses*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 27 (1983), pp. 3-23; Id., *Prophets through the Looking Glass: A Response*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 27 (1983) pp. 41-44; Id., *Prophets and*

*Prophecy in Jeremiah and Kings*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 96 (1984), pp. 66-82. Questi procurarono un dibattito immediato: R. Carroll, *Poets Not Prophets: A Response to "Prophets through the Looking-Glass"*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 27 (1983), pp. 25-31; H.G.M. Williamson, *A Response to A. Graeme Auld*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 27 (1983), pp. 33-39.

157. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 11-22.

158. Sulla questione sono recentemente intervenuto di nuovo: A. Catastini, *Who Were the False Prophets?*, in «Henoch», 34 (2012), pp. 330-366.

159. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 23-39.

160. Ivi, pp. 41-60.

161. Ivi, pp. 61-69.

162. Ivi, pp. 71-87.

163. Ivi, pp. 89-129: ritengo di aver addotto considerazioni più profonde di quelle presentate in D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia, Paideia, 1996 (tit. or.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids [MI], W.B. Eerdmans Publishing, 1983), pp. 161-162. Non sono pertinenti in relazione alle mie ricerche i contributi di R.D. Miller, *Shamanism in Early Israel*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 101 (2011), pp. 309-42 e Id., *Shamanism and Totemism in Early Israel*, in «Journal of the Washington Academy of Sciences», 100 (2014), pp. 21-58.

164. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 131-143.

165. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, in particolare la terza parte dell'opera.

166. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 30, 34-35, 106-108. Per la traduzione italiana delle fonti bibliche attingo al testo della *Bibbia CEI*, riservandomi di cambiare quando lo ritenga opportuno per restituire una maggiore aderenza agli originali.

167. Cfr. D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles*, Missoula (MT), Scholars Press, 1977, p. 35.

168. Catastini, *Profeti e tradizione*, p. 34. Per il testo R.S. 25.460, si veda: J. Nougayrol, *Textes Suméro-Accadiens des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit*, in *Ugaritica* V, *Mission de Ras Shamra*, XVI, Paris, Paul Geuthner, 1968, pp. 265-273; D.E. Smith, *Wisdom Genres in RS 22.439*, in *Ras Shamra Parallels: the Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, II, a cura di L.R. Fisher in collaborazione con D.E. Smith e S. Rummel, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1975, 215-247; P.C. Craigie, *Job and Ugaritic Studies*, in *Studies in the Book of Job*, a cura di W.E. Aufrecht, Waterloo (Ont.), Wilfrid University Press, 1985, p. 28-35: p. 31; T. Smothers, *Biblical Wisdom in its Ancient Middle Eastern Context*, in *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms*, a cura di M.E. Tate, H.W. Ballard e W.D. Tucker, Macon (GA), Mercer University Press, 2000, pp. 167-180: p. 179; D.P. Bricker, *Innocent Suffering in Mesopotamia*, in «Tyndale Bulletin», 51 (2000), pp. 193-214; A. Chalmers, *RS 25.460 and Early Hebrew Poetry*, in «Ugarit-Forschungen», 36 (2004), pp. 1-9; L.G. Perdue, *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 101; D. Pardee, *The Ugaritic Texts and the Origins of West Semitic Literary Composition*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 366-368; Y. Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age (Writings from the Ancient World)*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2013, pp. 165, 171-175; T.M. Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers Ludlul Bel Nemeqi and the Babylonian Theodicy*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 25; K.M. Heim, *The Phenomenon and Literature of Wisdom in Its Near Eastern Context and in the Biblical Wisdom Books*, in *Hebrew Bible - Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. III, *From Modernism to Post-Modernism (the Nineteenth and Twentieth Centuries)*, Part 2, *The Twentieth Century*, a cura di M. Sæbø, in collaborazione con C. Brekelmans e M. Haran, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, pp. 559-593: p. 586.

169. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 31-32; cfr. anche Id., *La pratica di incisioni corporali nell'Antico Testamento*, in *Atti della Settimana di Studi "Sangue e antropologia nella Liturgia" (Roma, 21-26 nov.*

*1983)*, vol. 4.I, a cura di F. Vattioni, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984, pp. 463-71. Questa opinione è ripresa da C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City (NY), Doubleday, 1993, pp. 382-383.

170. W.R. Harper, nel 1905, già elencava quattro proposte: «they collect themselves», «are in distress», «excite themselves», «howl, roar» (W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1905, p. 306).

171. Catastini, *Profeti e tradizione*, p. 35-36.

172. Cfr., in generale, l'attenta analisi di T.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2001.

173. «6. "Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare". / 7. Egli mi toccò la bocca e mi disse: / "Ecco, questo ha toccato le tue labbra, / perciò è scomparsa la tua iniquità / e il tuo peccato è espiato"».

174. «1. Io sono l'uomo che ha provato la miseria / sotto la sferza della sua [*scil.* di Yahweh] ira. / 2. Egli mi ha guidato, *mi ha fatto camminare / nelle tenebre e non nella luce*. / 3. Solo contro di me egli ha volto e rivolto / la sua mano tutto il giorno. / 4. *Egli ha consumato la mia carne e la mia pelle, / ha rotto le mie ossa.* / 5. *Ha costruito sopra di me, mi ha circondato / di veleno e di affanno.* / 6. *Mi ha fatto abitare in luoghi tenebrosi / come i morti da lungo tempo.* / 7. Mi ha costruito un muro tutt'intorno, / perché non potessi più uscire; / ha reso pesanti le mie catene. / 8. Anche se grido e invoco aiuto, / egli soffoca la mia preghiera. / 9. Ha sbarrato le mie vie con blocchi di pietra, / ha ostruito i miei sentieri. / 10. Egli era per me un orso in agguato, / un leone in luoghi nascosti. / 11. Seminando di spine la mia via, mi ha lacerato, / mi ha reso desolato. / 12. Ha teso l'arco, mi ha posto / come bersaglio alle sue saette. / 13. Ha conficcato nei miei fianchi / le frecce della sua faretra. / 14. Son diventato lo scherno di tutti i popoli, / la loro canzone d'ogni giorno. / 15. Mi ha saziato con erbe amare, / mi ha dissetato con assenzio. / 16. Mi ha spezzato con la sabbia i denti, / mi ha steso nella polvere. / 17. Sono rimasto lontano dalla pace, / ho dimenticato il benessere. / 18. E dico: "È sparita la mia gloria, / la speranza che mi veniva dal Signore". / 19. Il ricordo della mia miseria e del mio vagare / è come assenzio e veleno. / 20. Ben se ne ricorda e si accascia / dentro di me la mia anima. / 21. Questo intendo richiamare alla mia mente, / e per questo voglio riprendere speranza. / … / 55. Ho invocato il tuo nome, o Signore, / *dalla fossa profonda*"»: oltre ai diretti riferimenti allo stato di morte, che ho evidenziato in corsivo, sono presenti le consuete sevizie fisiche che accompagnano solitamente la descrizione di una morte rituale: cfr. M. Eliade, *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974 (tit. or.: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951), pp. 74-79.

175. Cfr. P. Xella, *«Mangiare feci e bere orina»: a proposito di 2 Re 18:27 / Isaia 36:12*, in «Studi storico-religiosi», 3 (1979), pp. 37-51.

176. Cfr. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 123-125. La funzione dello spirito nella profezia estatica dell'Antico Testamento è esemplarmente descritta da J. Reiling, voce *Holy Spirit*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, a cura di K. van der Toorn, B. Becking e P.W. van der Horst, Leiden-Boston-Köln, Brill, 19992, pp. 418-424: 419-420.

177. «*Ez* 2:1. Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare". 2. Ciò detto, *uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi* e io ascoltai colui che mi parlava»; «*Ez* 3:24. Allora *uno spirito entrò in me e mi fece alzare in piedi* ed egli mi disse: "Va' e rinchiuditi in casa. 25. Ed ecco, figlio dell'uomo, ti saranno messe addosso delle funi, sarai legato e non potrai più uscire in mezzo a loro. 26. Ti farò aderire la lingua al palato e resterai muto; così non sarai più per loro uno che li rimprovera, perché sono una genìa di ribelli"».

178. «*Ez* 3:12. Allora *uno spirito mi sollevò* e dietro a me udii un grande fragore: "Benedetta la gloria del Signore dal luogo della sua dimora!". 13. Era il rumore delle ali degli esseri viventi che le battevano l'una contro l'altra e contemporaneamente il rumore delle ruote e il rumore di un grande frastuono. 14. *Uno spirito dunque mi sollevò e mi portò via*…»; «*Ez* 11:1. *Uno spirito mi sollevò e mi trasportò* alla porta orientale del tempio che guarda a oriente…»; «*Ez* 11:24. E *uno spirito mi sollevò e mi portò* in Caldea fra i deportati, in visione, in spirito di Dio, e la visione che avevo visto disparve davanti a me».

179. Cfr. Catastini, *Who Were the False Prophets?*, pp. 335-340, 353-354.

180. «*I Re* 19:8. Si alzò, mangiò e bevve. Con la forza datagli da quel cibo, camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb. 9. Ivi entrò in una caverna per passarvi la notte, quand'ecco il Signore gli disse: "Che fai qui, Elia?". 10. Egli rispose: "Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché gli Israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita". 11. Gli fu detto: "Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore". Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. 12. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. 13. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: «Che fai qui, Elia?». 14. Egli rispose: "Sono pieno di zelo per il Signore, Dio degli eserciti, poiché gli Israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita"». In merito al simbolismo del volto coperto da un velo, è opportuno riflettere sulle considerazioni di M.L. von Franz, *Il femminile nella fiaba*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, p. 99: «Il simbolo del velo è presente in tutte le religioni. Le esperienze più profonde devono restare segrete, anche per il fatto che la loro natura è inesprimibile». Quest'opera della von Franz ha avuto diverse redazioni con revisioni: *Problems of the Femminine in Fairytales*, Dallas, Spring Publications, 1972; *Das Weibliche in Märchen*, Stuttgart, Bonz, 1977; *La femme dans les contes de fées*, Paris, La Fontane de Pierre, 1979.

181. Eliade, *Lo Sciamanismo*, p. 260.

182. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 114-121. Questa acquisizione interpretativa permette per di più la comprensione di un luogo che è stato spesso sottoposto a maldestri tentativi di emendamento testuale. Poiché Yahweh chiede a Elia per due volte che cosa stia facendo e per due volte, ai vv. 19:9-10 e 13-14, il profeta risponde di essere pieno di zelo, è stato ritenuto che la ripetizione costituisse un doppione secondario e ben presto (cfr. ad esempio I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Freiburg, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1899, p. 112) fu proposto che quanto detto ai vv. 9-10 fosse stato aggiunto in una fase più tarda della trasmissione del testo. Personalmente, mi espressi a difesa della genuinità della forma testuale di cui disponiamo (Catastini, *Profeti e tradizione*, pp.120-121), argomentando che la traumatica esperienza nella caverna del monte Horeb aveva indotto in Elia una sorta di obliterazione dei suoi ricordi, come avviene per certi eroi delle fiabe (cfr. V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972 [tit. or.: *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad, Izdatel'stvo leningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 1946], pp. 217-218) e per gli sciamani che iterano la loro iniziazione. Così, il nostro profeta non si sorprende della domanda ripetuta poiché non si ricorda di quella precedente. Inoltre, la ripetizione della domanda serve a dimostrare che Elia è veramente un giusto poiché, dopo aver scordato il passato, a maggior ragione può rispondere senza malizia, sinceramente compreso della propria missione. Dopo l'esposizione della mia relazione, Carlo Ginzburg è intervenuto per proporre una spiegazione ulteriore per l'iterazione della domanda: Elia viene nuovamente interrogato poiché l'esperienza estatica lo ha mutato fisicamente e non viene riconosciuto. L'osservazione meriterebbe un approfondimento, soprattutto se si considera che proprio un cambiamento fisico occorse a Mosè dopo la teofania sul Sinai secondo quanto narrato in *Es* 34:29-30.

183. È appena il caso di accennare alla visione del profeta Ezechiele nonché alla tradizione che procede dall'apocalittica al misticismo della *Merkavah*: cfr. P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University, 2011 [Tübingen, Mohr Siebeck, 2009], pp. 34-52.

184. Cfr. Schäfer, *Origins*, pp. 43-44, 88-89.

185. Meglio sarebbe definire "magico" tale cibo se intendiamo trasferirci nel contesto sciamanico: cfr. Catastini, *Profeti e tradizione*, p. 117.

186. Mi permetto di rinviare al mio *Invitation to a* marzeaḥ *(G. S. Greer, JSOT 32 [2007], pp. 243-262)*, in «Rivista degli Studi Orientali», 81 (2008), pp. 425-430.

187. Catastini, *Una proposta di interpretazione del calice eucaristico*, in *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, a cura di L. Cagni, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1999, pp. 61-65; Id., *La simbologia del vino nuovo nel banchetto sacro*, in *La percezione dell'ebraismo in altre culture e*

*nelle arti (Convegno 2013)*, a cura di A. Catastini, numero monografico di «Quaderni di Vicino Oriente», VIII (2014), pp. 109-114.

188. Cfr. le fonti raccolte in J. McLaughlin, *The Marzeaḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden-Boston-Köln 2001, Brill, pp. 9-61.

189. Cfr. C.B. Hays, *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 163-165. Sulla connessione della religione d'Israele con i culti ctonii, cfr. G. Garbini, *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo,* Brescia, Paideia, 2011.

190. H. Gunkel, *I profeti*, a cura di F. Parente, Firenze, Sansoni, 1967 (tit. or.: *Die Propheten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917), p. 257.

191. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 31-36.

192. Cfr. F. Landy, *Hosea*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 20112, p. 57: «[…] the intrusion of the prophet into the scene represents a nocturnal and shamanistic aspect of the sacred of which the hierarchy, in its daily activities, remains blissfully unaware».

193. Catastini, *Profeti e tradizione*, pp. 89-129.

194. Sulla simbologia oltremondana del passo, cfr. J. Strong, *Egypt's Shameful Death and the House of Israel's Exodus from Sheol (Ezekiel 32.17-32 and 37.1-14)*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 34 (2010), pp. 475-504.

195. Coerentemente, Ezechiele evita di definire se stesso con il termine *nābî'*, esecrato in riferimento al periodo dell'esilio.

196. Cfr. gli esami da me condotti in *Who Were the False Prophets?*.

197. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 231-232.

198. Ivi, p. 217.

199. *Ibidem*.

200. Ivi, pp. 232-233.

201. Esiodo, *Teogonia*, vv. 535-557.

202. Sul tema, si vedano: R.D. Patterson, *The Old Testament Use of an Archetype: the Trickster*, in «Journal of the Evangelical Theological Society», 42 (1999), pp. 385-394; J.E. Anderson, *Jacob, Laban, and a Divine Trickster: The Covenantal Framework of God's Deception in the Theology of the Jacob Cycle*, in «Perspectives in Religious Studies», 36 (2009), pp. 3-23; M. Abramsky, *Jacob Wrestles the Angel: A Study in Psychoanalytic Midrash*, in «International Journal of Transpersonal Studies», 29 (2010), pp. 106-117; J.E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster. A Theology of Deception and Yhwh's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 2011.

203. Si considerino, a tal proposito, i castighi inflitti allo stesso Prometeo nonché al "trickster" norreno Loki: in tal senso sarebbe da indagare anche le punizioni comminate, nell'enochico *Libro dei Vigilanti*, a Semeyaza e agli atri angeli ribelli.

204. Cfr. J.R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*, Leiden, Brill, pp. 56-57.

205. Si veda ad esempio P. Kyle McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City (NY), Doubleday, 1984, pp. 85-86, ove vengono confutate interpretazioni di altro tipo.

206. Cfr. già E.L. Curtis, A.A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1910, pp. 165-166, ove peraltro la connessione tra i due nomi viene rafforzata dalla plausibile congettura di un errore meccanico: «Boshet is a substitution for Baal, while Mephi (יפמ) is probably a corruption of Meri (ירמ)» (p. 166).

207. «5. Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; 6. il primogenito che essa metterà al mondo, andrà sotto il nome del fratello morto perché il nome di questo non si estingua in Israele. 7. Ma se quell'uomo non ha piacere di prendere la cognata, essa salirà alla porta degli anziani e dirà: "Mio cognato rifiuta di assicurare in Israele il nome del fratello; non acconsente a compiere verso di me il dovere del cognato". 8. Allora gli

anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno; se egli persiste e dice: "Non ho piacere di prenderla", 9. allora sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo dal piede, gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: "Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello". 10. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele "la famiglia dello scalzato"».

208. «24. Mentre si trovava in viaggio, nel luogo dove pernottava, il Signore gli [*scil.* Mosè] venne contro e cercò di farlo morire. 25. Allora Zippora prese una selce tagliente, recise il prepuzio del figlio e con quello gli toccò i piedi e disse: "Tu sei per me uno sposo di sangue"».

209. Non intendo qui attribuire alcun carattere simbolico particolare all'emissione di un umore, anche se si potrebbe pensare allo sputo come a un ostacolo per il ritorno da mondo dei morti; sulla funzione ostativa dello sputo, si potrebbe ricordare quanto osservato da R. Selare, *A Collection of Saliva Superstitions*, in «Folklore», 50 (1939), pp. 349-366: «Spitting upon gods or demons (or on images of them) was done not only as an insult but also to render them powerless» (p. 364).

210. Catastini, *Profeti e tradizione*, p. 30.

211. Ivi, pp. 131-143.

212. Cfr. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York, Columbia University Press, 1971, p. 97-98; G. Garbini, *Origine e sviluppo dello yahvismo*, in Id., *Storia e ideologia*, pp. 80-98; T.L. Thompson, *The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine*, in *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, a cura di D.V. Edelman, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1996, pp. 107-26; A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature. A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Proclamation of the Historical Prophets*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1996, pp. 209-247; M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari, Laterza, 2003, pp. 225-228. Sul periodo politeistico: M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001; Id., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002.

213. Per la raccolta dei dati, è ancora valido D. Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: a Review of the Evidence*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 183-216.

214. Per la problematica, cfr. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C e I secolo d.C.*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994, pp. 308-329.

215. Cfr. ivi, pp. 310-311.

216. Cfr. ivi, pp. 291-298.

217. Si tratta del tema trattato nel mio *La fine dei profeti e il ritorno degli sciamani* nel corso del seminario *Profeti, sciamani, visionari* (Sapienza – Università di Roma, 28 ottobre 2015) tenuto assieme ai colleghi Piero Capelli (Università di Venezia "Ca' Foscari") e Corrado Martone (Università di Torino). I contributi saranno pubblicati sulla rivista Henoch.

Gaetano Lettieri

# La strega rimossa. L'immaginario apocalittico e messianico al margine di *Storia notturna*

*A Pier Cesare Bori*

Dalla morte egli [il narratore] attinge la sua autorità.[218]

La teologia, com'è a tutti noto, è piccola e brutta e tra l'altro non deve lasciarsi vedere.[219]

Il narratore è la figura in cui il giusto incontra se stesso.[220]

*Storia notturna* è un libro sconfinato, che azzarda una scommessa altissima, nella tensione tra orrore, violenza, persecuzione e liberazione, innocenza, riscatto, *volando* dallo spazio strozzato e dal tempo contratto delle microstorie degli emarginati, in particolare delle vittime delle persecuzioni antiebraiche e della caccia ai lebbrosi e alle streghe, a contesti storici e narrativi sempre più vasti e remoti.[221] Più in profondità, si cerca di sondare la struttura ontologica della natura umana, identificando i meccanismi culturali attraverso i quali vita e intelligenza cercano di tollerare, esorcizzare, significare paura, sofferenza, morte, che pure troppo spesso contribuiscono a moltiplicare. L'*horror vacui* pare, così, metaforicamente "colmato" dalla narrazione di storie, quindi dai conflitti che strutture "poetiche" (mitico-religiose, ideologiche, tecnico-politiche) rivali accendono. Favola, mito, rito, religione, poesia, filosofia, potere, tecniche, storia sono tutte invenzioni narrative che cercano, tramite strategie più o meno efficaci, di dare senso, di assicurare presenza vitale a un'esistenza zoppicante, del tutto precaria, sempre esposta alla sopraffazione, sospesa tra universale sparizione insensata, inesorabile riduzione a nude ossa, e pietosa "resurrezione" nella memoria culturale. E, in effetti, il tema *comune*[222] indagato dal libro, tramite lo studio dei miti di diversa scaturigine e di pervasiva diffusione poi confluiti nel sabba, è, metaforicamente, «andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà»:[223] mediare tra vita e morte, cercare di riascoltare voci violentate e spente, assecondare il loro singolare desiderio di libertà, di vita, di resistenza all'orrore.

Certo, al cospetto di questo testo vorticoso, sorretto da impressionanti originalità e arditezza di metodo, debordante ricchezza di riferimenti culturali, non si può non provare un senso di vertigine: esso mira ad attingere «la matrice di tutti i racconti possibili», quindi la stessa scaturigine dell'operazione storica,[224] risalendo dalla questione circoscritta dell'origine del sabba, o meglio dello strato culturale profondo che questo violento mito teologico intercetta e deforma, all'interrogazione ultima sull'irrinunciabile, perché antropogena pretesa umana di ingannare o allontanare la morte,[225] insomma di rispondere a quell'irriducibile «crisi della presenza» (de Martino), cui ogni individuo, ogni comunità, ogni cultura sono esposti. In proposito*, Storia notturna* pare recuperare in sé il gioco vitale tra morte e racconto de *Le mille e una notte*, seppure con un altissimo rigore scientifico, nella consapevolezza dell'irriducibilità dell'autentica storia rispetto a qualsiasi narrazione fittizia, nella fedeltà irrinunciabile a quello che dovrebbe essere il comandamento giurato di ogni storico: *rispettare i morti*, perché di persone scomparse i fatti storici sono sempre testimonianze. Si tratta, comunque, di identificare il motore storicamente reale, l'urgenza pragmatica dell'irrinunciabile attività fabulosa dell'uomo, che, al cospetto della morte e per desiderio di vita, "inventa" storie: o immaginando – tramite miti, simboli, finzioni – evasioni dalla realtà e sue reinterpretazioni che, tornando ad essa, tentino di umanizzarla, o scoprendo singole storie reali, servendosene come relativo riscatto memoriale delle vittime, quindi come intelligenza, monito, condanna – quanto efficaci? – nei confronti di violenza, inganno, ingiustizia. Perché questa straordinaria opera di verifica dell'«eccezionale normale» (Grendi), della vittima marginale come rivelatrice del senso profondo dell'umano, impone che alla storia singolare dell'uomo precario e mortale sempre si torni,[226] seppure occorra metterla temporaneamente tra parentesi per comprenderla, per attingere delle chiavi strutturali, morfologiche, capaci di identificare la *forma* di vita*,* la wittgensteiniana «rappresentazione perspicua», che emerge dalla collezione storica dei diversi casi umani.

Come Ginzburg dimostra, ogni ipotesi storica è un esperimento mentale, una costruzione artificiale che taglia e separa, insomma *decide*[227] di mettere tra parentesi una serie di dati storici ritenuti meno significativi, per insistere su singoli elementi rivelativi, la cui realtà dev'essere fatta oggetto di verifica oggettiva, restando ferma la professione di fede dello storico nella «religione della verità»,[228] il suo essere «probo» nei confronti del dato,[229] seppure frammentario e inevitabilmente in parte alterato, perché condizionato dalla prospettiva soggettiva dello storico;[230] tanto più onesto, quanto più aperto alla

smentita della propria prospettiva e disponibile a complicarla attraverso l'adozione di prospettive diverse, estranianti. In *Storia notturna*, Ginzburg decide di concentrarsi sulla decifrazione di un dispositivo folklorico di lunga durata, "lo sciamanesimo", identificato come risultato di una «connessione formale» (Wittgenstein), comunque assunta come «ipotesi evolutiva, o meglio genetica».[231] Ripensando criticamente e in profondità la tesi di Margaret Murray[232] (e, perché no?, quelle de *La Sorcière* di Jules Michelet), Ginzburg sostiene che il sabba sarebbe l'epifenomeno tardo-medievale e moderno, quindi la deformazione cristiana, di un atavico sciamanesimo, «nucleo primario», «nucleo folklorico», «nucleo mitico», «nucleo narrativo elementare»,[233] al tempo stesso diffuso diacronicamente in ambito eurasiatico, eppure restituito come morfologicamente strutturale e acronico, rivelativo della profonda e persistente natura umana.[234]

Questo significa che *Storia notturna* in realtà non è affatto un libro sul sabba, ma un libro sulla decifrazione del sabba o, meglio, sulla sua decostruzione. Smonta la narrazione *captiva* del sabba, per cercare di liberarne il nucleo vitale, la "perla" nascosta: una storia notturna, sommersa, atavica, che, attraverso costanti culturali profonde e simboli ricorrenti, rivela il sogno di vita di animali mortali, che cercano di sopravvivere, quanto meno tramandando racconti.

Eppure, emergono subito alcuni rilievi critici: per rintracciare sperimentalmente il ricorrere di forme metastoriche, che trascendono un contesto storico determinato, la decisione selettiva di Ginzburg non ha enucleato e idealizzato determinati elementi marginali della realtà storica che indaga (in partenza, l'Europa tra Trecento e Seicento), astraendoli e isolandoli rispetto alla struttura culturale dominante (la cristianità), all'interno della quale quegli stessi elementi si definiscono? Decontestualizzato da un contesto cristiano restituito come estraneo e persecutorio, l'immaginario trasgressivo della vittima non è fatto oggetto di una sistematica riduzione *fabulosa* e folkloristica, quindi metastorica? Come se la regressione dalla storia alla natura (a un'astratta "civiltà naturale") abbassasse il tasso di violenza e di angoscia che in quella si manifesta, convertendole persino in giocosa felicità…[235] Ma l'immaginario delle vittime era così mite, onirico, puro, da non comunicare o interagire con l'immaginario culturalmente corrotto degli inquisitori, ossessionati dal demonio? Insomma, sarebbe soltanto la psicosi inquisitoriale quella che trasforma l'innocuo *miles gloriosus* benandante, l'innocente e persino benefico lupo mannaro, la mite e sognante seguace di Diana nel nascosto adepto di Satana, nel feroce divoratore di uomini o nella strega malefica?

## 1. *Una singolarissima lacuna: la rimozione della Bibbia*

Queste prime perplessità possono essere chiarite soltanto dopo aver riconosciuto e valutato una rilevante anomalia del volume, relativa alla selezione della documentazione sottoposta alla comparazione, quindi certo circoscritta rispetto alla straordinaria profondità antropologica, quindi alla portata veritativa e umana del testo di Ginzburg, in relazione alla quale queste pagine non potranno che rivelare la loro limitatezza e la loro natura parassitaria. Queste si muovono, infatti, all'interno della mappa da lui ricostruita, rispetto alla quale esse non fanno che indicare un'altra possibile traccia nascosta. Eppure, non nascondo di valutare la segnalazione di quest'anomalia criticamente insidiosa, perché essa rivela il punto cieco del volume di Ginzburg, un'evidente lacuna nella quale è forse possibile indovinare in atto una resistenza, una rimozione,[236] appunto, proprio perché la decisione che la taglia fuori non è tematizzata, argomentata. Ritengo, infatti, che la straordinaria macchina storico-morfologica "inventata" da Ginzburg funzioni soltanto a partire da una sorprendente, capitale, eppure tacita decisione preliminare, rischiosa applicazione di quella pragmatica *ars nesciendi* senza la quale la storia non riesce a divenire *ars sciendi*: marginalizzare, rimuovere la Bibbia – il termine non ricorre mai in *Storia notturna*! –, appena sfiorata nella prima parte del volume, poi raschiata via con la decisione di risalire "al di là" degli stereotipi inquisitoriali. Come se la micrologica singolarità storica urgesse immediatamente verso la rivelazione di un universale antropologico, restituito in una sua pura esemplarità e verità "naturale", seppure storicamente disseminatosi a partire da una sua oscura e remota origine tramite mediazioni storiche diffusive di primo grado (risalendo dalla Grecia, alla Tracia, alla Siberia, all'Asia, senza *deviare* per la Palestina!),[237] in quanto costanti sostanzialmente invariabili, rispetto alle quali le anguste prospettive degli inquisitori forniti di Bibbia vengono invece interpretate come mediazione storica di secondo grado, tarda, estrinseca e deformante. Forse perché libro sacro di inquisitori e persecutori, la Bibbia è evidentemente interpretata come gabbia da forzare e la Palestina come terra stranamente esclusa o tagliata fuori da un quasi ubiquo nucleo folklorico.

Nei limiti delle mie competenze cristianistiche, mi permetto allora di assumere qui il ruolo di una figura sulla quale Carlo Ginzburg ha riflettuto da par suo: *l'avvocato del diavolo*, leggendo *Storia notturna* "contropelo", indicando nella Bibbia la "strega rimossa", la sua stessa pietra di inciampo, rivendicando così la centralità storica, forse non secondaria, dell'idea ebraico-cristiana di "messia", di "apocalisse", di "demonio" e di "donna demoniaca", quindi più in generale dei

dispositivi dualistici e cristologici della tradizione profetico-apocalittica ebraica e cristiana, non soltanto nella genesi della macchina infernale del sabba, ma anche nell'immaginario creativo delle sue tante vittime, così come, forse, dello storico che cerca di riportarle in vita… Ritengo, infatti, che alcuni testi biblici – soprattutto *Isaia* 34, il *Libro di Gioele* e l'*Apocalisse di Giovanni* (di cui in *Storia notturna* ricorrono soltanto due citazioni nel testo e una in nota, del tutto rapide e in effetti estrinseche)[238] – siano interpretabili come il vero e proprio DNA non soltanto del sabba demoniaco/stregonesco, ma anche di gran parte dell'immaginario dei "marginali", quindi della stessa pretesa di «andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà» attestata dai benandanti o dalle seguaci della *Bona dea*. Penso inoltre che, per il suo impressionante potere di diffusione e metabolizzazione, soltanto la Bibbia possa essere interpretata, almeno dal IV secolo d.C. a tutta la modernità, come *grande codice* veritativo e mitico-poietico capace di essere ubiquo, quindi non soltanto culturalmente egemone, ma anche socialmente trasversale, favorendo genesi e diffusione del mito del sabba, certo ibridandosi con leggende e racconti mitico-simbolici più antichi e persistenti, che a mio parere è davvero difficile rintracciare *in purezza* nelle esperienze degli eroi marginali ginzburghiani.

Come si diceva, Ginzburg, forte della constatazione di impressionanti analogie "sciamaniche" tra le credenze dei benandanti friulani e quelle del livone Thiess, ha avviato una diacronica, «sommaria, ma larghissima comparazione»,[239] sicché grazie alla blochiana «bacchetta magica della comparazione» elementi storici dispersi «fanno affiorare improvvisamente la loro fisionomia segreta»:[240] tramite un eurasiatico «comparatismo retrospettivo», affiora così un nucleo di senso «"primario"… più antico attingibile».[241] Allora, perché eliminare la Bibbia da questo gigantesco sforzo comparativo, magari anche per dimostrarne la differenza specifica? Perché *il genere prossimo sincronico* (l'immaginario biblico con il quale si contamina l'immaginario folklorico) viene di fatto comparativamente trascurato o eliminato, mentre la comparazione è esercitata soltanto ricercando diacronicamente affinità *remote* incredibilmente distanti? Tramite le indagini bibliche e protocristiane qui proposte, si introduce allora un supplemento d'indagine, anzi *un supplemento di comparazione*, che possa fungere da verifica complessiva della tenuta delle tesi di *Storia notturna*, che forse potrebbero persino uscirne rafforzate.

L'evidente rimozione della Bibbia da parte di Ginzburg dipende, comunque, da una precomprensione ideologica, da una gramsciana fiducia nella capacità di resistenza culturale delle classi subalterne. Questo spinge a considerare la Bibbia

come il testo espropriato dal potere religioso, utilizzato per demonizzare e annientare le credenze avvertite come estranee e anomale, piuttosto che come testo capace di (continuare ad) ispirare immaginazione, desideri, sogni di emarginati, contadini, donne deboli e vessate (si pensi, ad esempio, alla lettura della tradizione apocalittica come utopica ideologia della liberazione avanzata da Ernst Bloch). Il testo biblico è come riassorbito nell'ambito della "teologia cristiana" alta, dotta, di un potere egemone deformante, più (Bernardino da Siena o il *Malleus*) o meno (Cusano) violento, eppure secondario, reattivo, nei confronti della "pura" storia notturna indagata, storia talmente "primaria" da consentire un risalimento a invariabili verità antropologiche, persistenti attraverso lo stesso disseminarsi storico – dalla indeterminata durata – dei loro affioramenti. In un rovesciamento storiografico, il debole vittimario viene riscattato come primario, arcaico, veritativo, libero, profondo, aperto, mentre il forte persecutorio viene svuotato come secondario, avventizio, falsificante, superficiale, coatto. Infatti, per Ginzburg, in quegli ambienti marginali identificati come luoghi elettivi della microstoria, l'identificazione di una diacronica persistenza macrostorica di miti folklorici, restituiti come "naturali" (antropologicamente strutturali), tanto più umani quanto più fabulosi e onirici (notturni, appunto), pare essere l'unico linguaggio libero possibile, soltanto superficialmente, seppure tragicamente forzato a divenire amplesso tra strega e demonio.

## 2. *Decifrare il sabba: alla ricerca del mito bianco folklorico-sciamanico*

Insomma, per Ginzburg, decifrare il sabba significa metterlo da parte,[242] "volare" via da esso, decostruire la «formazione culturale di compromesso: l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta»,[243] in quanto, a partire dalla metà del Trecento, dinanzi a straordinarie crisi storiche, quali il diffondersi distruttivo della peste, si assistette alla «trasformazione in senso diabolico delle vecchie credenze».[244] Queste corrispondono al «profondissimo strato mitico e rituale da cui scaturivano le credenze popolari poi fatte confluire a forza nel sabba», determinando appunto «l'affermarsi dello stereotipo, ormai cristianizzato, del sabba come compromesso tra elementi di origine dotta e elementi di origine popolare».[245] Conseguentemente, l'obiettivo di *Storia notturna* è quello di attingere un'origine mitica e storica pura, incontaminata, facendo «affiorare uno strato culturale sostanzialmente non contaminato dagli stereotipi dei giudici»,[246] che tendevano a normalizzare credenze anomale, tramite

una «violenza culturale e psicologica»,[247] finalizzata a riconoscere quali pericolosi stregoni innocui, eppure del tutto anomali benandanti friulani o donne infatuate di antiche leggende. Occorre, pertanto, identificare i due livelli del compromesso culturale del sabba: a) *lo strato superficiale e secondario* del sabba demoniaco, che definisco *sabba nero*, perché caratterizzato dalla inquisizione e persecuzione della *magia nera*, presuppone il mito dannato dell'orgia sessuale, dell'adorazione del demonio in forma animale, del ricorso a infanticidi rituali e a riti antropofagi. Invece, b) il decifrato *strato primario e profondo* del sabba è costituito dagli ingredienti folklorici del volo notturno al seguito della dèa e delle metamorfosi in animali,[248] interpretati quali estatici, straordinari vettori sciamanici verso il mondo dei morti. Definisco questo nucleo folklorico-sciamanico *sabba bianco*, perché, originariamente privo di tratti demoniaci, prospetta riunioni estatiche di donne, uomini, animali, legati da una sorta di *magia bianca*, capace di dare accesso libero e benefico al mondo dei morti.

Ebbene, questa pretesa di risalimento a uno strato folklorico puro, incontaminato, *immune* rispetto agli stereotipi dominanti[249] è, forse, il tallone d'Achille del metodo ginzburghiano, in quanto finisce per trovare un nucleo primario naturale talmente generico, da poter essere di fatto risolto nei binomi antropologici universali: a) presenza/eccedenza; b) vita/morte, stare/volare, rimanere/transitare; c) uomo/animale, maschio/femmina; d) prevalere/soccombere, vincere/perdere, fortuna/sciagura. Il *sabba bianco* sarebbe appunto caratterizzato rispettivamente da: a) l'estasi sciamanica; b) il volo notturno quale transito tra mondo dei vivi e mondo dei morti; c) il rapporto strutturale tra divinità femminile e animali; d) la battaglia prevalentemente agraria o comunque finalizzata al benessere della comunità ristretta, in periodici, ma di fatto incruenti scontri tra schiere del bene e schiere del male.

Ne deriva la restituzione tutta *bianca* dello strato folklorico-sciamanico, depurato delle secondarie deformazioni *storiche* operate dagli inquisitori demonizzanti, quindi riattinto come *naturale*, ingenuo, mite, in effetti identificato con il sostrato vittimario e inoffensivo di un mondo naturale agrario e pastorale armonico, intento a sognare di esorcizzare la morte, di difendersi dai morti e di comunicare comunque con essi, di assicurare umile benessere, quello della prosperità dei campi e della sopravvivenza del bestiame. Il *sabba bianco*, il puro mito folklorico-sciamanico pare avere bianchettato, cancellato la sua scaturigine storica contaminata e impura, risultando il rovescio della violenza ideologica cristiana, dualistica, aggressiva, persecutoria, impegnata

nell'"invenzione" di cospirative perversioni dell'ordine costituito.[250] Infatti, la tradizione folklorico-sciamanica è ingenua, serenamente ripetitiva, ciclica, stagionale e agraria. Essa non è determinata dalla violenza della linearità storica propria dell'immaginario cristiano, escatologico-apocalittico, che inevitabilmente tende a identificare una logica del tempo ultimo come tempo di prova e di inganno demoniaco, sino a inventare un complotto teologico-politico omicida, da scongiurare tramite la "soluzione finale", il rogo esercitato contro i nemici della cristianità. Insomma, il folklorico-sciamanico di Ginzburg, proprio nella sua pretesa di attingere un'originaria dimensione antropologica pura e universale, seppure storicamente connotata nella sua traiettoria euroasiatica, pare essere il frutto di un complesso processo di decontaminazione retrospettiva dal cristiano, che forse continua, dialetticamente, ad essere nascosto in esso proprio come cancellato. Il *sabba bianco* folklorico-sciamanico potrebbe essere il rovescio del *sabba nero* cristiano, immunizzato rispetto a una logica dualistica e apocalittica, che geneticamente contribuisce a definirlo per antitesi e dialetticamente lo condiziona.

In effetti, cosa vi è di più diverso dalla fosca ossessione persecutoria del sabba nero? Lo sciamano cade in estasi nel sonno, sogna di "volare", combatte "sportivamente" per la vita e il benessere comune, è mite e benefico, ha un rapporto di complice intimità con gli animali, persino con quelli feroci, sicché l'orsa diviene simbolo della protezione materna. In questa prospettiva, è la donna, l'essere umano più marginale, ad essere la protagonista della *storia notturna* ginzburghiana, che seppure chiamata a confrontarsi con la morte, pare soggiogarla tramite la forza del racconto, oltre che vincerla generando la vita.[251] Non è un caso che la ferina Diana/Erodiade o l'inquietante Richella vengano restituite come miti e sostanzialmente "buone", immuni dalla violenza inquisitoriale che le ha ideologicamente violentate e condannate. Le zampe pelose di Richella accarezzano, donano tenerezza, promettono ricchezza o comunque felici illusioni, anziché sigillare un patto feudale di natura demoniaca o uccidere e divorare le sue invasate seguaci. Le divinità restituite dallo strato profondo folklorico-sciamanico sono, così, definite dalle testimonianze come «bonnes dames», «buone donne», «Buona Signora», «Bona domina»: Ginzburg stesso le indica come «benefiche figure femminili», che guidano «bona gens»,[252] persino quando il termine *bona dea* è riconosciuto come riferito a Ecate, la dèa del convertirsi reciproco di morte e vita. Non è affatto un caso, allora, che in *Storia notturna*, pur trattando del volo notturno e del rapporto privilegiato e spesso metamorfico tra donne e animali quali accesso al mondo dei morti, e

persino dell'esercito furioso, si sfiorino appena o si trascurino del tutto figure mitologiche maligne e inquietanti, quali le *lamiae* greche, le *striges* romane, la notturna Lilit giudaica, sensualissima e omicida, o l'orrenda cavalleria furiosa delle valchirie volanti di Odino, che eleggono il guerriero da consacrare nel sangue, per trasportarlo dal campo di battaglia in un altrove beato. Il mondo contadino pare mediare soltanto leggende innocue, pacifiche, ingenue, nelle quali la morte mantiene una dimensione naturale, inquietante e terribile, certo, ma mai davvero incubotica, terrificante e sanguinaria. La *bona domina*, infatti, garantisce un folklore domestico e mite, filastrocche e incantesimi dai «tratti innocuamente magici»,[253] battaglie con sedani e sorgo, in compagnia di animali mansueti: si mangia e si beve in compagnia, si fa l'amore liberi, sognando innocui alberi della cuccagna e cornucopie contadine, ove può persino accadere il miracolo della resurrezione dell'animale di cui ci si è cibati. La *storia notturna*, allora, è protettivo mito bianco, racconto fiabesco che, senza violenza, consente di esorcizzare il potere della morte, di evadere dalla miseria della vita, seppure può poi accadere l'incidente storico, estrinseco ma tremendo, di una demonizzazione forzata che conduce alla prigione inquisitoriale.

Sorgono, però, alcune obiezioni: a) Non è possibile *leggere altrimenti* le notizie, apparentemente in gran parte miti, del *sabba bianco*? Possibile che la violenza e la volontà di sopraffazione non contaminassero una religiosità naturale quale quella folklorico-sciamanica? Le oscillazioni frequentissime nelle testimonianze dei seguaci della *bona dea*, nelle quali elementi innocenti convivevano con elementi violenti e sanguinari, dipendevano unicamente dalla tortura o comunque dalla pressione psicologica degli inquisitori? b) Perché mai l'immaginario biblico e in particolare lo stereotipo del sabba dovevano essere esclusivo patrimonio di dotti, del tutto ignoto alle vittime, culturalmente assolutamente isolate rispetto ai flussi ideologici dominanti, quindi capaci di preservare miti e racconti ancestrali incontaminati? Il mito demoniaco del sabba non è, forse, non soltanto alto, ma anche "basso", attingendo a rappresentazioni popolarissime (di angeli del buon Dio in conflitto con diavoli e streghe detentori di poteri, ricchezze, sfrenata libertà sessuale), condivise anche dai più semplici? Ricercare un *mito del sabba bianco* non ha precluso il riconoscimento di un possibile vettore cristiano, attraverso il quale lo stesso materiale folklorico arcaico si è trasmesso, ibridandosi? c) Ai soggetti marginali era precluso attingere immagini, miti, dispositivi apocalittici (cristiani o demoniaci) per autointerpretarsi, per sognare evasioni, effrazioni, gratificazioni (economiche, sessuali, psicologiche) o, al limite, per difendersi dalle accuse? I protagonisti

della *storia notturna*, dalla donna emarginata al contadino vessato, potevano tramite le loro ingenue fantasie aspirare a una rivincita immaginaria, persino all'adozione di un potere di diretto contatto con l'aldilà, patrimonio esclusivo dei sacerdoti riconosciuti, sino a sognare o ad operare un violento rovesciamento pulsionale della loro sofferta minorità? E seppure fossero riemerse ataviche frequentazioni tra uomini, donne e animali, possibile che i loro estatici sognatori non fossero a conoscenza della millenaria dannazione cristiana del commercio tra donne e demonii trasformati in bestie o tra uomini e femmine sinistre? Avanzo, insomma, l'ipotesi che la microstoria degli stessi marginali potesse presentare affioramenti di un immaginario profetico-apocalittico di fatto inseparabili da quelli folklorico-"sciamanici". In altri termini, quello che Ginzburg riconosce lucidamente già ne *I benandanti*,[254] ma di fatto non approfondisce in *Storia notturna*, decidendo di lasciarlo cadere, è l'attrazione irresistibile che l'immaginario demoniaco (depositario censurato del desiderio di sesso sfrenato, ricchezza, potenza) poteva liberamente esercitare su soggetti marginali. Insomma, la problematica, seppure resistente trasmissione orale di materiali folklorico-sciamanici rintracciata, con straordinaria sagacia, da Ginzburg, non può non essere stata quanto meno affiancata dall'influenza di un testo scritto potentemente attivo, onnipervasivo, canonizzato, perché creduto dotato di un potere "rivelativo" assoluto, capace di plasmare l'immaginario di grandi e piccoli, di attrarre, proteggere, giustificare, come di respingere, emarginare, condannare.

### 3. *Sciamanesimo e storiografia: un residuo "messianico"?*

Come cercherò di mostrare più avanti in riferimento all'*Apocalisse di Giovanni*, la figura di Gesù rispondere perfettamente all'identificazione dello sciamano proposta in *Storia notturna*. Potremmo definire a) lo *sciamanesimo* come *cristologia "naturale", quindi universalizzata* e b) la *cristologia* come *sciamanesimo dogmatizzato, quindi singolarizzato* o *esclusivo*. Se da un punto di vista morfologico è del tutto evidente la corrispondenza tra i due fenomeni, potremmo concludere che ontologicamente a) precede b), che ne è una determinata, anzi singolarissima specificazione storica, mentre ermeneuticamente, quindi a livello di operazione storica, b) precede a), essendo la cristologia dogmatica quella che ha affinato e certo condizionato lo sguardo dell'antropologo nei confronti di una realtà storica di difficile decifrazione,[255] così come è tramite l'indagine del *sabba nero* che è stato possibile, per Ginzburg,

risalire alla decifrazione del *sabba bianco*. Non è un caso che proprio alla definizione di «Cristo magico» Ernesto de Martino è ricorso per restituire lo stregone o lo sciamano, quell'«eroe della presenza» che è «il mago [che] sa *andare oltre di* sé, non già in senso ideale ma proprio in senso esistenziale», divenendo «il mediatore per tutta la comunità dell'esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci».[256] Le analogie tra sciamano e Cristo non sono comunque soltanto quelle del rischioso passaggio tra morte e vita di cui si fa carico il soggetto liminale, del ruolo socialmente salvifico assunto dall'eroe sciamanico, del conflitto con le potenze del disordine e della distruzione, dei segni di anomalia ed estraneità che ne marcano il "martirio", della stessa resurrezione materiale e culturale che il transito sciamanico intende assicurare. In questa prospettiva analogica, la portata ermeneutica di Edipo è equivalente a quella di Cristo e, in effetti, in *Storia notturna*, il primo assume un ruolo-chiave non riconosciuto al secondo. Ciò non toglie che dalle indagini di Ginzburg sul «nucleo narrativo elementare» sciamanico lo studio della cristologia può trarre fondamentali impulsi: in effetti, Cristo è "lo sciamano degli sciamani",[257] l'unico "stregone"/mediatore autenticato da Dio, anzi identificato con Dio stesso; in Cristo, la diffusa e polimorfa figura dello sciamano è tolta e superata, donde la relazione latentemente rivale tra l'uno e l'altro. Ma forse emerge, nella decifrazione del sabba, qualcosa in più, che pare portare uno stigma indelebilmente messianico e apocalittico, quindi ebraico-cristiano.

La riduzione sciamanica del sabba in effetti è, per Ginzburg, il modello dell'operazione storiografica, interpretata come restituzione o resurrezione simbolico-narrativa di frammenti storici remoti, riscattati dalla loro marginalità violentata. *Storia notturna* narra il passato dal punto di vista delle vittime, degli ultimi coartati, imprigionati e uccisi, delle classi subalterne alle quali è garantita una resurrezione culturale, capace di richiamare in vita i sogni impotenti di umiliati e offesi dal potere teologico dominante, che ne scruta, deforma, condanna le stesse più innocenti aspettative. Mi chiedo se proprio in questa prospettiva storiografica, di una microstoria che è debitrice dei *Minima moralia* adorniani quali *Meditazione sulla vita offesa*,[258] non sia operante un secolarizzato residuo messianico, che, seppure bianchettando il debito storico cristologico tramite l'identificazione dello sciamanesimo come soteriologia bianca, induca a pensare la storia «dal punto di vista della redenzione»[259] culturale, ubbidendo all'«impulso a salvare il passato da una minaccia incombente», che è quella della distorsione delle tracce, della loro condanna all'oblio e alla distruzione,[260] distruttiva per la stessa possibilità umana di progettare un futuro più vero, libero

e giusto[261] (donde la fondamentale secolarizzazione storiografica della teologia della storia paolino-agostiniana, che Ginzburg ha messo a fuoco in maniera insuperata).[262] Si tratta, insomma, di rispettare i morti, di averne compassione, di salvarli, persino, restituendo loro la dignità piena di soggetti storici, di singolarità che chiedono ancora ascolto, presenza, quindi redenzione e resurrezione culturale. Ginzburg ha comunque ben presente questa radicale sollecitazione benjaminiana, che è quella della «debole forza messianica» della redenzione storica nella quale i morti confidano, seppure ne prenda ironicamente illuministica distanza, con il sospetto nutrito nei confronti di categorie religiose latentemente violente e la lucida consapevolezza della precarietà di una resurrezione culturale, ispirata da «una fiacca immaginazione morale».[263]

Eppure, ritengo che sia proprio il messianismo apocalittico giudaico il fenomeno storico che, a partire dalla protesta radicale contro la violenza e l'ingiustizia degli arconti del mondo, abbia prima elaborato un sogno di redenzione storica degli ultimi e degli oppressi (identificati con l'*Israel patiens*), quindi, avendo marginalmente generato la fede in Gesù come Cristo, abbia generato l'idea della divinizzazione della vittima, affinando lo sguardo sulla singolarità marginale in attesa di redenzione, nella quale ha preteso di nascondere il senso ultimo delle cose. Menichino, Matteuccia, le due vecchine della val di Fassa, Menocchio divengono, agli occhi del microstorico dei *minima moralia*, eroi sciamanici *anche* perché vittime "sorelle" dell'ebreo crocifisso, che nella redenzione degli ultimi aveva nascosto l'avvento del Regno. D'altra parte, se proprio la relazione tra Davide e Golia[264] può essere chiamata in causa, via Kracauer, per giustificare il *close-up* microstorico sugli estatici marginali perseguitati, poi esaltati nella loro proiezione sugli «extreme long shots»[265] dello sterminato palcoscenico eurasiatico (sul quale macrostoria e struttura antropologica si convertono l'una nell'altra), questa logica dell'esaltazione fenomenologica del minimo perseguitato a discapito del deposto potere dominante dei persecutori risulta certo paradossalmente segnata in senso ebraico e messianico: nella vittima marginale si rivela il nucleo primario della storia, la verità pura, semplice, innocente dell'umano, il *logos* (il racconto dei racconti) che dà vita risorgendo nella carne martiriale dei suoi "cristi/criste"!

Ma, allora, non è forse lo sciamanesimo una paradossale *cristologia bianca*? La sua emergenza storica non è il dritto che cela un rovescio messianico? D'altra parte, è proprio dalla terribile violenza apocalittica che attende la distruzione del mondo corrotto che, come vedremo, il *sabba nero* è stato generato. Così come è proprio quella prospettiva storico-religiosa che riconosce valore assoluto a ogni

singolarità marginale quella stessa che pretende di scrutarla, giudicarla, condannarla, per salvarla o salvarsi. Sicché, nel conflitto ginzburghiano tra *sabba nero* del potere cristiano dominante e *sabba bianco* degli sciamani marginali si riflette la tremenda ambiguità interna dell'apocalittica ebraico-cristiana, che al tempo stesso dispiega storicamente categorie intolleranti, violente, persino omicide, eppure testimonia una logica della sacralità della vittima marginale, che, secolarizzata, è ancora capace di condizionare la nostra comune concezione di storia laica e illuminista («la storia è ancor sempre una teologia camuffata»?),[266] quindi non relativistica, proprio perché responsabile nei confronti dei morti e della loro richiesta di giustizia.

## 4. *Isomorfismi? I benandanti e il* Libro di Gioele

La scoperta genetica della *Storia notturna* di Ginzburg, quella davvero straordinaria dei miti dei benandanti e della successiva ricostruzione della loro marginale "pervasività", trova una sorprendente consonanza con un breve testo biblico, di controversa datazione (tra VII e V secolo a.C.): il *Libro di Gioele*.[267] Ponendo attenzione a un dettaglio marginale – e Ginzburg stesso ci ha magistralmente insegnato quanto il particolare marginale possa essere profondamene rivelativo[268] –, rintracciamo nella testimonianza (1591) di un bovaro di Latisana, il benandante Menichino della Nota, un riferimento al «prato di Josafat»,[269] il luogo ove periodicamente si recava, armato di mazze di finocchio, «a combattere per la fede», ma anche per la prosperità dei raccolti, contro streghe e stregoni. Anche le testimonianze (1619) di Maria Panzona di Latisana, prima in una dichiarazione al prevosto di Latisana, poi dinanzi al tribunale del Santo Uffizio di Venezia, conferma ripetutamente il riferimento alle lotte notturne per la fertilità tra benandanti uomini/donne e stregoni/streghe nel «prà di Josafà», nel «prado di Josophat».[270] Che il riferimento a Josafat provenga da due testimoni diversi (seppure entrambi provenienti da Latisana) dinanzi a tre giudici diversi (Menichino dinanzi al commissario generale dell'Inquisizione di Venezia fra' Vincenzo Arrigoni da Brescia; Maria prima dinanzi al piovano di San Giovanni Battista di Latisana, poi all'inquisitore veneziano Giandomenico Vignazio) ne prova rilevanza e diffusione non determinata dagli stereotipi degli inquisitori. Ebbene, l'unico fondamentale riferimento a un luogo chiamato Josafat è biblico, nel *Libro di Gioele*.[271] Forse i benandanti possedevano qualche nozione biblica?

Approfondendone la lettura, ritroviamo coincidenze sorprendenti con il racconto di Menichino, in buona parte coincidente con quello di Paolo Gasparutto, Battista Moduco, Toffolo di Buri e persino di alcune donne friulane, che vantavano doti profetiche e vedevano le orde dei morti.

1) Prima di tutto, proprio nel *Libro di Gioele* emerge con grandissima forza la centralità del tema dell'estasi, in visione o in sogno, del dono della profezia concessi agli eletti:

> Io effonderò il mio Spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie, i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni (*effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiæ vestræ: senes vestri somnia somniabunt, et iuvenes vestri visiones videbunt*).[272]

Il passo è così potente da avere persino ispirato il racconto della Pentecoste negli *Atti degli apostoli*, che al capitolo 2,17-21, cita per esteso *Gl* 3,1-5 (= 2,28-32 sec. *Vulgata*). Emerge l'assoluta centralità biblica del tema dell'estasi, di cui potremmo qui portare decine e decine di esempi, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, dai patriarchi ai profeti,[273] a tutte le principali figure del Nuovo Testamento. Inoltre, si insiste sull'estasi come dono disseminato, dato a vecchi e a giovani, a uomini e donne! Davvero il benandante e l'umile contadina potevano vantare un autorevolissimo passo biblico, captato in qualche predica o mediato dalla lettura di *Gioele* in qualche rito per la fertilità, per rivendicare il loro particolarissimo carisma. Ricordo che il passo sopra citato di *Gioele* è connesso liturgicamente, via *Atti* 2,17-21, alla festa della Pentecoste, in alcune regioni associata, come rivela *Storia notturna*, a riti di fertilità connessi al viaggio in estasi nel mondo dei morti.[274] Per di più, proprio il giorno di Pentecoste era uno dei tre giorni all'anno nei quali i lupi mannari di Thiess – figura chiave nel sistema folklorico-sciamanico ginzburghiano – si recavano all'inferno, alla fine del mare,[275] per lottare contro il diavolo.

2) Il tema dell'estasi e della profezia, donate da Dio nel tempo escatologico, è inserito all'interno di una grande metafora bellica, che inscena un grandioso conflitto che avrà come esito carestia o fertilità, dipendenti dall'infedeltà o dalla fedeltà a Dio.

3) L'infedeltà del popolo al suo Dio viene indicata come perversione sessuale, prostituzione, ubriachezza.[276]

4) *Gl* 1,4-2,10 descrive la desolazione della terra, che, priva di acqua,[277] diventa sterile e non produce frutti, grano, vino, olio,[278] devastata da bruchi e dalle volanti locuste e cavallette.[279] Questo comporta la sofferenza e la morte degli animali, privi di nutrimento e di acqua.[280]

5) La sterilità è comunque simbolicamente fatta dipendere dall'irruzione di un

esercito furioso, che trasforma il giardino edenico in deserto:[281] a cavallo e in figura di cavalli, paragonata a leoni pronti a sbranare,[282] irrompendo in una fitta tenebra, l'orda porta distruzione, carestia, morte, anche se agli ordini del Dio punitore. Questo spettrale esercito ferino dilaga, irrompe nella città, entra nelle case attraverso le finestre per rubare, sicché l'intero ordine dell'universo risulta sospeso, ottenebrato, quasi annientato.[283]

6) Ma, dopo aver chiesto ai suoi sacerdoti di vegliare vestiti di sacco[284] e aver chiamato il suo popolo alla penitenza, Dio promette la benedizione di una terra fertile,[285] irrorata dall'acqua, con pioggia in autunno e primavera,[286] quindi abbondanza di frutti, vino e olio,[287] vita e nutrimento per gli animali.[288]

7) Ma la fertilità dovrà essere conquistata tramite una violenta battaglia: Dio santifica la guerra, chiama alle armi guerrieri e uomini deboli o comuni «dei dintorni», soprattutto contadini che difendono l'abbondanza dei loro raccolti e delle loro mandrie tramite attrezzi agricoli, falci e vomeri trasformati in armi per la battaglia.[289] Nell'estasi, gli «infirmi», che Dio chiama in battaglia, divengono «fortes»!

8) La scena della battaglia escatologica nella valle di Josafat è caratterizzata da totale oscurità e fumo, preludio a un grande versamento di sangue.[290]

9) Eppure, la vittoria in battaglia consentirà, dopo straordinarie mietitura e vendemmia, simboli del massacro dei nemici di Dio, il ritorno all'Eden, l'accesso a un irrorato giardino soave ove scorrono latte, vino, «dulcedo».[291]

Il particolare apparentemente marginale del «prato di Giosafat» pare dischiudere l'accesso a un compatto impianto biblico simbolico-narrativo, nel quale la valle del giudizio di Dio è quella del conflitto bellico per la fertilità, che viene rivelato agli eletti di Dio, «sanctificatum» tramite profezie, sogni, visioni estatiche. Il valore altissimo di questa consonanza deriva dal suo emergere dalle indicazioni degli stessi benandanti e non da un'estrinseca forzatura ermeneutica dell'interprete moderno: è, insomma, una prova *emic* e non *etic* dell'incidenza dell'immaginario biblico su quello di estatici marginali catturati nel sabba inquisitoriale! Zappe, vomeri di aratri, falci sono le armi agricole dell'esercito eletto, congregato in una notte senza luce alcuna, formato anche da guerrieri deboli, contadini appunto, e davvero *benandanti*, perché vanno ubbidendo alla chiamata di Dio per assicurare prosperità e felicità alla comunità. Quest'esercito eletto è chiamato a vincere un *esercito furioso* per salvare bambini e fanciulle da perversione e prostituzioni in veri e propri baccanali, quindi per scongiurare la carestia e procurare straordinaria fertilità e abbondanza, riconquistando una prosperità paradisiaca (si ricordi il giardino profumato di Menichino). Certo,

mancano in *Gioele*, rispetto alle testimonianze sui benandanti, tre particolari essenziali e ricorrenti. a) Non si fa riferimento all'eletto come nato con la camicia, seppure vi è un riferimento al «saccum» penitenziale chiesto da Dio ai suoi sacerdoti che vegliano; ma se, certo, la placenta, la camicia luminosa che riveste alcuni eletti sin dalla nascita, è diffusa in molte culture come segno di elezione, possibile che questa credenza non si ibridasse con il tema dell'apocalittica veste bianca degli eletti di Dio, connotandoli come apparentati agli angeli?[292] Non a caso, un altro benandante, Paolo Gasparutto di Cividale del Friuli (1575), schiera i due eserciti in conflitto sotto il comando de «l'angelo del cielo, tutto d'oro […] bello e bianco» e «l'angelo negro che è il diavolo».[293] Insomma, anche il tema della placenta/veste bianca elettiva può trovare precise consonanze all'interno di un immaginario profetico-apocalittico. 2) Gli eletti non si recano alla lotta in groppa ad animali, ma sono i loro nemici ad essere spettri zoomorfi, avanzando come un'orda di cavalli leonini. 3) Nel testo biblico non è evidente, ma soltanto sottintesa l'idea di periodicità dei combattimenti per la fertilità con l'orda infernale, che pare sostituita dall'idea di un unico conflitto finale, seppure il prolungarsi delle vicende del mondo (e dell'alternarsi in esso tra carestia e prosperità), quindi gli stessi periodici riti ecclesiastici di invocazione a Dio per pioggia e fertilità e benedizioni dei campi, hanno evidentemente favorito la sincronizzazione del *santificato* «*bellum*» di Giosafat con i riti folklorici per la fertilità. In effetti, le assonanze tra le testimonianze dei benandanti e *Gioele* – testo appartenente alla Bibbia ebraica e cristiana canonica che, tramite la traduzione della *Vulgata*, è stata letta ovunque per secoli come rivelazione sempre aperta di Dio – pare se non più, almeno altrettanto significativa rispetto a quelle che Ginzburg ha rintracciato in spazi e tempi assai più remoti. Ma se il nucleo primario sciamanico, la battaglia che i benandanti estatici, semplici contadini eletti da Dio armati con attrezzi agricoli contro le potenze maligne, combattono per la fertilità, è presente *anche* nella Bibbia, il codice religioso che governava da un millennio e mezzo il sistema culturale dominante, abbiamo bisogno di volare lontano dal contesto storico del sabba nero per rintracciarlo, tanto più puro quanto più remoto dal suo tardo affioramento storico?

## 5. *L'*Apocalisse di Giovanni *e l'immaginario sciamanico: un gioco di specchi*

Una prova della contaminazione *emic* tra credenze folkloriche e immagini bibliche è data dalla prima deposizione della benandante Maria Panzona a

Latisana, ove ella racconta d'essere trasportata in groppa a un animale al combattimento «sopra il prado di Josophat» per rendere omaggio alla «donna sentata in maestà sopra una cariega da pozo [una sedia con appoggio, insomma un trono], chiamata la badessa […] Questa che siede sopra quella cariega in forma di badessa è il diavolo». Ebbene, proprio unendosi sessualmente al diavolo [che non sia questi il trono sul quale è seduta la Donna?], come tutte le donne convocate in spirito sul prato di Josophat, Maria ha rinnegato per tre volte la fede in Cristo.[294] La magia "bianca" dei benandanti appare nelle stesse parole di Maria connessa alla magia "nera" del sabba, sebbene nel successivo interrogatorio veneziano il particolare dell'unione con il demonio e la configurazione del sabba cadano dalle deposizioni di Maria, malgrado l'insistenza dell'inquisitore.

Forse, *il sabba nero* (*emic*?) è un ibrido reticolato biblico-sciamanico che precede *il sabba bianco* (*etic*?) identificato per sfrondamento o decontaminazione da Ginzburg, seppure si ritrovino impigliati in esso singoli arcaici elementi folklorico-sciamanici, comunque incapaci da soli di fare sistema? Infatti, questa così netta identificazione tra la Donna e il Diavolo testimonia come anche a livello popolare[295] fosse introiettata l'immagine apocalittico-giovannea dell'anticristica Donna regina (la Badessa), seduta sulla Bestia, prostituta del diavolo, seduttrice/seduttore delle genti. Sarà allora opportuno dedicarsi all'analisi di alcuni luoghi dell'ultimo libro della Bibbia canonica, segnalando la complessità del passaggio da un testo profetico a un testo apocalittico cristiano, caratterizzato da iperbolica frenesia escatologica e dalla dilagante apparizione di esseri demoniaci, soltanto marginalmente affioranti nei testi profetici della Bibbia.

Sin dalla sua prima lettura, sono rimasto molto perplesso nel constatare come, in una ricerca sterminata dedicata all'analisi del mito del sabba (pure distinto nel suo sostrato arcaico e nella sua superficiale deformazione inquisitoriale), una comparazione con l'*Apocalisse* sia di fatto assente. Essa viene chiamata in causa soltanto in tre casi per documentare l'emergere dell'orrenda teoria del complotto, ma mai per verificare la struttura mitica che progressivamente emerge quale carsica verità *bianca* del sabba. Ebbene, per motivi di spazio, qui sotto, limitandomi a un approccio meramente descrittivo, privilegiando l'immagine più ancora del suo significato teologico, rinunciando a qualsiasi approfondimento critico per tentare di avvicinare una lettura puramente ingenua e figurale quale quella di possibili fruitori semplici e marginali, evidenzierò molto schematicamente alcuni elementi dell'ultimo libro della Bibbia canonica, che mi

pare presentino notevolissime corrispondenze con il primario nucleo "sciamanico" ricostruito da Ginzburg.

I – *Le estasi del veggente*. L'*Apocalisse* è il più celebre e influente libro estatico e profetico della storia, aperto, scandito, chiuso dalle estasi del veggente Giovanni. I *raptus* sono continui, restituiscono il veggente «come morto», il cui sguardo diviene schermo sul quale scorre freneticamente una lunghissima serie di visioni enigmatiche.[296] L'estatico veggente è definibile come *sciamano*? O forse la categoria storico-religiosa di sciamano risente profondamente delle visioni del vecchio Giovanni e dei profeti biblici, che quelle visioni hanno contribuito a plasmare, cominciando a costituire un sistema immaginario di impressionante potenza ed efficacia simbolica?

II – *Visione delle schiere dei morti che chiedono vendetta e in ultimo ricevono soddisfazione.* Il tema ricorre più volte, rivelando il rovescio "risentito" e vendicativo dell'eversiva prospettiva apocalittica: all'esaltazione delle vittime, identificate con i martiri credenti in Cristo, deve corrispondere la punizione dei carnefici, che viene continuamente sollecitata lungo tutta l'*Apocalisse*. Comunque, ritroviamo il tema più volte rilevato da Ginzburg della connessione tra estasi del veggente e visione della processione della miriade dei morti, di un vero e proprio esercito processuale "assetato di sangue".[297] L'attesa si realizza con la visione profetica dell'annientamento "furioso" dei vivi,[298] infine della resurrezione e del giudizio finale di tutti i morti, con la morte eterna impartita ai malvagi.[299]

III – *Esseri volanti ed eserciti furiosi: battaglie tra cielo e terra*. L'immaginario apocalittico ne è dominato, proprio perché il dualismo del quale vive dipende (si pensi alla tradizione documentata dall'*Enoc etiopico*) dalla scissione delle creature supreme di Dio in una schiera fedele e benefica e in una schiera infedele e malefica, ovvero da superba ribellione e perversa caduta degli angeli di Dio, dovuta o esemplificata alla/dalla degradante unione sessuale con le donne. Insomma, nell'*Apocalisse* bene e male volano… Tematicamente centrale per la teologia della storia dell'*Apocalisse* è, infatti, la guerra in cielo, che determina la caduta degli angeli perversi sulla terra e il loro avviare la persecuzione degli uomini.[300] Se paiono venire dal cielo anche i quattro cavalieri apocalittici, gli ultimi tre dei quali portano guerra, peste, fame, bestie omicide, morte,[301] comunque nel capitolo 9, che descrive quinta e sesta tromba, un "astro", cioè «l'angelo dell'Abisso […], lo Sterminatore» (*Ap* 9,11), cade dal cielo e apre il pozzo dell'Abisso, dal quale, con un'enorme quantità di fumo, escono mostruosi e letali cavallette antropomorfe,[302] alle quali succedono angeli che

liberano miriadi di cavalieri zoomorfi su cavalli mostruosi, che annientano un terzo dell'umanità.[303] Il trionfo finale sarà assicurato da Cristo che, a cavallo, discende sulla terra dal cielo, guidando un esercito celeste volante che annienterà gli eserciti demoniaci.[304] Con tutta evidenza, l'immaginario apocalittico identifica volo e cavalcata. Generalmente, tramite un ricorso alla totalità delle figure animali, la libertà del simbolo consente una continua trasmutazione dell'umano, dell'angelico, persino del divino nell'animale, metafora del transito in altro, del degradarsi, del morire, dell'ascendere, del passare in un'altra forma di vita. Cristo stesso è rappresentato dall'agnello sacrificale, ne è una paradossale metamorfosi storica.

IV – *Metamorfosi animali: bestie antropomorfe/uomini zoomorfi*. L'*Apocalisse* pullula, come abbiamo visto, non soltanto di mostruose entità polizoomorfe, ma anche di bestie antropomorfe, ovvero di uomini zoomorfi. L'insistenza sulla simbologia animale era, d'altra parte, patrimonio tradizionale apocalittico (si pensi al *Libro di Daniele* o all'*Apocalisse degli animali* del *Libro dei sogni*, sezione del cosiddetto *Enoc etiopico*). Cristo è rappresentato da un agnello sgozzato; il demonio da un mostruoso drago (che domina il capitolo 12). Questi suscita altre bestie mostruose, la bestia che sale dal mare,[305] animale polimorfo con zampe di orsa, e la bestia che sale dalla terra, denominata falso profeta e identificata con un sinistro caprone, il quale imita perversamente Cristo stesso (la tradizione cristiana successiva l'identificherà con l'Anticristo).[306] Le tre bestie (il dragone, la bestia salita dal mare, il caprone pseudoprofeta) generano poi tre orrende rane demoniache.[307] Tutte le bestie, proprio in quanto mostruosi simboli, si rivelano comunque come soggetti umani: parlano, detengono il potere sulle nazioni, compiono prodigi, seducono.

V – Magna mater*: la Donna seduta sulla Bestia.* L'immaginario perverso dell'*Apocalisse* culmina nella figura della Donna (*mulier*) di *Ap* 17, di straordinario fascino e potenza. «Babilonia la grande madre delle prostitute e degli abominii della terra (*Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae*)»[308] appare seduta sulla scarlatta Bestia demoniaca e sessualmente dominata da questa.[309]

Le immagini di donne divine accoppiate con animali, disseminate lungo *Storia notturna*, trova in questa visione il suo culmine e la sua paradossale reviviscenza, che Ginzburg non scorge. È con tutta evidenza l'archetipo, la matrice della strega cristiana, mediatrice del potere perverso del demonio, dominatrice delle genti perdute:[310] ebbra del sangue dei martiri, ella è dispensatrice di sesso e ricchezze, beve sangue mestruale misto a sperma[311] ed è

lussuosamente vestita, ricoperta di gioielli. Nel tipico immaginario profetico-apocalittico, la lussuria sessuale corrisponde al lusso mondano, alla ricchezza sfrenata, a qualsiasi piacere estetico, quindi al sangue delle vittime sulle quali questi sono costruiti.[312] Il delirio perverso della Donna della Bestia la spinge a proclamare la sua regalità, la sua fecondità e la sua soddisfatta pienezza di vita: «"Io seggo regina, vedova non sono e lutto non vedrò (*Sedeo regina et vidua non sum et luctum non videbo*)"» (*Ap* 18,7). Eppure, il suo trionfo si rovescia nella visione della sua condanna: la *Mulier* verrà comunque denudata, uccisa, arrostita e divorata dalla stessa Bestia. Com'è noto, l'*Apocalisse di Giovanni* è, in proposito, del tutto tradizionale, proprio perché testo intimamente ebraico, seppure di un ebraismo apocalittico-messianico che crede in Gesù come il Cristo escatologico. Essa dipende dai profeti ebraici, nei quali emerge sempre più sistematico lo stereotipo ebraico della donna prostituta (simbolo di Israele che tradisce il suo Dio), che abbandonando il suo sposo legittimo, si unisce per lussuria con amanti perversi[313] e antropofagi – simboli degli idoli, delle potenze straniere, quindi, nelle tradizioni apocalittiche, dei demonii –, ai quali sacrifica i propri figli, offrendone in pasto carni arrostite e sangue da bere.[314] La punizione che Dio infliggerà alla donna prostituitasi non potrà essere, in un sinistro contrappasso, che l'essere data in pasto, persino l'essere cucinata, quindi messa al rogo e dissolta nel fuoco.[315] Vi è comunque una seconda immagine tradizionale, derivata da *Isaia* 34 (sul quale tornerò poco più avanti), che si affaccia nella visione di Giovanni: la città lussuriosa è destinata a divenire deserto, covo di demonii, animali immondi e aborriti, ove la regina della prostituzione è marginalizzata, costretta a una sopravvivenza sinistra, di fatto notturna (le stesse luci delle lampade non vi brilleranno più).[316] Il sabba si incunea, pertanto, in quest'interstizio tra l'annientamento escatologico delle potenze demoniache con le quali la donna si prostituisce e la sopravvivenza residuale della liturgia perversa della Babilonia terrena, ricapitolandoli entrambi in sé: la demoniaca meretrice nel deserto celebra marginalmente la sua liturgia perversa, che però attende la tremenda e definitiva punizione di Dio. La Donna, infatti, «sarà bruciata dal fuoco, perché potente Signore è Dio che l'ha condannata (*et igne comburetur, quia fortis est Dominus Deus, qui iudicavit illam*)» (*Ap* 18,8).

Riassumendo: a) la grande prostituta è vista in estasi dal veggente, trasportato dall'angelo nel deserto, quindi in un luogo determinato, covo di demonii, bestie immonde; b) è mostrata a cavallo della Bestia, quindi in un'evidente mistica copula demoniaca; c) appare quale signora assoluta, ammantata di porpora e

adorna di oro, perle e gemme; d) è protagonista di un baccanale universale, ove dominano ubriachezza omicida e sfrenati commerci sessuali: è ebbra del sangue dei martiri e beve, probabilmente, sperma e sangue mestruale. Il DNA del sabba nero è già tutto nella visione del veggente Giovanni. Basta dispiegarlo, riconoscendo nella *Magna mater* la ricapitolazione delle donne prostituitesi con il demonio e delle streghe che seducono gli uomini della terra; variando la Bestia, che può trasformarsi in serpente, dragone, caprone, rana; interpretando i volatili impuri che si affollano a Babilonia, insieme con i demonii e tutti gli animali immondi, come la metafora animale dei transiti mistici che nel desertico luogo del sabba trasporteranno in spirito le anime dei "dannati" (che non sono che il rovescio del *raptus* dell'estatico Giovanni). Ma la potenza della donna che emerge dall'*Apocalisse* è ancora più insidiosa: seppure connotata del tutto negativamente, ereditando ovviamente atavici elementi mitici "pagani" (si pensi all'Ishtar adorata a Babilonia o ad Astarte, dèa madre e prostituta, adorata a Tiro), pare davvero ricapitolare in sé la figura della *donna madre signore degli animali*, centrale nel *sabba bianco* restituito da Ginzburg. Arcaiche figure mitiche pagane riescono così a transitare sistematicamente nella cultura occidentale anche perché strutturate e culturalmente mediate dalla gabbia dannatrice che le imbriglia da più di un millennio e mezzo. L'isonomia tra donna apocalittica e donna folklorico-sciamanica è, al tempo stesso, una conferma della rilevanza delle tesi di Ginzburg e una sua relativa smentita: un fossile pagano è inscritto nel testo cristiano che, condannandolo, lo dissemina nell'intera cultura occidentale.

VI – *"Lo sciamano degli sciamani": Gesù Cristo.* L'*Apocalisse di Giovanni* è ovviamente dominata dalla *rivelazione* del soggetto *apocalittico* salvifico, il *soggetto estatico assoluto*, che, adottando la prospettiva di Ginzburg, potremmo definire "lo sciamano degli sciamani", il vivo/morto, il "passante universale", quindi "la metafora" culturale per eccellenza[317] o, per riprendere una definizione di Jacques Derrida, "lo spettro degli spettri, lo spettro assoluto".[318] L'apocalittico Gesù Cristo,[319] infatti, presenta concentrate tutte le caratteristiche dei soggetti sciamanici che Ginzburg ha inseguito su uno scenario spaziale e temporale sterminato. Il messia è estatico sin dalla sua nascita, quando, partorito dalla Donna, viene subito rapito in cielo presso il trono stesso di Dio, rivelandosi più potente dell'estatico Elia, asceso in cielo su un carro di fuoco con cavalli di fuoco.[320] Escatologicamente, come vedremo, Gesù tornerà dal cielo su un cavallo bianco per guidare il bianco esercito sterminatore del male.

VI/1 – *Il morto vivente, l'uomo-agnello sgozzato e resuscitato.* «Il primogenito dei morti (*primogenitus mortuorum*) […] che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue (*solvit nos a peccatis nostris in sanguine suo*)» (*Ap* 1,5) è «il figlio dell'uomo», di bianchezza abbacinante e di luce abbagliante, oggetto della prima visione estatica di Giovanni, esemplata su *Daniele* 10,2-8:

> Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto. Ma egli, posando su di me la destra, mi disse: "Non temere! Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente (*ego sum primus et novissimus et vivens*). Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi (*Fui mortuus et ecce sum vivens* [...] *et habeo claves mortis et inferni*)".[321]

Come lo sciamano, Gesù attraversa il confine tra la vita e la morte, donando il suo sangue per la salvezza della sua comunità, sicché egli è l'agnello sgozzato collocato sul trono stesso di Dio.[322] Come scrive l'*Epistola agli Ebrei*, in lui sacerdote, tempio e vittima coincidono, sicché egli è davvero il sacco vivente delle sue ossa martoriate (ma non spezzate!)[323] e della sua carne trafitta, miracolosamente resuscitate.[324] E, in effetti, è Cristo morto/vivente colui che permette ai vivi di andare estaticamente *altrove* nello spazio ontologico e nel tempo, così come consentirà ai morti di tornare in vita, gettando nella morte gli empi vivi che oggi godono nel mondo.

VI/2 – *La veste insanguinata e il volto "coperto"*. Stranamente, quando Ginzburg tratta dell'«equivalenza simbolica» tra «cencio amniotico o camicia/ pelle di animale/ mantello o berretto o velo che copre il volto»,[325] non cita mai Gesù Cristo. Ebbene, limitandoci all'*Apocalisse*, quando Gesù appare come il *Logos* di Dio, egli è coperto da «una veste intrisa di sangue (*vestitus veste aspersa sanguine*)».[326] Il suo volto è dotato di abbaglianti, quindi di fatto "invisibili" occhi di fuoco,[327] rivestito di molti diademi, ma soprattutto "coperto" da un nome inconoscibile[328] (in connessione antitetica con le gemme e il nome manifesto che la grande prostituta porta sul capo).[329] Simbolicamente, per la sua divina eccedenza, il suo manifestarsi/farsi conoscere è del tutto segreto, sicché il suo volto risulta di fatto nascosto.

VI/3 – *I piedi fiammanti e il femore segnato*. Neanche nelle sue splendide pagine sulla portata metaforica di sandali, calzature e piedi forati o bruciati, Ginzburg fa riferimento a Gesù,[330] i cui sandali pure il Battista si dichiara indegno di sciogliere.[331] Limitandoci ancora alla sola *Apocalisse*, ricordo una notazione davvero singolare, estensione di un più generico spunto di Daniele, che ricorre nella descrizione di Gesù Cristo glorioso Figlio dell'uomo, apparso in estasi a Giovanni: «"I piedi avevano l'aspetto del bronzo splendente" (*Dan* 10,6) purificato nel crogiuolo (*et pedes eius similes orichalco sicut in camino*

*ardenti*)» (*Ap* 1,15). Il particolare dei piedi fiammanti del Messia è, indubbiamente, rilevantissimo, se connesso alla centralità metaforica dei piedi "alterati" rilevata da Ginzburg. Per di più, Cristo veniente porta scritto il nome della sua regalità proprio sul femore, oltre che sulla sua veste intrisa di sangue sacrificale: «Un nome porta scritto sul mantello e sul femore (*Et habet super vestimentum et super femur suum nomen scriptum*): "Re dei re e Signore dei signori (*Rex regum et Dominus dominorum*)"».[332] Riconosciamo sulla coscia dell'Eletto il «marchio impresso sul corpo dell'eroe».[333]

VI/4 – *La cavalleria volante di Cristo, la guerra con l'esercito furioso e il banchetto degli uccelli carnivori*. Quest'anomalo re dei re, morto vivente dagli occhi e dai piedi fiammanti, dal nome/volto coperto, avvolto in una veste insanguinata e con il femore segnato, viene descritto come un sovrano sterminatore degli empi in groppa a un cavallo bianco, discendente dal cielo aperto, in testa alle sue bianche cavallerie celesti.[334] La metafora agricola è, come in *Gioele* e in *Isaia*, impiegata per descrivere la carneficina di Dio. Imprigionate le due bestie demoniache nello stagno di fuoco e annientati tutti i loro eserciti, lo sciamano degli sciamani convoca stormi di uccelli a divorare le carni uccise degli empi.[335]

VII – *Le metamorfosi della Donna madre, prostituta, sposa*. Quispel, Corsini e Lupieri[336] hanno messo in rilievo come la figura della donna nell'*Apocalisse* – madre nel capitolo 12, prostituta nel capitolo 17, sposa nel capitolo 21 – sia sostanzialmente unitaria e metamorfica, rappresentando l'umanità o Israele nelle diverse fasi del suo destino di elezione, tradimento, redenzione. Tenendo presente «l'intreccio elementare, tipico delle fiabe di magia»,[337] se la Bestia è il re terreno che "imprigiona", "prostituisce" e "uccide" la "bella regina", il Messia/Sciamano, dai piedi e dalle mani trafitte, passato per la morte, è lo Sposo perduto che risorge e viene. Egli torna in vita quale uccisore della Bestia sovrana, quindi redentore ed "edipico" sposo della Donna, la madre che l'ha generato, che diviene la Gerusalemme escatologica "sposa dell'agnello", rovesciamento della Babilonia terrena "concubina della Bestia". Segnalo come la Donna-Madre del messia di *Ap* 12 venga sottratta al dragone che vuole divorarla grazie al dono di due ali, che la conducono nel deserto; è proprio volando nel deserto che in *Ap* 17 Giovanni "vede" estatico la Donna divenuta prostituta e seduta sulla Bestia, quindi prima posseduta e poi divorata dal dragone e dalle sue Bestie; la Sposa di *Ap* 21 discende dal cielo. La donna vola…

VIII – *Il nome del sabba*. Probabilmente proprio l'*Apocalisse* consente di rintracciare l'origine del misterioso nome "sabba", oggetto di diverse congetture.

Se, come credo, l'estatica visione della congrega demoniaca e stregonesca di *Apocalisse* 17-18 – che, come vedremo, reinterpreta *Isaia* 34 – ci presenta la vera matrice del mito del sabba nero già compattamente strutturato, di fatto Giovanni vede misticamente nel deserto «la sinagoga di Satana»,[338] tanto più se in Babilonia, come a mio parere convincentemente sostenuto da Lupieri, si riconosce la stessa Gerusalemme, la madre e la sposa escatologica del messia/agnello, caduta prigioniera delle potenze demoniache. L'espressione «sinagoga di Satana» ricorre appunto nella giudaica (!) *Apocalisse* in senso ambiguo, designando sia il luogo di culto giudaico (di quello che Giovanni considera un giudaismo falso, perché antimessianico), dal quale i fedeli di Cristo vengono scacciati, sia il congregarsi di un culto ormai demoniaco, proprio perché anticristiano. Ebbene, il *sabbat* non può che essere il *sabato*, il giorno sacro ai giudei, così come la domenica era il giorno sacro dei credenti in Gesù. Metaforicamente il *sabbat* diviene il tempo e lo stesso spazio simbolico nel quale si riunisce «la sinagoga di Satana», la congrega anticristiana della Bestia, della Prostituta e delle genti perdute. *Sabbat* diviene il nome della «sagarum synagoga»,[339] nella quale convengono la grande Prostituta, madre di tutte le prostitute, le Bestie demoniache che la dominano, uomini e donne assoggettatigli, gli animali impuri e le creature mostruose di *Isaia* 34 e *Apocalisse* 17-18.

Il risultato anomalo di questo sondaggio è l'averci rivelato l'*Apocalisse* al tempo stesso come matrice del sabba nero ed estasi sciamanica messianicamente specificata: un testo massimamente equivoco, nel quale le vittime sono esaltate e i potenti abbattuti, dove, seppure secondo una polarità antitetica, coesistono fantasie terrene di ricchezza, seduzione, piacere, gloria e una straordinaria carica di violento risentimento distruttivo. Comunque, riconosciuto che moltissimi elementi del mito estatico-sciamanico ricorrono sistematicamente connessi nell'*Apocalisse*, seppure sia della massima rilevanza trovarli disseminati anche altrove, dispersi a notevolissima distanza di spazio e tempo, sembra molto più plausibile che proprio la prossima Palestina sia stato uno dei luoghi deputati della loro incubazione e che forse la Bibbia sia stata il loro privilegiato mezzo di rielaborazione e di diffusione. La comparazione diacronica dovrebbe allora fare spazio a una comparazione sincronica: quella, ricchissima di risonanze, tra la Bibbia degli inquisitori e le credenze folkloriche degli inquisiti, che certo all'influenza della Bibbia non potevano essere del tutto immuni.

## 6. *Nel covo di Lilit, tra demonii, bestie, satiri e onocentauri: Isaia 34*

Nella cosiddetta piccola apocalissi di *Isaia* 34-35, nel terribile capitolo 34 – che con tutta evidenza ispira *Apocalisse* 17-18 –, si descrive la spada sterminatrice di Dio abbattersi implacabile sul popolo di Edom, simbolo di tutti i popoli della terra, corrotti ed empi, per questo annientati da eserciti furiosi, che portano morte, rovina, carestia. Per la sua forza di irradiazione, teniamo anche in questo caso presente la traduzione latina di Girolamo, nella quale l'Occidente ha letto questo testo. Vi si profetizza che l'ecatombe che si abbatterà su Edom e sui suoi arconti trasformerà città e terre in un desolato deserto, rifugio di animali velenosi e covo di sinistri uccelli soprattutto notturni, che convivono con demonii e con gli *onocentauri*, varianti dei centauri, mostruose creature metà uomo e metà asino.

> E ne saranno padroni l'onocrotalo ["l'asino a sonagli", un serpente a sonagli] e l'ericio [il riccio]: l'ibide e il corvo vi avranno stanza […] E sulle case di lei nasceranno spine ed ortiche e roveti sulle sue rocche: ella sarà covile di dragoni e luogo di pastura agli struzzoli. E vi s'incontreranno demonii con onocentauri e i satiri grideranno l'uno all'altro: ivi s'accovaccerà la lamia e vi riposerà. Ivi ha sua tana l'ericio, e vi alleva i suoi parti e dilatata all'intorno la tana li nutre all'ombra di lei: ivi i milvi [nibbi] si uniscono l'uno coll'altro (*Et possidebunt illam onocrotalus et ericius et ibis et corvus habitabunt in ea* [...] *Et orientur in domibus eius spinae et urticae et paliurus in munitionibus eius et erit cubile draconum et pascua strutionum et occurrent daemonia onocentauris* [*συναντήσουσιν δαιμόνια ὀνοκενταύροις*] *et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem. Ibi habuit foveam ericius et enutrivit catulos et circumfodit et fovit in umbra eius illuc congregati sunt milvi alter ad alterum*).[340]

Con demonii e *onocentauri* si raduneranno «pilosi», satiri demoniaci, presso i quali si accovaccia, sessualmente connotata, la mitica "Lamia",[341] termine tratto dalla mitologica greco-romana, proprio di una "strega" notturna, metamorfica, metà splendida donna e metà animale, vampira avida del sangue di infanti e della carne degli uomini che seduce, scelta da Girolamo per restituire il personaggio ebraico di Lilit (termine che in ebraico indica anche la civetta),[342] citato nell'ebraico di *Is* 34,14. Girolamo riconosce negli animali impuri di *Isaia* 34 entità demoniache, culminanti in Lilit; fa ricorso alla mitologia greco-romana per restituirne la natura infernale. Lilit è una figura assai rilevante in antiche tradizioni mitologiche ebraiche extracanoniche, affiorante non soltanto in questo testo deutero-isaiaco, ma, più tardi, nello stesso Talmud babilonese.[343] Alata figura demoniaca infanticida, Lilit è, come Lamia, anch'ella una vera e propria *strix* avida dello sperma maschile e del sangue degli infanti. Ebbene, lo straordinario interesse di questo sinistro passo di *Isaia*, che purtroppo Ginzburg trascura (così come trascura Lilit, mentre dedica un rapido riferimento alle *lamiae*),[344] dipende dalla concentrazione di molte delle figure "folkloriche" di soggetti liminali e metamorfici tra umano e animale individuate in *Storia notturna*, però qui già connesse con la figura del tutto stregonesca e niente

affatto benigna di Lilit/Lamia, Donna/Signora del male. In effetti, il *sabba nero* trova nel deserto di Edom davvero un suo sinistro antesignano.

Ricordo come Ginzburg abbia studiato con grandissima finezza l'ambigua figura dei *kallikantzaroi*, attestati soprattutto nel folklore del Peloponneso, di Chio e di altre isole greche: essi sono bambini liminali nati il giorno di Natale, che, se non "passati" per il fuoco, cioè sottoposti subito dopo la nascita alla bruciatura delle dita dei piedi (impedendo quindi l'anormale crescita delle loro unghie in zoccoli!), sono predestinati a trasformarsi in esseri ferini e furiosi, al limite del demoniaco: «mostruosi, neri, pelosi, ora giganteschi ora piccolissimi, di solito provvisti di membra parzialmente animalesche: orecchie d'asino, zampe caprine, zoccoli equini. Spesso sono ciechi o zoppi; quasi sempre sono maschi, provvisti di enormi organi sessuali».[345] Come non notare, stupiti, le corrispondenze con i «pilosi», i satiri, per metà uomini e per metà caproni, solitamente dotati di grandi falli, che ritroviamo compagni dei demonii di *Isaia* 34? Tanto più che Ginzburg, ricordando l'ipotesi dibattuta di farne dipendere il nome dal termine *kalos-kentauros*, li riconnette, per la loro natura doppia agli *hippokentauroi* e, appunto, agli *onokentauroi*, mettendoli poi in relazione ai *licantropi*, quindi a figure umane capaci di trasformarsi in animali.[346] In Ginzburg, che pure ne registra l'identità prevalentemente minacciosa, prevale una restituzione se non benefica, comunque folkloricamente "eroica" dei *kallikantzaroi* (d'altra parte il centauro è *anche* maestro di civiltà),[347] non a caso messi in connessione con i *benandanti* friulani (sebbene essi non cadano in estasi e non combattano per la fertilità dei campi), quindi con i benefici licantropi o lupi mannari nati con la camicia come Thiess.[348] A me, invece, pare evidente la liminalità dei *kallikantzaroi* con il mondo non soltanto della morte, ma del male stesso, come testimonia la rivelativa superstizione (di fatto sottovalutata da Ginzburg) che i nati nel giorno di Natale siano figure pericolose proprio perché paradossalmente antitetiche a quelle di Cristo, "avendo osato" nascere nello stesso giorno del Redentore. Ritengo, inoltre, che queste credenze popolari non attingano direttamente miti su onocentauri e satiri *pilosi* tramite puri fossili dell'atavica mitologia pagana, ma mediatamente tramite la condanna ebraico-cristiana, che li restituisce come esseri malvagi e appunto demoniaci, condanna di cui *Isaia* 34 è antichissima attestazione. Insomma, in *Isaia*, quindi in un testo ben più antico non soltanto delle testimonianze tardo-medievali e moderne sul sabba, ma persino più antico del Nuovo Testamento, vediamo come uccelli, *striges* e compagni metamorfici di Lilit nel suo covo nel deserto non siano affatto benigni sciamani, ma impuri animali/demonii, che non mediano protettivi

tra vita e morte, ma godono del male, sono avidi di sangue, carne, sperma e precipitano gli uomini nella morte.

### 7. *Simone "sciamano" e la sinistra Elena/Luna: un'emersione protocristiana del demoniaco enochico*

Mai *Storia notturna* dedica attenzione a un personaggio-chiave nella storia occidentale del demoniaco e dello stregonesco: Simon Mago, identificato dagli eresiologi cattolici come il primo anticristo e il primo eretico posseduto dal diavolo, accompagnato da una sinistra e affascinante compagna, Elena di Tiro, reincarnazione di Elena di Troia: dal mito di Simone gemmerà nella Germania del Cinquecento il mito di Faust.[349] Il polimorfo mito di Simone, che precocemente ne deforma l'identità storica di profeta/Taheb samaritano, è una compatta costruzione eresiologica, embrionalmente già attiva in *Atti* 8,5-25, che ho dimostrato adattare polemicamente alla figura di Simone l'oracolo di *Ezechiele* 28 sulla condanna del principe di Tiro/cherubino precipitato dall'Eden, perché esaltatosi per la sua potenza, sapienza, bellezza. Si tratta di un format profetico-apocalittico di maledizione e demonizzazione forzata dell'uomo carismatico avverso, dell'"uomo divino" e del taumaturgo, del sovrano potente pagano, degradato a mago ciarlatano, tiranno idolatra, empio strumento delle potenze avverse. Nel caso di Simone, un profeta nazionale capace di sollevare le folle della Samaria viene pervertito in strumento del diavolo per screditare un'attesa escatologico-messianica rivale rispetto alla pretesa di Gesù. In questa sede mi concentrerò sulle *Recognitiones* (pervenuteci nella traduzione latina di Rufino) e le *Omelie* (pervenuteci in greco) pseudoclementine, scritti apparentati, appartenenti a un ampio *corpus* giudeo-cristiano radicale o antipaolino, il cui primo nucleo è databile alla fine del I secolo.[350] Il *corpus* pseudoclementino è qui sfiorato perché attestante, in ambito protocristiano, una massiccia influenza di tradizioni apocalittiche enochiche (con riferimento al cosiddetto *Libro etiopico di Enoc*), utilizzate per spiegare il conflitto storico tra la missione gesuana condotta da Giacomo e Pietro e le resistenze da essa incontrate in Samaria quindi in tutto il Mediterraneo, riassunte nella figura di Simone, polemico uomo-schermo sul quale vengono proiettate tutte le prime eresie protocristiane, gnosticismo compreso, e le perversioni della cultura e della religione pagane.

Ebbene, nelle *Omelie*, l'irruzione del male nel mondo è spiegata tramite la caduta degli angeli: originariamente incaricati da Dio di vigilare sull'umanità e capaci di trasformarsi in qualsiasi natura minerale, vegetale, animale,[351] divenuti

uomini, essi peccano e divengono empi, proprio perché si innamorano delle donne e si uniscono sessualmente con loro.[352] Emerge la dottrina enochica della sessualità come veicolo del peccato originario, che appunto è spiegato con l'unione contro-natura tra angeli e donne, destinata a trasformarsi in quella tra Bestia demoniaca e Donna prostituta. Gli angeli decaduti insegnano alle donne il possesso delle tecniche, della lavorazione delle pietre preziose e delle armi, delle arti magiche, cosmetiche, mediche.[353] Si avvia un processo di perversione del desiderio, che favorisce concupiscenza sessuale, violenza e volontà di potenza, di cui diviene simbolo Elena di Troia, fedifraga scatenatrice di guerre e, come vedremo, "incarnazione" della stregonesca Eva primordiale: «Un solo adulterio, molte morti (*πολλοὶ φόνοι μοιχεία μία*)».[354] La perversa natura del connubio tra angeli decaduti e donne lascive è ricapitolata nella generazione dei loro figli mostruosi: i giganti, violenti, omicidi e antropofagi, bramosi di carne e assetati di sangue umano.[355] Dio li sopprime con il diluvio universale, ma le loro anime immortali, perché di natura paterna, si identificano con i demonii,[356] che continuano a perseguitare gli uomini, li traviano costringendoli all'idolatria e a contaminanti sacrifici di sangue; infine, si impossessano dei corpi umani per appagare i loro desideri sessuali.[357]

Ebbene, Simone, mago in quanto posseduto dalla potenza del demonio che l'ha invaso con il suo consenso,[358] ricapitola in sé il potere metamorfico degli angeli decaduti, il loro desiderio sfrenato di sessualità, la loro volontà di potenza, sino a negare la fede nel biblico Dio creatore, in luogo del quale si proclama come unico primo Dio. La natura sciamanico-demoniaca di Simone è del tutto evidente: si proclama trascendente potenza divina che si manifesta come uomo,[359] cade in estasi e le ispira ai suoi seguaci, che si vedono trasportati in lande e isole lontane,[360] opera portenti magici di ogni genere, appare e scompare, può trasformarsi in intangibile «corpo di fumo»,[361] si alza continuamente in volo, si trasforma in pecora, in caprone, in serpente,[362] anima le statue, uccide con una parola e pretende di resuscitare (illusoriamente, a detta di Pietro),[363] fa apparire oro a volontà, dona la parola agli animali[364] e fa crescere all'improvviso dal nulla piante e alberi, riesce a mietere dieci volte in più con la sua falce, attraversa il fuoco senza bruciarsi, cambia volto,[365] è mediatore con il mondo dei morti. Infatti, è necromante che fa apparire spettri, richiama in vita l'anima di un fanciullo e, operando miracoli suo tramite, crea un nuovo uomo dall'aria e all'aria lo restituisce.[366] Comanda ai cani e, in una fonte tarda quale la *Legenda aurea*, viene persino cacciato dalla città come un lupo.[367] Risulta del tutto trasparente la forzatura demonizzante di diffuse credenze magiche, che vengono

sistematizzate in prospettiva anticristica. Con la rigorosa coerenza del dispositivo mitico, rivale di Pietro apostolo di Cristo (il "primo inquisitore"), Simone si libra in volo nel cielo di Roma, ma, in seguito alla preghiera di Pietro, viene fatto precipitare a terra da Dio (come il re di Babilonia di *Isaia* 14 o il principe di Tiro di *Ezechiele* 28): dopo la frattura della gamba – perversione del "marchio" elettivo di Giacobbe/Israele,[368] ma anche uno dei segni distintivi dell'elezione sciamanica, come Ginzburg ha dimostrato –, troverà la morte ad Ariccia o a Terracina, sedi di importanti santuari di Diana e di Giove.[369]

A questo sinistro sciamano è connessa, nel *corpus* pseudoclementino, una violenta polemica antiidolatrica, concentrata in particolare contro l'entusiasmo misterico. Vengono condannate le sacre congregazioni ispirate dai demonii in boschi e radure, nei quali i tratti del sabba in sospensione sono perfettamente riconoscibili, fatta eccezione per l'arrivo in volo degli "invasati": ubriachezza, musiche e danze, orge sessuali, trasformazione psico-fisica in animale, caduta in possesso dei demonii.[370] Simone stesso è promotore di sacrifici e banchetti contaminanti, di ubriacature, orge e adulteri, libagioni di sangue, tutti finalizzati ad asservire gli uomini ai demonii.[371] Così, in una sistematica messa in questione della *theologia poetica* pagana, il potere demoniaco o magico di trasformarsi in animali è a lungo additato come prerogativa del principe degli "dèi", Giove, mago che vi ricorre per appagare la propria lussuria, divinizzata in un culto tanto folle, quanto immorale.[372]

Il mito simoniano è comunque dominato da un'ambigua figura di Donna: Elena di Samaria, la compagna di Simone,[373] che la definisce «primo Pensiero della sua mente, la Madre di tutti […] Ennoia (*prima mentis eius conceptio, mater omnium* [...] *Ennoia*)», che, discesa in basso, ha creato angeli e arcangeli.[374] Imprigionata dalle sue concupiscenti creature, questa *Mater* superiore, «è stata chiusa in un corpo umano e durante i secoli ha trasmigrato come da un involucro all'altro in diversi corpi femminili (*in corpore humano includeretur et per saecula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora*)», "incarnandosi" prima in Elena di Troia, infine, quale ultimo stadio di degrado, in una prostituta di un bordello di Tiro, nel quale Simone viene a riscattarla, rivelandola come notturna Sapienza celeste.[375] Per questo, al nome di Elena (Ἑλένη) delle *Omelie*, comunque connesso alla luna,[376] corrisponde nelle *Recognitiones* il nome *Luna* (traduzione latina dell'assonante Σελένη). I seguaci di Simone sono, pertanto, seguaci di questa Donna/Luna, che da una parte pare una metamorfosi della dèa Diana, dall'altra si rivela (ebraica!) falsa Sapienza o Follia, Donna di prostituzione (cfr. *Prv* 9,13-18), che soggioga

gli uomini con umbratili, ubique apparizioni e che attraversa la storia apparendo e svanendo, in quanto le sue illusorie epifanie non ne restituiscono la vera realtà.[377]

Ma, tra le imprevedibili metamorfosi della primordiale Sapienza/Luna/Elena, quella di Eva è certamente la più significativa, perché fondativa. Si tratta di un'Eva reinterpretata quale vera e propria strega protologica, Sapienza folle, mortifero Spirito di iniquità, principio del sangue, della seduzione e della strage, perfettamente sovrapponibile al sinistro personaggio di Lilit. Proprio come la tenebrosa Lilit, l'Eva pseudoclementina è posta, all'interno della dualistica sizigia primordiale, in rapporto antitetico con Adamo suo antico "sposo", che Eva tradisce, accoppiandosi apocalitticamente con il serpente demoniaco.

> Come compagna (*σύζυγος*) di Adamo fu creata una natura femminile (*θήλεια φύσις*), assai manchevole rispetto a lui (*πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ*), come l'accidente rispetto alla sostanza, come la luna rispetto al sole (*ὡς οὐσίας μετουσία, ὡς ἡλίου σελήνη*), come il fuoco rispetto alla luce. Si crede che ella, la quale governa, da femmina, il mondo presente che le assomiglia (*αὕτη τοῦ νῦν κόσμου ὡς θήλεια ὁμοίου ἄρχουσα*), sia stata la prima profetessa (*πρώτη προφῆτις*) […] L'altro profeta [Adamo-Cristo vero profeta], che è maschio in quanto "figlio dell'uomo" (*ὁ δὲ ἕτερος, ὡς «υἱὸς ἀνθρώπου» ἄρσην ὤν*), profetizza cose differenti per il mondo futuro che è maschio (*ὡς ἄρσενι τῷ μέλλοντι αἰῶνι*) […] La seconda profezia [quella perversa di Eva], che è "fra i nati da donna", proclama, come femmina (*ὡς θήλεια*), gli oracoli del mondo presente, ma vuole essere ritenuta maschio (*ἀρσενική*). Perciò, rubando il seme del maschio e nascondendolo con il proprio seme carnale, dà alla luce i figli, vale a dire le parole, come se fossero tutti suoi. Ella proclama che darà come dote la ricchezza presente terrena, volendo scambiare ciò che è lento con ciò che è veloce e ciò che è piccolo con ciò che è grande. Tuttavia non solo osa dire che ci sono più dèi, ma crede anche di essere uno di loro. A causa della pretesa di essere ciò di cui non ha la natura, distrugge invece ciò di cui ha la natura e, essendo femmina, quando ha il suo ciclo (*ὡς θήλεια <ἐν> ἐνμηνίοις γινομένη*), con il pretesto dei sacrifici, versa sangue (*αἱμάσσεται*) e così contamina (*μολύνει*) coloro che vengono in contatto con lei. Qualora poi, rimasta incinta, genera i sovrani del mondo transeunte, scatena le guerre che fanno versare molto sangue (*τοὺς αἷμα πολὺ χέοντας ἐγείρει πολέμους*) […] Fin da principio, agli esseri umani ciechi questa profezia è stata data come causa di morte: essa infatti, profetizzando cose ingannevoli, ambigue e folli (*πλάνα γὰρ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ*), conduce fuori strada quelli che le credono.[378]

Eva è l'instabile principio lunare, che governa, con le sue fasi sempre imperfette, il flusso impuro del sangue mestruale, quindi il flusso della concupiscenza, che ispira adulteri, idolatria, spasmodico desiderio di ricchezza, lusso, bellezza seduttiva, gloria, potenza, guerre, stragi, per tornare a diffondere il sangue.[379] Per questo, Elena di Troia ne è la più eloquente incarnazione. Nella primordiale sizigia antitetica, contrapposto a Eva, si staglia Adamo, l'impeccabile «Vero Profeta»,[380] Cristo protologico unto con il crisma dell'albero della vita edenico, dotato del vivificante Spirito di Dio. Vero e proprio "sciamano" redentivo, Cristo discende periodicamente nel mondo per contrastare il dominio perverso che Eva «arcontessa (*ἄρχουσα*) del mondo presente»[381] vi detiene temporaneamente. Così, il Vero Profeta media tra trascendenza di Dio e

mondo terreno, vita e morte, visita l'intera storia di Israele, apparendo nei principali patriarchi, per poi incarnarsi definitivamente in Gesù, l'ultimo e supremo profeta di Israele. Ebbene, mentre Eva è identificata con la luna, astro manchevole nel suo ciclo rispetto alla perfetta durata del sole,[382] quindi simbolo del principio tenebroso della falsa profezia, della falsa gnosi, della superba «ignoranza», Cristo è al contrario identificato con il «Sole» che illumina con lo Spirito divino, portando la luce dell'autentica «gnosi» della verità.[383] «Il maschio è tutto verità, la femmina è tutto inganno (*ὁ ἄρσην ὅλος ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη*)».[384] In tal senso, è di grandissimo interesse la visione di Marcello negli *Atti di Pietro*, quando il romano vede in sogno «una donna molto laida, etiope dall'aspetto, non un'egizia, completamente nera e avvolta in panni sudici con al collo un cerchio di ferro; aveva una catena alle mani e ai piedi e danzava. Quando mi vedesti, tu, Pietro, con gran voce mi hai detto: "Marcello, la donna che balla è tutta la potenza di Simone e del suo dio, tagliale la testa… Vieni, o nostra spada vera Gesù Cristo, e non solo taglia la testa a questo demonio, ma fa' a pezzi anche tutte le sue membra"… Ed ecco un uomo che ti somigliava, o Pietro, e che portava una spada, la fece a pezzi interamente» (*Atti di Pietro* 22). La strega nera, donna in catene pronta a incatenare con la sua seduzione, vestita di panni sudici cioè contaminanti, è la potenza demoniaca di Simone, in effetti una metamorfosi di Elena. Ebbene, la donna incatenata/incatenante danza, ricordando Salomè, la figlia di Erodiade; e, nella logica del contrappasso, la danzatrice seduttiva che, per ordine della madre Erodiade, ha fatto decapitare il Battista imprigionato finisce per essere punita con la decapitazione e l'essere smembrata. Coerenza del mito. Che, quindi, la Diana/Erodiade del *Canon espiscopi*, non abbia una qualche parentela genetica con la nera, cenciosa strega danzante, latrice di catene, ma decapitata dal Logos, che gli *Atti di Pietro* resero celebre maledicendola? Non è forse la danzante potenza nera di Simone anche una figura sinistra dell'Eva lunare, luce tenebrosa, laida rapinatrice di sperma, demoniaca ispiratrice di perverse parole eretiche?

Rintracciamo nella restituzione pseudoclementina di Eva l'ossessione enochica nei confronti della pericolosità del sesso, comunque sentito come potenza del sangue che contamina, degrada, fino a catturare nella dannazione demoniaca.[385] Ne deriva una restituzione patologica della stessa generazione carnale, ove il seme femminile, dotato di seduttiva capacità di soggiogamento e corruzione, è interpretato come potenza aggressiva, concupiscente il seme maschile, soggiogato e come divorato, "vampirizzato" dalla forza vitale dell'impuro sangue femminile. Non a caso, la prima creatura di Eva è l'empio

Caino,[386] primo fondatore di una città umana. Infatti, Eva «genera i sovrani del mondo transeunte», per poi annientarli con guerre da lei stessa ispirate, distribuisce le contaminanti ricchezze terrene, perché moltiplichino invidie, odii, conflitti. Non a caso Simon Mago, suo "profeta", dice di se stesso: «Posso fare apparire oro a volontà, creo re e li distruggo».[387] Tutti questi elementi sono prove evidentissime di una potente influenza apocalittica enochica, che considero la matrice ebraica della logica demoniaca e stregonesca, che, passando per la mediazione dell'apocalittica cristiana, genera il sabba.[388]

## 8. *L'alto nel basso: un immaginario ibrido*

Perché questo lungo excursus apparentemente eccentrico rispetto al fuoco di *Storia notturna*? Per evidenziare come il sistema del sabba, nel quale pulsa un cuore estatico apocalittico, sia latentemente pronto già nei primi secoli dell'era volgare, ben prima del suo attivarsi persecutorio tra il Trecento e il Seicento; e come il suo dualismo nasca già configurato con un meccanismo eresiologico di inquisizione e condanna, che già ritratta in sé il folklorico-sciamanico: il vero sciamano Pietro, discepolo di Cristo "sciamano degli sciamani", inquisisce, condanna, uccide il falso sciamano Simone. La traiettoria che, partendo dai profeti, approda all'*Apocalisse* e al dualismo apocalittico pseudoclementino, consente, comunque, di dimostrare quanto sia fuorviante la tesi, cui Ginzburg stesso pare dare credito, di un'origine catara del dualismo demonizzante specifico del sabba nero,[389] che al contrario si rivela, nei testi che ho sopra rapidamente scorso, come l'altra faccia, più o meno nascosta, dello sciamanesimo cristologico.

Si è quindi tentato di provare che all'altezza storica dell'esplosione del sabba non potessero esistere elementi folklorico-sciamanici del tutto "puri", immuni da deformazioni di tipo biblico-demoniaco già a livello basso, popolare. Questa "purezza" è tanto più problematica, quanto più nuclei potenti dell'immaginario biblico demoniaco presentano profonde corrispondenze con gli elementi folklorico-sciamanici enucleati da Ginzburg, che di fatto li ha *estratti* da un guscio "ebraico-cristiano" che, a mio parere, diviene difficilmente separabile dal suo frutto. Mi pare problematico sostenere che il mondo contadino potesse conservare memoria *orale* della caccia della dèa Diana, *senza* avere mai sentito parlare di bestie demoniache in agguato, della depravata *Regina* dell'Apocalisse o della sessualità come ambito equivoco e pericoloso, che le prassi religiose cristiane pretendevano di presidiare e governare tramite la direzione delle

coscienze e dell'immaginazione, proprio perché intimamente connesso al tema chiave di Cristo redentore generato dalla vergine Maria, o a quello della trasmissione del peccato originale tramite l'atto sessuale. Ma se dell'immaginario religioso cristiano si era in qualche modo partecipi, deformazioni del mito originario folklorico-sciamanico mi paiono inevitabili anche "alla fonte", a livello popolare, ove, non a caso, immagini "innocenti" di lotte con i finocchi, di colazioni sui prati, di intime carezze ricevute da una dèa dalle zampe *hirsutae* entrano frequentemente in cortocircuito – nell'immaginario degli stessi protagonisti e non soltanto nell'ossessiva caccia alle streghe degli inquisitori – con spettri demoniaci, pulsioni sessuali appagate da pericolosi accoppiamenti, sogni di ricchezza ottenuta anche a costo di un pericoloso atto di ossequio, di un fatale giuramento di fedeltà a un potente che non era Gesù, di uno schiaffo feudale di sottomissione ricevuto da un'equivoca *Mater* in trono che non era Maria.

Insomma, dal Capitolare franco trasmesso da Reginone di Prüm al *Canon episcopi*, dalle frammentarie testimonianze del *Roman de la Rose*, di Jacopo da Varazze, fra' Beltramino da Cernuscullo e Johannes Herolt al *Malleus maleficarum*, i riferimenti alla notturna teoria delle donne seguaci di Diana/Erodiade/Madonna Horiente/Habonde e alle loro inquietanti occupazioni testimoniano quanto sia difficilmente districabile l'intreccio storico, quindi ibrido tra sopravvivenze folkloriche e reinterpretazioni demonologiche, tra credenze "basse"/popolari e fede "alta"/teologica. Sicché, mi chiedo se non sia possibile che nel nome di «madona Horiente» si celi una traduzione dell'antica Babilonia, il nome della lussuriosa e corrotta città perduta in un oriente remoto, simbolo della Donna dispensatrice di ricchezza e di piaceri sessuali. Così, la splendida «Erodiade», pure identificata con Diana, poteva nel suo nome, cui era legata la decapitazione del Battista, non ricordare la seduttrice ebbra di sangue dell'*Apocalisse di Giovanni*? Se nel *Libro di Gioele* è già tutta presente, seppure all'interno di una cornice profetico-escatologica, l'estatica battaglia della fertilità dei "benandanti", che essi stessi situano nel biblico prato di Josafat, possibile che siano stati soltanto gli inquisitori a violentare un'ingenua credenza contadina nel letto di Procuste del sabba o quanto meno di un conflitto tra angeli e demonii? E se le battaglie tra eserciti furiosi nel cielo e sulla terra, il volo sinistro dello sciamano Simone, i simboli zoomorfi di Cristo, del Diavolo e dei loro luogotenenti ispiravano fantasie e terrori, riempivano i capitelli e le pareti delle chiese di tutta Europa, possibile che la memoria del volo notturno e delle trasformazioni animali attraversasse millenni e spazi sterminati, senza subire la

minima riconfigurazione all'interno delle categorie immaginarie della religione dominante? Se, quindi, nelle testimonianze dei benandanti rapiti in estasi di notte si confessano visioni di streghe che, come nel *Formicarius* di Nider, arrostiscono e spolpano bambini piccoli, si ungono, ballano e bevono, donando sesso e ricchezze, fornendo al diavolo nomi di adepti da scrivere col loro sangue nel «librazzo» dei suoi fedeli[390] (controfigura dell'apocalittico libro degli eletti),[391] le radici di questi racconti, spontanei o fomentati dagli inquisitori, dipendono da un sistema del sabba nero in realtà antichissimo, di origine biblica e di sistematizzazione protocristiana.

Piuttosto, proprio a partire dalle indicazioni di Ginzburg, mi pare emergere come sia proprio l'*Apocalisse di Giovanni* ad essere il codice privilegiato di costruzione della psicosi collettiva del complotto anticristiano. I primi due capitoli di *Storia notturna*, che ne ricostruiscono la genesi, possono essere riletti come prova della centralità e diffusione delle categorie apocalittiche nella persecuzione degli emarginati (lebbrosi, quindi eretici ed ebrei, infine streghe), accusati di essere attori della distruzione dilagante del mondo. Paradossalmente, essendo divenuto il mondo ormai cristiano, l'allucinata visione del veggente estatico dell'*Apocalisse di Giovanni*, che profetizza entusiasta l'imminente abbattersi del distruttivo giudizio divino sul mondo empio, si rovescia nel terrore della fine, quindi nella condanna psicotica dei nemici della cristianità, capaci di organizzare un complotto che li porti al potere, pervertendo quello che ormai era avvertito come forza di freno allo scatenarsi delle potenze demoniache, quindi come tutela politica della bontà della creazione divina. In un paradossale rovesciamento determinato dalla cristianità imperante, sigilli e trombe dell'*Apocalisse*, che svelavano l'implacabile punizione divina del mondo persecutore dei martiri cristiani, divengono i criteri di atterrita decifrazione dell'aggressione demoniaca a popoli e chiesa di Cristo. Tre sono, in particolare, le figure paranoiche dominanti del complotto: a) l'avvelenamento delle acque, la diffusione della carestia e la propagazione di epidemie da parte di lebbrosi ed ebrei; b) il ruolo attivo degli ebrei intenti a distruggere la cristianità; c) la minaccia militare musulmana del «Re di Granada e del Sultano di Babilonia». Ebbene, rispettivamente: a) nell'*Apocalisse* è ricorrente la sciagura dell'avvelenamento delle acque e del diffondersi delle malattie;[392] b) obiettivo polemico sistematico dell'*Apocalisse* è, come abbiamo visto, «la sinagoga di Satana», quindi l'atteggiamento persecutorio degli ebrei nei confronti dei cristiani; c) la missiva di Filippo di Valois a papa Giovanni XXII del 1321 descrive portenti sinistri esemplati su *Ap* 6,12-13,[393] cui è da aggiungere non

soltanto *Ap* 8,6-13, ma anche, quando si parla dell'apparire distruttivo del drago in cielo, *Ap* 12,7-8, che appunto vede l'avvento del *draco*, la battaglia in cielo e la sua caduta sulla terra. La lettera, inoltre, prospetta anche un'imminente invasione militare ebraico-musulmana, decisa dalla conversione del re di Granada al giudaismo e da un patto con il re di Gerusalemme: anche in questo caso, il testo ispiratore dovrebbe essere stato un passo dell'*Ap* 16,12: «Il sesto [angelo] versò la sua coppa sopra il gran fiume Eufrate e le sue acque furono prosciugate per preparare il passaggio ai re dell'oriente (*regibus ab ortu solis*)». Tanto più se, in altre fonti, il re dell'oriente – e Horiente è uno dei nomi della *bona dea* femminile – viene identificato con il mitico «sultano di Babilonia»,[394] che non può non richiamare l'esercito della Bestia di Babilonia mosso ad aggredire, nei tempi ultimi, l'esercito dell'Agnello in *Ap* 20,19-20.

Ma se l'*Apocalisse* risulta fonte chiave per *rappresentare* l'ossessione del complotto e la proiezione del sabba nero, paradossalmente si rafforza il suo possibile ruolo di *chiave* di accesso, per isomorfismo, ad esperienze carsiche folklorico-sciamaniche. Il sabba apocalittico – all'interno del quale già è strutturale il rapporto tra estasi, volo, donna, animale, conflitti per la vita e la fertilità, visione della schiera dei morti, redentiva mediazione sciamanica, anomalie fisiche che la caratterizzano, sogni di straordinario benessere, coesistenza di violenza e tenerezza, orrore e invocazione di giustizia – può, se riattivato su grande scala, fungere da catalizzatore e moltiplicatore di relitti folklorico-sciamanici, sia interni alla Bibbia che esterni ad essi. Nella *Mulier* Babilonia sono infatti ricapitolate e condannate la donna degli animali, Diana o Richella; nella Bestia che la possiede, dalla quale proliferano altre bestie, già qualsiasi promiscuità tra il divino e l'animale è rappresentata per essere giudicata e superata; nei voli celesti degli eserciti del bene e del male in lotta, le battaglie per la fertilità sono già ricomprese, quali sistematiche metafore di realtà ulteriori, nelle battaglie per la vita o la morte eterna; nel Cristo Agnello, Dio che passa dalla vita alla morte per tornare alla vita, non soltanto qualsiasi mediatore sciamanico, ma persino ogni profeta di Israele è tolto e superato. Questo significa che l'innocenza del puro sciamanico-folklorico era ormai perduta, sicché riattivare da parte di contadini estatici, a partire da tradizioni folkloriche resistenti, uno di questi elementi mitici appunto tolti, condannati o ibridati, difficilmente poteva essere un atto del tutto semplice e ingenuo: comportava o un faticoso e precario compromesso con la religione dominante (sicché il benandante combatteva, si badi in giorni significativi dal calendario liturgico cristiano!, non solo per la prosperità del raccolto e per gratificazione personale,

ma anche per l'affermazione di Dio contro il diavolo) o la sua reiezione consapevole (scegliere, al posto della Madonna di Gesù, un'*altra "bona dea"* in trono e il diavolo per avere una sessualità libera, ricchezze insperate, rivincite personali a lungo sognate), rimanendo comunque imprigionati nella gabbia ideologica del sabba. D'altra parte, se "il divieto aumenta la concupiscenza", il moltiplicarsi dei tribunali inquisitoriali non ha contribuito straordinariamente alla disseminazione o alla rievocazione di antichi spettri, che, dall'interno del millenario immaginario contaminato dell'apocalittica cristiana forse ibridati con frammentari relitti di arcaiche tradizioni folklorico-sciamaniche, venivano a visitare desideri, fantasie, deliri delle loro vittime designate?

*Conclusione*

Rimozione della Bibbia da una diffusiva comparazione storico-morfologica; postulazione di un «nucleo originario» folklorico-sciamanico puro, trasmesso incontaminato da soggetti marginali in sostanza immuni rispetto all'influenza di un immaginario cristiano esclusivo patrimonio di sacerdoti e dotti; idealizzazione fiabesca e non violenta del *sabba bianco*, identificato per antitesi dicotomica rispetto al demonizzante *sabba nero*; semplificazione del polimorfo immaginario pulsionale e aggressivo delle vittime del sabba; sopravvalutazione della ininterrotta trasmissione orale di credenze residuali rispetto a un millenario sistema religioso onnipervasivo, dotato di un libro ubiquo e ininterrottamente parlante; misconoscimento dell'elemento estatico-visionario all'interno delle tradizioni ebraico-cristiane, che già da due millenni presentavano un contaminato immaginario sciamanico-demoniaco; non tematizzazione della storicità dello sguardo postcristiano che persegue il riscatto storiografico delle singole vittime e risale, attraverso la diacronia storica, al *mito bianco* della verità ontologica di un "liberante" sciamanesimo, del quale quelle soltanto sono integri ed eletti testimoni; relativizzazione delle specificità storico-religiose dell'immaginario del sabba risolte nel tema troppo generico del volo estatico che visita ed esorcizza la morte. Queste sono le obiezioni sopra sollevate nei confronti dell'impianto di *Storia notturna*, parassitarie perché attivate dalla sua stessa macchina storica e concettuale. Sollecitazioni critiche finalizzate a verificarne le tesi e le acquisizioni, di altissima portata, da un punto di vista estraniante: ri-guardare il marginale, liberato dalla deformazione censoria e violenta del potere egemone cristiano, dal punto di vista marginalizzato e rimosso della "strega" cristianista. Si è tentato, insomma, di rintracciare e di

provare, a partire dai fatti e dalle interpretazioni propostene da Ginzburg, qualcosa che egli non aveva intenzione di produrre e di trovare: la natura storicamente impura e ibrida delle testimonianze folklorico-sciamaniche del sabba, contaminate da un immaginario biblico virale, al tempo stesso isomorfico e dualisticamente polemico. Come se, stranamente, la dotta, secondaria, quindi "artificiale" (perché dialettica e polemica) prospettiva teologica apocalittico-messianica fosse in grado di complicare la pretesa di attingere il primario ingenuo naturale, estraniandolo, leggendolo "alla rovescia", mostrandolo da tutt'altra prospettiva, in quanto esso risulta già storicamente inscritto nel suo dispositivo "stregato".[395]

Eppure, *Storia notturna*, a sua volta capace di rimettere in questione storia del cristianesimo e del messianismo apocalittico da un punto di vista estraniante, è molto più radicale e profondo delle questioni storiche qui sollevate: è un libro di vera storia e di autentico pensiero sulla violenza e sulla giustizia,[396] sulla morte e sulla liberazione in spazio aperto. Potrebbe essere riassunto nella relazione gabbia-uccello: donde la centralità persino ossessiva del tema del volo (ingenuo, arcaico, onirico, incontenibile) e quella sempre latente e sinistra della prigione, dalla quale i frammenti di testimonianza fuoriescono. I ghetti della storia, la prigione degli interrogatori inquisitoriali e dei suoi codici, la gabbia dei torturatori e degli assassini, dai quali si cerca comunque di fare evadere lo sciamano, restituendogli la sua estasi, spazi sconfinati, la sua immaginazione *fabulosa* e il suo potere di liberazione. Non dimentichiamo, allora, la dedica del volume al padre e alla madre:[397] alla vittima dell'orrore e a chi ha cresciuto i suoi figli accarezzandoli con i suoi racconti.[398] Si può sopravvivere all'orrore soltanto raccontando, tenacemente: narrando storie, facendo memoria della storia, del «passato oppresso» delle vittime che chiedono ascolto.[399]

E la Bibbia ebraico-cristiana? Non è proprio il libro dei libri il grande codice letterario occidentale, la matrice ideale di tutti i racconti possibili, la macchina fatata che salva raccontando, il testo che ha inventato la natura estatica della storia e la portata liberante della sua decifrazione, immaginandovi il riscatto finale degli oppressi, grazie a un eroe morto-vivente che, ricapitolando nelle sue peripezie le vicende del suo popolo e il dramma dell'umanità, ne garantisce il lieto fine? Perché fare sparire questo libro magico da *Storia notturna*, dedicata al rapporto tra morte, narrazione, mediazione sciamanica, resurrezione culturale? Eppure, un libro sacro che impone una scelta dicotomica tra Dio e il mondo, che giudica e condanna a partire da un'urgente decisione storica di vita e di morte, che non tollera il male, denunciandolo come colpa da togliere, che contraddice il

dono dell'amore con la minaccia dell'annientamento, che sospetta nella fantasia, nel gioco, nel piacere una distrazione perversa, che toglie nel mito di un unico Logos esclusivo l'infinita libertà dell'umano e la sua incontenibile fantasia poetica, porta in sé un dualismo violento, che l'escatologia apocalittica rivela in tutta la sua tremenda durezza, orrendamente anticipata nelle persecuzioni del sabba. La Bibbia, in cui e per cui vittime e carnefici s'incrociano da millenni con pretese di verità assoluta, non poteva essere il libro della fiaba, del volo, del racconto follemente amoroso delle miserabili seguaci di Richella, figura di una storia accogliente, plurale, tollerante, redenta perché liberata, quindi aperta alla convivenza dialogica di diverse prospettive.[400] Anche a un frammento storico minimo e remoto, riconosciuto nella sua irrecuperabile lontananza,[401] dev'essere infatti resa giustizia, scorgendovi una paradossale prossimità, una sciamanica ricchezza di riverberi, risonanze, variazioni nelle quali si dissemina, sopravvive e si invera libero il senso.

In fondo, analogamente a *La disparition* di Georges Perec (romanzo scritto senza la lettera "e", quindi senza "*eux*", il padre morto in guerra e la madre persa in un lager), *Storia notturna* è un lipogramma storiografico, uno sciamare di storie, che la bacchetta magica della comparazione fa entrare in risonanza. Allora, se anche storicamente stupisce l'assenza dell'indagine della Bibbia e dei potentissimi dispositivi apocalittico-messianici che essa veicola, l'indicazione di questa lacuna rimarrebbe del tutto superficiale e vana, se non si fosse in grado di ricollegarla al tema della "sparizione" e del "trauma". Come se per Ginzburg la Bibbia cristiana rimanesse un testo violento, intollerante e per troppi aspetti omicida, un libro nel quale il figlio cristiano uccide il padre ebraico, nel quale sono già latenti la persecuzione degli ebrei e il dispiegarsi di un potere inquisitoriale incapace di incantamento, follia, estasi, racconto eversivo di libertà, potenza di straniamento: un libro stregato da cui tenersi alla larga. Comunque un testo dal quale i volti delle miserabili vecchiette di Cusano non potevano attendere e ricevere carezze, quelle trovate nel paragrafo più breve e fulminante del libro, che ne è la chiave.[402]

Per questo, le stesse congetture o perplessità qui avanzate nella veste di avventato "avvocato del diavolo" nei confronti di questo autentico capolavoro della storiografia contemporanea sono futili e superficiali rispetto alla portata profonda e all'assoluta serietà dell'impresa eterologica intrapresa da Carlo Ginzburg, testimonianza altissima di giustizia e rispetto per i morti. *Storia notturna* è una miracolosa pelle narrativa, nella quale le povere ossa delle

vittime della storia riescono a trovare una purtroppo soltanto simbolica resurrezione, comunque a loro giustamente, instancabilmente dovuta.

---

218. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in Id. *Angelus Novus. Saggi e frammanti*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 247-274, in particolare p. 259; la citazione ricorre, nell'ultima nota del volume, in C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 297, nota 78.

219. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1942), in «Neue Rundschau», 61 (1950), pp. 560-570, tr. it. *Sul concetto di storia*, Tesi I, in Id. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 19-57, in particolare p. 20.

220. Benjamin, *Il narratore*, p. 274: si tratta dell'ultima citazione del volume, affidata alla sua ultima nota.

221. «Eravamo partiti da un evento: l'emergere nelle Alpi occidentali, durante la seconda metà del '300, dell'immagine del sabba. Il tentativo di decifrarne le componenti folkloriche ci ha portati molto lontano, nello spazio e nel tempo. Ma solo in questo modo era possibile mostrare che una parte importante del nostro patrimonio culturale proviene – attraverso tramiti che in gran parte ci sfuggono – dai cacciatori siberiani, dagli sciamani dell'Asia settentrionale e centrale, dai nomadi delle steppe. Senza questa lenta sedimentazione l'immagine del sabba non avrebbe potuto emergere» (Ginzburg, *Storia notturna*, p. 276).

222. "Comune" perché condiviso da molte culture e socialmente costitutivo; ma, in greco, il termine "comune", κοινός, significa anche contaminato, contaminante, impuro. Cercherò di dimostrare come il tema del rapporto tra puro e impuro, incontaminato e contaminato, ingenuo naturale e ibrido storico, originario e secondario, immune e morboso, folklorico e biblico sia un nodo-chiave di questo libro.

223. Ginzburg, *Storia notturna,* p. 288. «Metamorfosi, cavalcate, estasi seguite dalla fuoriuscita dell'anima in forma di animale sono vie diverse che portano a un'unica meta. Tra animali e anime, animali e morti, animali e aldilà esiste una connessione profonda» (ivi, p. 246).

224. «Il nucleo primario è costituito qui dal viaggio del vivente nel mondo dei morti. Anche il tentativo di conoscere il passato è un viaggio nel mondo dei morti» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. XXXVIII). «Certa è la somiglianza profonda che lega i miti poi confluiti nel sabba. Tutti rielaborano un tema comune: andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà. Questo nucleo narrativo elementare ha accompagnato l'umanità per millenni […] Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e a quella dell'invisibile, abbiamo già riconosciuto un tratto distintivo della specie umana. Ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto tra i tanti, ma la matrice di tutti i racconti possibili» (ivi, p. 289).

225. Non l'astrazione ideale, ma la "sublunare" storia reale di sofferenza, violenza, morte, quindi aspirazione a liberazione e vita quanto meno immaginate è, pertanto, l'autentica materia di *Storia notturna*: «La storia umana non si svolge nel mondo delle idee, ma nel mondo sublunare in cui gli individui irreversibilmente nascono, infliggono sofferenza o la subiscono, muoiono» (Ginzburg, *Storia notturna*, p. XXX).

226. «Della realtà del mutamento, che è la realtà della morte, non ci si può sbarazzare» (A. Momigliano, *Storicismo rivisitato* (1974), in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 455-464, in particolare p. 460).

227. «Non possiamo capire e valutare i fatti senza metterli in rapporto con categorie e con valori generali, ma non sapremmo cominciare a scegliere (o a scoprire) i fatti senza avere in mente un qualche valore o una qualche categoria generale ai quali vogliamo riferire i fatti» (Momigliano, *Storicismo rivisitato*, pp. 457-458).

228. «Gli storici (e, in modo diverso, i poeti) fanno per mestiere qualcosa che è parte della vita di tutti: districare l'intreccio di vero, falso, finto che è la trama del nostro stare al mondo» (C. Ginzburg, *Introduzione* a *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 13); ne deriva una rigorosa

polemica contro «la tendenza dello scetticismo postmoderno a sfumare il confine tra narrazioni di finzione e narrazioni storiche» (p. 8), quindi a mettere in questione la pretesa scientifica e veritativa della storia nel suo rapporto con la realtà, intrapresa in particolare da Hayden White, per il quale il fatto storico è accessibile unicamente se inserito all'interno di una narrazione che, interpretandolo, lo restituisce sempre "soggettivamente" alterato, ideologicamente relativizzato, mai "oggettivo". Rimando a C. Ginzburg, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in «Quaderni storici», 80 (1992), pp. 205-224; e all'intero C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia retorica prova*, Milano, Feltrinelli, 2000. La liquidazione della decostruzione di Derrida – a mio parere frettolosa e da ripensare, comparandola proprio all'operazione di *decifrazione* ginzburghiana – rientra all'interno di questa polemica contro lo scetticismo postnietzscheano e postmoderno, che tende a dissolvere la realtà storica, quindi la sua narrazione e la spiegazione di fatti che essa comporta, in narrazione di finzione o d'invenzione, quindi in una retorica male interpretata, perché indifferente alla prova storica e alla responsabilità etica. La prospettiva antiscettica di Ginzburg è dichiaratamente debitrice della critica, invero meno radicale, portata a White da A. Momigliano, *The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes*, in «Comparative Criticism», 3 (1981), pp. 259-268, tr. it. in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, pp. 465-476, ove si ribadisce: «Agli storici si chiede di essere scopritori della verità […] Le loro storie devono essere storie vere» (p. 466). Cfr. C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 34; p. 186; una stigmatizzazione della valutazione nichilistica della storia che sarebbe propria di Derrida è già presente nella *Prefazione* di C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 26-27.

229. Cfr. G. Salvemini, *Mussolini diplomatico*, Bari, Laterza, 1952, p. 5.

230. «La fede storica […] ci consente di superare l'incredulità, alimentata dalle obiezioni ricorrenti dello scetticismo, riferendo a un passato invisibile, attraverso una serie di opportune operazioni, segni tracciati sulla carta o sulla pergamena; monete; frammenti di statue corrose dal tempo; eccetera. Non solo. Ci consente […] di costruire la verità sulle finzioni (*fables*), la storia vera sulla finta» (Ginzburg, *Il filo e le tracce*, pp. 92-93).

231. «Attraverso la comparazione, bisognava cercare di tradurre in termini storici la distribuzione dei dati, presentati fino ad allora sulla base di affinità interne, formali. Sarebbe stata la morfologia, dunque, benché acronica, a fondare, sull'esempio di Propp, la diacronia» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. XXX); «Le serie isomorfe analizzate nella seconda e terza parte del libro appartengono a un ambito situato tra l'astratta profondità della struttura (prediletta da Lévi-Strauss) e la concretezza superficiale dell'evento. In questa fascia intermedia si gioca probabilmente, tra convergenze e contrasti, la vera partita tra antropologia e storia» (p. XXXVII). Per una più recente e approfondita riflessione sul rapporto tra comparazione storica ed etnologica (per la prima volta osservata in Marc Bloch), cfr. C. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia. Postfazione alla nuova edizione di "Storia notturna"*, in *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Adelphi, 2017, pp. 347-377; in particolare sulla distinzione tra morfologia statica (Cuvier, Jolles, Propp) e morfologia dinamica (Goethe, Cassirer), cfr. pp. 349-351.

232. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* p. XVI; pp. XIX-XXII.

233. Ginzburg, *Storia notturna,* rispettivamente pp. XXXVIII; pp. 78-79; p. 114; p. 224; p. 85; p. 224; p. 288. Ma cfr. anche il ricorrere delle espressioni «nucleo arcaico» (p. 105), «nucleo di credenze comuni» (p. XXVIII), «nucleo comune» (p. 197), «nucleo di memorie» (p. 161), «nucleo solido» (p. 144), «nucleo magico» (p. 230), «nucleo fiabesco» (pp. 207-208; p. 230), «nucleo totemico» (p. 104).

234. «In mancanza di una prova contraria, non rimane che postulare, dietro i fenomeni di convergenza culturale che abbiamo indagato, un intreccio di morfologia e storia – una riformulazione, o una variante, dell'antico contrasto tra ciò che è per natura e ciò che è per convenzione» (ivi, p. 251).

235. «Nelle *Fiabe italiane* di Calvino, a cui non mi stanco di richiamarmi, ci sono teste tagliate, cadaveri, briganti, ladri, orchi, crudeltà e orrori. I bambini ne sono deliziati. Questo perché le vere e belle fiabe sono in verità inoffensive. Esse sono situate nell'unico luogo dell'universo dove non esiste offesa, cioè nei regni della vita fantastica. Quando mettono paura, è la paura salubre e liberatrice della fantasia, paura di cui lo spirito ha desiderio e alla quale si protende come a una fiamma che lo riscaldi. Della vita

fantastica, i bambini hanno fame e sete, le fate e i maghi abitano nel loro pensiero e il fatto che non esistano nella realtà è per loro giustamente irrilevante, perché i regni della vita fantastica sono popolati di oggetti comunque invisibili e intangibili. Nei regni della vita fantastica, anche le immagini più crudeli generano felicità» (N. Ginzburg, *Senza fate e senza maghi*, in Ead., *Vita immaginaria*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1974, pp. 160-166, p. 165).

236. Ginzburg stesso riconosce la presenza nel suo lavoro storiografico di una forza di «rimozione: ciò che è insieme evidente e nascosto, ci ha insegnato Freud, è ciò che non si vuole vedere» (C. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 281-293, in particolare p. 285).

237. Confesso di trovare il capitolo di *Storia notturna*, «Congetture eurasiatiche», pp. 187-205, come il meno convincente del libro. Ginzburg stesso, comunque, ne sottolinea la criticità, evidenziata dal ricorso nel titolo al termine "congetture"; cfr. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 292.

238. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* p. 18; p. 54; p. 60, nota 63.

239. Ivi, p. XXXI.

240. Ivi, p. 218.

241. Ivi, p. XXXVIII, ove ci si riferisce a Benveniste.

242. Già ne *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966, il sabba stregonesco è apertamente indicato come dispositivo secondario e deformante, nella direzione della demonizzazione, di preesistenti miti agrari. Nel caso di Gasparutto, «l'inquisitore vuole ad ogni costo far aderire le confessioni del benandante al modello di cui dispone – il sabba» (p. 16); «Anche in Friuli dev'essersi svolta una vicenda analoga a quella documentata per un'altra zona della penisola, il Modenese: un lento, progressivo modificarsi, sotto la pressione inconsapevole degli inquisitori, di antiche credenze popolari, che infine si coagularono nello stampo preesistente del sabba diabolico» (p. 45); «Sembra lecito affermare che la credenza nel sabba diabolico è qualcosa di inizialmente estraneo alla mentalità popolare» (p. 46). Più recentemente: «Il "mito" del sabba va decifrato, scomposto in elemento deformante e in sostrato deformato, riconoscendo «l'imposizione dell'immagine del sabba su uno strato di credenze a esso estranee» (C. Ginzburg, *Witches and Shamans*, in «New Left Review», 200 (1993), pp. 75-85, quindi in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 281-293, in particolare p. 290).

243. Ginzburg, *Storia notturna,* p. XXV.

244. Ivi*,* p. 276.

245. Ivi, p. XXV.

246. Ivi, p. 72; infatti, «le categorie cognitive dei giudici hanno contaminato sottilmente la documentazione» (p. 73). A p. XX, si fa riferimento all'«inquinamento dotto».

247. Ivi, p. XXIX.

248. «Due [erano i] crimini attribuiti alle sette ereticali: l'apostasia della fede e la profanazione della croce. Decenni di attività inquisitoriale nelle Alpi occidentali completarono la convergenza tra eretici e adepti della setta stregonesca: l'adorazione del diavolo in forma di animale, le orge sessuali e gli infanticidi entrarono durevolmente nello stereotipo del sabba. Ma in quest'elenco di ingredienti manca qualcosa: le metamorfosi animalesche, il volo verso i raduni notturni. Con questi elementi, sopraggiunti tardivamente, il miscuglio eterogeneo arrivò alla temperatura di fusione. Essi scaturivano da uno strato culturale di gran lunga più profondo e remoto» (ivi, p. 55). «Il volo notturno verso i convegni diabolici riecheggiava, in forma ormai stravolta e irriconoscibile, un tema antichissimo: il viaggio estatico dei viventi verso il mondo dei morti. Il nucleo folklorico dello stereotipo del sabba è qui» (p. 78). Sì è, quindi, operato «uno slittamento forzato dalle vecchie credenze verso lo stereotipo del sabba […] Il sabba si sovrappose su uno strato di credenze analoghe» (p. 73).

249. «Quanto più un particolare si allontana dagli stereotipi, tanto più è verosimile che esso faccia affiorare uno strato culturale immune dalle proiezioni dei giudici» (ivi, p. 52).

250. Tengo qui presente J. Derrida, *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique*), in «Poétique», 5 (1971), pp. 1-57, quindi in edizione ampliata in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, tr. it. *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id., *Margini – della filosofia*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 275-349. Il *bianco* sta ad indicare il carattere secondario, bianchettato,

“purificato” e idealizzato di quella purezza originaria, che la metafisica pretende di attingere, assolutizzandosi, cioè identificandosi con la verità naturale e universale: «La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell’Occidente: l’uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per forma universale di ciò che egli deve ancor voler chiamare la Ragione […] Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l’ha prodotta e che tuttavia resta attiva, irrequieta, inscritta in inchiostro bianco, disegno invisibile e nascosto nel palinsesto» (ivi, p. 280).

251. «Non si fa fatica a immaginare che, all’interno dei potenziali accusati di stregoneria, le donne dovessero apparire (soprattutto quando si trattava di donne sole e perciò socialmente indifese) le più marginali tra i marginali. Ma oltre a essere sinonimo di debolezza, questa marginalità rifletteva forse anche, in maniera più o meno oscura, la percezione di una contiguità tra chi genera la vita e il mondo informe dei morti e dei non nati» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. 282).

252. Ivi, p. 77.

253. Ivi p. 280; qui si tratta del caso di Matteuccia di Francesco, una povera donna di Deruta, messa al rogo come strega. Il caso è rilevante, perché quando nella sua testimonianza affiorano riferimenti a unzioni con grasso di avvoltoio e sangue di bambini lattanti, quindi al cavalcare il diavolo in forma di caprone sino al noce di Benevento, esse vengono definite da Ginzburg «un frammento estraneo» (ivi, p. 279), ove, appunto, «i tratti innocuamente magici della società di Diana si sono ormai dissolti in quelli macabri e aggressivi della setta del barilotto» (ivi, p. 280).

254. Si noti la felice oscillazione di questo passo: «Abbiamo visto come, in questi decenni [tra Cinquecento e Seicento] la credenza nella stregoneria diabolica si affermasse finalmente in Friuli, amalgamandosi e sovrapponendosi alle tradizioni preesistenti, in primo luogo a quella dei benandanti. Da questo punto di vista la stregoneria in senso proprio ci è apparsa estranea ai miti popolari fin qui considerati: estranea non solo perché diffusa da inquisitori, predicatori e esorcisti, ma perché ben più remota dalla mentalità dei contadini friulani di quanto non fossero i benandanti protettori dei raccolti, difensori delle biade, dei vini, nemici delle streghe affatturatrici. Ma sarebbe affrettato concludere da ciò che la stregoneria diabolica fosse, sempre e dovunque, vissuta meccanicamente come un mito imposto dal di fuori, privo di legami con i desideri, i timori, le speranze dei suoi adepti. La giovane strega modenese che, dopo aver dichiarato agli inquisitori (1532) di essersi recata al sabba, orina sulle reliquie di santi avute dopo l’abiura dai frati di san Domenico, e indicando un crocifisso dichiara: “Io non volo credere in lui […] et volo credere in el mio, che vesti d’orro cum la bachetta d’orro” – testimonia un atteggiamento di religiosità rudimentale, ma non perciò meno viva. Importa poco che l’immagine del demonio riccamente vestito sia di origine colta e non popolare. Le ricchezze e i piaceri promessi dal sabba erano una realtà troppo attraente per contadini miserabili: lo sapeva bene quell’altra strega processata dall’Inquisizione modenese nel 1539, Orsolina la Rossa, che al giudice che le chiedeva come mai tanti uomini e tante donne andassero ai convegni diabolici e non riuscissero a desistere da questo vizio, rispondeva “quod hoc est propter delectationem carnalem quam habent cum demone, masculi et femine, et non propter aliud». Un analogo compenso alle malinconie di una squallida esistenza aveva cercato Sestilia Torsi, appartenente a una delle prime casate di Udine, allorché (com’essa dichiarò nel 1639 all’inquisitore fra’ Ludovico da Gualdo), disperata “perché non potevasi maritare” aveva invocato il demonio “per scapricciarsi dishonestamente con lui”, invocandolo poi per trent’anni di seguito, “chiamandolo dio e signor mio, potente, grande, felice, e con titoli anco amorosi”, e facendosi portare “alle recreationi con le streghe alla campagna fuora, ballando, mangiando e lussuriando con loro”» (Ginzburg, *I benandanti*, pp. 189-190). «Chissà quante volte la credenza nella stregoneria aveva contribuito ad alleviare sofferenze e lacerazioni interiori come quelle di Menega» (ivi, p. 192). Una questione: perché mai «l’immagine del demonio riccamente vestito» dovrebbe essere un’immagine «di origine colta e non popolare», mentre quella del tutto identica di Richella, «riccamente vestita» (Ginzburg, *Storia notturna*, p. 108), dovrebbe essere attestazione di una tradizione popolare e non colta? Sull’«ambiguità del concetto di “cultura popolare”» e sull’ipotesi «di un influsso reciproco tra cultura delle classi subalterne e cultura dominante», si era comunque soffermata la *Prefazione* di Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, pp. XXVII-XXVIII.

255. «Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione [concresciute […] con la storia culturale dell'Occidente], e allora nulla potrà essere osservato; o impiegarle e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno» (E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, 20022, p. 410). L'operazione storiografica non può che sforzarsi di ridurre, ma non potrà ovviamente mai annullare questo scarto.

256. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948, quindi Milano, Bollati Boringhieri, 2007, p. 98. «Tutti questi temi del riscatto magico e gli altri infiniti di cui consta la magia, sarebbero stati ancora poca cosa se non fosse sorto l'eroe della presenza, il Cristo magico, cioè lo stregone. Attraverso lo stregone il rischio della labilità viene deliberatamente riassorbito nella demiurgia umana, diventa un momento del dramma culturale» (ivi, p. 166). Sul debito costitutivo di *Storia notturna* nei confronti de *Il mondo magico* di de Martino, cfr. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 293.

257. Cfr. P.F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological and Historical Perspective*, Eugene (OR), Wipf and Stock, 2008; e il notevole bilancio critico di F. Adinolfi, *Gesù sciamano e dintorni: un filone alternativo della ricerca su Gesù da Vermes a Craffert*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, a cura di L. Arcari e A. Saggioro, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2015, pp. 181-235.

258. C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 241-269, in particolare p. 261, riconosce «l'incontro decisivo con *Minima moralia*: il capolavoro in cui Adorno, nonostante un'adesione mai smentita all'idea di totalità, manifestava implicitamente il proprio debito nei confronti della tradizione micrologica inaugurata da Simmel e proseguita dal suo amico (e per certi versi maestro) Kracauer». Cfr. C. Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. XII.

259. «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica» (Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, München, Suhrkam Verlag, 1951, tr. it. *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954, numero 153, p. 304). Evidente la dipendenza da Benjamin, *Sul concetto di storia*, tesi II: «Il passato reca con sé un indice segreto (*einen heimlichen Index*) che lo rinvia alla redenzione» (ivi, pp. 22-23).

260. C. Ginzburg, *Uccidere un mandarino cinese. Le implicazioni morali della distanza*, in Id., *Occhiacci di legno*, pp. 94-209, in particolare p. 206. Queste espressioni precedono il riferimento alle benjaminiane tesi *Sul concetto di storia*, quindi la citazione dello «spazzolare la storia contropelo» (Tesi VII) e di un passo della tesi II: «A noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica (*eine* schwache *messianische Kraft*), a cui il passato ha diritto» (Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi II, pp. 22-23).

261. Sarebbe opportuno rileggere l'operazione storiografica sciamanica di Ginzburg in rapporto e tensione con l'eterologia storiografica di M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, tr. it. *La scrittura della storia*, Milano, Jaca Book, 2006: cfr., in particolare, cap. 1, *Fare della storia*, pp. 25-61, e cap. 2, *L'operazione storiografica*, pp. 62-120. «Il discorso sul passato ha come statuto di essere il discorso del morto; l'oggetto che vi circola è unicamente l'assente, mentre il suo senso è di essere un linguaggio tra il narratore e i suoi lettori, cioè tra esseri presenti […] Il morto è una figura oggettiva di uno scambio tra vivi […] Sotto forma di queste coniugazioni con l'assente, la storia diventa il mito del linguaggio. Manifesta la condizione del discorso: una morte» (p. 59); «Con un materiale che, per il fatto di essere oggettivo, si trova necessariamente *lì*, ma in forma tale da connotare un passato nella misura in cui rinvia innanzitutto a un'assenza, l'operazione storica introduce anche la faglia di un futuro […] Così la storia è sempre ambivalente: il suo ritagliare un posto per il passato è anche un modo per *far posto a un avvenire*» (ivi, p. 100).

262. Cfr. il decisivo saggio di C. Ginzburg, *Distanza e prospettive. Due metafore*, in Id. *Occhiacci di legno*, pp. 171-193; «L'insistenza sull'unicità dell'Incarnazione produsse una nuova percezione della storia umana. Il nocciolo del paradigma storiografico corrente è una versione secolarizzata del modello dell'adattamento [del passato ebraico al presente cristiano, elaborato da Agostino], combinata con dosi diverse di conflitto [modello elaborato da Machiavelli] e di molteplicità [modello elaborato da Leibniz]. Metafore come prospettiva, punto di vista e così via esprimono vividamente questo atteggiamento verso il passato […] Ma la loro veste secolare non deve occultarne l'origine, che rinvia ad Agostino. Il nostro modo di conoscere il passato è impregnato dell'atteggiamento cristiano di superiorità nei confronti degli ebrei. In altri termini: le parole *verus Israel*, "Il vero Israele", in quanto autodefinizione del cristianesimo, sono state il luogo di nascita di una concezione di verità storica che è ancora – uso un'espressione volutamente onnicomprensiva – la nostra» (ivi, p. 185).

263. «Ma estendere la nostra compassione a esseri umani lontanissimi sarebbe, temo, un atto di mera retorica. La nostra capacità di contaminare e distruggere il presente, il passato e il futuro è incomparabilmente maggiore della nostra fiacca immaginazione morale» (Ginzburg, *Uccidere un mandarino cinese*, p. 207).

264. «Kracauer si definiva sostenitore delle cause perse e associava al close-up il tema di Davide e Golia, cioè la convinzione che le forze più significative si manifestano in ciò che è piccolo e insignificante» (C. Ginzburg, *Particolari, primi piani, microanalisi. In margine a un libro di Siegfried Kracauer*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 225-240, in particolare pp. 239-240). Come non riconoscere in Gesù crocifisso riconosciuto come il Messia il culmine storico di questa prospettiva tipicamente ebraica? La forza più significativa è riconosciuta nel reietto. Cfr. G. Lettieri, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I – La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, in «B@belonline», 4 (2018) (*Pensare l'eresia. Tra origine e attualità*), pp. 26-78.

265. Sulla relazione metodologica tra macrostoria e microstoria, «secondo Kracauer la soluzione migliore è quella seguita da Marc Bloch ne *La société féodale*: un continuo andirivieni tra micro e macrostoria, tra *close-ups* e campi lunghi o lunghissimi (*extreme long shots*), tale da rimettere continuamente in discussione la visione complessiva del processo storico attraverso eccezioni apparenti e cause di breve periodo» (Ginzburg, *Microstoria*, p. 260).

266. «[…] ist Historie immer noch eine verkappte Theologie» (F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, E.W. Fritzsch Verlag, 1874, § 8, tr. it. *Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, III, I, Milano, Adelphi, 1972, p. 324).

267. Il testo sarà qui citato nella traduzione italiana della Bibbia di Gerusalemme e nella traduzione latina della *Vulgata*. Anche nei testi del Nuovo Testamento citati, si rinuncerà a riportare l'originale testo greco, per privilegiare il testo della *Vulgata*, vettore pressoché esclusivo della Bibbia in Occidente a cavallo tra medioevo ed età moderna.

268. Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id. *Miti emblemi spie*, pp. 158-193.

269. Cfr. Ginzburg, *I benandanti*, pp. 111-116; e Id., *Storia notturna,* pp. 143-144. Per la decisiva, emozionante scoperta delle «tre pagine» su Menichino, cfr. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, pp. 287-289: «*Storia notturna*, così come, più di vent'anni prima, *I benandanti*, nascono letteralmente da quelle tre pagine trovate per caso tanti anni fa nell'Archivio di Stato di Venezia» (ivi, p. 289).

270. Cfr. Ginzburg, *I benandanti*, pp. 101; pp. 142-151; pp. 29-30. Tornerò più avanti sull'importante discrepanza, evidenziata da Ginzburg, tra la deposizione di Latisana e la deposizione di Venezia.

271. «Poiché, ecco, in quei giorni e in quel tempo, quando ristabilirò le sorti di Giuda e Gerusalemme, riunirò tutte le genti e le farò scendere nella valle di Giòsafat e là verrò a giudizio con loro per il mio popolo Israele, mia eredità, che essi hanno disperso fra le nazioni dividendosi poi la terra (*Quia ecce in diebus illis et in tempore illo cum convertero captivitatem Iuda et Hierusalem/ congregabo omnes gentes et deducam eas in valle Iosaphat et disceptabo cum eis super populo meum et haereditate mea Israhel quos disperserunt in nationibus*)» (*Gl* 4,1-2 = 3,1-2 sec. *Vulgata*). «Si affrettino e salgano le nazioni alla valle di

Giòsafat, poiché lì siederò per giudicare tutte le nazioni dei dintorni (*Consurgant et ascendent in vallem Josaphat, quia ibi sedebo ut iudicem omnes gentes in circuitu*)» (*Gl* 4,12 = 3,12 sec. *Vulgata*).

272. *Gioele* 2,28 = 3,1 sec. *Vulgata*.

273. Cfr. l'importante saggio di A. Catastini, *Sciamani e profeti venticinque anni dopo*, *infra*, pp. 65-83; e P.C. Bori, *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1989, in particolare pp. 17-52, sull'estatica *Ascensione di Isaia* e sul profetismo di Mosè.

274. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 221 (Bulgaria macedone); pp. 167-168 (Romania); pp. 168-170 e p. 175 (Serbia).

275. Cfr. Ivi pp. 130-131; Id., *I benandanti*, pp. 47-51. Ricordo che in *Ap* 12,18, il diavolo in forma di dragone «si fermò sulla spiaggia del mare (*et stetit super arenam mari*)»; e che in *Ap* 13,1 il veggente vede «la Bestia che sale dal mare (*de mari bestiam ascendentem*)»; contro di loro, insieme con la bestia salita dalla terra, sarà scatenata la battaglia finale degli eserciti celesti del *Logos*. Che non fosse proprio questo il mare nel quale Thiess in estasi si recava periodicamente a combattere contro il diavolo? Cfr., comunque, *Gl* 2,20.

276. «Hanno tirato a sorte il mio popolo e hanno dato un fanciullo in un postribolo e hanno venduto una fanciulla in cambio di vino e hanno bevuto (*Et super populum meum miserunt sortem et posuerunt puerum in prostibulum et puellam vendiderunt pro vino ut biberent*)» (*Gl* 3,3 = 4,3 sec. *Vulgata*); cfr. 4,5-7 = 3,5-7 sec. *Vulgata*. «Svegliatevi, ubriachi, e piangete, voi tutti che bevete vino con dolcezza, urlate per il vino che vi è tolto di bocca (*Expergiscimini, ebrii, et flete et ululate, omnes qui bibitis vinum in dulcedine, quoniam periit ab ore vestro*)» (*Gl* 1,5).

277. «Sono secchi i corsi d'acqua (*quoniam exsiccati sunt fontes aquarum*) e il fuoco ha divorato i pascoli della steppa» (*Gl* 1,20).

278. Cfr. *Gl* 1,4-20.

279. «Sono marciti i semi sotto le zolle, i granai sono vuoti, distrutti i magazzini, perché è venuto a mancare il grano. Come geme il bestiame (*demolita sunt horrea, dissipatæ sunt apothecæ, quoniam confusum est triticum. Quid ingemuit animal?*)» (*Gl* 1,17-18).

280. «Come geme il bestiame! Vanno errando le mandrie dei buoi, perché non hanno più pascoli; anche i greggi di pecore vanno in rovina (*Quid ingemuit animal, mugierunt greges armenti? quia non est pascua eis; sed et greges pecorum disperierunt*)» (*Gl* 1,18); cfr. 1,20.

281. «Davanti a lui un fuoco divora e dietro a lui brucia una fiamma. Come il giardino dell'Eden è la terra davanti a lui e dietro a lui un deserto desolato, niente si salva davanti a lui (*Ante faciem eius ignis vorans, et post eum exurens flamma. Quasi hortus voluptatis terra coram eo, et post eum solitudo deserti, neque est qui effugiat eum*)» (*Gl* 2,3).

282. «Il suo aspetto è quello di cavalli, anzi come destrieri che corrono (*Quasi aspectus equorum, aspectus eorum; et quasi equites, sic current*)» (*Gl* 2,4). «Ha denti di leone, mascelle di leonessa (*dentes eius ut dentes leonis, et molares eius ut catuli leonis*» (*Gl* 1,6).

283. «Piombano sulla città, si precipitano sulle mura, salgono sulle case, entrano dalle finestre come ladri. Davanti a lui [il tremendo esercito] la terra trema, il cielo si scuote, il sole, la luna si oscurano e le stelle cessano di brillare (*Urbem ingredientur, in muro current, domos conscendent, per fenestras intrabunt quasi fur. A facie eius contremuit terra, moti sunt caeli, sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retraxerunt splendorem suum*)» (*Gl* 2,8-9). «L'immagine della cavalcata notturna è sostanzialmente estranea alla mitologia greca e romana. Né gli dei né gli eroi omerici, per esempio, usano cavalcare: dei cavalli si servono quasi soltanto per aggiogarli ai cocchi. Le immagini di Diana (o di Artemide) a cavallo sono rarissime» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. 82). Certo, la cavalcata notturna non può essere detta estranea alla mitologia ebraico-cristiana!

284. «Venite, vegliate vestiti di sacco, ministri del mio Dio (*ingredimini, cubate in sacco, ministri Dei mei*)» (*Gl* 1,13).

285. «Non temere, terra, ma rallegrati e gioisci, perché grandi cose ha fatto il Signore. Non temete, animali selvatici, perché i pascoli della steppa hanno germogliato, perché gli alberi producono i frutti, le vite e il fico danno le loro ricchezze *(Noli timere, terra: exsulta, et lætare, quoniam magnificavit Dominus*

*ut faceret. Nolite timere, animalia regionis, quia germinaverunt speciosa deserti; quia lignum attulit fructum suum, ficus et vinea dederunt virtutem suam*)» (*Gl* 2,21-22).

286. «Rallegratevi, gioite nel Signore, vostro Dio, perché vi dà la pioggia in giusta misura, per voi fa scendere l'acqua, la pioggia di autunno e di primavera, come in passato (*descendere faciet ad vos imbrem matutinum et serotinum, sicut in principio*)» (*Gl* 2,23).

287. «Il Signore ha risposto al suo popolo: "Ecco, io vi mando il grano, il vino nuovo e l'olio e ne avrete a sazietà (*ecce ego mittam vobis frumentum et vinum et oleum et replebimini eis*) […] Le aie si riempiranno di grano e i tini traboccheranno di vino nuovo e di olio (*Et implebuntur aerae frumento et redundabunt torcularia vino et oleo*). Vi compenserò delle annate divorate dalla locusta e dal bruco, dal grillo e dalla cavalletta, da quel grande esercito che ho mandato contro di voi. Mangerete in abbondanza, a sazietà (*Et comedetis vescentes et saturabimini*)"» (*Gl* 2,19 e 24-26).

288. Cfr. *Gl* 2,22.

289. «Proclamate questo fra le genti: preparatevi per la guerra, incitate i prodi, vengano, salgano tutti i guerrieri. Con i vostri vomeri fatevi spade e lance con le vostre zappe; anche il più debole dica "Io sono un guerriero!". Svelte, venite o nazioni tutte dei dintorni, e radunatevi là! Signore, fa' scendere i tuoi prodi! Si affrettino e salgano le nazioni alla valle di Giòsafat, perché lì siederò per giudicare tutte le nazioni dei dintorni. Date mano alla falce, perché la messe è matura; venite, pigiate perché il torchio è pieno e i tini traboccano, poiché grande è la loro malvagità. Folle immense nella valle della decisione (*Clamate hoc in gentibus, sanctificate bellum, suscitate robustos, accedant, ascendant omnes viri bellatores./ Concidite arata vestra in gladios et ligones vestros in lanceas. Infirmus dicat "quia fortis ego sum"./ Erumpite et venite omnes gentes de circuitu et congregamini, ibi occumbere faciet Dominus robustos suos./ Consurgant et ascendant gentes in vallem Josaphat, quia ibi sedebo ut iudicem omnes gentes in circuitu./ Mittite falces, quoniam maturavit messis, venite et descendite, quia plenum est torcular, exuberant torcularia: quia multiplicata est malitia eorum./ Populi, populi in valle concisionis, quia iuxta est dies Domini in valle concisionis*» (*Gl* 4,9-14 = *Vulgata* 3,9-14).

290. «Il sole, la luna si oscurano e le stelle cessano di brillare (*Sol et luna obtenebrati sunt, et stellæ retraxerunt splendorem suum*)» (*Gl* 4,15 = 3,15 sec. *Vulgata*). Anche il dilagare dell'esercito maligno avviene in un «giorno di tenebra e di oscurità, giorno di nube e di caligine (*dies tenebrarum et caliginis, dies nubis et turbinis*) […] Il sole, la luna si oscurano e le stelle cessano di brillare (*moti sunt caeli, sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retraxerunt splendorem suum*)» (*Gl* 2,8-9). «Anche sopra i miei servi e le mie serve effonderò il mio Spirito. Farò prodigi nel cielo e nella terra, sangue e fuoco e colonne di fumo (*Sed et super servos meos et ancillas in diebus illis effundam Spiritum meum. Et dabo prodigia in cælo et in terra, sanguinem, et ignem, et vaporem fumi*)» (*Gl* 2,2; 2,9; e 3,2-3 = 2,29-30 sec. *Vulgata*). Ricordo un particolare della testimonianza di Menichino: «Vi era a modo di uno nembo et di fumo […] Et per la aria parevami andassemo come fumo et che passassemo le acque come uno fumo» (Ginzburg, *I benandanti*, p. 113). Il fumo dei benandanti ha la funzione di sottolineare la dimensione "in spiritu", con il corpo che giace come morto nelle loro case, della partecipazione ai combattimenti ai quali sono chiamati.

291. «In quel giorno le montagne stilleranno vino nuovo e latte scorrerà per le colline; in tutti i ruscelli di Giuda scorreranno le acque (*Et erit in die illa: stillabunt montes dulcedinem, et collens fluent lacte, et per omnes rivos Juda ibunt aquae*)» (*Gl* 4,18 = 3,18 sec. *Vulgata*).

292. L'eletto rapito dal Signore ha la visione dell'esercito dei morti eletti di Dio, i martiri in bianche vesti e con rami vegetali in mano, che gli rende gloria dinanzi al suo trono: «Apparve una moltitudine immensa (*turbam magnam*), che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide e portavano palme nelle mani (*stantes ante thronum et in conspectu agni amicti stolas albas et palmæ in manibus eorum*). E gridavano a gran voce: "La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'Agnello" […] Essi sono coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello (*hii sunt qui veniunt de tribulatione magna et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni*)» (*Ap* 7,9-10). «Le vesti di lino sono le opere giuste dei santi (*candidum byssinum enim justificationes sunt sanctorum*)» (*Ap* 19,8). «Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di

lino bianco e puro (*et exercitus qui sunt in cælo sequebantur eum in equis albis vestiti byssinum album mundum*)» (*Ap* 19,14). Cfr. *Ap* 7,11-15; 6,11. Possibile che l'immaginario dei benandanti sia del tutto immune da queste e altre scene, quando essi stessi si consideravano dei prescelti, naturalmente dotati di un'elettiva "bianca" veste/camicia, chiamati a combattere contro diavoli e stregoni per la fede, oltre che per la prosperità? L'isomorfismo mi pare notevole, tanto più se trapelano altri rimandi figurali all'*Apocalisse*. Cfr. *Ap* 6,11; 7,9-15; 19,14.

293. Cfr. Ginzburg, *I benandanti,* pp. 15-17; invero, come rileva Ginzburg, questi particolari sono aggiunti da Gasparutto in una terza deposizione, probabilmente condizionata dall'esigenza di difendere la propria ortodossia.

294. Cfr. ivi, pp. 143-145.

295. Ginzburg sottolinea come la fusione tra il mito dei benandanti e quello della Donna demoniaca fosse stato realmente testimoniato da Maria e non imposto dagli inquisitori, in quanto emersa «in confessioni non sollecitate dai giudici. Non è possibile supporre una falsificazione degli interrogatori di Latisana, dichiarati autentici dalla Panzona stessa dopo la rilettura fattane dai giudici veneziani, e soprattutto formicolanti di particolari che nessun giudice avrebbe potuto inventare, come quello, che del resto ritorna anche nelle confessioni veneziane, della "badessa"» (ivi, pp. 151).

296. «Io, Giovanni […] rapito in estasi nel giorno del Signore (*fui in spiritu in dominica die*) […] vidi […] uno simile a figlio di uomo […] Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto (*et cum vidissem eum, cecidi ad pedes eius tamquam mortuus*)» (*Ap* 1,9-10; 17). «Dopo di ciò ebbi una visione (*vidi*): una porta era aperta nel cielo. La voce che prima avevo udito parlarmi come una tromba diceva: "Sali quassù. Ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito". Subito fui rapito in spirito (*statim fui in spiritu*)» (*Ap* 4,1-2). «L'angelo mi trasportò in spirito nel deserto (*abstulit me in desertum in spiritu*)» (*Ap* 17,3). «"Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'agnello (*veni ostendam tibi sponsam uxorem agni*)" […] L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto (*sustulit me in spiritu super montem magnum et altum*)» (*Ap* 21,10). Le visioni, l'ascolto di oracoli e i *raptus* proseguono lungo tutto il libro.

297. «Quando l'Agnello aprì il quinto sigillo, vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa. E gridarono a gran voce: "Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra? (*usquequo Domine sanctus et verus non judicas et vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra*)". Allora venne data a ciascuno di essi una veste candida e fu detto loro di pazientare ancora un poco (*et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ et dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum*), finché fosse completo il numero dei loro compagni di servizio e dei loro fratelli che dovevano essere uccisi come loro» (*Ap* 6,9-11). Cfr. 11,17-18.

298. Cfr. *Ap* 8,7-9,21; 16,1-21; 19,11-21; 20,7-10.

299. Cfr. *Ap* 20,4-6 (vi si descrive il millennio nel quale i martiri vivono il loro riparatore trionfo terreno); e soprattutto *Ap* 22,12-15.

300. Dopo la generazione primordiale del Figlio messianico in cielo, si scatena il conflitto tra gli angeli: «Scoppiò quindi una guerra nel cielo (*et factum est proelium in caelo*). Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago [il demonio, che aveva tentato di divorare il bimbo-messia]. Il drago combatteva con i suoi angeli (*Michaël et angeli eius proeliabantur cum dracone et draco pugnabat et angeli eius*), ma non prevalsero (*et non valuerunt*) e non ci fu più posto per loro in cielo. Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamano il diavolo e satana che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli (*et projectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur diabolus et satanas qui seducit universum orbem projectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt*)» (*Ap* 12,7-9).

301. Cfr. *Ap* 6,1-8; la discesa celeste dei quattro cavalieri sarebbe confermata dall'ipotesi che vede nel primo un'immagine di Cristo stesso incarnato.

302. «Dal fumo uscirono cavallette (*locustae*), che si sparsero sulla terra […] Queste cavallette avevano l'aspetto di cavalli pronti per la guerra (*et similitudines lucustarum similes equis paratis in prœlium*). Sulla testa avevano corone che sembravano d'oro e il loro aspetto era come quello degli uomini (*et facies earum*

*sicut facies hominum*). Avevano capelli come capelli di donne (*et habebant capillos sicut capillos mulierum*), ma i loro denti erano come quelli di leoni. Avevano il ventre simile a corazze di ferro e il rombo delle loro ali come rombo di carri trainati da molti cavalli lanciati all'assalto. Avevano code come gli scorpioni e aculei» (*Ap* 9,1-11).

303. «Furono sciolti i quattro angeli pronti per l'ora, il giorno, il mese e l'anno per sterminare un terzo dell'umanità. Il numero delle truppe di cavalleria era duecento milioni; ne intesi il numero. Così mi apparvero i cavalli e i cavalieri: questi avevano corazze di fuoco, di giacinto, di zolfo. Le teste dei cavalli erano come le teste dei leoni e dalla loro bocca usciva fuoco, fumo e zolfo. Da questo triplice flagello, dal fuoco, dal fumo e dallo zolfo che usciva dalla loro bocca, fu ucciso un terzo dell'umanità. La potenza dei cavalli infatti sta nella loro bocca e nelle loro code; le loro code sono simili a serpenti, hanno teste e con esse nuociono» (*Ap* 9,15-19).

304. Cfr. *Ap* 19,11-14, su cui tornerò.

305. «Vidi salire dal mare una bestia che aveva dieci corna e sette teste, sulle corna dieci diademi e su ciascuna testa un titolo blasfemo. La bestia che io vidi era simile a una pantera, con le zampe come quelle di un orso e la bocca come quella di un leone (*bestiam quam vidi similis erat pardo et pedes eius sicut ursi et os eius sicut os leonis*). Il drago le diede la sua forza, il suo trono e la sua potestà grande (*et dedit illi draco virtutem suam et potestatem magnam*)» (*Ap* 13,1-12).

306. «Vidi poi salire dalla terra un'altra bestia, che aveva due corna, simili a quelle di un agnello, che però parlava come un drago (*et vidi aliam bestiam ascendentem de terra et habebat cornua duo similia agni et loquebatur sicut draco*). Essa esercita tutto il potere della prima bestia» (*Ap* 13,11-12). Cfr. *Ap* 16,13; 19,20 e 20,10.

307. «Poi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta (*et vide de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprophetae*) vidi uscire tre spiriti immondi, simili a rane (*spiritus tres immundos velut ranas*): sono infatti spiriti di demonii che operano prodigi e vanno a radunare tutti i re di tutta la terra per la guerra del gran giorno di Dio onnipotente» (*Ap* 16,13-14).

308. Il nome mitico di Babilonia rimanda alla maledizione del re di Babilonia di *Is* 14,4-23; quindi all'abbattimento del principe di Tiro, profetizzato in *Ez* 28,1-19. Analogamente, l'abbattimento di Babilonia dipenderà dall'oracolo di *Is* 23 e 24,7-13, sulla caduta di Tiro, ripreso da *Ez* 26-27. Sia nel caso del re di Babilonia, che in quello del principe di Tiro, il sovrano o il potente terreno diventano figura di entità celesti, della caduta della stella del mattino di *Is* 14,13, che diverrà *Lucifer* nella traduzione geronimiana, e in particolare del cherubino precipitato dall'Eden a causa della sua superbia di *Ez* 28,16-17.

309. «"Vieni, ti farò vedere la condanna della grande prostituta, che siede presso le grandi acque. Con lei si sono prostituiti i re della terra e gli abitanti della terra si sono inebriati del vino della sua prostituzione". L'angelo mi trasportò in spirito nel deserto (*et abstulit me in desertum in spiritum*). Là vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta (*vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam*), coperta di nomi blasfemi, con sette teste e dieci corna. La donna era ammantata di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle, teneva in mano una coppa d'oro, colma degli abominii e delle immondezze della sua prostituzione (*habens poculum aureum in manu sua plenum abominationibus et immunditiis fornicationis eius*). Sulla fronte aveva scritto un nome misterioso: "Babilonia la grande madre delle prostitute e degli abominii della terra (*Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae*)". E vidi che quella donna era ebbra del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù (*vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum et de sanguine martyrum Iesu*)» (*Ap* 17,1-6). Cfr. *Ap* 19,2, ove Dio giudica la «*meretrix magna, quae corrupit terram in prostitutione sua*».

310. «Le acque che hai viste, presso le quali siede la prostituta, simboleggiano popoli, moltitudini, genti e lingue (*aquas quas vidisti ubi meretrix sedet populi sunt et gentes et linguæ*) […] La donna che hai vista simboleggia la città grande, che regna su tutti i re della terra (*et mulier quam vidisti est civitas magna quæ habet regnum super reges terræ*)» (*Ap* 17,15).

311. «Gli abomini che riempiono questa coppa sono forse sperma maschile e sangue mestruale: "le immondizie della sua prostituzione"» (G. Quispel, *The Secret Book of Revelation: The Apocalypse of St.*

*John the Divine*, London, Collins, 1979, tr. it. *L'apocalisse. Il libro segreto della rivelazione*, a cura di L.M. Leone, Bologna, Cappelli, 1980, p. 95).

312. «Con la stessa violenza sarà precipitata Babilonia, la grande città e più non riapparirà. La voce degli arpisti e dei musici, dei flautisti e dei suonatori di tromba, non si udrà più in te (*Et vox citharoedorum et musicorum et tibia canentium et tuba non audietur in te amplius, et omnis artifex omnis artis non invenietur in te amplius*)» (*Ap* 18,21-22). Il principale testo ispiratore è *Amos* 5-6, ove musica, banchetti, unguenti, orgia dei dissoluti verranno tutti puniti e annientati dal rogo divino. Cfr. in particolare *Am* 5,21 e 23: «Io detesto, respingo le vostre feste e non gradisco le vostre riunioni […] Lontano da me il frastuono dei canti: il suono delle tue arpe non posso sentirlo! (*Odi et projeci festivitates vestras et non capiam odorem cœtuum vestrorum* […] Aufer a me tumultum carminum tuorum et cantica lyræ tuæ non audiam)»; e *Am* 6,1 e 6,5-8: «Guai ai dissoluti di Sion e a quelli che si considerano sicuri sulla montagna di Samaria (*Vae qui opulenti estis in Sion et confiditis in montae Samariae*) […] Essi su letti d'avorio e sdraiati sui loro divani (*qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris*) mangiano gli agnelli del gregge e i vitelli cresciuti nella stalla. Cantarellano al suono dell'arpa, si pareggiano a Davide negli strumenti musicali (*Canentes ad vocem psalterii, sicut David excogitant sibi vasa cantici*). Bevono il vino in larghe coppe e si ungono con gli unguenti più raffinati (*bibentes vinum in phialis, optimis unguentis delibuti*) […] Cesserà l'orgia dei dissoluti (*auferetur factio lascivientium)*. Ha giurato il Signore Dio, per se stesso!».

313. Un testo fondativo per la condanna della prostituzione di Israele e Giudea, che abbandonano Dio suo sposo per unirsi con amanti idolatrici, è *Ger* 2,1-3,13. Cfr. soprattutto *Ez* 23, ove si descrive la perversione di Oolà/Samaria e Oolibà/Gerusalemme, che, tradendo Dio loro sposo, si prostituiscono con principi/re egizi e assiri, «vestiti di porpora, principi e governanti, tutti giovani attraenti, cavalieri montati su cavalli (*vestitos hyacintho principes et magistratus juvenes cupidinis universos equites ascensores equorum*)» (*Ez* 23,6); «I figli di Babilonia andarono da lei al letto degli amori e la contaminarono con le loro fornicazioni (*filii Babylonis ad cubile mammarum polluerunt eam stupris suis et polluta*) […] [Samaria e Gerusalemme furono] arse di libidine per quegli amanti lussuriosi come asini, libidinosi come stalloni (*et insanivit libidine super concubitu eorum quorum carnes sunt ut carnes asinorum et sicut fluxus equorum fluxus eorum*)» (*Ez* 23,17 e 20). Cfr. la cosmesi, l'uso di unguenti, l'agghindarsi con gioielli, il vestirsi seduttivamente, lo sdraiarsi su un letto bellissimo, il banchetto festoso di Oolà e Oolibà adultere di Dio, in *Ez* 23,40-44.

314. Prostituendosi con Baal, Israele gli ha sacrificato i suoi stessi figli, offrendoli in pasto: «Essi hanno riempito questo luogo di sangue innocente; hanno edificato alture a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli come olocausti a Baal (*et ædificaverunt excelsa Baali ad conburendos filios suos igni in holocaustum Baali*)» (*Ger* 19,4-5); «Hanno costruito l'altare di Tofet, nella valle di Ben-Hinnòn, per bruciare nel fuoco i figli e le figlie (*ut incenderent filios suos et filias suas igni*)» (*Ger* 7,31). «[Oolà e Oolibà] sono state adultere e le loro mani sono lorde di sangue, hanno commesso adulterio con i loro idoli; perfino i figli che mi avevano partorito li hanno fatti passare per il fuoco in loro pasto (*quia adulteræ sunt et sanguis in manibus earum et cum idolis suis fornicatæ sunt insuper et filios suos quos genuerunt mihi obtulerunt eis ad devorandum*)» (*Ez* 23,37). Evidente il riferimento al culto di Moloch, condannato in *Levitico* 18,21. Cfr. infine *2Re* 6,28-29; *Lamentazioni di Ger* 2,20; 4,10. Sono questi i testi che governano, a millenni di distanza, le testimonianze vagliate da Ginzburg, *Storia notturna,* pp. 44-52, sull'arrostire e il divorare bambini di cui furono accusate alcune sette "stregonesche".

315. Per la tremenda condanna dell'«adultera e sanguinaria (*adultera et effundens sanguinem*)» (*Ez* 16,39), cfr. *Ger* 19,7-9; *Ez* 16,35-41 e l'impressionante *Ez* 23,32-34 e 23,46-48, ove è adottata la metafora della cottura degli animali per indicare la punizione della donna prostituta: «Così dice il Signore: "Metti su la pentola, mettila e versavi acqua. Mettici dentro pezzi di carne, tutti i pezzi buoni, la coscia e la spalla, e riempila di ossi scelti: prendi il meglio del gregge. Mettici sotto la legna e falla bollire molto, sì che cuociano dentro anche gli ossi […] Perciò dice il Signore: "Guai alla città sanguinaria! Anch'io farò grande il rogo (*ego grandem faciam pyram*). Ammassa la legna, fa' divampare il fuoco, fa' consumare la carne, riducila in poltiglia e le ossa siano riarse (*congere ossa quæ igne succendam consumentur carnes et concoquetur universa conpositio et ossa tabescent*). Vuota la pentola sulla brace, perché si riscaldi e il rame

si arroventi; si distrugga la sozzura che c'è dentro e si consumi la sua ruggine"» (*Ez* 24,3-5; 9-11); cfr. *Ez* 22,19-22. Il rogo delle streghe trova in questo passo uno dei suoi testi "sacri" fondativi.

316. «È caduta, è caduta, Babilonia la grande ed è diventata covo di demonii, carcere di ogni spirito immondo, carcere di ogni uccello impuro e aborrito (*φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου*) e carcere di ogni bestia immonda e aborrita (*Cecidit, cecidit Babylon magna et facta est habitatio daemoniorum et custodia omnis spiritus immundi et custodia omnis bestiae* immundae et odibilis). Perché tutte le nazioni hanno bevuto del vino della sua sfrenata prostituzione, i re della terra si sono prostituiti con essa e i mercanti della terra si sono arricchiti del suo lusso sfrenato (*quia de vino irae fornicationis eius biberunt omnes gentes, et reges terrae cum illa fornicati sunt, et mercatores terrae de virtute deliciarum eius divites facti sunt*!)» (*Ap* 18,2-3); «La luce della lampada non brillerà più in te (*lux lucernae non lucebit tibi amplius*)» (*Ap* 18,23).

317. «Il mito o il rito trasmessi attraverso tramiti storici racchiudono implicitamente le regole formali della propria rielaborazione. Tra le categorie inconsce che regolano l'attività simbolica, la metafora ha una posizione di primo piano. Di tipo metaforico sono i rapporti tra asimmetria deambulatoria e ritorno dall'aldilà, tra morire e essere avvolti, nonché tra le singole varianti delle due serie: zoppi-monosandali-saltellatori […]; amnio-pelle-mantello-maschera […] Ora, la metafora ha, tra le figure retoriche, una posizione speciale […] Assimilando fenomeni appartenenti a sfere d'esperienza e a codici diversi, la metafora (che è per definizione reversibile) sovverte il mondo ordinato e gerarchizzato della ragione. Possiamo considerarla come l'equivalente, sul piano retorico, del principio simmetrizzante che costituisce un'irruzione della logica del sistema inconscio dentro la sfera della logica normale. Da questa prevalenza della metafora nasce la strettissima parentela tra sogno e mito, poesia e mito» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. 250). Potremmo, ricorrendo alle formule di teologumeni giovannei, parlare del divenire carne, mito, senso corporeo, pulsione (di vita e di morte) del logos.

318. «Il Cristo è il più spettrale degli spettri. Ci dice qualcosa della spettralità assoluta […] Gesù è al tempo stesso il più grande e il "più incomprensibile dei fantasmi" [Marx]» (J. Derrida, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, p. 182).

319. Su "Gesù apocalittico", mi permetto di rinviare al capitolo omonimo che gli sarà dedicato in G. Lettieri, *Materia mistica. Spirito, segni corpi nei cristianesimi delle origini*, di prossima pubblicazione.

320. Cfr. *Ap* 12,5: «Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni della terra con scettro di ferro e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono (*Et peperit filium, masculum, qui recturus est omnes gentes in virga ferrea; et raptus est filius eius ad Deum et ad thronum eius*)». Per l'ascensione in fuoco di Elia, cfr. *2Re* 2,11-12.

321. *Ap* 1,17-18. Cfr. *Ap* 1,8; 21,6; 22,12-13.

322. «Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato (*Et vidi in medio throni et quattuor animalium et in medio seniorum Agnum stantem tamquam occisum*) […] L'Agnello che fu immolato è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione" (*Ap* 5,6 e 12). Cfr. *Ap* 5,13; 6,1; 6,16; 7,9-10; 7,14; 7,17; 12,11; 13,8: «Agnus, qui occisus est ab origine mundi»; *Ap* 13,11; 14,1; 14,4; 14,10; 15,3; 17,14: «Hi cum Agno pugnabunt, et Agnus vincet illos»; *Ap* 19,7; 19,9; 21,9; 21,14; 21,22-23; 21,27; 22,1-2.

323. Alla portata simbolica delle ossa non spezzate dell'agnello pasquale (cfr. *Es* 12,46), quindi di Cristo crocifisso (cfr. *Gv* 19,36), Ginzburg, *Storia notturna,* p. 228, dedica un rapido, ma significativo riferimento.

324. Cfr. ivi*,* l'intero, straordinario capitolo *Ossa e pelli*, pp. 206-275. Davvero «tra animali e anime, animali e morti, animali e aldilà esiste una connessione profonda» (ivi, p. 246).

325. Ivi, pp. 248-249.

326. «È avvolto in un mantello intriso di sangue (*vestitus veste aspersa sanguine*)» (*Ap* 19,13). «C'era uno simile a figlio dell'uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro (*quasi Filium hominis, vestitum podere et praecinctum ad mamillas zonam auream*)» (*Ap* 1,13).

327. «Aveva gli occhi fiammeggianti come fuoco (*oculi eius velut flamma ignis*)» (*Ap* 1,14).

328. «I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui (*Oculi autem eius sicut flamma ignis, et in capite eius diademata*

*multa, habens nomen scriptum, quod nemo novit nisi ipse*)» (*Ap* 19,12).

329. Cfr. *Ap* 17,4-5.

330. Perché, in particolare, nella straordinaria analisi sui piedi forati di Edipo, sul suo ingresso nel mondo dei morti, sul suo incesto con Giocasta (cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* pp. 207-213), Ginzburg non chiama in causa Cristo, dalle mani e dai piedi forati, divenuto, per la tradizione teologica e liturgica cristiana, un dio paradossalmente incestuoso, in quanto sposo mistico di sua madre, sicché lo stesso *Cantico dei cantici* è forzato a indicare in Maria, simbolo della chiesa e dell'anima innamorata di Dio, l'amata del *Cantico* di cui Cristo è l'amato? E questo malgrado Cristo venga chiamato in causa in *Storia notturna,* p. 216, in riferimento anche ad Edipo, quando se ne rileva l'analogia nell'essere eroi esposti alla nascita, in connessione con la profezia di rovina del sovrano regnante.

331. Cfr. *Mc* 1,7: «Dopo di me viene uno che è più forte di me e al quale io non son degno di chinarmi per sciogliere i legacci dei suoi sandali (*cujus non sum dignus procumbens solvere corrigiam calciamentorum eius*)»; cfr. *Lc* 3,16; e *Gv* 1,27: «uno che viene dopo di me, al quale io non son degno di sciogliere il legaccio del sandalo (*cujus ego non sum dignus ut solvam eius corrigiam calciamenti*)». In *Mt* 3,11-12, il Battista dichiara: «Colui che è dopo di me è più potente di me e io non sono degno neanche di portargli i sandali; egli vi battezzerà in Spirito e fuoco (*qui autem post me venturus est fortior me est cujus non sum dignus calciamenta portare ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*). Egli ha in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile». Un'identità davvero sciamanica, quella di Gesù, latore estatico di Spirito e supremo garante della bontà del suo raccolto… Un breve excursus sull'esegesi protocristiana di questi passi, in particolare su quella gnostica, restituirebbe l'alto significato simbolico attribuito ai sandali di Gesù, identificati da Eracleone con il mondo. Cfr. *Is* 66,1, influente su questi passi giovannei: «Il cielo è il mio trono e la terra è lo sgabello per i miei piedi». Gesù attraversa le due dimensioni, mediando tra la dimensione mortale del mondo, abitata dai suoi piedi, e quella della trascendenza divina.

332. *Ap* 19,16. Quasi certamente il riferimento simbolico è a Giacobbe, che, dopo aver lottato di notte con l'angelo, viene colpito/segnato sul femore, la cui articolazione slogata lo renderà zoppicante. Ginzburg, *Storia notturna,* p. 217, segnala il caso di Giacobbe (cfr. *Gn* 32,23-33), la cui slogatura del femore coincide con l'attribuzione di un nuovo nome, quello elettivo di Israele; cfr. 258, nota 69.

333. Ginzburg, *Storia notturna,* p. 225.

334. «Poi vidi il cielo aperto ed ecco un cavallo bianco (*Et vidi caelum apertum: et ecce equus albus*); colui che lo cavalcava si chiama "Fedele" e "Verace": egli giudica e combatte con giustizia […] Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi (*et exercitus, qui sunt in caelo, sequebantur eum in equis albis*), vestiti di lino bianco e puro (*vestiti byssino albo mundo*). Dalla bocca gli esce una spada affilata per colpire con essa le genti. Egli le "governerà con uno scettro di ferro" e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa del Dio onnipotente» (*Ap* 19,11 e 14-15).

335. Cfr. *Ap* 19,17-21. La falciatura e la vendemmia degli empi, quali metafore della carneficina del giudizio del Figlio dell'uomo, è descritta in 14,14-20, che, considerata la struttura a spirale delle visioni estatiche di Giovanni, vede il giudizio ultimo descritto in *Ap* 19.

336. Cfr. Quispel, *L'apocalisse*, p. 95: «Vi sono [in *Ap* 12, 17 e 21] tre visioni di una unica e stessa donna». Non concordo, però, con l'identificazione tradizionale, ripresa da Quispel, tra la prostituta Babilonia e Roma. Cfr. E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI, 1980: l'unica donna rappresenta l'umanità; E. Lupieri, *Introduzione e note* a *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, Lorenzo Valla-Mondadori, 1999: l'unica donna rappresenta Israele/Gerusalemme quale sposa di Dio.

337. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 208; cfr. pp. 207-210.

338. In *Ap* 2,9, Cristo stesso condanna «la bestemmia di quelli che si proclamano Giudei e non lo sono, ma sono la sinagoga di Satana (*blasphemiam ab his, qui se dicunt Iudaeos esse et non sunt, sed sunt synagoga Satanae*)»; l'espressione ritorna in *Ap* 3,9, ove si parla «della sinagoga di Satana, di quelli che si dicono Giudei, ma mentiscono, perché non lo sono (*synagoga Satanae, qui dicunt se Iudaeos esse et non sunt, sed mentiuntur*)». Come variante storica del mito della grande prostituta, si noti la condanna della chiesa di Tiatira, guidata dall'"eretica" «Iezabèle, la donna che si spaccia per profetessa e insegna e seduce i

miei servi inducendoli a darsi alla fornicazione e a mangiare carni immolate agli idoli (*fornicari et manducare idolothyta*). Io le ho dato tempo per ravvedersi, ma ella non vuole ravvedersi dalla sua fornicazione (*a fornicatione sua*). Ebbene io getterò lei in un letto di dolore (*in lectum*) e coloro che commettono adulterio con lei in una grande tribolazione (*qui moechantur cum ea, in tribulationem magnam*) […] Colpirò a morte i suoi figli […] [che hanno conosciuto] le profondità di Satana (*altitudines Satanae*)» (*Ap* 2,20-22; 24).

339. «Accanto al termine "sabbat", di oscura etimologia e di tardiva diffusione, troviamo espressioni dotte come *sagarum synagoga* o *strigiarum conventus*, che traducevano una miriade di epiteti popolari» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. XIII); cfr. ivi. p. 55, ove, nell'ambito di espressioni dialettali del Delfinato e della Savoia, la «*synagoga*, "danza notturna di esseri mitici imprecisati"» viene fatta derivare da «*synagogue*, nel senso di "riunione di eretici"».

340. *Is* 34,11 e 13-15. Ho riportato la traduzione italiana di A. Martini, *Vecchio Testamento secondo la* Volgata *tradotto in lingua italiana con annotazioni*, Torino, Stamperia Reale di Torino, 1778 (Prato, Luigi Vannini, 18172), Tomo XVII, *II parte di Isaia profeta*, pp. 9-10. Segnalo come, a differenza che nella *Vulgata*, nella traduzione dei Settanta il termine ὀνοκένταυροι ricorra tre volte, una in *Is* 34,11 e due in *Is* 34,14. Nella traduzione dal testo ebraico della Bibbia di Gerusalemme, che restituisce letteralmente Lilit con «civette», ampio è l'elenco degli animali sinistri: pellicano, riccio, gufo, corvo, gatti selvatici, iene, sciacalli, struzzi, iene, serpente saettone, sparviero, che convivono con «i satiri» che si chiamano l'un l'altro. Mi pare evidente come Girolamo espliciti il latente significato demoniaco e spettrale dei termini di animali impuri elencati, come è chiarito dalla sua analisi del passo in Girolamo, *Commentarii in Isaiam* V,13,21, ove sottolinea che l'elenco di bestie come «genera daemonum intellegi vel phantasmata». Sono profondamente grato a Margherita Mantovani, alla quale si deve tutto quello che segue in questa nota, a partire dalla seguente, nuova traduzione dall'ebraico di *Is* 34,11 e 13-14, ove ricorre un elenco di animali e uccelli immondi che presuppone *Dt* 14,7 e 11-17: «Ne prenderanno possesso il pellicano (*qa'at*) e il riccio (*qippod*), vi abiteranno il gufo (*yanshof*) e il corvo (*'orev* ; cfr. *Gn* 8,7; si tenga presente come *'orev* contenga la stessa radice di *'erev*, "sera"). Su di essa, [il Signore] stenderà la linea della desolazione (*tohu*) e le pietre del vuoto (*bohu*) [qui i termini richiamano la terra informe e deserta, immersa nella tenebra che ricopriva l'abisso, di *Gn* 1,2] […] Saliranno spine nei suoi palazzi, ortiche e cardi nelle sue fortezze, sarà dimora di sciacalli (*tanim*), recinto per uccelli notturni [*banot ya'anah*: sintagma di difficile traduzione, in ebraico post-biblico sovente tradotto con "struzzi". Nella Bibbia ebraica, tuttavia, la formula starebbe a indicare uccelli da preda con attività notturna, gli strigiformi]. Animali selvatici (tziyim) si incontreranno con iene (*'iyim*), un capro (*śa'yir*) chiamerà il suo compagno ma lì si stabilirà Lilit e vi troverà riposo». Segnalo le corrispondenze tra italiano, ebraico, latino: pellicano = *qa'at* = *onocrotalus*; riccio = *qippod* = *ericius*; gufo = *yanshof* = *ibis*; corvo = *'orev* = *corvus*; [dimora di] sciacalli = *tanim* = *dracones*; [recinto per] strigiformi/struzzi = *banot ya'anah* = [*pascua*] *structionum*; animali selvatici del deserto = *tziyim* = *daemonia*; sciacalli/lupi selvatici/iene = *'iyim* = *onocentauri*; capro/ demone peloso/ il peloso = *śa'yir* = *pilosus*; civetta = *Lilit* = *Lamia.*

341. Sul nome ebraico *Lilit*, tradotto con *lamia* da Girolamo, influenzato da Simmaco, quindi sulle leggende sulle lamie, affini alla latina *strix*, cfr. già G. Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie*, Venezia, Giambatista Pasquali, 1749, libro I, rispettivamente i capitoli 1-3, alle pagine 1-12. Sulle lamie, cfr. L. Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino, Utet, 2010, pp. 89-93; pp. 137-138; L. Fabbri, *La metamorfosi di un mostro. La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento*, in *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, II, a cura di I. Baglioni, Roma, Quasar, 2013, pp. 273-295.

342. Sulla natura simbolica degli uccelli strigiformi, in particolare sulla civetta come uccello/strega, cfr. Cherubini, *Strix*, pp. 21-45; pp. 140-146.

343. Per una ricostruzione della demoniaca e notturna donna archetipica, cfr. la voce *Lilit*, in G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 145-149; e la felice sintesi di M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, nel cap. *Lilith, il demone femmina*, pp. 166-172; E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah: Manoscritti*

*magici ebraici della biblioteca della Alliance Israelite Universelle di Parigi*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015, pp. 91-94. Rimando, poi, al capitolo 2 del notevole studio di M. Mantovani, *La storia notturna di Scholem*, *infra*, pp. 247-263, che prende le mosse dagli studi dedicatile da Scholem: a partire dal Talmud babilonese, questa strega demoniaca era rappresentata come seduttrice di uomini e strangolatrice di infanti; veniva rappresentata come demone alato con lunghi capelli sciolti (in contraddizione con il divieto talmudico, ove i capelli sciolti erano simbolo del peccato di Eva). Mantovani cita un rilevante studio di A.A. Barb, *Antaura, the Mermaid and the Devil'S Grandmother: A Lecture*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 29 (1966), pp. 1-23, che sottolineava la profonda affinità tra la Lilit mitica e la grande prostituta di *Ap* 17. È significativo il rapporto conflittuale che tradizioni ebraiche instaurano tra Lilit e il profeta Elia, il profeta che ascende al cielo su un carro alato!

344. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* p. 281, ove le *lamie* vengono identificate con le *mascae* o *striae*. Si sottolinea come queste dottrine mitico-teologiche (si citano Gervasio di Tilbury e Stefano di Bourbon), diffuse a livello popolare, abbiano influenzato la nozione di strega infanticida e avida di sangue all'interno del sistema moderno persecutorio del sabba nero, che identificò negli ebrei un vero e proprio capro espiatorio, forse anche in rapporto all'accusa rivolta contro gli ebrei di servirsi di sangue di infanti per loro culti anticristiani. In effetti, l'origine del mito è già ebraica e Girolamo, evidentemente influente su Gervasio di Tilbury, aveva con la sua traduzione di *Isaia* 34 colto la profonda affinità tra la *lamia*/*strix* greco-romana e la Lilit ebraica.

345. Ivi, p. 147.

346. «Secondo una proposta etimologica che ha sollevato molte obiezioni, il termine *kallikantzaros* deriverebbe da *kalos-kentauros* (belcentauro). I centauri rappresentati come mezzi uomini e mezzi cavalli erano, infatti, nell'antichità soltanto una variante equina – gli *hippokentauroi* – di una più vasta famiglia mitologica che comprendeva anche centauri in forma d'asino (*onokentauroi*) e, con ogni probabilità, centauri in forma di lupo (*lykokentauroi*). Quest'ultimo termine non è testimoniato: lo è, invece (in Messenia, nella Laconia meridionale, a Creta) il termine *lykokantzaroi*, come sinonimo di *kallikantzaroi*. Questi ultimi sarebbero perciò, come i centauri da cui derivano, figure nate dalla remota credenza che determinati individui siano in grado di trasformarsi periodicamente in animali» (ivi, pp. 147-148); cfr. anche p. 167. Sui centauri, cfr. anche pp. 212-215, quindi, nelle note alle pp. 178-180 e a p. 183, il confronto con il volume di G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, Paul Geuthner, 1929.

347. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* pp. 212-213, ove i *kallikantzaroi* vengono genialmente interpretati in relazione alla figura di Achille, figlio di Teti dal "pie' d'argento", allevato dal centauro Chirone e immerso nello Stige tenuto sospeso per il tallone o immerso nel fuoco con un tallone bruciato e sostituito. Infatti, «malformazioni o squilibri deambulatori contraddistinguono esseri (dei, uomini, spiriti) in bilico tra il mondo dei morti e quello dei vivi» (ivi, p. 213).

348. Cfr. ivi, il capitolo *Combattere in estasi*, pp. 130-160; il caso di Thiess è interpretato in controtendenza rispetto all'imperante valutazione folklorica e storiografica negativa dei lupi mannari. «Benandanti, lupi mannari, *kresniki, táltos, burkudzäutä* […] si presentavano come figure benefiche, depositarie di un potere straordinario. Ma agli occhi della comunità circostante questo potere era intrinsecamente ambiguo, pronto a trasformarsi nel suo contrario» (ivi, p. 144).

349. Da anni sto lavorando su un volume in proposito: G. Lettieri, *Simon Mago di Samaria e Luna/Elena prostituta di Tiro. Demonizzazione apocalittica del messia rivale e genealogia della gnosi eretica alle origini del cristianesimo*. Per una messa a fuoco delle tesi principali della ricerca, cfr. Id., *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, a cura di R.E. Guglielmetti, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 3-90, in particolare pp. 18-21; una versione notevolmente ampliata di queste pagine apparirà in Id., *Materia mistica.* Rimando, in questo volume, all'importante studio di C. Presezzi, *Simon Mago, l'anticristo zoppo*, *infra*, pp. 153-178; sulla ricezione moderna della letteratura pseudoclementina e l'intreccio tra *Recognitiones* e le prime leggende cinquecentesche su Faust, cfr. Ead, *Itinerari moderni di Simon Mago. Su alcuni aspetti della ricezione cinquecentesca di* Recognitiones, in «Apocrypha», 30 (2019), in corso di stampa.

350. Per l'edizione critica cfr. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, I, *Homilien*, nuova edizione a cura di G. Strecker, Berlin, Akademie-Verlag, 19923 (GCS 42); B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, II, *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, nuova edizione a cura di G. Strecker, Berlin, Akademie-Verlag, 19942 (GCS 51). La traduzione italiana dei passi tratti dalle *Omelie* (=*Om*) è mia; la traduzione italiana dei passi delle *Recognitiones* (= *Rec*) è tratta da Pseudo Clemente, *I ritrovamenti*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di S. Cola, Roma, Città Nuova, 1993.

351. «Assunsero ogni sorta di natura, in quanto, essendo di una natura più prossima a quella del divino, potevano facilmente trasformarsi in qualsiasi cosa (*πρὸς πᾶσαν ἑαυτοὺς μετέβαλον φύσιν*). E divennero pietre preziose, perle meravigliose, porpore di straordinaria bellezza, ori splendidi e qualsiasi cosa di valore. Caddero nelle mani degli uni, sui seni delle altre, si fecero volontariamente oggetto di rapina; quindi si trasformarono in quadrupedi, rettili, pesci, uccelli e in qualsiasi specie volessero (*μετεβάλλοντο δὲ καὶ εἰς τετράποδα καὶ εἰς ἑρπετὰ νηκτά τε καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πᾶν ὅπερ ἤθελον*)» (*Om* VIII,12).

352. «Poiché erano diventati esseri umani in tutto e avevano assunto anche desideri umani, vinti da quest'ultimi, si abbassarono a unirsi con delle donne (εἰς γυναικῶν μίξιν ὥλισθον). Una volta che si furono congiunti con le donne (αἷς συμπλακέντες), furono colpiti da contaminazione (*μιασμῷ*) […] discesero nella via dell'empietà (τὴν ἀσεβοῦσαν ὥδευσαν ὁδὸν κάτω)» (*Om* VIII,13, traduzione mia). Per una restituzione fobica della sessualità, cfr. *Rec* I,29-30; IV,26-27; IV,36; VI,10; *Om* VIII,23. La scaturigine di questa dottrina è nell'apocalittico *Libro di Enoc [etiopico]* XIX,1-2: «E Uriele mi disse: "Qui stanno gli spiriti degli angeli che si sono uniti con le donne e che, assumendo molti aspetti, hanno reso impuri gli uomini e li inducono in errore, sì che essi offrano sacrifici ai demoni come agli dèi; fino al giorno del grande giudizio nel quale saranno, fino al loro compimento, condannati. E anche le loro donne, avendo fatto errare gli angeli del cielo, sono trattate come i loro amici"», la traduzione italiana è tratta da *Enoc*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, a cura di P. Sacchi, Torino, UTET, 2006 (ed. or. 1981), p. 496.

353. «[Gli angeli decaduti] trasmisero agli esseri umani le tecniche (*τὰς τέχνας*) relative alla lavorazione di ciascuna di esse [di pietre e minerali], mostrarono la magia (*μαγείας ὑπέδειξαν*), insegnarono l'astronomia (*ἀστρονομίαν ἐδίδαξαν*), le virtù delle radici e ogni altra cosa che non era possibile scoprire alla sola intelligenza umana: inoltre, insegnarono anche a modellare l'oro, l'argento e altri metalli simili e a tingere abiti multicolori. Insomma tutto ciò che riguarda la bellezza e l'ornamento delle donne è una scoperta dei demonii imprigionati nella carne» (*Om* VIII,14); cfr. *Om* VIII,16-19.

354. *Om* XIII,19.

355. «Da questa unione bastarda (*ἐκ δὲ τῆς νόθου μίξεως αὐτῶν*), nacquero uomini bastardi (*ἄνθρωποι ἐγένοντο νόθοι*), molto più grandi in altezza degli altri esseri umani e che sono stati chiamati in seguito "giganti" (*γίγαντας*) […], perché nei loro comportamenti erano bestiali (*θηριώδεις*) […] Non soddisfatti del cibo puro [la manna inviatagli da Dio per sfamarli] a causa della loro origine illegittima, desideravano solo gustare del sangue (*μόνης τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλίχοντο*). Perciò, per primi, si cibarono di carne (*διὸ καὶ πρῶτοι σαρκῶν ἐγεύσαντο*)» (*Om* VIII,15).

356. Cfr. *Om* VIII,17-19.

357. Cfr. *Rec* II,71; *Om* IV,15-16; soprattutto IX,10.

358. Cfr. *Rec* II,72; *Om* VIII,19-20, ove è descritto un vero e proprio patto con i demonii: essi si impossessano degli uomini che liberamente si prosternano dinanzi a loro e offrono loro sacrifici, che accettano di nutrirsi di alimenti impuri, bevono sangue; divengono quindi adulteri, praticano la magia e, bramosi di ricchezza e di potere, si danno ad ogni impurità.

359. Cfr. *Rec* II,14.

360. «Adesso ascoltami: ti è mai successo, quando stai pensando, di sconfinare con la mente verso regioni o isole lontane (*numquam ne in cogitatione positus extendisti mentem tuam in regiones vel insulas porro positas et ita in eis fixus animo mansisti*)? E di restarvi così assorto che, a motivo dell'incanto di quanto contemplavi, non riuscivi nemmeno a vedere ciò che ti stava davanti o a sapere dove stavi seduto (*ut ne praesentes quidem videre aut temetipsum scire ubi sederes, prae suavitate eorum quae habebantur in oculis, posses?*)?» (*Rec* II,61). Interessantissima la replica polemica di Pietro, al tempo stesso demonizzante e razionalistica: «Non sai che quando il demonio sta per impossessarsi di qualcuno o per sconvolgergli la

mente comincia proprio così (*hi enim qui daemone incipiunt repleri vel moveri mente, huiuscemodi initia habent*)? Lo fa trasportare dalla fantasia in un primo momento in sogni gioiosi e piacevoli per poi farlo precipitare, gesticolando a vuoto, nell'irrealtà (*per fantasias primo ad iocunda quaeque et delectabilia transferuntur, deinde ad ea quae non sunt, vanis et inanibus motibus effunduntur*)! E la causa sta in una sorta di debolezza psichica per cui quel tale non vede più le cose reali mentre col desiderio si fa comparire davanti agli occhi cose irreali (*hoc autem accidit ex languore quodam animae, quo ea quidem quae sunt non videt, desiderat vero adducere ad conspectus suos ea quae non sunt*). La stessa cosa succede a coloro che cadono in delirio: hanno l'impressione di vedere tante figure, ma ciò è dovuto al fatto che per il troppo freddo o per il troppo caldo la loro psiche, sconvolta e dislocata, viene turbata nella sua funzione naturale (*sed et illis ita accidit, qui frenesim patiuntur et videntur sibi multas imagines videre, pro eo quod nimietate frigoris vel caloris anima ipsorum convulsa et emota locis suis errorem patitur ministerii naturalis*) […] Insomma, tutte queste cose succedono senza alcun dubbio per causa di una qualche disfunzione psichica o fisica (*propter quod certum est haec vitio quodam vel animae vel corporis fieri*)» (*Rec* II,64). Cfr. *Om* XVII,14-15, ove Simone difende il portato veritativo di «sogni e visioni», minimizzato da Pietro (cfr. *Om* XVII,18-19). Sulla capacità di Simone di produrre rappresentazioni perverse nelle menti degli uomini, cfr. *Om* XVII,2-3. Sulle visioni immaginifiche di Simone, connesse alla polemica sulla finta estasi/vacazione di Paolo e alla dialettica tra il tema della creazione a immagine e dell'istanza aniconica della letteratura pseudoclementina, cfr. C. Presezzi, *«Essere immagine» e «farsi immagini». L'antipaolinismo nella polemica contro Simon Mago nelle Recognitiones pseudo-clementine*, in *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, a cura di D. Guastini, Firenze, La Casa Usher, 2014, pp. 209-228.

361. «Dositeo afferrò una bacchetta e cominciò a colpire Simone. Ma al primo colpo si vide la bacchetta attraversargli il corpo come se si trattasse di fumo (*repente per corpus eius quasi per fumum visa est virga transire*)» (*Rec* II,11).

362. «Quali sono i prodigi compiuti da Simone? […] Fa camminare delle statue, si rotola nel fuoco senza bruciarsi, talvolta si alza in volo (*πέταται*), trasforma le pietre in pane, diviene serpente, si trasforma in capra (*ὅφις γίνεται, εἰς αἶγα μεταμορφοῦται*); diviene bifronte (*διπρόσωπος γίνεται*), si trasforma in oro, apre porte chiuse a chiave e rompe il ferro; nei festini fa apparire spettri di ogni forma (*ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν ἰδεῶν παρίστησιν)* e fa muovere da soli i mobili di una casa» (*Om* II,32); cfr. *Om* II,34. Sulla metamorfosi come perverso potere magico detenuto da uomini superbi, che miravano a farsi divinizzare e a disseminare adulteri ed empietà (donde il Pantheon greco), cfr. *Om* V,23; VI,20-23.

363. Cfr. *Atti di Pietro* 25 e 28, cfr. *Gli Atti di Pietro*, in *Gli apocrifi del nuovo testamento*, II, *Atti e leggende*, versione e commento a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1978 (ed. or. 1966), pp. 140-168 .

364. Cfr. *Atti di Pietro* 9.

365. Cfr. *Rec* II,9.

366. Cfr. *Rec* II,9; 13; 15; III,47; *Om* II,2; II,26; IV,2.

367. Riassumo il lungo excursus dedicato a Simon Mago da J. da Varagine, *Legenda aurea* (seconda metà del XIII secolo), LXXXIV, *De sancto Petro apostolo*: Simone è presentato come vero e proprio anticristo: «Come in Cristo ci sono due sostanze, cioè quella divina e quella umana, in questo mago c'è la sostanza umana e quella diabolica (*sicut in Christo sunt duae substantiae, scilicet Dei et hominis, sic et in isto mago sunt duae substantiae, scilicet hominis et dyaboli*)». Egli si proclama «Prima Veritas», «Prima Virtus», pretende onori divini, ricorda i suoi prodigi di far mietere alla sua falce dieci volte il grano mietuto da altri, di far muovere serpenti di bronzo, ridere le statue, cantare i cani, di involarsi in aria, far crescere nuovi alberi dal nulla, trasformare le pietre in pane, riuscire a stare nel fuoco senza danno. Inoltre, Simone muta di aspetto in brevissimo tempo, apparendo ora vecchio ora giovane, pretende di risorgere dopo tre giorni, sostituendo magicamente un ariete alla sua persona, facendolo decapitare con grande spargimento di sangue, per poi riapparire illeso; pretende di resuscitare i morti, ma, svergognato da Pietro, gli astanti finiscono per «cacciarlo fuori dalla città come fosse un lupo» (*illum quasi lupum de civitate fugarent*). Torna infine nelle grazie di Nerone, ma, libratosi in volo per ottenere onori divini, vieni fatto precipitare da

Pietro e muore. Cfr. Jacopo da Varagine, *Legenda aurea*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998, LXXXIV, *De sancto Petro apostolo*, pp. 559-575; la traduzione italiana è tratta da Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di A. Vitale Brovarone e L. Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 2007, pp. 468-481.

368. Su Giacobbe reso zoppo dall'angelo, cfr. *Om* XX,7.

369. Cfr. *Atti di Pietro* 32.

370. I demonii, in «boschi (*luci*)» sacri, ispirano "religiosi" «festini a base di bevande e di pranzi accompagnati dal suono di flauti, zampogne e cetre e altri generi di strumenti musicali (*potus instaurantes et convivia tibias que ac fistulas et citharas ac diversa genera musicorum sectantes*) e tuffandosi nell'ubriachezza e nella lussuria (*semetipsos per omnia temulentiae ac luxuriae propinantes*). È di qui che ogni errore ha avuto origine: è di qui che è venuta l'idea dei boschi sacri, degli altari, delle corone e delle vittime sacrificali. Una volta ubriachi, eccoli agitarsi come pazzi scatenati (*post ebrietatem quasi lymphaticis motibus agi*); e lasciato così libero potere ai demonii di penetrare nelle loro teste, quegli uomini si danno a tali danze oscene da sembrare furiosi baccanti (*potestas daemoniis data ingrediendi huiusmodi mentes, ut choros ducere insanos et Baccho furere viderentur*), con digrignamento di denti e un muggire che sale dal profondo delle viscere, con volti terribili e ferini. Si arrivò al punto che un individuo stravolto dall'ubriachezza e istigato dal demonio veniva considerato, da quei poveri ingenui fuorviati, invaso dalla divinità (*hinc fremere dentibus et mugire de profundis visceribus inventum, hinc terribilis vultus et ferus in hominibus aspectus, ut is quem temulentia subverterat ac daemon instigaverat, numine repletus a deceptis et errantibus crederetur*)» (*Rec* IV,13); cfr. IV,30; V,31; *Om* IX,7; XI,14-15.

371. Cfr. *Om* VII,3-4; IV,4; VI,26.

372. Cfr. *Rec* X,20-24.

373. Cfr. le fondamentali notizie eresiologiche di Giustino, *Prima Apologia* 26,3; e Ireneo, *Adversus haereses* I,23,1-4.

374. Ireneo, *Adversus haereses* I,23,2; cfr. Giustino, *Prima Apologia* 26,3.

375. Ireneo, *Adversus haereses* I,23,2.

376. Cfr. *Om* II,23.

377. «Simone prese con sé Luna (*Simon accepit Lunam*), con la quale sta ancora girovagando per accalappiare la gente, dichiarando di essere una potenza superiore a Dio creatore (*adserens semetipsum quidem virtutem esse quamdam, quae sit super conditorem deum*), mentre Luna, che gli sta accanto, sarebbe la Sapienza, un essere disceso dai cieli superiori e madre universale (*Lunam vero quae se cum est, esse de superioribus caelis deductam, eandemque cunctorum genetricem adserit esse sapientiam*), per la quale – così egli dice – barbari e greci si sono battuti [nella guerra di Troia]. Essi poterono averne sotto qualche aspetto un'immagine, ma ignorarono del tutto la sua realtà (*imaginem quidem eius aliqua ex parte videre potuerunt, ipsam vero, ut est, penitus ignorarunt*), dal momento che abitava accanto a lui stesso, il primo di tutta la realtà e l'unico dio (*apud illum primum omnium et solum habitaret deum*) […] Io stesso ricordo di aver visto, una volta che quella sua Luna si trovava su una certa torre, una folla intera che era accorsa a vederla. La folla stava in piedi tutt'attorno alla torre (*et undique circa turrem stabat*) e lei la si vedeva inchinarsi davanti a tutta quella gente o affacciarsi contemporaneamente a tutte le aperture di quella torre (*at illa per omnes fenestras turris illius omni populo procumbere ac prospicere videbatur*). Insomma, ha fatto e continua a fare molti prodigi (*mirabilia*) e gli uomini, incantati (*stupentes*), credono che lui, Simone, sia il sommo dio» (*Rec* II,12). Cfr. *Om* II,25, ove «Elena è colei che è discesa dall'alto dei cieli giù nel mondo ed è la sovrana, in quanto essere madre di tutte le cose e Sapienza (κυρίαν οὖσαν, ὡς παμμήτορα οὐσίαν καὶ σοφίαν)» (traduzione mia). Cfr. la voce *Luna*, in Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, pp. 460-465.

378. Cfr. *Om* III,22-24.

379. Cfr. *Om* III,22-25; *Rec* X,41.

380. Cfr. *Om* III,11-21.

381. Cfr. *Om* II,15.

382. *Rec* II,15.

383. Cfr. *Om* II,6; II,8.

384. *Om* III,27, che continua: «Ogni essere umano è una sposa qualora la sua mente sia illuminata, avendo ricevuto il seme della bianca parola di verità del Vero Profeta».

385. Cfr. *Om* XI,28 e 30.

386. «Perciò Eva impose al suo primogenito un nome ambiguo, chiamandolo Caino […] Era assassino e ingannatore […] Inoltre, quelli che sono venuti dalla sua discendenza furono i primi adulteri (*πρῶτοι μοιχοὶ*), costruirono arpe e cetre e divennero fabbri di armi da guerra (cfr. *Gn* 4,21-22). Di conseguenza, anche la profezia dei suoi discendenti, piena di adulteri e di arpe (*μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα),* attraverso i suoi ammaliamenti induce segretamente alle guerre (*λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει*)» (*Om* III,25).

387. *Rec* II,9.

388. Cfr. il *Libro dei vigilanti* nel *Libro di Enoc [etiopico]* VI,2 e VII,1-2 e 4-5; e VIII,1-3. *Il Libro dei Sogni*, la terza sezione del *Libro di Enoc [etiopico]*, sviluppa per simboli questa stessa prospettiva: cfr. LXXXVI,1-LXXXVII,1. Cfr. L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti del problema della concezione della "porneia" nel tardo giudaismo*, in «Henoch», 1 (1979), pp. 201-245; e P. Sacchi, *Sesso e impurità nel giudaismo medio precristiano*, in Id., *Sacro/profano e impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 181-191.

389. «La credenza nel sabba diabolico è qualcosa di inizialmente estraneo alla mentalità popolare. Certo, anche se questa constatazione dovesse estendersi a molte altre zone [rispetto al modenese, ove le credenze nel sabba vengono attestate nel primo Cinquecento], il problema dell'origine del sabba diabolico sussisterebbe ugualmente. Probabilmente lo schema inquisitoriale rispecchia, codificandole, le credenze germogliate in alcune zone sul terreno della dissoluzione del catarismo (dal quale deriverebbero gli elementi originariamente dualistici, poi diabolici» (Ginzburg, *I benandanti*, pp. 46-47). *Storia notturna,* pp. 52-54 e pp. 60-61, nota 74 (ove si ritratta il passo sopra citato de *I benandanti*), allarga in effetti la documentazione (riferendosi ai "Luciferani" di Brandeburgo e Pomerania della fine del Trecento, quindi ad alcuni ambienti valdesi nel Piemonte tra Trecento e Quattrocento), ma continua a «riproporre cautamente la possibilità, oggi generalmente respinta, che al coagularsi dell'immagine del sabba abbia contribuito anche un filone di credenza legato al dualismo cataro […] La presenza di credenze dualistiche nelle Alpi occidentali probabilmente non fu estranea alla formulazione da parte degli inquisitori dell'accusa di adorare il diavolo in forma di animale, così come all'introiezione della stessa accusa da parte degli imputati» (p. 54). Ricordo come proprio in questo contesto Ginzburg faccia uno dei suoi tre sporadici riferimenti all'*Apocalisse*, in particolare al «draco ille magnus» (*Ap* 12,9), chiamato in causa in una delle testimonianze degli eretici "valdesi", ma senza che questo lo induca a riportare proprio all'ultimo libro della Bibbia e non a generiche influenze catare la prima manifestazione del sabba.

390. Cfr. le testimonianze di Toffolo di Buri e Giovanni di Sion, in Ginzburg, *I benandanti*, pp. 104-106 e 153-156: il diavolo marchia la coscia di Gerolamo di Villalta.

391. Cfr. *Ap* 3,5; 13,8; 17,8; 20,12; 21,27.

392. «Il terzo angelo suonò la tromba e cadde dal cielo una grande stella, ardente come una torcia, e colpì un terzo dei fiumi e le sorgenti delle acque. La stella si chiama Assenzio; un terzo delle acque si mutò in assenzio e molti uomini morirono per quelle acque, perché erano divenute amare (*Et facta est tertia pars aquarum in absinthium, et multi hominum mortui sunt de aquis, quia amarae factae sunt*)» (*Ap* 8,10-11). «Il terzo [angelo] versò la sua coppa nei fiumi e nelle sorgenti delle acque, e diventarono sangue» (*Ap* 16,4). Il testo ispiratore è, con tutta evidenza, *Ger* 23,15: «Ecco, farò loro ingoiare assenzio e bere acque avvelenate, perché dai profeti di Gerusalemme l'empietà si è sparsa per tutto il paese»; cfr. *Ap* 9,14. Cfr. inoltre *Ap* 6,8: «Fu dato loro [ai cavalieri sui cavalli rosso, nero e verde] potere sopra la quarta parte della terra per sterminare con la spada, con la fame, con la peste e con le fiere della terra (*et data est illis potestas super quartam partem terrae interficere gladio et fame et morte et a bestiis terrae*)»; anche in questo caso il testo ispiratore è *Ger* 15,2-3: «Così dice il Signore: "Chi è destinato alla peste, alla peste; chi alla spada, alla spada; chi alla fame, alla fame; chi alla schiavitù, alla schiavitù. Io manderò contro di loro quattro specie di mali, parola del Signore: la spada per ucciderli, i cani per sbranarli, gli uccelli dell'aria e le bestie dell'aria per divorarli e distruggerli"».

393. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna,* pp. 18-19, che mette in forte rilievo il ruolo di *Ap* 6,12-13: «Quando l'Agnello aprì il sesto sigillo, vidi che vi fu un violento terremoto. Il sole divenne nero come sacco di crine, la luna diventò tutta simile al sangue, le stelle del cielo si abbatterono sopra la terra».

394. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 15-16; p. 25.

395. «"Naïf", *nativus*: l'amore di Montaigne per questa parola e il suo correlativo disgusto per l'artificialità, ci portano al cuore della nozione di straniamento. Capire meno, essere ingenui, restare stupefatti sono reazioni che ci possono portare a vedere di più, ad afferrare qualcosa di più profondo, di più vicino alla natura» (C. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in Id., *Occhiacci di legno*, pp. 15-39, in particolare p. 25). Qui si è tentato di rovesciare la prospettiva straniante di Ginzburg, di "contaminare" il *nativus*, di rendere comune/impuro (κοινός) il puro, di straniare lo straniante, mostrando come l'origine pura sia per noi inattingibile, perché sempre storicamente condizionata: in questo caso, l'origine pura si è rivelata equivoca, inscritta nel dispositivo teologico apocalittico-messianico, che la ritratta in sé, nutrendosene e condannandola insieme.

396. «C'è solo un'espressione per la verità: il pensiero che nega l'ingiustizia» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, p. 235. Il testo è citato in C. Ginzburg, *Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 112-137, in particolare p. 127. L'antiscetticismo e l'antirelativismo di Ginzburg dipendono da questa decisione di verità. La storia studia la verità dei fatti e delle azioni umane che li hanno originati o subiti (i nazisti erano i carnefici, gli ebrei le vittime), valutandoli a partire da un'idea di giustizia criticamente "illuministica", cioè seriamente impegnata nella difesa della dignità sacrale di ogni singolo.

397. Sul debito inconscio nei confronti dello «storicismo di mio padre», Leone Ginzburg, e del «"personale giusnaturalismo" di mia madre», Natalia Ginzburg, quali possibili moventi dialettici di *Storia notturna*, riflette Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 293.

398. «I procedimenti narrativi sono come campi magnetici: provocano domande, e attraggono documenti potenziali. In questo senso un procedimento come il discorso diretto libero, nato per rispondere, sul terreno della finzione, a una serie di domande poste dalla storia, può essere considerato una sfida indiretta lanciata agli storici. Un giorno essi potranno raccoglierla, in forme che oggi non riusciamo a immaginare» (C. Ginzburg, *L'aspra verità. Una sfida di Stendhal agli storici*, in Id., *Il filo e le tracce*, pp. 167-184, in particolare p. 184). In analogia con la finzione letteraria (ma niente affatto equiparata ad essa), la ricerca storica è chiamata ad ascoltare l'inascoltato nascosto in fatti ed eventi, che testi e testimonianze possono aprire anche contro la loro intenzione o destinazione. Proprio perché operazione eterologica, strutturalmente in relazione con la morte, la ricerca storica è chiamata a guardare ai fatti *altrimenti*, figurandosi un punto di vista estraniato ed estraniante (quale quello di un bambino, di un diseredato, di un animale). Da un punto di vista inusuale, imprevisto, non scontato, persino ingenuo, perché capace di stupore e di invenzione, insomma di acuita sensibilità percettiva, un fatto storico si rivela diverso, denso di virtualità. Il riferimento è ancora allo straordinario saggio *Straniamento*. Donde la mirabile variazione della citazione proustiana che chiude il saggio: «Per descrivere il processo storiografico in cui personalmente mi riconosco utilizzerei, con un piccolo cambiamento, una frase di Proust: "E se volessimo supporre che la storia fosse scientifica, bisognerebbe dipingerla come Elstir dipingeva il mare, alla rovescia"» (Ginzburg, *Straniamento*, p. 34). Quale cristianista, segnalo come la stessa prospettiva messianica kenotica (la *kenosis*, letteralmente spoliazione, svuotamento, annullamento, è l'atto di autoumiliazione che, per amore, il messia sceglie, rinunciando alla sua gloria e potenza divine e accettando di morire reietto sulla croce) ubbidisca a una sistematica logica dello straniamento e del rovesciamento: la pienezza salvifica è donata all'ultimo, il sommo diviene l'infimo, il maggiore serve il minore, la vita si nasconde nella morte. In *Straniamento*, si assume la prospettiva rovesciata di *Kholstomer* di Tolstoj, l'autobiografica *via crucis* raccontata dal cavallo martoriato e ucciso, cui corrisponde la vita *patiens* dell'asino/Cristo di *Au hasard Balthazar* (1966), il capolavoro *cinematografico* di Robert Bresson.

399. «Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione […] Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute?» (Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi II, p. 23); «Il dono di

riattizzare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere» (ivi, Tesi VI, p. 27).

400. Si tratta di mettere in gioco «la tensione tra punto di vista soggettivo e verità oggettive e verificabili, garantite dalla realtà… Se questa tensione sarà tenuta aperta, la nozione di prospettiva smetterà di costituire un ostacolo tra scienziati e scienziati sociali, per diventare invece un luogo d'incontro, una piazza in cui conversare, discutere, dissentire» (Ginzburg, *Distanza e prospettiva*, p. 186).

401. «Menocchio è anche il frammento sperduto, giuntoci casualmente, di un mondo oscuro, opaco, che solo con un gesto arbitrario possiamo ricondurre alla nostra storia. Quella cultura è stata distrutta. Rispettare in essa il residuo d'indecifrabilità che resiste a ogni analisi non significa cedere al fascino idiota dell'esotico e dell'incomprensibile. Significa semplicemente prendere atto di una mutilazione storica di cui in un certo senso noi stessi siamo vittime. «Nulla di ciò che si è verificato va perduto per la storia», ricordava Walter Benjamin. Ma «solo all'umanità redenta tocca interamente il suo passato». Redenta, cioè liberata» (Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, p. XXV).

402. «Mi parvero decrepite e folli, disse Cusano nella sua predica ai fedeli di Bressanone, parlando delle due vecchie della val di Fassa. Avevano fatto offerte a Richella, aggiunse; le avevano toccato la mano, come si fa quando si stringe un contratto. Dicono che la sua mano è pelosa. Con le mani pelose aveva sfiorato loro le guance» (Ginzburg, *Storia notturna,* p. 107).

Cora Presezzi

# Simon Mago, l'anticristo zoppo*

Qual suole il fiammeggiar de le cose unte
muoversi pur su per la strema buccia,
tal era lì dai calcagni a le punte.
Dante Alighieri, *Inf.* XIX, 28-30[403]

In un saggio retrospettivo, Carlo Ginzburg descrive l'ultimo capitolo di *Storia notturna* (*Ossa e pelli*) come il luogo in cui l'intreccio di morfologia e storia, impiegate a turni alterni nella sezione centrale del libro, si ricompone per mezzo dell'analisi di uno tra gli elementi che costituiscono il complesso di credenze confluite nel sabba: la zoppaggine del diavolo.[404]

Il percorso attraverso cui, nella ricerca del «nucleo primario» di significazione della zoppaggine, si compie la ricomposizione di morfologia e storia è fitto e tortuoso. Scartate l'ipotesi e l'argomentazione insufficiente di Claude Lévi-Strauss[405] e respinta anche la soluzione «a portata di mano» di riconoscere nella zoppaggine mitico-rituale un archetipo (ovvero «un simbolo elementare che farebbe parte del patrimonio inconscio dell'umanità»),[406] Ginzburg costruisce una trama vorticosa di passaggi e inserisce l'elemento della zoppaggine – per decifrarne il significato e insieme render conto della sua diffusione geografica e persistenza cronologica – in una serie più ampia di asimmetrie deambulatorie che include anche il complesso mitico-rituale della raccolta delle ossa, della rivivificazione dello scheletro ricomposto e della sostituzione dell'osso mancante.[407] Nei dettagli legati a una deambulazione per qualche verso anomala viene quindi individuata la traccia di un contatto con il mondo dei morti: un contatto inteso come una morte iniziatico-rituale e/o come un «nucleo mitico primario», costituito dal viaggio di andata e ritorno dal mondo dei morti.[408]

> Indagando sulle radici folkloriche del sabba avevamo visto affiorare una serie di testimonianze in cui si parlava di uomini e donne che vivevano in estasi esperienze simili a quelle degli sciamani siberiani: il volo magico e la trasformazione in animale. A parte i casi della Lapponia e dell'Ungheria, in cui il nesso culturale e etnico con l'Asia centrale era ovvio, si potevano fare, per spiegare la presenza sul suolo europeo di questi fenomeni, due supposizioni […] Ma si tratta, in entrambi i casi, di congetture. Ben diversamente documentato è invece lo strato sotterraneo di mitologia eurasiatica unitaria emerso dall'analisi di miti e riti imperniati sull'asimmetria deambulatoria. Potremmo proseguire l'indagine

> concentrandoci sull'Europa medievale, per mostrare come alla zampa d'oca della mitica regina Pédauque, al piede di dimensioni spropositate di «Berta dal gran piè» (una variante di Perchta), al piede palmato o asinino della regina di Saba (un Edipo rovesciato, che pone enigmi a Salomone), alla gamba d'osso della baba-jaga russa, e così via siano subentrati la zampa d'oca, lo zoccolo equino o la zoppaggine del diavolo. Nelle molteplici varianti di un particolare apparentemente marginale è racchiusa una storia di millenni.[409]

La lunga citazione mi serviva a dare la misura di quanto vasta e affascinante sia la questione alla luce di un'impostazione comparativa di questo genere. Il mio intento è però qui estremamente circoscritto: sollecitata dalle pagine di Ginzburg sui complessi mitico-rituali relativi alla zoppaggine e alla rivivificazione delle ossa, propongo una rilettura di alcuni testi tardoantichi incentrati sul personaggio neotestamentario di Simon Mago (*At* 8, 9-24) e, in particolare, sull'episodio del suo azzoppamento, tramandato dagli *Atti di Pietro*, una delle principali fonti della sua leggenda.

## 1. *Congetture su Simon Mago e sulla sua precoce caratterizzazione anticristica*

«The quest for the historical Simon (and Helena!), is even less promising than the quest for the historical Jesus».[410] Così, nel 1977, lo storico delle antichità cristiane Wayne A. Meeks concludeva la sua disamina sulla letteratura specialistica che, prima di lui, si era occupata dell'enigmatico personaggio neotestamentario noto come Simone e operante in Samaria nel periodo apostolico. Parto da questa citazione – consapevole della delicatezza e complessità della materia evocata (la ricerca sul Gesù storico) – perché si tratta di un'affermazione lontana da un orizzonte scettico e che però denuncia efficacemente l'estrema problematicità dell'oggetto storiografico "Simon Mago" (o della coppia "Simone Mago/Elena di Troia"), nel contesto di una messa in questione dell'interpretazione tradizionale, dipendente dalle fonti patristiche, di Simon Mago eresiarca gnostico.

Cosa sappiamo dell'*historical Simon*? La prima testimonianza in termini cronologici su Simon Mago – il brano degli *Atti degli Apostoli* in cui è registrato un contatto, in Samaria, tra una missione gesuana e la sua attività in quella regione – oltre a presentare gravi problemi di decifrazione, si colloca all'origine di una lunga storia di interpretazioni e narrazioni ideologicamente orientate e di una leggenda che avrebbe avuto una fortuna vasta e polimorfa lungo il medioevo e l'età moderna.[411] E un imponente ostacolo nella costruzione di ipotesi verosimili è stato a lungo costituito dalla tesi di Simon Mago gnostico o fondatore dello gnosticismo: una tesi dipendente dall'interpretazione patristica ed eresiologica – che gli poneva accanto un personaggio femminile (Elena di

Troia), e una setta di fedeli con caratteristiche assimilabili a una corrente gnostica al seguito – e inestricabilmente intrecciata alla difficile questione della nascita dello gnosticismo e della sua relazione con la genesi del cristianesimo stesso.[412]

In alternativa alla tesi di Simon Mago gnostico, e nel tentativo di intravedere un profilo verosimile dell'individuo in cui i seguaci di Gesù si imbatterono in Samaria, sono state proposte interpretazioni che contribuiscono a decifrare alcuni elementi del brano neotestamentario che lo riguarda e a mettere a fuoco alcuni passaggi nella costruzione del personaggio e della leggenda.[413]

Mi concentrerò qui su un'ipotesi avanzata da Gaetano Lettieri, che permette un'argomentazione insieme più economica e più esplicativa rispetto alla tesi di Simone fondatore di una setta gnostica.[414] Secondo Lettieri, Simone sarebbe stato un profeta samaritano la cui predicazione aveva riscosso, in Samaria, un grande successo. In forza di una coincidenza cronologica, infatti, Simone sarebbe identificabile con l'anonimo profeta che guidò un pellegrinaggio a sfondo messianico diretto verso il monte Garizim – il luogo sacro della tradizione samaritana – brutalmente represso da Pilato, di cui si trova notizia nelle *Antiquitates* di Flavio Giuseppe.[415] Sebbene screditandone l'opera come magia – cioè utilizzando un'accusa a cui gli *Atti* fanno in più occasioni ricorso a fini polemici –[416] il brano di *At* 8 lascia effettivamente trasparire l'entusiasmo dei samaritani nei confronti di Simone.[417] Lettieri propone quindi di identificarvi una figura profetico-messianica attiva in Samaria attorno alla metà degli anni 30 del primo secolo: affacciatesi oltre i confini della Giudea, le prime missioni gesuane si sarebbero dunque imbattute in una pretesa carismatica inconciliabile con l'identificazione messianica di Gesù di cui erano promotrici, e l'episodio di *At* 8 registrerebbe in modo deformante e polemico lo scontro con una pretesa messianica alternativa, divenendo anche un fortunatissimo prototipo narrativo e simbolico dello scontro tra carismi rivali.

L'autore di *Atti* non si sarebbe però limitato a impiegare l'accusa di magia. Lettieri dimostra infatti che alla narrazione dello scontro tra Pietro e Simone (*At* 8, 15-24) è intrecciata una catena di citazioni letterali di un brano di *Ezechiele* relativo all'arconte di Tiro (*Ez* 28), figura di una dialettica tra esaltazione e abbattimento, tra ricchezza e potere mondani e intervento catastrofico di Dio, che precipita e distrugge i soggetti mondanamente trionfanti e i segni della loro potenza.[418] In questo modo, la caratterizzazione magica dello pseudo Cristo samaritano viene a fondersi con l'immaginario profetico dell'abbattimento della potenza mondana che *Ezechiele* aveva a sua volta catalizzato sulla figura regale

– caratterizzata da ricchezza materiale (elemento fondamentale del Simon Mago di *At* 8, da cui l'etimo di simonia) – elaborandone i connotati anche in base al racconto di *Isaia* sul precipizio del re di Babilonia/stella del mattino, abbattuto da Dio a seguito della sua autoesaltazione.[419]

Si colloca dunque a questa altezza la precoce attribuzione a Simon Mago di elementi che, contestualmente, iniziavano a dar corpo all'immagine dell'Anticristo inteso come nemico escatologico: nel brano di *At* 8 – letto come polo di una costellazione di rimandi intertestuali di cui ancora dobbiamo completare la mappa – si può quindi cogliere la radice del gioco di specchi tra due personaggi destinati, nei secoli successivi, ad alimentare vicendevolmente, in un flusso circolare e reciproco, le rispettive leggende.[420]

Alla luce dell'analisi testuale proposta da Lettieri, l'immagine di Simone adorato come redentore da un gruppo gnostico e associato a una promiscua compagna di coppia può allora esser considerata la risultante di un insieme di fattori eterogenei. Il ritratto eresiologico di Simone e la gnosi simoniana tramandata dalla patristica parrebbero cioè, verosimilmente, il frutto della saldatura, operata da Giustino e perfezionata da Ireneo, tra tradizioni giudeocristiane di polemica contro Simone pseudo profeta e pseudo messia (dipendenti a loro volta da costellazioni di testi e immaginari profetico-apocalittici congruenti o affini a quelli che abbiamo visto) e strutture concettuali di tipo gnostico affini al valentinismo.[421] In questa prospettiva emerge infatti la consistenza evidentemente simbolica della compagna di coppia di Simone: la Samaria stessa, terra d'origine di Simone e luogo in cui si colloca l'episodio dello scontro con Pietro, era infatti tradizionalmente identificata come terra di prostituzione, cioè colpevole di aver tradito il patto di alleanza con Dio descritto in chiave erotico-nuziale. In particolare, nel libro del profeta Osea, la Samaria è personificata come la compagna del profeta, decaduta e riscattata per volere divino.[422] Ireneo, ispessendo il ritratto di Elena rispetto all'*Apologia* di Giustino (*Apol*) – che contiene la prima attestazione della sua presenza come compagna di Simon Mago – narra il suo riscatto da parte di Simone in un bordello di Tiro, la città condannata da Ezechiele e definita prostituta da Isaia:[423] questi dati sono evidentemente in stretto dialogo con la stessa costellazione di testi che *At* 8 inscrive nella polemica contro Simone, culminante nella maledizione petrina dell'*argyrion*, il denaro impiegato nel tentativo di acquisto dello *pneuma* (e *rûaḥ*, spirito, in ebraico è un sostantivo femminile). L'*Adversus Haereses* attribuisce inoltre alla setta di Simone una speculazione densa di elementi provenienti dalla

mitologia gnostica, in cui risulta evidente il calco tra Elena e il dramma della Sophia extra-pleromatica valentiniana.[424]

Resta ancora da segnalare – altro elemento centrale nell'argomentazione di Lettieri – la dialettica intertestuale che lega l'episodio di *At* 8 al dialogo tra Gesù e la samaritana nel quarto capitolo del *Vangelo di Giovanni*: i due testi costituiscono infatti le sole due pericopi neotestamentarie relative a una predicazione di carattere gesuano in Samaria. Presso il pozzo di Giacobbe, ambientazione biblica di incontri sponsali determinanti per la storia di Israele, la semantica nuziale che attraversa capillarmente il *Vangelo di Giovanni* si allaccia al tradizionale *topos* della prostituzione di Samaria. Introducendo una lapidaria critica a un marito non legittimo cui la samaritana/Samaria si accompagna, *Gv* 4 presenta quindi l'incontro con Gesù come compimento della profezia di redenzione rivolta alla Samaria, trasformazione della prostituta in sposa e vittoria del vero sposo su un falso marito, ossia del Cristo predicato dai suoi fedeli su un predicatore samaritano con pretese messianiche che, per corrispondenza cronologica, sarebbe identificabile con il profeta anonimo delle *Antiquitates* – il quale a sua volta, come abbiamo visto, coinciderebbe con il Simone degli *Atti*.[425]

Torniamo dunque a intravedere un profilo di Simone storicamente verosimile sebbene estremamente sfocato. A partire da qui, gli elementi ascrivibili alla sfera della costruzione polemica risultano, per contrasto, più chiari. Si chiarisce anzitutto la stretta relazione tra la figura di Simone e la mitologia apocalittica neotestamentaria, che ne segnerà durevolmente la fisionomia; e si chiarisce anche il precoce intreccio letterario tra il personaggio di Simon Mago e quello dell'Anticristo, piuttosto trascurato per quanto riguarda il contesto neotestamentario e messo invece a fuoco nella letteratura e nell'iconografia successive.[426] Nella trama intertestuale che abbiamo rapidamente percorso, si coglie infatti la compattezza e la stringente concatenazione simbolica di elementi variamente persistenti nelle successive rielaborazioni della figura di Simon Mago, ben al di là della polemica – comunque cruciale nel contesto dottrinale del II secolo – contro lo gnosticismo in senso stretto.

Nel corso dei secoli, innumerevoli contese dottrinali vedranno impiegata e adattata la maschera di Simone per descrivere – nascondendo e amplificando ad arte – i tratti dei (rispettivi) nemici;[427] ma una radice apocalittica che, a seconda del contesto, sarà talvolta esplicitamente riattivata e intenzionalmente agìta, talvolta invece subordinata a elementi di altra natura, resta sempre identificabile.

Nella letteratura tardoantica Simone è diffusamente descritto come mago, con insistenza sul duplice senso di questa identificazione, e cioè sia in quanto prestigiatore, illusionista e ingannatore a scopo di lucro, sia come individuo agìto da potenze demoniache e quindi dispensatore di prodigi diabolicamente ispirati, culti e pratiche magiche, spesso abbinate a dissolutezza sessuale, nonché predicatore di dottrine in cui si autoproclama divino.[428] Si intravede qui chiaramente la traccia della polemica con lo gnosticismo e, al contempo, il filtro profetico e apocalittico che abbiamo rilevato.

Nella loro molteplicità di toni, intenti e varianti, le narrazioni che, tra II e III secolo, si moltiplicano attorno a Simon Mago, mettono nel loro insieme a fuoco una questione di carattere generale, rilevante per la storia delle antichità cristiane: quella del carattere conflittuale dell'*ekklesia*, del suo essere cioè in lotta per la propria legittimità in quanto dipendente da una fondazione carismatica e stretta in una rete di conflitti intestini ed esterni. Nella coppia antitetica Simon Pietro/Simon Mago si incarnano infatti le varie forme che, in quel contesto, la complessa vicenda di un *corpus* religioso *in fieri* assume: dopo l'episodio dell'Ascensione e il messaggio angelico che promette la *parousia* essi sono, rispettivamente, il primo a prender parola e inaugurare la storia delle *praxeis apostolon* e il primo grande rivale che la chiesa (nella persona di Pietro stesso) incontra sul proprio cammino oltre i confini – materiali e simbolici – di Gerusalemme e della Giudea.[429] E nelle narrazioni tardoantiche più consistenti, è un codice evidentemente apocalittico a strutturare l'elaborazione diegetica del contrasto tra Simon Pietro e Simon Mago, al cui culmine il santo e il suo doppio speculare si contendono l'adesione delle folle in una gara di poteri carismatici ambientata nel foro al cospetto di un giudice, in cui in vario modo viene evocato lo scenario del giudizio finale.[430]

## 2. *La zoppaggine di Simon Mago negli* Atti di Pietro *come segno anticristico*

Già l'autore di *At* 8 aveva messo in risalto, intrecciandovi rimandi profetici e conferendo all'episodio una connotazione apocalittica, la straordinaria capacità di Simone di affascinare le folle, riscuotendo un successo (e una ricchezza) strabiliante, ponendosi come ostacolo sulla strada della missione apostolica e stabilendo con Pietro una contesa relativa a un carisma di tipo sacramentale (il battesimo e l'effusione dello Spirito).

Sono queste le linee portanti delle più sistematiche rielaborazioni narrative antiche della vicenda di Simon Mago, ovvero la letteratura pseudoclementina[431] e

gli *Atti di Pietro* (*AtPt*).[432] E sono questi ultimi, redatti intorno alla seconda metà del II secolo (forse in un ambiente greco della Siria), a tramandare uno degli episodi più recepiti nella letteratura e nell'iconografia su Simon Mago: il volo e il precipizio, a cui conseguono la sconfitta e la morte di Simone, a seguito di uno scontro con Pietro nella forma di una contesa pubblica tra miracoli e magia.[433]

Il racconto di *AtPt*, ambientato principalmente a Roma, si apre con la partenza di Paolo per la Spagna e l'arrivo di Simon Mago, che subito riscuote un gran successo tra i romani:[434] come nella notizia di Giustino, anche qui si ripete lo schema per cui Simone occupa un luogo lasciato vacante, da Cristo o dai suoi apostoli.[435] La scena si sposta quindi a Gerusalemme, dove Pietro riceve in visione la missione di recarsi a Roma a combattere Simone. L'apostolo parte dunque «per domare il nemico e l'avversario del Signore e dei fratelli nostri».[436]

È stato mostrato in modo puntuale quanto il ritratto di Simon Mago in *AtPt* sia connotato in senso anticristico.[437] Basterà qui richiamare il dubbio che subito serpeggia tra i romani all'arrivo di Simone e l'immediata contrapposizione stabilita con il Cristo predicato da Paolo («È forse costui il Cristo? Ma noi crediamo in quello che Paolo ha predicato»);[438] o il primo discorso che Pietro, giunto a Roma e messo a parte delle attività del mago, tiene pubblicamente: dopo aver evocato lo scenario dei tempi ultimi, Pietro descrive Simone come ultimo anello di una catena di interventi demoniaci nella storia, dal peccato di Adamo al tempo presente.[439]

Strutturale nella costruzione del personaggio di Simon Mago è inoltre il fatto che egli non soltanto neghi o rifiuti *genericamente* la divinità di Gesù come Cristo – come avevano fatto e facevano altri avversari che l'autore di *AtPt* poteva aver presenti, e come anch'egli fa in diverse occasioni, ad esempio quando accoglie la sfida di Pietro: «Eccomi: sono Simone. Discendi dunque, Pietro, ed io ti proverò che tu hai creduto in un semplice giudeo, figlio d'un carpentiere».[440] La specificità di Simon Mago è la pretesa, implicita nelle sue azioni, deducibile da numerosi elementi narrativi o esplicitamente dichiarata, di essere lui stesso il Cristo.[441]

Anche l'episodio culminante dello scontro di *AtPt* è attraversato da una fitta trama di elementi riferibili all'identificazione anticristica di Simone. La scena è stata analizzata sulla base di precedenti biblici e paralleli in Atti di apostoli e santi coevi o successivi, identificando elementi ricorrenti nello schema della "gara di magia".[442] Sono stati inoltre indicati diversi paralleli nella letteratura coeva, soprattutto per quanto riguarda la descrizione dei poteri magici attribuiti a Simone.[443] Ciò su cui voglio però concentrare l'attenzione sono, ancora una volta,

gli elementi che contribuiscono a definire il profilo anticristico di Simone: nell'episodio del volo e dell'abbattimento si possono senza dubbio cogliere sia un'analogia inversa con la scena dell'Ascensione, sia una relazione figurale con l'innalzamento e l'abbattimento del re di Babilonia e del principe di Tiro, recepiti in chiave demoniaco-luciferina, di cui Simone/Anticristo sarebbe insieme strumento e figura.[444] All'interno di questo parallelismo generale, altri elementi cooperano a rendere più dettagliato il ritratto anticristico di Simon Mago e della sua sconfitta.

A differenza di numerose varianti successive dell'episodio, in questa versione del precipizio Simone non muore sul colpo. Ecco il succinto brano che narra il suo abbattimento a seguito dell'invocazione di Pietro:

> "Manda presto, Signore, la tua grazia: quest'uomo cada dall'aria e, pur senza morire, resti indebolito e annichilito[445] spezzandosi una gamba in tre posti (*to skelos kateaxe ex trion topon*)". E cadde [Simon Mago] dall'aria spezzandosi una gamba in tre punti. Allora gli tirarono addosso delle pietre e ciascuno se ne ritornò a casa sua; e tutti ormai credettero in Dio.[446]

Gérard Poupon ha proposto di interpretare la richiesta di Pietro, che nel precipizio Simone non muoia ma si fratturi soltanto, come una precauzione rispetto all'accusa di omicidio nei confronti dell'apostolo.[447] La tripla frattura avrebbe invece un valore simbolico, con riferimento al ruolo del numero tre nei riti magici attestati nella cultura del tempo.[448] Non mi sembra però da trascurare l'ipotesi – che a mia conoscenza non è stata proposta – di leggere in questo dettaglio un elemento collegabile in maniera rovesciata al divieto veterotestamentario (*Es* 12, 46) ripreso dal *Vangelo di Giovanni*, in forma di inveramento di una profezia messianica, nell'episodio che precede la deposizione, sepoltura e resurrezione di Gesù:

> Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato (era infatti un giorno solenne quel sabato), chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe (*kateagosin auton ta skele*) e fossero portati via. Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe (*kateaxan ta skele*) al primo e poi all'altro che era stato crocifisso insieme con lui. Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe (*ou kateaxan autou*) […] Questo infatti avvenne perché si adempisse la Scrittura: *Non gli sarà spezzato alcun osso* (*Ostoun ou syntribesetai autou*).[449]

Il fatto che Simon Mago si spezzi una gamba (*to skelos keteaxe*) negli *Atti di Pietro* potrebbe quindi essere un dettaglio specificamente volto a sottolineare, di nuovo, in modo molto preciso e con una stretta corrispondenza terminologica con il brano di *Gv* 19, la natura anticristica di Simone.[450]

L'ipotesi è avvalorata da alcuni elementi interni ed esterni.

Una sfida tra Simon Mago e Pietro che si compie nello svelamento della falsa pretesa dell'identità divina di Simone è attestata anche nella *Confutazione di tutte le eresie* (*Ref*) dello Pseudo Ippolito,[451] in cui è narrato uno scontro tra Pietro

e Simone che prosegue e amplifica quello di *At* 8, anche in questo caso ambientato a Roma, al cui culmine Simone si fa seppellire vivo (tentativo di mimesi del miracolo della resurrezione). E tutt'oggi è ancora lì, si legge in *Ref*: infatti non era il Cristo (*ou gar en ho Christos*). Anche qui si tratta, evidentemente, di uno scontro carismatico per l'identificazione cristica culminato nella sconfitta di Simone: in questo caso senza la mediazione diretta di Pietro.[452]

Un altro elemento, collegabile in modo più diretto alla frattura della gamba, è l'appellativo divino "Stante" ("*Estos"* in greco, "*Stans"* in latino: colui che sta, sta ritto), rivendicato da Simon Mago in *AtPt*:[453] si tratta di un epiteto connesso alla maschera gnostica di Simone e attestato anche in *Ref* e in entrambe le versioni del romanzo dello Pseudo Clemente.[454] Nelle *Recognitiones*, in cui ricorre frequentemente, l'attributo è inteso come un sinonimo dell'identificazione (pseudo) cristologica, connesso alla (pretesa) natura divina, immortale e incorruttibile, di Simone:

> Un certo Simone, mago samaritano, stava disorientando una gran parte dei nostri dichiarando che lui stesso era "colui che sta" (o, detto con altro nome, il Cristo) e la più alta potenza del Dio eccelso che sta al di sopra del creatore del mondo […] Bramoso di gloria e pieno di presunzione al punto da ritenersi superiore a tutti, ha finito per ritenersi la potenza più eccelsa, al di sopra di Dio creatore; si è creduto d'essere il Cristo e si fa chiamare *Stante*, e usa questo appellativo come per negare che un giorno possa morire, adducendo il motivo che la sua carne è così indissolubile, grazie alla propria natura divina, da poter vivere in eterno. Per questa ragione, dunque, lo si chiama Stante, come fosse uno che non può subire alcuna corruzione.[455]

Nella *Grande Rivelazione* riportata dallo Pseudo Ippolito, l'attributo è articolato trinitariamente con una modulazione temporale del participio sicché, come spiega Simonetti, *estos* (colui che sta ritto) è l'elemento divino nell'immanenza della Potenza ingenerata e infinita; *stas* (colui che è stato ritto) è l'elemento divino nella sua condizione mondana, mobile e imperfetta; *stesomenos* (colui che starà ritto) indica la condizione escatologica di perfezione presso la Potenza infinita:[456]

> Secondo Simone quell'elemento beato e incorruttibile si trova nascosto in ciascuno in potenza, non in atto: è Colui che sta stette starà ritto (*ho estos, stas, stesomenos*). Sta ritto in alto nella Potenza ingenerata; è stato ritto in basso nello scorrere delle acque, generato in immagine; starà ritto in alto presso la Potenza beata infinita, se diventerà immagine. Tre infatti sono coloro che stanno ritti e se non ci fossero questi tre Eoni che stanno ritti non sarebbe ordinato l'ingenerato, che secondo loro vagava sulle acque, l'essere celeste perfetto plasmato secondo la somiglianza, che in nessun senso è inferiore alla potenza ingenerata.[457]

Dal punto di vista concettuale si deve anche notare un'affinità con una notizia riportata dall'*Adversus Haereses* a proposito dei successori di Simon Mago. Secondo Ireneo, prendendo spunto da Simon Mago e Menandro, Saturnino

avrebbe predicato un mito della creazione angelica di carattere gnostico presentando la relazione tra la creatura posta in essere dalle potenze angeliche inferiori e la scintilla divina infusa dal dio superiore nei termini di una relazione tra un essere disarticolato e strisciante e un essere capace di star ritto in piedi (il tema della creazione a immagine è centrale nei sistemi gnostici):

> Anche l'uomo è creazione degli angeli: poiché infatti apparve una luminosa immagine dal sommo potere, quelli non avendola potuta trattenere perché era subito in alto, si esortavano a vicenda dicendo: "Facciamo un uomo a immagine e somiglianza". Essi lo fecero, ma la creatura non poteva stare in piedi (*non potuisset erigi*), a causa della incapacità degli angeli, e si agitava come un verme. Allora la Potenza dall'alto ebbe compassione di lui, poiché era stato fatto a sua immagine, ed emise una scintilla di vita che eresse (*erexit*) l'uomo, lo articolò e lo fece vivere.[458]

Alla luce di questi elementi, sembra piuttosto evidente che *AtPt* stabilisca una relazione parodica tra l'attributo, fortemente caratterizzato in termini gnostici, usato per indicare la natura divina di Simon Mago e l'episodio della sua caduta e azzoppamento: l'appellativo di *Stans* infatti viene introdotto tardivamente, verso la fine del racconto, immediatamente a ridosso della caduta, che ne costituisce una smentita *de facto*.[459]

Indicative sono anche le rielaborazioni successive dell'episodio in altre fonti dipendenti in modo diretto o indiretto da *AtPt.* La più rilevante è la *Didascalia apostolorum* latina, che sicuramente conosce *AtPt*, e che presenta Simone come figura del serpente edenico, del quale replica la tentazione genesiaca traducendola in forma pecuniaria.[460] Anche qui si ha notizia dello scontro tra Pietro e Simone a Roma e una versione sintetica dell'episodio del volo. E anche qui, a seguito dell'invocazione di Pietro, Simone precipita, rompendosi, questa volta, il femore (*femur pedis sui fregit*): un dettaglio che suggerisce, ancora una volta, un filtro apocalittico e, forse, anche un rinvio ad *Ap* 19, 16: «Un nome porta scritto sul mantello e sul femore (*epi ton meron autou*; Vg. *super femur*): *Re dei re e Signore dei signori*». La *Didascalia* parrebbe approfondire quindi il senso anticristico della frattura dell'osso, che rimanderebbe qui, simbolicamente, all'annientamento della pretesa cristologica di Simone declinata in chiave regale.[461]

Quale che fosse il termine usato nell'originale greco (perduto), nella *Didascalia* siriaca il possibile riferimento terminologico all'*Apocalisse* non è più riscontrabile, e lo stesso vale per le *Costituzioni apostoliche*: in quest'ultimo caso Simone, precipitando con grande clamore, si rompe l'anca (*to ischion*) e i tarsi, cioè le ossa che compongono la pianta dei piedi (*kai ton podon tous tarsous*);[462] ancor più dettagliata la versione siriaca della *Didascalia*, secondo cui

Simone, precipitando, si frattura l'astragalo (cioè una delle sette ossa tarsali, la più grande) del piede.[463]

L'ultimo elemento su cui voglio soffermarmi è il seguito del racconto di *Atti di Pietro* che narra la morte di Simone:

> Simone, nella sua sciagura, trovò uomini che lo portarono, su di una lettiga, da Roma ad Ariccia, ove soggiornò e donde fu poi condotto a Terracina presso un certo Castore, che era stato bandito da Roma sotto accusa di magia: qui fu amputato e qui trovò la sua fine Simone, angelo del diavolo.[464]

Di questa notizia propongo di isolare l'indicazione geografica circa la tappa di Simone zoppicante e morente ad Ariccia, e tramite questo elemento tornare all'analisi di *Storia notturna* da cui siamo partiti.[465]

Luigi Moraldi ha proposto di leggere il passo in relazione a una notizia di Giovenale, secondo cui Ariccia sarebbe stato un luogo in cui trovavano rifugio gli ebrei scacciati da Roma.[466] A questa spiegazione se ne potrebbe abbinare un'altra, connessa alle credenze e alle pratiche cultuali legate ad Ariccia – sede del culto di Diana Aricina e del rito del *rex nemorensis* –[467] rese celebri dell'opera di James Frazer, orchestrata attorno alle macroquestioni della magia e del *dying god*.

Come ricorda Natale Spineto, proprio nel tentativo di risolvere i difetti e gli elementi più superficiali del metodo comparativo del *Ramo d'oro*, la ricerca storico-religiosa ne ha messo a frutto alcune felici intuizioni. Tra queste, la correlazione strettissima tra Ariccia e il regno dei morti.[468]

Per quanto riguarda il culto di Diana Aricina, associata a Hekate triforme – dea lunare e infernale – e il suo tempio situato presso il lago di Nemi, chiamato *speculum Dianae* per lo specchiarvisi della luna (si noti che nella traduzione rufiniana di *Recognitiones* il nome della compagna di Simone è *Luna*), Spineto ha infatti sottolineato fortemente questo legame, analizzando diverse fonti letterarie e archeologiche, e delineando la fisionomia di questo «luogo sacro dedicato a una divinità infera, che ha potuto riportare alla luce un uomo già defunto [Ippolito]» connesso quindi a «un eroe che, morto, è tornato dall'oltretomba» e che si configura come «una chiave per il mondo sotterraneo».[469] Inoltre, il lago di Nemi stesso sarebbe stato tradizionalmente identificato con una porta degli inferi, e altri elementi – come il detto proverbiale «Multi Mani Ariciae» – testimonierebbero l'identificazione di Ariccia come luogo in cui vagavano le anime dei defunti.[470] Diana Aricina, a sua volta, si caratterizza come una dea «legata ai luoghi incolti, al regno dei morti, alla notte, alla sfera femminile: tutti ambiti contrassegnati dalla marginalità rispetto al

mondo civico, rispetto allo spazio coltivato e a quello urbano, alla città dei vivi, al tempo diurno, alla sfera maschile».[471]

Il rito del *rex nemorensis* – attestato ancora sotto Caligola – è stato interpretato da Frazer come rito sacrificale legato al ciclo della fertilità della natura. Rilevando il carattere anomalo del sacrificio del *rex nemorensis* rispetto alle pratiche sacrificali romane, Spineto sottolinea il carattere del tutto eccezionale della figura candidata a rivestire questo ruolo, ovvero uno schiavo fuggiasco, insistendo sul legame tra Diana (e Artemis Efesia) e gli schiavi, e sull'affinità di significato fra questi ultimi e il culto della dea, per cui «attraverso il riferimento agli schiavi, è ancora una volta l'estraneità alla struttura sociale di Roma ad essere messa in gioco».[472] La funzione del *rex nemorensis* è dunque contrassegnata da estraneità, così come il luogo di culto da lui amministrato, il tempio di Diana, dove i magistrati non si recavano in veste ufficiale per non esserne contaminati, allo stesso modo in cui non dovevano esser contaminati dal contatto con le schiere dei morti.[473]

Se da un lato la sosta di Simone azzoppato e prossimo alla morte può essere aggiunta alla lista di argomenti che attestano una caratterizzazione di Ariccia come luogo di passaggio tra il mondo dei vivi e quello dei morti, dall'altro lato questo dettaglio proietta sul Simone di *AtPt* un'ancor più densa costellazione di significati polemici, connessi qui a una sfera complessa e ambivalente della religiosità romana, destinata – come *Storia notturna* mostra – a intrecciarsi nuovamente e variamente, nei secoli successivi, con le figure demoniche dell'immaginario cristiano che dunque anche a Simon Mago devono forse, per qualche verso, il carattere ereditario della zoppaggine.

* Ringrazio Daniele Minisini e Tessa Canella per i loro suggerimenti.

---

403. Cito da D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1966-1967.

404. Cfr. C. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 281-293, p. 293.

405. Secondo Ginzburg, Lévi-Strauss aveva individuato l'importanza transculturale della zoppaggine mitico-rituale, ma fornendone una spiegazione *à la Frazer*, cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008 (ed. or. 1989), p. 261, nota 99: «Si potrebbe dire che il torto di Lévi-Strauss nel formulare il problema della zoppaggine mitica e rituale sia stato, paradossalmente, quello di essersi ispirato più a Frazer che a se stesso».

406. Ivi, p. 222.

407. Ivi, pp. 206-275, in particolare pp. 230-234.

408. Ivi, pp. 220-224.

409. Ivi, pp. 240-241.

410. W.A. Meeks, *Simon Magus in Recent Research*, in «Religious Studies Review», 3, 3 (1977), pp. 137-142, p. 141.

411. Cfr. A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden, Brill, 2005.

412. Cfr. in particolare Giustino, *Apologie pour les chrétiens*, a cura di C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, 2006 (Sources Chrétiennes, 507), I, 26; Ireneo di Lione, *Contre les Hérésies*, I, II, a cura di A. Rousseau e L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, 1979 (Sources Chrétiennes, 264), I, 23-24. Come sottolineava Manlio Simonetti introducendo l'edizione italiana del fortunato libro di H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, Torino, SEI, 1991 (ed. or. 1958), pp. 5-15 e contestualizzando quest'opera nel dibattito internazionale sul rapporto tra giudaismo, cristianesimo e gnosticismo dopo la scoperta della biblioteca di Nag Hammadi, la questione rappresenta – al di là della condivisibilità della tesi di Jonas, che consacrava a Simon Mago il primo capitolo (ivi, pp. 121-127) della *Parte seconda* (*Sistemi gnostici di speculazione*) del suo libro – un nodo storico-religioso problematico e capitale per gli studi sul cristianesimo antico: «Tocchiamo qui il punto nevralgico della problematica sull'origine dello gnosticismo: da una parte si mettono sempre più in evidenza all'interno del movimento i caratteri di origine giudaica come essenziali e costitutivi della sua economia; ma dall'altra non si riesce a spiegare, restando nell'ambito del giudaismo, come e perché tali caratteri siano stati deformati e reinterpretati proprio in senso antigiudaico. Proprio questa evidente aporia spiega la fortuna che presso studiosi anche qualificati ha avuto l'avventurosa ipotesi di Grant, che ha voluto spiegare l'origine dello gnosticismo come reazione antijahvistica e antilegalistica avvenuta, all'interno del giudaismo, a causa del crollo delle speranze apocalittiche ed escatologiche di liberazione e di rivincita sui nemici di Israele in conseguenza della presa e della distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani. In definitiva sembra più sul solido Jonas allorché, nel già ricordato articolo, propone come zona d'origine dello gnosticismo un territorio limitrofo alla Giudea, da questa influenzato ma ad essa ostile (si pensi alla Samaria, patria di Simone, considerato tradizionalmente il primo gnostico)» (ivi, p. 11). Su Simon Mago gnostico nella storia degli studi cfr. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano-Vicenza, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993, pp. 5-9.

413. Risoluto nell'argomentare contro la tesi gnostica, il volume dedicato alle prime missioni gesuane in Samaria di Samkutty ricostruisce anche le principali tappe del dibattito storiografico circa l'identità di Simone, cfr. V.J. Samkutty, *The Samaritan Mission in Acts*, London-New York, T&T Clark, 2006, in particolare pp. 43-55.

414. Cfr. G. Lettieri, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, a cura di R.E. Guglielmetti, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 3-90, pp. 18-21; Id., *Le metamorfosi di Simon Mago: Messia, Anticristo, Gnostico, Faust*, ciclo radiofonico di *Uomini e profeti,* 10-11-17-18 dicembre 2005, RadioTre RAI; Id., *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, Mondadori, di prossima pubblicazione, in particolare cap. III, parr. 2-3 (ringrazio l'autore per avermi inviato il manoscritto).

415. Cfr. Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, Torino, UTET, 1998, XVIII, 4, 85-89. Ho discusso e cercato di apportare ulteriori elementi in sostegno di questa ipotesi in C. Presezzi, *Vasi e concubine. Tracce di un conflitto tra carismi in Samaria secondo Gv 4, 7-30,* in *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014*), a cura di A. Destro, M. Pesce *et alii*, Leuven, Brepols, 2017, pp. 293-316.

416. Sull'accusa di magia (agìta e subita) nel cristianesimo antico, cfr. G. Poupon, *L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, in F. Bovon, M. van Esboeck, R. Goulet, E. Junod, J.-D. Kaestli *et alii*, *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genéve, Labor et Fides, 1981 (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 4), pp. 71-93; E. Schüssler Fiorenza, *Miracles, Mission, and Apologetics: An Introduction,* in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, a cura di E. Schüssler Fiorenza, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1976, pp. 1-25; D.E. Aune, *Magic in Early*

*Christianity*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 23, 2 (1980), pp. 1507-1557; N. Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London-New York, Routledge, 2001; M. Martin, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Éditions Errance, 2005.

417. Cfr. *At* 8, 9-10.

418. Cfr. *Ez* 28, 1-19; Lettieri propone anche un parallelo tra il fallimentare tentativo di ascesa del monte Garizim da parte del profeta samaritano, narrato da Flavio Giuseppe, e la figura del *kerub/cheroub* posto sul «monte santo di Dio» e di lì scacciato e abbattuto (*Ez* 28, 14-16). Sul *kerub* di *Ez* 28 (che, secondo Lettieri, parrebbe attestare la penetrazione di speculazioni di matrice apocalittica in *Ezechiele*), cfr. P.M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary*, London, T&T Clark, 2009 (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 482), pp. 178-180, dove viene analizzato lo stretto parallelismo con *Gen* 2-3 e sono discusse le principali ipotesi avanzate in merito alla relazione tra i due testi.

419. Cfr. *Is* 14, sul re di Babilonia e il suo abbattimento in parallelo con quello di un'entità celeste (*hêlêl*, stella del mattino; *eosphoros* nella traduzione dei LXX; Vg. *Lucifer*), analogicamente connessa alla figura regale in quanto simbolo di splendore tracotante e innalzamento iniquo, poi tradizionalmente identificata con Lucifero (*Is* 14, 12-15). Cfr. anche *Is* 23, 1-18 (l'oracolo su Tiro) e *Is* 23, 15 (la canzone della prostituta di Tiro). È stata ipotizzata anche la relazione di dipendenza inversa, ovvero di *Is* 14, 12-15 da *Ez* 28, cfr. Joyce, *Ezekiel*, p. 179.

420. La bibliografia sulla genesi della leggenda dell'Anticristo è vastissima. Rimando alla bibliografia discussa da E. Norelli, *Da dove emerge l'Anticristo? Riesame dell'antichristos nelle Lettere di Giovanni*, in *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico*, a cura di A. D'Anna e E. Valeriani, Bologna, EDB, 2013, pp. 17-46, dove l'analisi terminologica parte da una sintetica rassegna degli studi dedicati alla leggenda dell'Anticristo e alla sua origine; cfr. anche C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les pères de l'église*, Paris, Beauchesne, 2005 (Théologie historique, 116), in particolare pp. 155-158, che si sofferma anche su *Adversus Haereses* (*AdvHaer*), I, 13, 1-6 e sulle affinità tra Marco il Mago (altra figura enigmatica e problematica) e Simon Mago; L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996 che, oltre a una storia ragionata degli studi da Gunkel (1895) a McGinn (1994), contiene un'analisi delle figure del falso profeta e del falso messia nei vangeli sinottici e nell'*Apocalisse etiopica di Pietro*, ivi, pp. 23-62. Sugli sviluppi dell'intreccio tra leggenda simoniana e leggenda dell'Anticristo in epoca medievale, cfr. i riferimenti indicati *infra*, nota 24, nota 44.

421. Cfr. Lettieri, *Il corpo di Dio*, pp. 18-21; Id., *Materia mistica*, cap. III. In altri termini, la condanna di Simon Mago, che l'autore di *At* 8 esprimeva in chiave apocalittica, sarebbe stata rielaborata in ambienti giudeocristiani — in cui, probabilmente, circolavano materiali polemici su un Simon Mago già "sdoppiato" nella sizigia androgina (attestata nella tradizione pseudoclementina) antitetica alla coppia redentore sposo/sposa redenta — e poi recepita da Giustino e Ireneo in base allo schema di androginia divina tipico dei sistemi gnostici contro cui essi polemizzavano (e implicitamente interpretata, quindi, come mimesi parassitaria di un modello di cristologia alta, dipendente dalla tradizione giovannea). L'obiettivo polemico di Giustino e Ireneo, insomma, non era più la pretesa messianica di Simone contro cui polemizzava *At* 8 (una pretesa, per così dire, funzionale, carismatica), ma la sua pretesa natura divina (una pretesa quindi sostanziale, ontologica). D'altra parte, è possibile che, a un'altezza storica successiva rispetto ai fatti narrati in *At* 8, un gruppo con credenze di tipo gnostico si sia riferito a Simone come (pseudo) fondatore: nella *Confutazione di tutte le eresie* (*Ref*), lo Pseudo Ippolito combina diverse tradizioni che riguardano Simone e riporta, attribuendolo a Simone, un testo noto come *Grande Rivelazione* (che probabilmente circolava sotto il suo nome) teologicamente affine al valentinismo, cfr. B. Pouderon, *La notice d'Hippolyte sur Simon: cosmologie, anthropologie et embryologie*, in *Les pères de l'église face à la science médicale de leour temps*, a cura di V. Boudon-Millot e B. Pouderon, Paris, Beauchesne, 2005, pp. 49-71, pp. 49-50, secondo il quale la notizia si potrebbe datare a cavallo tra II e III secolo. Tuttavia, si dovrà notare che la gnosi pseudosimoniana desumibile dalla *Grande Rivelazione* trasmessa da *Ref* si configura come uno gnosticismo imperfetto, in quanto deficitario della dottrina del peccato pleromatico. Dunque l'unica attestazione di una dottrina attribuibile a colui che gli eresiologi identificano come eresiarca gnostico risulta comunque,

significativamente, del tutto anomala rispetto ai sistemi gnostici coevi, cfr. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 8. Studi ormai classici sulla questione sono quelli di L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, in *Recueil L. Cerfaux*, I, Paris, Gembloux, 1954, pp. 223-258; Id., *Simon le Magicien à Samarie*, ivi, pp. 259-262; una vasta bibliografia è discussa da Lettieri, *Materia mistica*, cap. III.

422. Cfr. anche *Ez* 23, sulle prostitute Oolà e Oolibà, rispettivamente identificate con Samaria e Gerusalemme.

423. Cfr. *Ez* 28 e *Is* 23, 1-18; cfr. anche *Zac* 9, 3-4.

424. Cfr. *Apol* I, 26, 3; *AdvHaer* I, 23, 2-5. Sul *topos* biblico della prostituzione di Samaria in relazione al brano di *Gv* 4 cfr. Presezzi, *Vasi e concubine*, in particolare pp. 293-303, pp. 311-315. Il tema della perversione sessuale come metafora, mitologica causa e/o epifenomeno del peccato creaturale è centrale nella tradizione dell'apocalittica giudaica: si pensi in primo luogo alla variante del mito del peccato originale, di cui si trova traccia anche in *Gen* 6, 4, narrata dal *Libro dei Vigilanti,* cfr. *Libro dei Vigilanti*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, a cura di P. Sacchi, Torino, UTET, 2006 (ed. or. 1981), pp. 472-512, in particolare i capitoli VI, VII e VIII (ivi, pp. 472-474), in cui è descritto il peccato sessuale angelico incestuosamente consumato con le donne mortali, cui consegue una contaminazione cosmica che solo un redentore ultramondano potrà rimediare; cfr. anche il commento di G.W.E. Nickelsburg, J.C. VanderKam, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36, 81-108*, Minneapolis, Fortress Press, 2001; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990, pp. 110-111. Un'eco di questa spiegazione mitica della corruzione universale, nei termini di una responsabilità demonica (e quindi preterumana) all'origine della corruzione del mondo, sembra recepita anche dalla letteratura pseudoclementina e qui combinata con la teologia della storia basata sulla dottrina delle sizigie e con una polarizzazione tra maschile e femminile, cfr. *Om* III, 23; 27; 28; *Rec* III, 55-61, e si veda G.B. Bazzana, *Eve, Cain, and the Giants. The Female Prophetic Principle and its Succession in the Pseudo-Clementine Novel*, in *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance*. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne-Genève, 30 août - 2 septembre 2006, a cura di F. Amsler, A. Frey, C. Touati e R. Girardet, Prahins, Éditions du Zèbre, 2008 (Publications de l'Institut Romand de Sciences Bibliques, 6), pp. 313-320. Anche nella mitologia gnostica è centrale il tema dell'elemento femminile (infradivino) decaduto e riscattato, cfr. Lettieri, *Il corpo di Dio*, pp. 26-50; W.A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in «History of Religions», 13, 3 (1974), pp. 165-208, che discute un'ampia (e interessantissima) serie di testi, partendo dal constatare quanto gli studi sullo gnosticismo abbiano messo in luce la centralità del tema della contrapposizione tra i sessi opposti e il carattere soteriologico della loro unione.

425. Si dovrà inoltre ricordare quanto la semantica sponsale e il gioco di specchi tra due profili femminili antitetici, uno glorioso e uno peccaminoso, sia strutturale anche nell'*Apocalisse*, altro testo di tradizione giovannea cruciale per la successiva costruzione della fisionomia dell'Anticristo e di Simone stesso. Per l'analisi del rapporto tra immagini femminile nel *Vangelo di Giovanni* e nell'*Apocalisse*, cfr. Lettieri, *Il corpo di Dio*, pp. 4-18; cfr. anche L. Arcari, «*Una donna avvolta nel sole…» (Apoc 12, 1). Le rappresentazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova, Edizioni Messaggero, 2008.

426. Per la relazione (strettissima in età medievale) tra Simon Mago e l'Anticristo, e l'impiego di Simon Mago nell'iconografia dell'*Apocalisse di Giovanni*, cfr. R.K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1981, *passim*; cfr. anche B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1979.

427. Va notato che spesso si tratta di una maschera ancipite e androgina, in cui il volto femminile (di Elena) verrà assegnato alla posta in gioco dei conflitti stessi (la verità dottrinale, la vera esegesi della Scrittura, la vera chiesa stessa), nella sua versione corrotta e caduta nelle mani di Simon Mago. Una buona rassegna di casi, soprattutto in àmbito patristico, si trova in Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions.*

428. Sulla caratterizzazione magica di Simone, il suo contesto culturale e letterario, cfr. Poupon,

*L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, che mostra come gli *Atti degli Apostoli* e numerosi Atti apocrifi associno in modo topico magia e ricchezza, e analizza la differenza tra la figura del taumaturgo, la cui opera ha un obiettivo morale e ultramondano, e quella del mago che ha interessi di carattere primariamente materiale (ivi, pp. 78-79); cfr. anche F. Heintz, *Simon "le magicien": Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, Paris, Gabalda, 1997; M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Routledge, London-New York, 2001, pp. 196-198, analizza le notizie degli *Atti di Pietro* come testimonianze delle dimostrazioni pubbliche di poteri taumaturgici che avevano luogo a Roma: l'opera magica di Simone a Roma, screditata da *AtPt*, rimanderebbe dunque a una tradizione consolidata e alle gesta di uomini, spesso provenienti da luoghi remoti, che si recavano nella capitale dell'impero con la pretesa di essere più che meri maghi e cercavano di persuaderne il pubblico con *performances* private e pubbliche: il Simon Mago di *AtPt* sarebbe dunque stato un «holy man of this type» (ivi, p. 197); A. Mastrocinque, *Teaching Magic. Simon the Magus and the Spirit*, in *Magikè téchne. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, a cura di E. Suárez, M. Blanco, E. Chronopoulou e I. Canzobre, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 65-74, che propone di decifrare il brano di *At* 8 «as a possible or likley scenario of a transfer», di un passaggio carismatico assimilabile ad altri esempi tardoantichi di trasmissione di carismi magico-sapienziali (dissimulato e polemicamente ritrattato dall'autore di *At*); G. del Cerro Calderón, *Simón Mago en los orígenes del Cristianismo* in «MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas», 8 (2008), pp. 13-33.

429. Cfr. *At* 1, 6-11; 1, 15-22; 2, 14-36; 3, 12-26; 8, 9-25. La connessione tra l'episodio dell'Ascensione e l'usurpazione di Simone – che, agìto dai demoni, approfitta della situazione esistenziale e storica della Chiesa per occupare lo spazio lasciato vuoto da Cristo – emerge nella notizia di Giustino, *Apol* I, 26, 2-3.

430. Sulla caratterizzazione di Simon Mago come "anti-santo", cfr. A. Jolles, *Forme semplici. Leggenda sacra e profana - Mito - Enigma - Sentenza - Caso Memorabile - Fiaba - Scherzo*, Milano, Mursia, 1980 (ed. or. 1930), pp. 53-55: «Alla figura di chi è degno di essere imitato senza però che lo si possa imitare sino in fondo [il santo della leggenda sacra] deve potersi contrapporre una figura il cui esempio non dobbiamo a nessun patto seguire, che ci dà la concreta consapevolezza di ciò che non dobbiamo imitare. Al santo deve corrispondere l'empio, alla leggenda sacra l'anti-leggenda […] Potremmo così compilare un calendario dei grandi empi fra cui figurano prima Simon Mago, e più tardi Roberto il diavolo, Ahasvero, Faust, l'olandese volante, don Giovanni, il conte di Lussemburgo e così via». Ringrazio Carlo Ginzburg per avermi segnalato queste pagine, che ho trattato più diffusamente in un volume di prossima pubblicazione dedicato alla relazione tra la leggenda di Simon Mago e quella di Faust, che significativamente qui Jolles mette in correlazione anche da un punto di vista formale.

431. Sul personaggio di Simon Mago nella letteratura pseudoclementina – *Omelie* (*Om*) e *Recognitiones* (*Rec*) – rimando alla bibliografia discussa in C. Presezzi, *«Essere immagine» e «farsi immagini». L'anti-paolinismo nella polemica contro Simon Mago delle* Recognitiones *pseudoclementine*, in *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, a cura di D. Guastini, Firenze, La Casa Usher, 2014, pp. 209-228. In base alla filosofia della storia pseudoclementina, fondata sulla dottrina delle sizigie o coppie antagoniste, Simone rappresenta l'inevitabile doppio negativo del principio positivo garantito da Pietro, erede del messaggio di salvezza e guida della vera chiesa: nel mondo, la verità si presenta infatti sempre in endiadi con il proprio opposto, in una successione di coppie antitetiche di falsità/verità, male/bene, inautenticità/autenticità, che scandiscono la storia umana. In base a questa dottrina, le *Omelie* stabiliscono per bocca di Pietro un'equazione che mette in esplicito rapporto la coppia Simone/Pietro a quella Anticristo/Cristo, cfr. *Om* II, 15-21, e in particolare *Om* II 17, 5-18, 2; cfr. la contestualizzazione che ne propone G.C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, pp. 60-64, in relazione al tema della diffusione di false dottrine nell'opera di Tertulliano, Cipriano e nell'*Apocalisse di Elia*. Cfr. anche *Rec* III, 61, in cui le dieci coppie antitetiche sono esposte come segue: «Caino e Abele sono la prima coppia. La seconda è costituita dai giganti e da Noè. La terza dal Faraone e da Abramo. La quarta dai filistei e da Isacco. La quinta da Esaù e Giacobbe. La sesta dai maghi e dal legislatore Mosè. La settima dal Tentatore e dal Figlio dell'uomo. L'ottava da Simone e da me, Pietro. La nona dai popoli pagani e da colui che sarà mandato a portare il seme

del Verbo tra di essi. La decima dall'Anticristo e da Cristo», la traduzione italiana è tratta da Pseudo Clemente, *I ritrovamenti*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di S. Cola, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 201-202.

432. Per l'edizione critica cfr. *Acta Petri*: *Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses*, a cura di M. Döhler, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018; per la traduzione italiana, cfr. *Atti di San Pietro*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, a cura di L. Moraldi, Torino, UTET, 1971, pp. 963-1059; cfr. anche *Gli Atti di Pietro*, in *Gli apocrifi del nuovo testamento*, II, *Atti e leggende*, versione e commento a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1978 (ed. or. 1966), pp. 140-168; *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur: nebst einem neuentdeckten Fragment*, a cura di C. Schmidt, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1903; *Actes de Pierre*, a cura di G. Poupon, in *Écrits apocryphes chrétiens*, a cura di F. Bovon e P. Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997, pp. 1039-1114; E. Norelli, *Situation des apocryphes pétrinies*, in «Apocrypha», 2 (1991), pp. 31-83; Id., *Sur les Actes de Pierre: A propos d'un livre récent*, in «Apocrypha», 11 (2000), pp. 227-258; C.M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel: Rewriting the Past*, Oxford, Oxford University Press, 2003; M.C. Baldwin, *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; A. Filippini, *Gli atti apocrifi petrini fra tradizione testuale e contesto storico-sociale. A proposito di uno studio recente*, in «Mediterraneo antico», X, 1-2 (2007), pp. 587-603; sulla relazione tra il romanzo pseudoclementino e *AtPt*, cfr. A. Filippini, *Atti apocrifi petrini. Note per una lettura storico-sociale degli Actus Vercellenses e del romanzo pseudo-clementino tra IV e V secolo*, in «Mediterraneo antico», XI, 1-2 (2008), pp. 17-41; M.C. Baldwin, *The Acts of Peter and the Pseudo-Clementines. 'Connections Beyond Self-Evidence'*, in *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines*, pp. 69-78.

433. Sulla difficoltà di identificare luogo e data di redazione di *AtPt*, cfr. G. Poupon, *Introduction (Actes de Pierre),* in *Écrits apocryphes chrétiens*, pp. 1041-1044, pp. 1042-1043; sulla loro rapida e vasta fortuna, cfr. ivi, p. 1044; cfr. anche Norelli, *Sur les Actes de Pierre*, in particolare pp. 228-230; Filippini, *Gli atti apocrifi petrini fra tradizione testuale e contesto storico-sociale*.

434. *AtPt* 1-4.

435. Cfr. *supra*, nota 28.

436. *AtPt* 5.

437. Già Léon Vouaux, primo editore dopo Lipsius del testo, rilevava l'intento dell'autore di presentare Simone come pseudo messia, cfr. *Les Actes de Pierre*, a cura di L. Vouaux, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922, p. 407, nota 4; cfr. anche A. Monaci Castagno, *Il diavolo e le sue metamorfosi: spunti esegetici negli Atti di Pietro*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 11, 2 (1994), pp. 419-432; Ead., *La demonologia degli Atti di Pietro*, in *Voce di molte acque. Studi in onore di Eugenio Corsini*, Torino, Zamorani, 1994, pp. 331-343; Norelli, *Sur les Actes de Pierre*, in particolare pp. 232-238, mostra come *AtPt* presenti lo stesso schema escatologico di *Ascensione di Isaia* e *Apocalisse di Pietro* e propone di leggere nell'opposizione (*agon*, *dimicatio*) tra Pietro e Simone anche un riferimento al *testimonium* di *Is* 7, 13, interpretato come una profezia sugli *agona* che la nascita virginale di Gesù (quindi la sua identità messianica) avrebbe suscitato tra gli uomini, messi così alla prova da Dio, su quest'ultimo aspetto si veda anche Id., *Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits sur la naissance de Jésus*, in «RThPh», 126 (1994), pp. 305-324, p. 318; A. D'Anna, *Simon Mago Anticristo? Una nota sugli* Atti di Pietro, in *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico*, a cura di A. D'Anna e E. Valeriani, Bologna, EDB, 2013, pp. 113-138, passa in rassegna in modo dettagliato tutti gli elementi di identificazione anticristica classificandoli in sei categorie e discutendo a parte alcuni elementi narrativi ambigui.

438. *AtPt* 4, 1. Prima di giungere a Roma, Simone inizia a riscuotere fama e successo esercitando la sua attività ad Ariccia, dove anche riparerà dopo la sconfitta nello scontro con Pietro al foro. Tornerò oltre su questa indicazione geografica.

439. La relazione figurale tra Satana e Simon Mago nel discorso di Pietro è confermata anche dall'*incipit* di *AtPt* 9. Cfr. l'analisi del discorso di Pietro condotta da Norelli, *Sur les Actes de Pierre*, p. 236, che ne sottolinea la valenza apocalittica e la sovrapposizione tra Simone e Satana.

440. *AtPt* 14.

441. Cfr. D'Anna, *Simon Mago Anticristo?*. Simone si autoproclama ripetutamente «potenza di Dio» o «grande potenza di Dio», riprendendo la formula di *At* 8, 10, secondo cui i samaritani avrebbero considerato Simone «*dynamis tou theou he kaloumene megale*»; la pretesa anticristica si desume anche dalle sue azioni: ad esempio quando si cimenta nel tentativo di imitare i miracoli di Cristo in *AtPt* 13, 1 e *AtPt* 25-28; infine numerosi elementi evocano un contesto apocalittico, come ad esempio la tentazione del mondo da parte degli angeli di Simone in *AtPt* 6, 4 con parallelismo rispetto ad *Ap* 12, 9, o l'invettiva di Pietro sulla sconfitta imminente di Simone in *AtPt* 8, 34 in cui è riecheggiato il versetto di *Mt* 7, 15 sui falsi profeti.

442. Sulla gara di magia tra Pietro e Simone, cfr. l'interessante analisi proposta da T. Canella, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano Studi sull'Alto Medioevo, 2006, pp. 254-260, in particolare pp. 256-257. Tessa Canella analizza l'episodio della gara di miracoli in parallelo con la gara tra Silvestro e Zambri, (definito *magus*) nella dodicesima *altercatio* degli *Actus Silvestri*, partendo dal presupposto che in entrambi i casi la gara di miracoli costituisca la fase conclusiva della disputa tra due avversari che si contendono la verità. Come Zambri, anche Simone può, grazie ai suoi poteri, uccidere sussurrando all'orecchio della vittima; ma solo Pietro può ridare la vita – cosa che Simone simula, puntualmente smascherato da Pietro, senza esserne realmente capace. Il tema del miracolo uditivo si lega all'ampia questione dei poteri magici attribuiti ai nomi divini o angelici, di cui Canella traccia un'analisi partendo dall'episodio di *Es* 7, 10-12 (in cui Mosé rivaleggia con i maghi egiziani Iannes e Iambres) e ripercorrendo le tradizioni giudaiche di commento all'Antico Testamento relative a Mosè e al nome divino, identificando così l'origine palestinese, medio orientale e/o egiziana di questo nucleo narrativo, cfr. ivi, pp. 259-260. Canella sottolinea, inoltre, l'ambientazione pubblica dello scontro (tra Pietro e Simone e tra Silvestro e Zambri), discutendo altri casi simili e costatando la presenza di nuclei narrativi ricorrenti (spesso analogamente inanellati in catene composite) nella letteratura agiografica tardoantica di area medio-orientale, cfr. ivi, pp. 263-264. Sulla gara di miracoli cfr. anche C. Bologna, *Natura, miracolo magia nel pensiero cristiano dell'altro medioevo, in Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, a cura di P. Xella, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 253-272, pp. 268-269, che sottolinea la «comune qualità strutturale e ideologica» delle categorie di "miracolo" e "magia", richiamandosi proprio al «contrasto drammaticamente presentato dagli Atti e dai Vangeli apocrifi, "ad effetto", fra Simon Mago e Pietro». Scrive Bologna: «Tanto vero è, che il Miracolo e la Magia posseggono qualità intercambiabili, sono ambigui, non facilmente interpretabili, confondono la fede, "tentano" l'osservatore»; distinguendo tra un livello epistemologicamente consapevole (santo/mago, miracolo/magia) e «uno stadio che "presti fede" alla parola del testo», Bologna rileva che spesso «l'infrazione dell'impossibilità, ad un tempo prescrizione etica e proscrizione teoretica, produca nei testi quella "contaminazione" fra le figure del Santo e del Mago, di cui stiamo parlando».

443. Poupon, *L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, analizza le varie tipologie di gesti, formule e azioni che, in numerosi Atti apocrifi (*Atti di Paolo*; *Atti di Filippo*; *Atti di Tommaso*; *Atti di Giovanni*), servono a differenziare gli apostoli dai maghi o dagli stregoni a cui essi stessi vengono spesso assimilati (generalmente da parte dei pagani): il tema dell'accusa di magia rivolta agli apostoli è capillarmente diffuso negli Atti apocrifi (e negli Atti dei martiri) e dunque è altrettanto capillarmente elaborata una strategia retorica e narrativa per scagionare gli apostoli e i martiri dall'accusa che, talvolta, viene deviata e riversata contro figure terze.

444. Cfr. *Acta Petri: Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses*, pp. 296-297.

445. La parola *kenothe* – lo stesso verbo che *Fil* 2, 7 usa per indicare l'abbassamento di Cristo – è proposta da Lipsius come integrazione di una lacuna testuale.

446. *AtPt* 32, 2. Il capitolo 32 fa parte della porzione di testo di cui si è conservato il greco: la citazione riportata in greco corrisponde al latino «fregit crus in tres partes». Voglio accennare, giustificando anche la scelta dell'epigrafe a questo contributo, al saggio di C.S. Singleton, *Inferno XIX: O Simon Mago!* in «MLN», 80, 1 (1965), pp. 92-99, secondo il quale l'impianto di *Inferno* XIX non dipenderebbe da un generico riferimento alla leggenda di Simon Mago, ma da una fonte specifica: gli *Atti di Pietro,* appunto; l'argomentazione di Singleton si impernia sul tema dell'azzoppamento di Simone. Ho discusso più nel dettaglio questa proposta nel volume di prossima pubblicazionea cui accennavo sopra, cfr. nota 29; si veda

intanto anche R.K. Emmerson, R.B. Herzman, *Antichrist, Simon Magus, and Dante's 'Inferno' XIX*, in «Traditio», 36 (1980), pp. 373-398.

447. Cfr. Poupon, *Introduction (Actes de Pierre),* p. 1104, che arreca come prova il ruolo assunto dall'imperatore Nerone nelle varianti successive della leggenda, nelle quali Simone perisce a causa del precipizio, che in altro modo assolverebbe Pietro dalla responsabilità omicida. La questione si collega anche al problema generale della relazione tra fede, apostasia e perdono (un cui nucleo sembrerebbe già rintracciabile nell'ultimo versetto della pericope di *At* 8 dedicata a Simon Mago, cfr. *At* 8, 24): ad esempio, in *AtPt* 28 Pietro placa i romani, che vogliono bruciare Simone, auspicando un suo pentimento; ed è stato di fatti notato che in tutta l'opera è presente un'oscillazione sul tema della possibilità del pentimento dopo l'apostasia, evidentemente cruciale per l'autore, cfr. *Atti di Pietro*, p. 148, nota 24, pp. 140-142; G.P. Luttikhuizen, *Simon Magus as a Narrative Figure in the Acts of Peter*, in *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, a cura di J.N. Bremmer, Peeters Publishers, Leuven 1998, pp. 39-51 ha analizzato il tema in modo specifico, su cui si vedano però i rilievi critici di Norelli, *Sur les Actes de Pierre*, pp. 231-239, che ridiscute anche le tesi di G. Poupon, *Les "Actes de Pierre" et leur remaniement*, in «ANRW», 25, 6 (1988), pp. 4363-4383. Cfr. anche *Acta Petri: Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses*, p. 297.

448. Poupon, *Introduction (Actes de Pierre)*, p. 1104.

449. *Gv* 19, 31-36. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 228. Sulla base dell'analisi condotta in *Storia notturna* attorno al complesso mitico-rituale della zoppaggine risulta illuminante la relazione tra gli espedienti usati per assicurare la resurrezione più o meno perfetta di animali e esseri umani e il divieto attestato in ambito veterotestamentario di spezzare le ossa dell'agnello pasquale (*Es* 12, 46) che *Gv* 19 riecheggia in riferimento a Cristo prima di narrarne la resurrezione. Sull'interpretazione della morte di Gesù nel contesto delle pratiche sacrificali del giudaismo tardoantico e una discussione di una corposa letteratura cfr. A. Destro, M. Pesce, *Between family and temple: Jesus and sacrifices*, in «Theological Studies», 58, 2 (2002), pp. 472-501; cfr. anche M.Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford, Oxford University Press, 2006, in particolare pp. 211-284, dove tuttavia nella vasta analisi di luoghi neotestamentari non viene considerato il brano di *Gv* 19 e solo marginalmente si accenna alla catalizzazione sulla persona di Gesù, in termini spiritualizzati e analogici, dell'apparato cultuale e sacrificale tradizionale. Sulla rappresentazione neotestamentaria di Gesù come Agnello e come Sommo Sacerdote e sulla relazione figurale tra Gesù e il Tempio di Gerusalemme, i suoi sacrifici, officianti e liturgie nella letteratura cristiana antica, cfr. G. Lettieri, *Note storico-critiche sul parallelismo sacramentale tempio/"persona" dalle origini cristiane alle teologie patristiche*, in *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, a cura di F.V. Tommasi, Verona, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, 2013, pp. 153-197; cfr. anche Canella, *Gli Actus Silvestri*, che rileva, nel contesto nella gara di miracoli/magia e delle analogie tra l'opposizione di Pietro e Simone e quella di Silvestro e Zambri a cui abbiamo fatto riferimento sopra, una connessione tra l'uccisione del toro, accompagnata dalla pronuncia del nome divino, e il sacrificio *tamid*, evidenziando come nella magia ebraica tardoantica sia identificabile una ricezione di temi sacrificali: «È particolarmente interessante che Simon mago (figura emblematica di tutte le eresie) e Pietro abbiano lo stesso terreno del contendere di Silvestro e Zambri, ossia la capacità di togliere e di donare la vita; anche le modalità con cui agisce Simone ricordano quelle dell'antagonista di Silvestro: il giovane cade morto quando il mago gli sussurra all'orecchio; Zambri sussurra all'orecchio del toro, ma qui è specificato che si tratta dell'impronunciabile nome del Signore. L'uccisione del toro con la pronuncia del "Grande nome" rimanda al sacrificio giornaliero (*Num*. XXVIII, 1-8) detto *tamid* ("perpetuo"), descritto nell'omonimo trattato della *Mishna*: in esso veniva infatti pronunciato (esplicitamente e non per mezzo di nomi sostitutivi come *Adonai*, *Hasshem*…) il tetragramma YHWH durante la benedizione del popolo (*Mishna*, trattato *Tamid*, XXXIIIIb). L'animale sacrificato giornalmente è l'agnello, ma l'olocausto di due o più tori (le cui norme generali si danno in *Lev*. I, 1-8) è aggiunto nelle occasioni festive (*Num*. XXVIII e XXIX). Il trasferimento di temi sacrificali nella pratica magica è un elemento realmente presente nella magia ebraica tardo-antica, e trova corrispondenza nei testi ebraici a noi pervenuti» (ivi, pp. 256-257).

450. Voglio accennare rapidamente al parallelismo – su cui mi riprometto di tornare più dettagliatamente

in futuro – tra Simone e il demone ebraico Asmodeo, in varie fonti descritto come demone zoppo e spesso presentato in coppia con la figura femminile di Lilit, su cui cfr., in questo volume, il contributo di M. Mantovani, *La storia notturna di Scholem*, *infra*, pp. 241-263; Scholem ha indicato un ulteriore elemento di interesse, ovvero quello di una sovrapposizione tra Elena di Troia e Lilit nel folklore askhenazita, cfr. G. Scholem, *La Cabala*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1992 (ed. or. 1974), p. 360: «Nel folklore askhenazi, questa figura [Lilit] si fuse con l'immagine popolare di Elena di Troia». Infine, nel racconto talmudico della *Storia di Re Salomone e Asmodeo*, è attestato uno scontro magico tra Salomone e Asmodeo, in cui ricorre anche un volo di Asmodeo (che è un demone alato), cfr. in proposito J. Rainbow, *The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's Love Poetry and Christian Magic*, in «The Harvard Theological Review», 100, 3 (2007), pp. 249-274. Ringrazio Daniele Minisini per avermi segnalato questo parallelismo.

451. Autore attivo a Roma all'inizio III secolo, lo Pseudo Ippolito è il primo dopo Luca, a narrare il conflitto con Pietro in una ambientazione differente da quella proposta in *At* 8, cfr. Baldwin, *Whose Acts of Peter?,* p. 78; Schmidt, *Die alten Petrusakten*, pp. 104-105. In Giustino, Ireneo e Tertulliano, manca la contrapposizione con Pietro a Roma, ma c'è l'indicazione di un culto tributato, a Roma, a Simone. Sull'opera dello Pseudo Ippolito cfr. 'Ippolito', *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, Brescia, Morcelliana, 2012; Pseudo Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Cosentino, Roma, Città Nuova, 2017.

452. Cfr. *Ref* VI, 20, 4.

453. Cfr. *AtPt* 31. Cfr. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, pp. 406-407, nota 4, che sottolinea il parallelismo con la formula di rivelazione del nome di Dio nella versione dei LXX di *Es* 3, 14; D'Anna, *Simon Mago Anticristo?*, pp. 117-118; cfr. anche il passo significativo nella versione dello Pseudo Marcello, *Atti dei beati Pietro e Paolo*, cap. 39: «Nerone domandò: "Chi è Cristo?". Pietro: "Colui che Simon mago pretende di essere. Questi invece è un pessimo individuo, le cui opere sono dovute al diavolo», la traduzione italiana è tratta da *Gli Atti di Pietro e Paolo dello Ps. Marcello*, in *Gli apocrifi del nuovo testamento*, II, *Atti e leggende*, pp. 180-192; il brano è omesso dall'edizione curata da Moraldi in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, pp. 1041-1059. Non posso soffermarmi qui sul rapporto tra la rappresentazione di Nerone e la figura dell'Anticristo, importante anche per *AtPt*: per una summa generale del problema, cfr. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, pp. 236-256.

454. L'espressione è assente in Giustino, Ireneo e Tertulliano, cfr. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, pp. 406-407, nota 4.

455. *Rec* I, 72; II, 7 (il corsivo è nel testo della traduzione italiana); cfr. anche *Rec* III, 47; *Om* II, 22, 24; *Om* XVIII, 6, 7; *Ref* VI, 17, 1-2.

456. Cfr. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 405, nota 38.

457. *Ref* VI, 17, 1-2, la traduzione italiana è tratta da *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 31.

458. Ireneo, *AdvHaer* I, 24, 1, la traduzione italiana è tratta da *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 17; Simonetti, ivi, p. 401, nota 15, rileva l'analogia con una notizia, sempre riportata da Ireneo, sul mito della creazione presso la setta gnostica degli Ofiti, secondo cui l'Adamo creato dalle potenze inferiori, prima della vivificazione da parte del Padre, sarebbe stato in grado solo di strisciare.

459. Cfr. anche Vouaux, *Les Actes de Pierre*, pp. 406-407, nota 4 e p. 327 nota 7, che segnala una relazione tra l'attributo di *Stans* del capitolo 31 e un'altra espressione di instabilità che compare in *AtPt* 17, 4: «Per quidem tibi ostenditur ut Deo vivo credas et non mago Simoni, *instabili* daemonio, qui te in luctum morari voluit» (corsivo mio). D'Anna, *Simon Mago Anticristo?*, pp. 117-120, riporta anche il passo di *AtPt* 4, 2 in cui il termine compare non come appellativo ma comunque connesso all'idolatria di Simone: «Simone apparve, in mezzo al popolo, dritto (*stans*), e tutti lo adoravano». Va infine notato che l'autore stesso suggerisce una spiegazione metaforica della caduta per bocca di Gemello, un amico di Simone che, vedendolo con una gamba spezzata, gli rivolge queste parole: «Simone, se la forza di Dio (*dynamis tou theou*) è spezzata (*katassetai*), lo stesso Dio del quale tu sei la forza non sarà forse un'illusione?», *AtPt* 32.

460. Della *Didascalia*, composta in greco, non possediamo l'originale (salvo un breve frammento del XV capitolo). L'opera ci è giunta in versione integrale in siriaco, e ne possediamo una traduzione latina (parziale) che, attualmente, è il più antico testimone esistente; per le fonti e le relative edizioni critiche cfr.

*Clavis Patrum Graecorum*, a cura di M. Geerard, Turnhout, Brepols, 1983, n° 1738, p. 229; si veda anche V. Ragucci, *Didascalia apostolorum: testo siriaco, traduzione italiana, sinossi e commento sulla formazione del testo*, tesi di dottorato, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Dottorato di ricerca in Storia, indirizzo Studi religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni, XXIV Ciclo, 2013, <http://amsdottorato.unibo.it/6009/>; sulla dipendenza della *Didascalia* da *AtPt* cfr. Poupon, *Introduction (Actes de Pierre),* p. 1044. Esistono anche altri testimoni antichi di un incidente da cui consegue la zoppaggine di Simon Mago: cfr. es. *Hegesippi qui dicitur Historiae libri V*, III, 2, 1 (l'opera dello Pseudo Egesippo è una traduzione/rifacimento latino del *Bellum Iudaicum* di Flavio Giuseppe, collocabile in modo abbastanza certo entro la fine del IV secolo), cfr. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXVI, II, pp. 185-186.

461. *Didascaliae Apostolorum, canonum ecclesasticorum, traditionis apostoliace versiones latinae*, a cura di E. Tidner, Berlin, Akademie-Verlag, 1963, XLIII (Fol. 87r), pp. 71-72.

462. Cfr. *Les Constitutions apostoliques*, introduzione, edizione critica, traduzione e note di M. Metzger, Paris, Éditions du Cerf, 1992, II, pp. 319-320 (*ConstAp* VI, 9, 4).

463. Cfr. *Didascalia apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments*, a cura di R.H. Connolly, Oxford, Clarendon Press, 1969 (ed. or. 1929), XXIII, pp. 200-202, che traduce «ankle-bone [caviglia] of his foot». La traduzione italiana a cui faccio riferimento è di Ragucci, *Didascalia apostolorum*, p. 228. La ricezione di questa tradizione in area siriaca è stata recentemente studiata da A. Mengozzi, *Simon Magus and Simon Peter in Rome. The Sureth Version of a Late East-Syriac Hymn for the Commemoration of Saints Peter and Paul*, in «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», 22 (2018), pp. 65-90.

464. *AtPt* 32, 4.

465. Segnalo che, nel Seicento, nel parco dell'attuale Palazzo Chigi di Ariccia – circa 25 Km a sud-est di Roma sulla via Appia – venne identificato un sepolcro di Simon Mago, sulla base, parrebbe, di una credenza locale, e il duca Bernardino Savelli (1606-1658) fece incidere e collocare un'epigrafe sul sarcofago marmoreo attribuito a Simone. Secondo le *Memorie storiche dell'antichissimo municipio ora terra dell'Ariccia e delle sue colonie Genzano e Nemi, dedicate a sua eccellenza il signor D. Agostino Chigi... dal canonico Emanuele Lucidi*, Roma, Lazzarini, 1796, p. 219, una parte del parco dei Savelli infatti era chiamata «dal volgo […] il *basto del Diavolo* e il *basto di Simon Mago*, dicendo che in questo sito fu Simon Mago dal Diavolo trasportato all'inferno»; il Lucidi – che tra l'altro propone di spiegare l'antico insediamento ebraico ad Ariccia in base alla notizia della fuga di Simon Mago (e dei suoi seguaci) – si sofferma diffusamente sulla leggenda di Simone nel capitolo 1 (*Della predicazione del vangelo, e della morte di Simone il Mago nell'Ariccia*) della Parte Seconda (*L'Ariccia cristiana*) della sua opera, discutendo insieme fonti antiche e testimonianze contemporanee (tra cui le credenze "del volgo", l'iscrizione del duca Savelli, e altri documenti di vario genere) circa il luogo della morte di Simone e argomentando in favore di Ariccia (ivi, pp. 317-328), anziché Terracina o Roma.

466. Cfr. *Atti di San Pietro*, p. 1020, nota 4.

467. Cfr. N. Spineto, *"The King of the Wood" oggi: una rilettura di James George Frazer alla luce dell'attuale problematica storico-religiosa*, in *"Nemi status quo". Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Nemi*, a cura di J.R. Brandt, A.-M. Leander Touati e J. Zahle, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 17-24; cfr. anche M. Beard, *Frazer et ses bois sacrés*, in *Les bois sacrés*, Actes du Colloque J. Bérard, Napoli, Publications du Centre Jean Bérard, 1993, pp. 171-180.

468. Cfr. N. Spineto, *"The King of the Wood" oggi*, pp. 17-24, p. 18, che contiene anche una sintesi efficace circa i problemi del metodo comparativo (analogia e generalizzazione) di Frazer, argomentando in favore della possibilità di dispiegare una considerazione storico-religiosa differente del problema, partendo dagli stessi elementi valorizzati da Frazer (ivi, pp. 18-19). D'altra parte già Raffaele Pettazzoni aveva avanzato critiche e tentato di risolvere i problemi di Frazer con gli strumenti della storia delle religioni: cfr. F. Pitocco, *Frazer e il comparativismo storico*, in «La ricerca folklorica», 10 (1984), pp. 119-120; A.M. Sobrero, *Frazer e Pettazzoni. Una fastidiosa interferenza* in «La ricerca folklorica», 10 (1984), pp. 73-78.

469. Spineto, *"The King of the Wood" oggi*, p. 20.

470. *Ibidem*.

471. Ivi, p. 21.

472. Cfr. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1974. Si tenga anche presente che il capitolo 19 degli *Atti degli Apostoli* tematizza un "conflitto di interessi" tra la predicazione apostolica (di Paolo) a Efeso e le pratiche magiche locali da un lato, il culto di Artemide dall'altro; in quel contesto, inoltre, la magia e il tempio di Artemis Efesia sono entrambi associati a elementi polemici di natura pecuniaria (come nel caso di Simon Mago in *At* 8): cfr. *At* 19,18-20 sul valore economico dei libri di magia bruciati dopo la predicazione paolina; *At* 19, 24-29 sulla polemica sollevata contro Paolo dall'argentiere Demetrio.

473. Spineto, *"The King of the Wood" oggi,* p. 23.

Luca Arcari

# Le pratiche di contatto col sovrannaturale tra diacronia e isomorfismo. Riflessioni a margine di (una) *Storia notturna*

## 1. *"Oltre" la storia, ma "dentro" la storia*

È indubbiamente impresa non facile ritornare a un libro[474] che, fin dalla sua pubblicazione, ha visto una notevole ricezione non solo entro i ristretti confini nazionali;[475] e ciò soprattutto per le reazioni, spesso contrastanti, che esso ha suscitato in campi piuttosto disparati delle scienze cosiddette umane,[476] evidentemente proprio per la scelta metodologica perseguita dal suo autore. [477] A tal proposito, è interessante ricordare quanto lo stesso Ginzburg scriveva nella prefazione a *Miti emblemi spie*, una raccolta di saggi pubblicata tre anni prima lo studio sul sabba e, per questo, ancora guardinga circa il buon esito della ricerca allora in corso:

> Nel caso della mia ricerca in corso sul sabba, l'integrazione della morfologia in una ricostruzione storica è solo un'aspirazione che potrebbe non realizzarsi. Ma il modo in cui Propp stesso, nelle *Radici storiche* (un grande libro, nonostante i suoi difetti) ha colmato i vuoti inevitabili della documentazione con una serie di luoghi comuni ispirati a un rigido evoluzionismo, fa capire i rischi di un'impresa del genere.[478]

Al di là dei problemi metodologici che l'affermazione pone, tutti comunque affrontati e discussi in *Storia notturna* – due su tutti, le connessioni tra spiegazioni in termini di prestito o diffusione e derivazione da una fonte comune o da caratteristiche strutturali della mente umana per rendere conto del procedimento di retrocessione a un passato sempre più remoto, unitamente alla necessità di conservare comunque, al di là di tutto e contro tutto (almeno apparentemente!) una prospettiva di con-causalità storica, pur nella necessità dell'integrazione con l'analisi morfologica –,[479] essa pare soprattutto eleggere a questione di metodo un vero e proprio sospetto, per così dire, "profetico" circa l'alterna accoglienza che il libro avrebbe avuto nel panorama della ricerca sulla stregoneria nell'Europa moderna.

Come un ordigno, il libro ha sì "sconquassato" un campo di studi legato a una serie di orientamenti di massima, tutti puntualmente passati in rassegna nell'ampia introduzione,[480] ma ha anche obbligato a un ripensamento quello

stesso specifico campo (o sotto-campo) della ricerca, fatto autorevolmente testimoniato dalla discussione che ancora si va conducendo in ambito internazionale.[481] Come ogni indagine *borderline*, nel senso che si pone volutamente al crocevia di campi scientifici contigui ma non coincidenti, questa di Ginzburg non poteva non creare, all'interno del quadro accademico di riferimento primario del suo autore, forti prese di posizione, sia in una prospettiva di accettazione come anche di fiera opposizione.[482] A ciò si aggiungano le reazioni di coloro che afferiscono ai vari sotto-campi chiamati in esame dall'ospite di turno (spesso percepito come un vero e proprio "intruso"), nel caso gli antropologi, gli storici delle religioni e gli storici del cristianesimo, non sempre pronti a leggere le questioni poste all'interno dell'economia propria della ricerca, per controbatterle, invece, da inferenze "di principio", spesso legate a presunte "invasioni di campo" ritenute non del tutto motivate.[483] Rispetto al campo degli studi modernisti, *Storia notturna* rileva – con assoluta lucidità – i limiti intrinseci alla conoscenza storica intesa in senso strettamente storicista, e per questo non esita a chiedere soccorso ai metodi della ricerca strutturale e della comparazione morfologica (definita, sulla scorta di Marc Bloch, come una "bacchetta magica" o "da rabdomante"),[484] andando anche ben oltre gli ammirati Vernant e Vidal-Naquet.[485] Per quanto concerne il campo degli studi religionistici, invece, lo studio non esita a sottoporre al vaglio della stessa analisi strutturale una prospettiva di ricerca che soprattutto in Italia all'epoca, in linea di massima, ancora si difendeva, nonostante l'importante sdoganamento portato avanti da alcuni, dalla rivoluzione lévi-straussiana e dagli interrogativi posti dalla psicologia storica, trincerandosi o dietro un filologismo troppo circoscritto o una storia delle idee alquanto restia a integrare il piano ideologico con quello sociale o, ancora, una comparazione differenziante che pareva spostare il piano della storia verso un isolamento spesso indifendibile al cospetto della stessa documentazione presa in esame.

I limiti intrinseci a una certa conoscenza storica emergono, quasi paradossalmente, da uno strenuo impiego della metodologia della con-causalità, che Ginzburg porta a conseguenze realmente estreme e, forse, almeno in qualche caso, a mio parere non del tutto probanti – si veda la particolare lettura del mito di Prometeo che, pur avendo istituito il sacrificio greco, non presenta tratti legati alla deambulazione, per cui Ginzburg lo collega, sottolineandone la sostanziale interscambiabilità, alla figura di Efesto, e ciò proprio per permetterne una lettura nell'ambito della "struttura" sciamanica dell'asimmetria deambulatoria riscontrabile tra miti e riti;[486] oppure l'interpretazione del racconto, di

trasmissione tarda, sullo smembramento di Dioniso, ritenuto afferente a un mito già attestato in epoca classica, e che invece continuo a ritenere influenzato da una polemica anticristiana di matrice neoplatonica.[487]

Ma al di là di questioni specifiche, proprio le criticità insite in un metodo che può definirsi, senza mezzi termini, "storico", soprattutto nella sua dimensione di serrata analisi della documentazione (di tutta la documentazione utile alla ricostruzione del passato), vengono messe al servizio di «una sorta di normalizzazione morfologica per fini storici».[488] Ginzburg rivendica, spesso più nella pratica che non nei proclami metodologici, alla conoscenza storica la sua dimensione di svelamento dell'ignoto o di quanto è accaduto (la polemica contro la *meta-history* o la *narrative history*, comune, ad esempio, allo stesso Vidal-Naquet,[489] riecheggia, non sempre esplicitamente, nelle pagine del nostro autore;[490] va detto che simili tendenze oggi stanno ricevendo sempre maggior seguito nel panorama della ricerca, spesso portando troppo oltre taluni aspetti della riflessione di Foucault).[491] Proprio per questo, quasi paradossalmente, Ginzburg non sottrae l'oggetto storico al gorgo oscuro che spesso sembra momentaneamente inghiottirlo, quando ad esempio la documentazione è realmente insufficiente o i termini cronologici si dilatano all'inverosimile. Ma la storia, e la responsabilità dello storico circa la consistenza del suo oggetto, si trova a riemergere, sempre in virtù di un potente sguardo unificante, anche quando l'autore è costretto a ricorrere esclusivamente all'analogia formale e/o morfologica con cui spiegare i complessi culturali propri dell'indagine. La ricerca di Ginzburg, pur con qualche eccesso, mira a sfidare derive nichiliste o meramente narratologiche o pericolosamente biologiche e – come l'angelo di Paul Klee, almeno secondo la lettura di Walter Benjamin –[492] prosegue quasi impavidamente pur con lo sguardo rivolto alle macerie che sono alle sue spalle.

## 2. *Quale "realtà"? Approcci esperienziali alle pratiche di accesso diretto al mondo "altro" (tra giudaismo e proto-cristianesimo)*

Per affrontare, anche se a grandi linee, il problema posto in primo piano nel titolo del mio intervento, ritengo utile partire da una considerazione più generale già emersa, anche se a tratti, in quanto detto in precedenza. Come spesso accadde per altre indagini di tipo *borderline*, anche *Storia notturna* si è trovata, vuoi per necessità di formarsi un armamentario capace di affrontare problemi inediti, vuoi per una sorta di reale *inopia* metodologica propria della tradizione di studi primaria in cui l'indagine si colloca, ad anticipare questioni che l'ottica

pluri- e inter-disciplinare molto più in voga nella ricerca storica e storico-religiosa odierna sta affrontando con sempre maggiore consapevolezza. Il viaggio dello sciamano e i resoconti che si riferiscono ad esso, come è noto uno dei cardini delle tesi espresse in *Storia notturna*, mi pare possano assumere, in tal senso, valore emblematico.[493] Ovviamente, con ciò non voglio dire che l'attuale panorama della ricerca internazionale sul tema e la prospettiva di Ginzburg coincidano (tutt'altro!); ciò che intendo sottolineare è che taluni dettagli, o alcuni particolari presenti in *Storia notturna*, proprio per una sorta di evasività teorica permettono di riflettere *anche* in tale direzione.

Il primo problema riguarda ciò che studi recenti definiscono come "esperienza".[494] L'aspetto interessante riguarda l'approccio integrato messo in campo da queste nuove tendenze di analisi, un approccio in cui interagiscono e dialogano metodi diversi, da quello antropologico a quello più strettamente storico, da quello filologico a quello della psicologia storica e della *Cognitive Science of Religion* (*CSR*).[495] Già lo stesso Ginzburg sembra far emergere tra le righe di alcune pagine dello studio sul sabba l'importanza di una simile necessità di integrazione; il punto è che proprio la mancanza di una visione teorica e sistemica delle connessioni tra cognizione umana e processi culturali fa qui sentire tutta la sua assenza.

Gli studi sull'esperienza religiosa nel mondo antico hanno innanzitutto chiarito il carattere secondario di quanto si indica con questi termini: ciò deriva dal fatto che i resoconti a nostra disposizione di tali eventi sono sempre frutto di rielaborazione ed interpretazione. Emerge con una certa evidenza che, date simili premesse, l'ambiente in cui una persona è inserita riveste un'importanza particolare, dal momento che esso fornisce gli strumenti e le categorie per codificare e leggere una serie di stimoli cognitivi che si concretizzano in eventi ritenuti o interpretati come eccezionali e che vengono ristrutturati come "fatti" effettivamente vissuti. Si tratta di un'inferenza abbastanza "basilare", in quanto radicata nel modo proprio dell'essere umano di percepire il mondo circostante e il proprio "io". Ciò che gli studiosi dell'esperienza religiosa vogliono sottolineare non è tanto l'origine di questi fenomeni, quanto piuttosto la loro lettura in relazione alle convinzioni dei soggetti, i quali impiegano il materiale a loro disposizione – concezioni, idee, credenze – per fornire una interpretazione di quanto avvenuto che possa in primo luogo avere senso per se stessi – e di conseguenza per le persone con cui si entra in relazione. L'interpretazione, e il conflitto tra interpretazioni molteplici e spesso competitive, dunque, rappresenta un elemento assolutamente intrinseco all'esperienza (qualunque sia la sua

definizione culturale, sia essa ritenuta religiosa o ordinaria), ne è in qualche modo inseparabile.

Su un aspetto per nulla marginale della questione mi pare interessante riportare un'affermazione di Ginzburg presente all'interno di *Storia notturna*, nel capitolo "Mascherarsi da animali":

> Miti e riti si riferiscono a livelli di realtà diversi; il loro rapporto, per quanto stretto, non è mai speculare. Possiamo considerarli linguaggi eterogenei che si traducono reciprocamente, senza sovrapporsi del tutto. Piuttosto che di coincidenze parleremo di isomorfismi, più o meno parziali.[496]

Gli studi sull'esperienza hanno in parte superato una simile contrapposizione che possiamo definire di principio (sebbene Ginzburg la smussi non poco!), proprio spostando lo sguardo sul processo di culturalizzazione di alcuni "essenziali" cognitivi, ovvero sul modo in cui il singolo ricostruisce, per iscritto o oralmente, quella che viene a tutti gli effetti ricodificata come una vera e propria esperienza di contatto con il mondo "altro". Si è mostrato, peraltro, che tale ricodificazione avviene, di norma nelle società antiche, grazie a contesti altamente ritualizzati e secondo modalità abbastanza standardizzate; la sua ricostruzione culturale, o la sua condivisione sociale, si trova ad essere verbalizzata e trasmessa (oralmente o anche per iscritto) sulla scorta di tutto un bagaglio "mitico" (ma sarebbe meglio dire, più generalmente, "tradizionale") ritenuto fondativo all'interno dello stesso contesto socio-culturale in cui l'esperienza è ritenuta avvenire ed è resa, in quanto tale, culturalmente e socialmente trasmissibile.

Il caso dei resoconti estatici giudaici e protocristiani è oggi al centro di un importante dibattito in questa stessa direzione, volto a restituire a questi testi una fisionomia più rispettosa di un loro inserimento nella "reale" o, quanto meno, "realistica" storia del giudaismo antico, sottraendo questi documenti alla mera dimensione della "stranezza" o della "bizzaria" (nel peggiore dei casi!) o all'ipoteca, assolutamente anacronistica, della letterarietà (si ricordi come in alcuni punti di *Storia notturna* lo stesso Ginzburg ponga, in maniera problematica, la questione della "realtà" o meno dei viaggi estatici!). Rick Strelan, in un poderoso libro dedicato alla presenza di simili fenomeni negli *Atti degli Apostoli*, ricorda che lavorare su questi resoconti significa misurarsi con pratiche la cui definizione in termini "reali" diverge profondamente dal nostro modo di concepire la stessa realtà, obbligando gli studiosi ad affondare lo sguardo in un mondo in cui la comunicazione del/col divino, identificato con una realtà collocata in luoghi scarsamente accessibili all'essere umano, è centrale e

rappresenta una possibilità concreta e, come tale, raggiungibile attraverso diverse forme ritualizzate di interrelazione interiorizzata o collettivizzata.[497]

Colleen Shantz, a tal proposito, si è spinta ancora oltre, cercando di capovolgere, non senza qualche rischio, il pregiudizio culturale, visibile anche nei confronti di alcune forme religiose contemporanee, legato alla tendenza ad applicare a simili manifestazioni il marchio dell'irrazionalità, quello stesso marchio che ha portato ad una loro condanna, o meglio ad una loro dimenticanza e da cui, e non poteva essere altrimenti, sono derivate letture abbastanza preconcette nel loro etnocentrismo o nel loro essere fortemente influenzate da processi di stigmatizzazione e messa a distanza occorsi già all'interno di contesto socio-culturali contigui[498] (si pensi al ruolo che la cosiddetta "stereotipizzazione" assume proprio negli studi di Ginzburg, non solo in questo sul sabba; per l'ambito degli studi sul cristianesimo antico basti richiamare l'importanza che i fenomeni di contatto diretto con l'oltre-mondo hanno avuto nella stigmatizzazione di gruppi etichettati come "eretici", spesso anche grazie al connubio con alcuni presupposti della riflessione medica antica; penso al caso del cosiddetto montanismo o alla messa al margine di alcuni maestri come Simon Mago in talune fonti eresiologiche del II-III secolo).[499]

È interessante notare, in un simile contesto, come la questione delle diverse tipologie e/o modalità di classificazione di simili esperienze sia stata messa, per certi versi, in discussione in vista di un approccio funzionale e, quindi, socio-culturale. Ricordo, a tal proposito, come lo stesso Ginzburg prenda posizione[500] contro talune indagini che Luc de Heusch stava conducendo proprio all'epoca della stesura di *Storia notturna*, volte ad oscurare, secondo Ginzburg in modo indebito, le differenze tra possessione e *trance* sciamanica.[501] Va detto che l'analisi di de Heusch richiamata da Ginzburg poggia su presupposti non del tutto chiari e che lo stesso antropologo in seguito ha ha cercato di rimettere in discussione.[502]

### 3. *Il "rischio" diacronico: pluralità di esperienze di contatto e/o isomorfismo?*

C'è un ultimo aspetto, e con questo concludo, che gli studi sull'esperienza religiosa permettono di chiarire meglio. Questo riguarda la posizione che la corporeità del mediatore e/o visionario assume nell'esperienza di accesso/contatto con il mondo "altro".[503] Credo che il problema permetta di guardare, dall'alto e in una dimensione realmente prospettica, ad alcuni dei temi più rilevanti che percorrono lo studio sul sabba. Secondo gli studi sull'esperienza

religiosa, il corpo del mediatore appare come un canale di ricezione formidabile in cui si iscrive non solo l'esperienza che gli viene attribuita, rendendone così possibile la stessa culturalizzazione, ma anche la percezione sociale dell'esperienza come interazione diretta con le realtà "altre". Il corpo del mediatore diventa il luogo *par excellence* in cui si concretizzano e catalizzano le dinamiche socio-culturali che in un dato sistema vanno inevitabilmente a innescarsi attorno all'esperienza di accesso/contatto diretto con l'oltre-mondo, le dialettiche culturali circa la sua "realtà" o meno o, ancora, le funzioni che ad essa vengono di volta in volta attribuite in quello stesso sistema. In realtà, l'attuale ricerca sulle esperienze, proprio tramite la questione della corporeità del mediatore, pone due questioni realmente fondamentali che, credo, possano permettere una migliore valutazione dei temi che ancora lo studio sul sabba non manca di sollevare e che non sembra aver voluto o potuto risolvere in maniera compiuta: l'esperienza come strumento costruttivo di autorità in un dato sistema socio-culturale e le dinamiche sociali di accettazione e/o rifiuto rispetto alla stessa autorità di cui il mediatore/visionario intende rendersi portatore.

Ginzburg è ovviamente cosciente di simili problemi e in molti punti dello studio questi ritornano per meglio organizzare alcune delle questioni che egli pone, ma – almeno all'interno di *Storia notturna* – l'autore non pare offrire una griglia concettuale o una teorizzazione più generale alla cui luce affrontare le implicazioni più profonde del cosiddetto viaggio "estatico". Un'affermazione mi pare renda evidente, da un lato, l'importanza della tematica della corporeità del singolo mediatore/visionario, dall'altro, però, il peso di una mancanza di concettualizzazione circa le interrelazioni tra corporeità del singolo e la sua percezione sociale in un dato sistema culturale.

Ginzburg afferma:

> Nei miti e nei riti che si riferiscono alla morte ritorna in maniera insistente l'idea di tornare in vita, di rinascere. Termini come avvolgere o nascondere esprimono l'annullamento attraverso metafore uterine. Al fondo della serie che abbiamo visto emergere a poco a poco – essere avvolti nell'amnio, avviluppati in un mantello, cuciti in una pelle di bue, mascherati, velati e così via – ritroviamo, come nel caso della zoppaggine, un'esperienza primaria di carattere corporeo.[504]

Ginzburg attribuisce una simile comunanza di tratti a isomorfismi mitici e rituali che rinviano a una serie di scambi, contatti, filiazioni tra culture diverse; tali rapporti storici, pur costituendo una condizione necessaria perché si verifichino fenomeni isomorfi, non è però sufficiente perché si diffondano e si conservino. Continua Ginzburg:

> Diffusione e conservazione dipendono anche da elementi di carattere formale che assicurano la compattezza dei miti e dei riti. Le rielaborazioni a cui essi sono sottoposti di volta in volta illustrano

> chiaramente quest'intreccio di storia e morfologia. L'inventività degli attori sociali che intravediamo dietro sequenze di varianti come zoppi-monosandali-saltellatori con un piede solo e così via, incontra limiti ben precisi nella forma interna del mito o del rito. La sua trasmissione è, come quella delle strutture profonde del linguaggio, inconsapevole – ma senza che ciò implichi la presenza di un inconscio collettivo.[505]

La questione, posta nei termini risolutivi storia/isomorfismo, conduce, quasi inevitabilmente, a una simile visione, che non può trovare neanche parziale giustificazione nella tesi junghiana dell'inconscio collettivo e confidare, con maggiore soddisfazione, nel seno delle strutture lévi-straussiane. Ma in altri punti del suo testo, lo stesso Ginzburg cerca di impostare il problema con maggiore sensibilità sociologica, ed è lì che il tema della corporeità, come ogni elemento propriamente umano che si trova ad essere "culturalizzato" (in vari modi e in diversi canali comunicativi) in e per particolari contesti con funzioni precipue, sembra essere assunto, non senza qualche incertezza, come reale indicatore socio-culturale. Tralasciando quello che è un vero e proprio saggio nel saggio, la vicenda di Bernardino da Siena ripercorsa a titolo esemplificativo nelle conclusioni dello studio,[506] ritengo particolarmente indicativa la seguente affermazione:

> Tutte queste notizie provengono, in maniera più o meno diretta, dai protagonisti stessi di questi culti estatici: benandanti, lupi mannari, *kresniki*, *táltos*, *burkudzäutä*. Come si è visto, essi si presentavano come figure benefiche, depositarie di un potere straordinario. Ma agli occhi della comunità circostante questo potere era intrinsecamente ambiguo, pronto a trasformarsi nel suo contrario. La credenza che i *burkudzäutä*, per sbadataggine, potessero portare dai viaggi notturni malattie invece di prosperità, mette in luce un'ambivalenza simbolica che probabilmente caratterizzava anche i comportamenti diurni di questi personaggi.[507]

Qui Ginzburg pone al centro la questione della differente percezione sociale dei fatti oggetto della sua ricerca e della fondamentale importanza che, nell'analisi storica, riveste la necessità di tenere conto di entrambe le voci che costituiscono i poli del fenomeno di volta in volta osservato. In sostanza, come spesso l'autore non manca di rilevare anche polemicamente, è dovere dello storico prestare orecchio non solo alla voce degli inquisitori ma anche a quella degli inquisiti, non solo a quella dei cristiani persecutori, ma anche a quella degli ebrei perseguitati;[508] in sostanza, tenere conto il più possibile delle diverse ottiche ricavabili dalla documentazione, e il tutto in vista della ricostruzione di un "fatto", pur con tutti i limiti che questo inevitabilmente comporta.

Il corpo del mediatore/visionario, così come il corpo del perseguitato, in tale prospettiva, diventa realmente il luogo in cui si scontrano visuali in contrasto, da un lato poteri che tentano di arginarne la portata intrinsecamente destabilizzante o soltanto interrogante, dall'altro l'autodeterminazione dell'io che pretende che

quanto da lui esperito abbia ricadute dirette in termini di credito o autorità, con tutto il portato (spesso intrinsecamente) competitivo che simile affermazione implica rispetto al (macro-)sistema di riferimento e rispetto a un inevitabile gruppo di sostenitori. È dunque possibile ritenere, in questa prospettiva, che quell'isomorfismo che Ginzburg vuole (a tutti i costi, aggiungerei io) riconciliare *sub specie historiae* (fenomeni di possessione e stregoneria di epoca moderna = fenomeni di natura sciamanica euro-asiatici) vada soprattutto visto come un tentativo di ricostruire, secondo i canoni e gli strumenti della ricerca storica in senso lato, un dato che, sì, appare come incontrovertibile agli occhi dei contemporanei che in un modo o nell'altro ne parlano (un corpo che "fa" delle cose e/o che pretende di aver fatto delle cose e che, per questo, viene trattato di conseguenza), ma soprattutto nella sua dimensione di strumento di dialettica socio-culturale, per cui nelle cose che si "dicono" appaiono sempre iscritti – quasi inesorabilmente – gli intenti cognitivi ed esperienziali che muovono a monte la stessa *mise en discours*. In altre parole – dal mio punto di vista, è questa la domanda cruciale – rivendicare alla storia la sua dimensione di svelamento di ciò che era nascosto e che, comunque, va riportato alla luce, implica, sempre e comunque, una sovrapposizione che vede necessariamente coincidenti "discorso" e "fatto"? O non è proprio questo uno dei compiti dello storico, discernere, in ciò che chiamiamo "fonte", il "fatto" rispetto alla sua declinazione discorsiva e rinvenire in quest'ultima la sua dimensione di vero e proprio indicatore di "fatti" (intesi anche come reazioni ed esperienze cognitive interiori) sempre "percepiti" (quand'anche dal soggetto che in prima persona pretende di averli vissuti e, quindi, di comunicarli proprio in quanto attore diretto) e, dunque, di "fatti" insieme cognitivi e socio-culturali più che di "fatti in sé"?

Ciò che intendo dire, proprio in merito alla particolare visione che emerge da *Storia notturna*, quella di un sostanziale *fil rouge* che collega, pur attraverso scarti e irriducibili *gaps*, gli antichi riti sciamanici euro-asiatici ai fenomeni di stregoneria e possessione attestati in epoca moderna, è che tra la prospettiva a-storica aperta da un originario sciamanesimo, da cui tutto ciò che è venuto dopo sembrerebbe derivare in modo lineare e conseguenziale, e l'eccessiva chiusura sul dato particolaristico messoci dinanzi da specifici documenti connessi a ben precise con-casualità storiche e socio-culturali, l'alternativa che si pone è quella di fornire profondità documentaria al ruolo esercitato dai modelli culturali e conoscitivi nel formarsi e nel sedimentarsi di certi costrutti e comportamenti standardizzatisi in particolari tempi e luoghi. Da *Storia notturna* sembra *anche*

emergere che il modo con cui certi individui rappresentano il proprio contatto diretto col mondo "altro" assume valore culturale significativo proprio in virtù dei modelli che esso richiama e che, come tali, finisce col rievocare in coloro che vivono nel medesimo spazio storico-culturale.[509] I modelli, sia nella loro veste di piattaforme coscientemente richiamate come strumenti di dicibilità culturale (in questo caso, almeno per il mondo antico, soprattutto in micro-contesti sociali colti), sia come metafore cognitivamente assunte in modo automatico[510] (questa volta in spazi sociali realmente trasversali) non possono essere unici o unitari. Questi emergono, proprio nello specifico delle prassi rituali (nella resa testuale, almeno sempre per il mondo antico, il discorso assume tratti più problematici, vista la inevitabile afferenza dell'attività scrittoria a contesti sociali e culturali in cui un particolare modello autoritativo assolve a una dimensione autodefinente molto più stringente), come conglomerati sedimentatisi nel tempo e la cui conformazione può anche sfuggire agli stessi "utilizzatori finali".[511]

In sintesi, il contatto diretto con il mondo "altro", soprattutto nella sua dimensione di accesso in prima persona fisico o interiore, emerge come un insieme cognitivo trasversale in cui si coagulano modelli culturali spesso compresenti in uno stesso sistema socio-culturale. Tali modelli permettono, a noi che abbiamo la possibilità dello sguardo "a ritroso", di misurare e di definire interazioni diacroniche e sincroniche, senza alcun bisogno di postulare o di ricorrere, come ineludibile metodologico, a mitici passati originari e, al tempo stesso, offrendo la possibilità di risalire a costruzioni analoghe, o che appaiono come tali proprio stando alla documentazione in nostro possesso, ugualmente attestate in momenti della storia umana anche assai remoti.

---

474. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989 (successive edizioni: 1995, 1998, 2008).

475. Come è noto, il libro è stato poco dopo tradotto in inglese (*Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, London, Hutchinson Radius, 1990 [rist. Chicago, University of Chicago Press, 2004]), in tedesco (*Hexensabbat: Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin, Wagenbach, 1990), in spagnolo (*Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Madrid, Muchnik, 1991), in francese (*Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992), in portoghese (*História noturna. Decifrando o Sabá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991) e nelle altre principali lingue (olandese, svedese, giapponese, etc.; in merito si veda la bibliografia completa alla fine di questo volume). Ricordo qui solo alcune delle recensioni apparse in prestigiose riviste soprattutto del mondo anglosassone e nord-europeo: K. Herber, in «Historische Zeitschrift», 253 (1991), pp. 443-445; J. Martin, in «Speculum», 67 (1992), pp. 148-150; A. Jacobs Schutte, in «The Journal of Modern History», 64 (1992), pp. 575-576 (recensioni all'edizione italiana). L'edizione italiana è stata presentata da P. Anderson, *Witchcraft*, in «London Review of Books», 8 Novembre 1990. Secondo Anderson, Ginzburg avrebbe eccessivamente enfatizzato la continuità delle credenze popolari,

corredandole di una coerenza che di per sé queste non avevano: esse sono «folk shards» o anche «the mental rubbish of peasant credulity» (nelle parole di Trevor-Roper). Anderson rilevava anche come una parola fondamentale fosse abbastanza trascurata dalla ricerca di Ginzburg, "superstizione", soprattutto nel suo senso di «scrambled relics of belief». Sul tema si veda A.T. Campbell, *Submitting*, in *Shamanism: A Reader*, a cura di G. Harvey, London-New York, Routledge, 2003, pp. 123-144, (spec. pp. 125-126). Ginzburg ha replicato alla nota di Anderson nella stessa sede editoriale qualche mese dopo (10 Gennaio 1991). Del tutto ingeneroso mi pare invece il giudizio espresso da Wolfgang Behringer: «Anderson, whom Ginzburg counts among his friends, repeatedly overshot his mark and Ginzburg did not have any qualms replying two months later (10 January 1991), when readers could weight the arguments for themselves. The review circulated among witchcraft historians as a sign of Ginzburg's fallacy»: *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, Louisville, University Press of Virginia, 1998, p. 193, n. 6. Si vedano anche le discussioni di J. Martin, *Journeys to the World of Dead: The Work of Carlo Ginzburg*, in «Journal of Social History», 25 (1992), pp. 613-626 (ora in *Historiography: Critical Concepts in Historical Studies. IV. Culture*, a cura di R.M. Burns, London-New York, Routledge, 2006, pp. 207-221 [si cita da questa ristampa]), K. Graf, *Carlo Ginzburg's "Hexensabbat" – Herausforderung and die Methodendiskussion der Geshichtswissenschaft*, in «Kea», 5 (1993), pp. 1-16 e A. Molho, *Carlo Ginzburg: Reflections on the Intellectual Cosmos of a 20th-Century Historian*, in «History of European Ideas», 30 (2004), pp. 121-148.

476. Tra i molti che potrei richiamare, un posto di tutto rispetto spetta certamente agli studi sullo sciamanesimo: cfr. W. Behringer, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, Louisville, University Press of Virginia, 1998; J.W. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Barkhuis, Groningen, 2011, pp. 8-9; G. Klaniczay, *Shamanism and Witchcraft*, in «Magic, Ritual, Witchcraft», 1 (2006), pp. 214-221; *Sciamanesimo, sciamanesimi. Un problema storiografico*, a cura di L. Arcari e A. Saggioro, Roma, Bulzoni, 2015, spec. pp. 7-24. Si veda anche il bilancio di Y. Kuiper, *Witchcraft, Fertility Cults and Shamanism. Carlo Ginzburg's* I benandanti *in Retrospect*, in *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag / Essays in Honor of Hans G. Kippenberg on the Occasion of His 65th Birthday*, a cura di B. Luchesi e K. von Stuckrad, Berlin, de Gruyter, 2004, pp. 33-60. Il saggio, come recita il titolo, è esplicitamente dedicato alla ricerca di Ginzburg confluita ne *I benandanti*, Torino, Einaudi, 1966. È noto che *Storia notturna* è una prosecuzione, e un ampliamento, dei problemi affrontati già nello studio del '66 (d'altronde, considerate le questioni affrontate da Kuiper, nell'articolo i riferimenti alla ricerca sul sabba non potevano non essere numerosi e sostanziali: cfr. pp. 46, 48, 52, 57). Per la ricezione dell'opera di Ginzburg nel più generale ambito degli studi di antropologia culturale, si veda lo *status quaestionis* di V. Petrarca, *Sulla "storia notturna" di Carlo Ginzburg*, in «Prospettive settanta», 4 (1991), pp. 596-615.

477. Richiamo qui solo alcune delle reazioni allo studio di Ginzburg. Secondo M. Bailey, *The Medieval Concept of the Witches' Sabbat*, in «Exemplaria», 8 (1996), pp. 419-439 l'ipotesi di *Storia notturna* sarebbe contraddetta dall'evidenza che il volo della strega non è costrutto centrale o distintivo, almeno fin dalle sue prime formulazioni, dello stereotipo dei seguaci del diavolo. Una critica ancora più radicale e a tratti ingiustificata, soprattutto nella sua volontà "totalizzante", si trova nello studio di W. de Blécourt, *The Return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?*, in *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, a cura di J. Barry e O. Davies, London, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 125-145. Si veda anche il dibattito tra Ginzburg e Richard Kieckhefer; in particolare, di quest'ultimo, cfr. *Avenging the Blood of Children: Anxiety over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials*, in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honour of Jefferey B. Russell*, a cura di A. Ferreiro, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 1998, pp. 91-110, una risposta alla critica di Ginzburg allo studio di R. Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture*, Berkeley, University of California Press, 1976; sempre di Kieckhefer, cfr. anche *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

478. C. Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. XV.

479. Non condivido alcune delle conclusioni di Martin, *Journeys to the World of Dead*, spec. p. 221, n. 21, soprattutto quando definisce l'opera di Ginzburg senza mezzi termini come studio afferente al campo dello "structuralism", sebbene "sintagmatico" e non "morfologico", nel senso che mancherebbe di collocare la morfologia nei singoli contesti in cui questa si ritrova (e in questo sarebbe diverso dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, in quanto totalmente "paradigmatico" e tendente a connettere le strutture soggiacenti i miti alle culture e alle società in cui queste si trovano attestate). In sostanza, la critica si muove sugli stessi binari di quella che lo stesso Lévi-Strauss muoveva a Vladimir Propp: cfr. C. Lévi-Strauss, *La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, in «Cahiers de l'institut de sciences économiques appliquées», 9 (1960), pp. 3-36 (il saggio è apparso anche lo stesso anno con il titolo *L'analyse morphologique des contes russes*, in «International Journal of Slavic Linguistics and Poetics», 3 [1960], pp. 122-149. È stato ripubblicato successivamente in *Anthropologie structurale deux,* Paris, Plon, 1973, trad. it. *Antropologia strutturale II*, Milano, il Saggiatore, 19902, pp. 155-186). In traduzione italiana il saggio è apparso per la prima volta in appendice a V.J. Propp, *Morfologia della fiaba*, a cura di G.L. Bravo, Torino, Einaudi, 1966, pp. 163-199, con il titolo *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir J. Propp*. Sulle distanze, ma anche su talune coincidenze tra lo strutturalismo di Lévi-Strauss e Propp, recentemente cfr. D.M. Sharon, *Patterns of Destiny: Narrative Structures of Foundation and Doom in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, spec. pp. 6-39. Sulla fondamentale importanza di Propp nell'opera di Ginzburg sul sabba, cfr. *Miti emblemi spie*, spec. pp. XVIII-XIX.

480. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XIII-XLV.

481. Si veda la tavola rotonda pubblicata in *Witchcraft Mythologies and Persecutions*, a cura di G. Klaniczay e É. Pócs, Budapest-New York, Central European University Press, 2008, pp. 35-49 (interventi di Ginzburg, Henningsen, Pócs, Pizza, Klaniczay). Il recente studio di V. Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, spec. pp. 40-41 ancora sottolinea l'importanza del metodo seguito da Ginzburg, che cerca di rintracciare le voci degli "eretici" nonostante lo stigma inquisitoriale; questo metodo, nota la Krause, è seguito anche da altri storici: in particolare, cfr. L. Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, Yale, Yale University Press, 2006. Più o meno sulla stessa linea, quella del riconoscimento di Ginzburg come vero e proprio "classico" sull'argomento proprio in virtù di questo tentativo di "scavo archeologico", si vedano gli studi di J. Goodare, *The Scottish Witch-Hunt in Context*, Manchester, Manchester University Press, 2002, pp. 29-31 e F. Barbierato, *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, London-New York, Routledge, 2016 (a p. 288 lo studioso inserisce Ginzburg tra gli storici che usano il metodo della "reader-response theory", per cui ciò che realmente conta è la particolare ricezione di un testo in particolari contesti storico-culturali; altri storici che si pongono su questa linea, secondo Barbierato, sono R. Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language and Practices*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1997 [tr. ingl.] e R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1982). Per ricerche che hanno in parte continuato l'indagine di Ginzburg, nonostante la spesso esplicita presa di distanza dal metodo da lui perseguito, si vedano, a titolo meramente esemplificativo, M. Ostorero, *«Folatrer avec les demons»: Sabbat et chasse aux sorciers a Vevey (1448)*, Lausanne, CLHM, 1995; C. Chêne, *Juger les vers: exorcismes et proces d'animaux dans le diocese de Lausanne (XVe-XVIe siecles)*, Lausanne, CLHM, 1995; *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens 1430 c.-1440 c.*), a cura di M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp e C. Chêne, Lausanne, CLHM, 1999. La cospicua presenza del volume di Ginzburg nella letteratura richiamata nel recente *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, a cura di B.P. Levack, Oxford, Oxford University Press, 2013, mi pare autorevole testimonianza della rilevanza da esso assunta nello specifico quadro, anche recente, delle ricerche sulla stregoneria in epoca moderna.

482. Per quanto concerne la ricezione dell'opera di Ginzburg nella storiografia italiana, si veda almeno il quadro delineato da M. Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in *"Non lasciar vivere la malefica". Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18. Duni inserisce Ginzburg tra gli studiosi che si sono

occupati principalmente delle vittime dei processi, insieme a Klaniczay, Behringer, Henningsen, e *Storia notturna* figura tra le indagini sul sostrato folklorico remoto che soggiace al mito del sabba: «Libri come *Storia notturna* mettevano in luce il profondo radicamento e la vitalità della culture delle classi subalterne, e individuavano il punto cruciale per l'interpretazione della stregoneria non tanto nelle pratiche repressive delle élites, quanto nella dialettica tra le idee dei persecutori e quelle dei perseguitati, nella "circolarità" e negli scambi tra diversi livelli di cultura» (ivi, p. 6). Duni sottolinea anche come l'approccio "storico-morfologico" di Ginzburg sia stato oggetto di "critica eccessiva" da parte di de Blécourt. Uno studio che rivelerebbe la "parzialità" dell'approccio di Ginzburg ai processi sui benandanti, sempre secondo Duni, è quello di F. Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, Università degli Studi di Trieste, 1999.

483. Ricordo qui la critica, proveniente dal versante "cristianistico" o anche, più generalmente, "storico-religioso", espressa da G. Filoramo, *Una storia infinita: la "Storia notturna" di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27 (1991), pp. 283-296 (riprenderà le stesse riserve R. Bellini, *Il volo notturno nei testi penitenziali e nelle Collezioni canoniche*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della XIII Settimana internazionale di studio, Mendola 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 293-310). Sulla sovrapposizione tra stregoneria e dissenso religioso aperta dalla prospettiva ginzburghiana, cfr. G.G. Merlo, *La "Storia notturna" di Carlo Ginzburg*, in Id., *Valdesi e valdismi medievali. II. Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 147-162 (su questa stessa scia, si veda anche *L'imaginaire du sabbat*). Questo aspetto è ancora richiamato nella ricerca più recente sui movimenti cosiddetti "ereticali": cfr. M. Fratini, *Una* frontiera confessionale*. La territorializzazione dei valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento*, in *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 127-144 (spec. pp. 140-141).

484. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 218. Il riferimento è a M. Bloch, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in «Revue de synthèse historique», 46 (1928), pp. 15-50 (ora in *Mélanges historiques*, Paris, EHESS, 1963, I vol., pp. 16-40 [il riferimento è a p. 22]).

485. Sulla vicinanza e sull'ammirazione di Ginzburg nei confronti della cosiddetta "scuola di antropologia storica" francese, cfr. C. Ginzburg, *Vernant, Vidal-Naquet, riflessioni di un lettore*, in *L'histoire come impératif ou la "volonté de comprendre". Hommage à Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. Actes du colloque en hommage à Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, Naples, 24-27 novembre 2008*, a cura di J.-P. Brun, A. Schnapp e M. Segonds-Bauer, Napoli, Cahiers du Centre Jean Bérard, 2011, pp. 9-16.

486. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 237-238.

487. Cfr. ivi, pp. 234-236. Sul tema cfr. anche M. Tortorelli Ghidini, *I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale*, in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino e A. Visconti, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 255-263. Sono tornato sulla questione in *Tradizione orfica e cristianesimo antico: un bilancio*, in «Mythos», N.S., 4 (2010), pp. 167-187.

488. Petrarca, *Sulla "Storia notturna"*, p. 608.

489. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah*, Roma, Viella, 1993. Sui rapporti tra Ginzburg e Vidal-Naquet e sul comune modo di guardare alla storia meramente narratologica, cfr. Ginzburg, *Vernant, Vidal-Naquet: riflessioni di un lettore*. La polemica contro una storia meramente narrativa ha un illustre precedente, per non dire un vero e proprio *protos heuretes*, in A. Momigliano, *The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes*, in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 49-59 (originariamente apparso in «Comparative Criticism», 3, 1981, pp. 259-268). Il saggio è tenuto ben presente dallo stesso Ginzburg in *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.

490. Sul tema, si veda soprattutto lo studio di C. Ginzburg, *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, in «Annales. E.S.C.», 46 (1991), pp. 1219-1234.

491. Il *discursive approach*, ad esempio, talvolta sembra non rilevare che l'analisi foucaultiana sul "discorso", proprio stando alla lunga parabola epistemologica portata avanti dallo studioso francese, non va intesa nella direzione di un annientamento "totale" dell'oggetto storico in quanto tale ma, semmai, contro la sua essenzializzazione e/o appiattimento esclusivamente alla luce dell'ottica della fonte e/o del documento che lo brandisce come strumento per cementificare un dato sistema di potere. Illuminanti, a tal proposito, mi paiono le riflessioni dello stesso Foucault contenute nel recente *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio, 1981*, Torino, Einaudi, 2013. Per quanto concerne il *discursive approach*, cfr. almeno K. von Stuckrad, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Berlin-New York, de Gruyter, 2014.

492. Il riferimento, quasi ovvio, è alle riflessioni di Walter Benjamin contenute in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 200611. L'idea di Benjamin è richiamata a più riprese da Ginzburg così come da Vidal-Naquet: cfr. Ginzburg, *Vernant, Vidal-Naquet: riflessioni di un lettore*.

493. Si apre qui, in modo quasi inesorabile, una questione estremamente complessa, quella del rapporto tra la visione dello sciamanesimo fatta propria da Ginzburg e quella di M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974 (traduzione italiana di *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, a sua volta tradotto in inglese come *Shamanism: Archaich Techniques of Ecstasy*, Princeton, Princeton University Press, 1967). Come è noto, Ginzburg richiama la prospettiva di Eliade in numerosi punti di *Storia notturna*: cfr. pp. XXVII, XXXIII, XLII, XLIII, 157-158, 180-183, 200, 266, 294. Se Ginzburg non ha difficoltà a sottolineare come Eliade abbia confermato la connessione, «non analogica ma reale», tra sciamani e benandanti (cfr. *Some Observations on European Witchcraft*, in «History of Religions», 14 [1975], pp. 149-172), ciò nonostante non può non negare, con forza, la possibilità di «afferrare intuitivamente i simboli immutabili – gli archetipi – in cui si esprimerebbero le epifanie dell'inconscio collettivo (Jung) o le manifestazioni primordiali del sacro (Eliade)» (*Storia notturna*, p. XXXIII; a p. XLIII Ginzburg nota giustamente come Eliade si sia distaccato dalla prospettiva junghiana degli archetipi solo nella prefazione alla traduzione inglese del suo *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949 [*The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, New York, Harper, 1959, pp. VIII-IX; il testo è stato recentemente riedito con una "implacabile", ai fini della necessità di storicizzare la prospettiva eliadiana e renderla, così, un elemento da conservare in una ben sorvegliata soffitta dei ricordi, prefazione di J.Z. Smith: Second Paperback Edition, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. IX-XXIX), mentre in precedenza se ne sia abbondantemente servito – in qualche caso, va aggiunto, senza richiamare esplicitamente il debito nei confronti di Jung. Alcune volte il richiamo in *Storia notturna* è meramente confermativo rispetto a temi storico-religiosi dibattuti (a p. 145 cita *Some Observations on European Witchcraft* per sottolineare le relazioni tra battaglie periodiche e lotte per la fertilità), in altri problematico (a p. 149 Ginzburg sottolinea che «L'estasi […] è stata identificata da tempo come tratto caratteristico degli sciamani eurasiatici», ricordando, alla nota corrispondente, come questo sia «l'assunto di M. Eliade […], che però finisce col considerare come sciamanici anche fenomeni non contrassegnati dell'estasi in senso stretto» [ivi, p. 158]), in altri ancora rivelatrice di dettagli piuttosto imbarazzanti rispetto al lavoro eliadiano (a p. 176, tirando le fila del discorso sui ladri notturni come tipologia, Ginzburg sottolinea che «La dispersione delle testimonianze nello spazio ha fatto supporre che questo ricorrente annullamento rituale della storia risalga a un periodo estremamente arcaico, addirittura preistorico; la loro fisionomia culturale, invece, ha fatto supporre che si tratti di un fenomeno molto più recente, nato nell'ambito delle società cerealicole»; in nota, a tal proposito, Ginzburg ricorda ovviamente *Le mythe de l'éternel retour* [spec. p. 87] di Eliade, evidenziando come, in questo specifico ambito, egli riprenda le conclusioni di A. Slawik, pur dichiarando, nello stesso tempo, di «non occuparsi della genesi delle forme mitico-rituali» [*Storia notturna*, p. 183]; poco prima Ginzburg [*ibidem*] ha sottolineato come *Le myhte de l'éternel retour* di Eliade sia, di gran lunga, «il più originale dei suoi libri», sebbene lo storico delle religioni rumeno abbia ripreso «una serie di elementi già isolati da Frazer […] fondendoli con i temi mortuari emersi dalle ricerche di G. Dumézil […], di O. Höfler […] e di un seguace di quest'ultimo, A. Slawik. Il *pathos* della sconfitta ispirò a Eliade, che aveva alle spalle un'esperienza fascista e antisemita […], la teorizzazione della fuga dalla storia» [non si potrebbe essere più chiari!]). Credo sia piuttosto

frettoloso, per non dire imperdonabilmente impreciso, il giudizio espresso da Martin, *Journeys to the World of Dead*, p. 221, n. 21, che parla di "centralità" dell'opera di Eliade in *Storia notturna*. Ginzburg pare riprendere da Eliade semplicemente l'idea che lo sciamanesimo sia un fenomeno arcaico, molto arcaico, che affonda le sue origini in una fase storica "euroasiatica" (prospettiva che di certo non va ascritta in modo onnicomprensivo ad Eliade; qui vanno ricordate, almeno *en passant*, le ricerche di K. Meuli, *Scythica*, in «Hermes», 70 [1935], pp. 121-176 [ora in *Gesammelte Schriften*, a cura di T. Gelzer, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1975, II vol., pp. 817-879, con aggiunte rispetto alla versione pubblicata nel 1935] e di S.M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, London, Catholic University Press/Kegan Paul, Trench & Co., 1935); ciò nonostante, il rifiuto della prospettiva evoluzionista e te(le)ologica dell'opera di Eliade non potrebbe essere più netto. Sulle radici della concezione eliadiana di "sciamanesimo", cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2014. Sulla visione sostanzialmente "anti-semita" emergente dallo sciamanesimo eliadiano, cfr. L. Arcari, Chamanisme *di Mircea Eliade alla prova della comparazione. L'assenza del profetismo ebraico antico*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi*, pp. 71-85.

494. Cito solo, a titolo meramente esemplificativo, i risultati di un progetto di ricerca formatosi in seno alla americana Society of Biblical Literature: *Experientia*, vol. 1, *Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*, a cura di F. Flannery, C. Shantz e R.A. Werline, Atlanta, SBL Press, 2008; *Experientia. Vol. 2: Linking Text and Experientia*, a cura di C. Shantz e R.A. Werline, Atlanta, SBL Press, 2012. Ho tenuto conto di alcuni dei risultati prodotti da questo gruppo di ricerca in L. Arcari, *Visioni del figlio dell'uomo nel* Libro delle Parabole *e nell'*Apocalisse, Brescia, Morcelliana, 2012. Sul "viaggio celeste" come vero e proprio *pattern*, cfr. A. Destro, M. Pesce, *The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic–Roman Context?*, in *Paul's Jewish Matrix*, a cura di T.G. Casey e J. Taylor, Rome-Mahwah, Gregorian & Biblical Press, 2011, pp. 167-200; M. Tubiana, *Il viaggio celeste in Paolo: un* pattern *per l'interpretazione di un'esperienza?*, in «Annali di storia dell'esegesi», 29 (2012), pp. 83-117 (con ampia bibliografia sul tema).

495. Sulla *CSR*, a titolo meramente esemplificativo, cfr. *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, a cura di I. Pyysiainen e V. Anttonen, London, Bloomsbury, 2002; J.A. Van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, 2011.

496. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 164.

497. Cfr. R. Strelan, *Strange Acts: Studies in the Cultural World of the Acts of Apostles*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, spec. pp. 1-32.

498. Cfr. C. Shantz, *Opening the Black Box: New Prospects for Analyzing Religious Experience*, in *Experientia. 2. Linking Text and Experience*, pp. 1-16.

499. Lo studio delle pratiche "profetiche" (o di contatto diretto col mondo "altro") tra giudaismo e proto-cristianesimo offre interessante materiale per verificare il formarsi di conflitti socio-culturali innescati da prassi rituali e processi di creazione di senso su basi, per così dire, "profetiche" e, dunque, ritenute derivazioni di relazioni "in prima persona" col mondo divino. Processi di stigmatizzazione della profezia cosiddetta "falsa", e le relative autodefinizioni fondate sulla pretesa di possedere l'autentica via di accesso al mondo "altro", si giustificano quasi sempre alla luce di un contesto storico-culturale in cui la stessa pratica di accesso al mondo "altro" è ritenuta non solo possibile, ma realmente strutturata secondo schemi rituali consolidati su basi "tradizionali" (o re-inventate, di volta in volta, come tradizionali). Sono spesso proprio queste "basi tradizionali" a fondare competizioni tra gruppi diversi. È inoltre interessante ricordare come quel fenomeno definito di "eclissamento della profezia" che si ritiene proprio del cristianesimo del II-III secolo, una visione che molto deve allo sviluppo storico del cristianesimo delineato da A. von Harnack (1851-1930), sia in realtà una cartina di tornasole attraverso cui misurare tentativi di arginamento, attraverso lo stigma della "falsità" o della non aderenza al messaggio "originario" di Gesù, di fenomeni ritenuti in competizione con un particolare sistema di potere e, dunque, emergenti in quanto direttamente proporzionali al consolidamento di quello stesso potere. La persecuzione fisica degli inquisitori, dunque, in questa prospettiva, non è altro che l'estrema concretizzazione di uno schema ideologico già ampiamente

prefigurato. Sul tema dell'eclissamento della profezia nel cristianesimo antico, si veda discussione e bibliografia in G. Jossa, *Sul problema del declino del profetismo cristiano*, in *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, a cura di A. Carfora e E. Cattaneo, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2007, pp. 17-30.

500. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 231-232.266.

501. Cfr. L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 245-285.

502. Si veda, invece, il più recente L. de Heusch, *Con gli spiriti in corpo. Transe, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2009.

503. Ulteriore bibliografia nel mio saggio *Corpo rituale/Corpo visionario. Soggiorni nell'aldilà e autorità competitive nel mondo antico*, in *Dal corpo al simbolo. Ermeneutiche della corporeità*, a cura di V. Bochicchio, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 17-42.

504. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 249.

505. Ivi, p. 250.

506. Cfr. ivi, pp. 277-280.

507. Ivi, p. 144.

508. Si veda il saggio, a mio avviso emblematico per illustrare i principi metodologici seguiti da Ginzburg *anche* in *Storia notturna*, *La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)*, in «Quaderni storici», 27 (1992), pp. 277-289.

509. Ad esempio, sull'importanza dei modelli "biblici" (a loro volta debitori di *pattern* e di strutture rituali ugualmente attive in altri ambiti culturali del mondo antico) nella resa di talune esperienze di contatto diretto col mondo "altro", ha recentemente messo l'accento L. Canetti, "Commonitus in quiete". *La visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, in *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y politica en el siglo IV*, a cura di J. Vilella Masana, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2015, pp. 71-88. Si veda anche "Visio in sompniis". *Un sogno sciamanico nel primo Trecento*, in *Figure della memoria culturale. Tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, a cura di M. Bonafin, in «L'immagine riflessa. Testi, società, culture», 22 (2013), pp. 303-329.

510. Sull'associazione metaforica come elemento fondamentale che connette linguaggio (e comunicazione *tout court*) e circuiti cognitivo-celebrali, cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafore e vita quotidiana*, Milano, Bompiani, 1998. Sui rapporti tra esperienza e conoscenze pregresse, e quindi sull'inscindibilità tra "natura" e "cultura" per quanto concerne anche le pratiche ritualizzate in particolari sistemi socio-culturali, cfr. L.W. Barsalou, A.K. Barbey, W.K. Simmons, A. Santos, *Embodiment in Religious Knowledge*, in «Journal of Cognition and Culture», 5 (2005), pp. 14-57: gli autori di questo studio discutono le teorie di "incorporazione della conoscenza" facendo riferimento sia alla conoscenza, per così dire, "ordinaria", sia a quella di natura "religiosa". Uno studio in cui interagiscono con particolare costrutto l'approccio "cognitivo" e quello "storico-culturale", per quanto concerne lo specifico dei testi di Nag Hammadi, è quello di H. Lundhaug, *Images of Rebirth. Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the* Gospel of Philip *and the* Exegesis of the Soul, Leiden, E.J. Brill, 2010.

511. È interessante richiamare, a tal proposito, come il lessico intellettuale europeo, guidato da Tullio Gregory, da tempo sottolinei come la storia della cultura comporti «sempre un ereditare e trasmettere, una trascrizione e riscrittura di significati precedenti, un trasferire miti e simboli, modelli e valori da uno ad altro contesto geografico e linguistico». Sul tema della *translatio* (intesa sia come traduzione, ma anche, più generalmente, come trasferimento e, dunque, interpretazione) di testi scritti nella storia della cultura mediterranea ed europea cfr. T. Gregory, Translatio linguarum. *Traduzioni e storia della cultura*, Firenze, L.S. Olschki, 2016.

Luigi Canetti

# Posseduti e sognatori. Assonanze notturne nei ricordi e negli studi di uno scolaro bolognese

1. Ho letto per la prima volta *Storia notturna* nel luglio 1989, durante le vacanze estive, a Noli, sulla riviera del Ponente ligure, dopo il mio ultimo anno di università, quando avevo già iniziato a preparare la tesi di laurea in Storia del cristianesimo sui culti e l'agiografia di Piacenza tardoantica e medievale (un argomento in apparenza molto distante, dunque). Ricordo ancora l'emozione di quando, nel maggio di quell'anno, vidi affissa alla libreria Pàtron di via Zamboni a Bologna, nel cuore della città universitaria, la locandina che riproduceva la sovraccoperta del libro, con il magnifico pettine d'oro greco-scitico di Melitopol'. Corsi al bancone delle novità, afferrai subito una copia del volume e, senza darmi nemmeno il tempo di sfogliarla, mi precipitai alla cassa per acquistarlo. L'autore, che era stato mio professore di Storia moderna, due anni prima, in un'affollatissima aula della facoltà di Lettere, a poche decine di metri da lì, e il titolo così fascinoso se non stregonesco («nocturnis horis», «intempestae noctis silentio», secondo le formule altomedievali che evocavano il volo magico delle seguaci di Diana) erano per me la garanzia di un'avventura intellettuale già sperimentata seguendo il corso di Carlo Ginzburg sul tema «Conflitti di culture nella prima età moderna» durante l'anno accademico 1986-87. Già dal sottotitolo, dalla «Nota» alla fine dell'«Introduzione»,[512] e poi ovviamente iniziando a leggere l'opera mi resi conto con altrettanta emozione che si trattava dei temi trattati nelle lezioni da me frequentate poco più di due anni prima. Conservo ancora gli appunti, che mi confermano come in aula fossero state presentate quelle che poi diventeranno la prima e la seconda parte del libro, e l'esordio della terza, sulle «congetture eurasiatiche». A proposito: nessun recensore, mi pare, ha notato l'implicito richiamo a Braudel nella diffrazione temporale delle grandi questioni, e quindi delle tre sezioni dell'opera. Ricordo bene quanto Ginzburg insistesse sulla coesistenza e l'intreccio di molteplici cronologie sottese ad uno stesso evento: seguendo in maniera esplicita Jakobson e Lotman (e contro Saussure), l'autore ha osservato che «uno strato

sincronico della cultura può includere la sua diacronia e la riproduzione attiva di "vecchi testi" […] Nella sezione trasversale di ogni presente sono incrostati molti passati, di diverso spessore temporale, che (soprattutto nel caso di testimonianze folkloriche) possono rinviare a un contesto spaziale molto più vasto».[513] La cosa mi colpì subito, forse perché quell'anno, avendo letto Lotman (e solo orecchiato Jakobson) per sollecitazione di Ezio Raimondi, ebbi anche la fortuna di seguire le lezioni di un altro grande maestro bolognese, Lucio Gambi, che inserì nel programma d'esame la prima parte della *Méditerranée* di Braudel, e che in aula menzionò il famoso saggio del '58 sulla "lunga durata".[514]

Dunque, benché io fossi in qualche modo assicurato rispetto al possibile trauma emotivo e intellettuale di un incontro alla cieca con *Storia notturna*, l'antidoto delle lezioni si rivelò insufficiente e funzionò semmai come propellente alla lettura, tanto più che già a lezione mi ero illuso di arrivarci equipaggiato con una vaga familiarità con Menocchio e con i Benandanti, conosciuti verso la fine del liceo grazie ai suggerimenti della mia insegnante di storia e filosofia, Gabriela Pederzani, a sua volta ex studentessa di Ginzburg poi laureatasi con Gambi, la quale mi spinse a iscrivermi a Bologna.

L'effetto di quella prima lettura del libro è paragonabile a quello che prova uno studente di pianoforte quando, dopo mesi di esercizio su Clementi, Czerny e Cortot, ha la fortuna di ascoltare dal vivo le ballate e gli scherzi di Chopin eseguiti da Maurizio Pollini. Un trauma – appunto – che un principiante può risolvere in due modi: o illudendosi di poter emulare il modello senza averne i mezzi (è la strada sconsigliata da un buon maestro, quando suggerisce di ascoltare i grandi pianisti ma di assumere a piccole dosi i grandissimi, tenendoli a distanza); oppure attraverso la rimozione più o meno consapevole. Non ricordo più se per calcolo o per istinto (forse una miscela di entrambi), decisi di seguire la seconda strada e di non occuparmi di streghe e sciamani. Del resto, una tesina che presentai all'esame di Storia moderna sui riti magici nei penitenziali non ebbe alcun seguito, e Ginzburg spiazzò le mie aspettative di studente assiduo frequentatore del corso e dei seminari pomeridiani tenuti da Giovanni Ricci interrogandomi sulla riforma agraria di Pietro de' Crescenzi e sui caratteri distintivi dei partiti politici moderni: due temi di cui ricordavo a malapena di avere letto qualcosa sul manuale.

Nelle poche riflessioni che seguono proverò ad illustrare, senza cadere nella teleologia, in che modo la rimozione, anche in questo caso, abbia forse lavorato sotto traccia nei venticinque anni seguenti. Quasi senza avvedermene, sono infatti approdato a dissodare con sempre maggior frequenza la costellazione di

gesti, immagini e parole che per inevitabile pigrizia intellettuale continuiamo a connotare con vecchie parole come santità e miracolo (lo stesso vale, del resto, per sciamanesimo, possessione e incubazione, e delle ultime due dirò poi qualcosa). D'altra parte, senza una classificazione, ovvero, senza assumersi la responsabilità di tradurre nel registro *etic* il linguaggio *emic*, come spesso ama ricordare Ginzburg rifacendosi a Kenneth Pike, diventa impossibile la comparazione e quindi la comprensione *tout court*.

2. I punti chiave di *Storia notturna* – quelli, intendo, che nelle mie successive ricerche hanno finito per rivelarsi cruciali malgrado l'effettiva rimozione dell'inquietudine allora suscitata in me come ascoltatore e poi, ben presto, come lettore – mi sembrano i seguenti.

- La definizione dello stereotipo del sabba come «formazione culturale di compromesso, l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta» (p. XXV). Tralascio qui la non scontata riflessione sui modi in cui si deve intendere una possibile «spiegazione dei movimenti sociali in chiave cospiratoria» (p. XXVI) – in questo caso, il tempo breve della formazione dello stereotipo del sabba nel corso del Trecento – e mi concentro, invece, sul sostrato folklorico della credenza ossia il viaggio estatico nel mondo dei morti, la fuoriuscita dell'anima dal corpo preceduta da uno stato catalettico, e l'accostamento di tale esperienza con l'estasi sciamanica. Lo farò in relazione a due particolari configurazioni mitico-rituali, su cui mi è capitato di lavorare in questi ultimi anni, l'incubazione terapeutica e la possessione diabolica (vedi oltre, §§ 4-5).
- La rinuncia alla dimensione unilineare e uniforme del tempo, e il salto dalla successione temporale come "spiegazione" alla *rappresentazione perspicua* (Wittgenstein): in storia, a differenza di quanto accade in geometria (dal cerchio all'ellisse e ritorno) si impone un rovesciamento, per cui anche «la connessione formale può ritenersi una ipotesi evolutiva, o meglio genetica, formulata in maniera diversa» (p. XXX). La morfologia, come in Propp, può dunque fondare la diacronia.
- L'imperativo di evitare le secche strutturaliste e positiviste. «L'isomorfismo fonda l'identità, non viceversa» (p. XXXII): se da una parte si afferma la divergenza radicale rispetto alle concezioni junghiana o eliadiana di archetipo, dall'altra bisogna evitare di rifugiarsi nel semplicismo di mere ipotesi diffusioniste («diffusione meccanica» dei miti e dei riti) quando si ha a che fare con la trasmissione in spazi e tempi vastissimi di fenomeni culturali complessi.

- La nozione di cultura come testo: seguendo Jakobson e Lotman (e contro Saussure), si può dire che «uno strato sincronico della cultura può includere la sua diacronia e la riproduzione attiva di "vecchi testi"» (p. XXXV). La via è quella di una «analisi strutturale della diffusione del patrimonio folklorico. […] Nella sezione trasversale di ogni presente sono incrostati molti passati, di diverso spessore temporale, che (soprattutto nel caso di testimonianze folkloriche) possono rinviare a un contesto spaziale molto più vasto» (*ibidem*).

- La rinuncia (salvo rare eccezioni) alla dimensione soggettiva della credenza: ci sfugge il significato che gli attori attribuivano tanto ai miti rivissuti in estasi quanto ai riti cui prendevano parte. Ma i miti si incarnano in situazioni concrete e agiscono anche indipendentemente dalla coscienza che ne hanno gli individui che li rivivono (le varianti del mito sono paragonabili a singoli atti linguistici). Allora, seguendo la via tracciata da Benveniste, tramite la comparazione e l'analisi diacronica si tratterebbe di far apparire una significazione laddove prima appariva una mera designazione (uso ricostruibile sincronicamente, legato a condizioni locali). In questo modo la dimensione temporale diventerebbe esplicativa. Grazie al comparativismo retrospettivo emerge così un significato primario, nel senso di "più antico attingibile". Nel caso del sabba (che incorpora i temi folklorici del volo magico e delle metamorfosi animalesche) si tratta del «viaggio del vivente nel mondo dei morti» (p. XXXVIII).

- La relazione complessa tra miti e riti: qui non abbiamo a che fare con una setta stregonesca e con un sabba rituale ma con il mito del sabba e con forme di partecipazione estatica. Si aggiunge però la complicazione dei rituali giovanili di fine anno e di primavera che sembrano mimare i miti legati alla metamorfosi animalesca, alle battaglie per la fertilità e al viaggio verso il mondo dei morti, e il paradosso della istituzione del rito come re-invenzione (p. 162). Il mito e il rito sono «linguaggi eterogenei che si traducono reciprocamente, senza sovrapporsi del tutto. Piuttosto che di coincidenze parleremo di isomorfismi, più o meno parziali» (p. 164).

- L'insistenza sui limiti e le contraddizioni dei modelli di spiegazione diffusionisti e genealogici (derivazione da un sostrato comune) delle connessioni storiche: si trattava di giustificare storicamente il tratto sciamanico sotteso a isomorfismi mitico-rituali attestati a grande distanza di tempo e di spazio e riferibili al viaggio estatico verso il mondo dei morti. Le attestazioni di serie isomorfe di miti e riti sembrerebbero poi riconducibili alla sequenza storica "nomadi delle steppe-Sciti-Traci-Celti". Descrivere fenomeni culturali isomorfi in termini di diffusione e di derivazione non significa però spiegare i fenomeni di

assimilazione culturale perché «la diffusione è un dato di fatto, non una spiegazione» (p. 198). Questo limite è in tanto più grave in quanto abbiamo a che fare con credenze, riti, miti e formule figurative che si sono apparentemente conservate per periodi lunghissimi e sono disseminate in contesti sociali e spaziali alquanto eterogenei. Bisogna dunque seguire la terza strada, quella che sonda la possibilità di una derivazione da caratteristiche strutturali della mente umana (cfr. p. 193), senza che per questo le tre prospettive si escludano a vicenda. È dunque opportuno integrare l'analisi dei dati storici esterni con le caratteristiche interne, strutturali, del fenomeno trasmesso, poiché solo le connessioni interne possono render conto della persistenza e della stabilità di un tratto culturale (aspetto non meno misterioso del cambiamento), mentre le connessioni esterne possono solo spiegarne la trasmissione (cfr. Lévi-Strauss). Si delinea pertanto una concezione formale dell'archetipo in relazione all'autorappresentazione elementare e simmetrica del corpo umano e alle sue elaborazioni metaforiche. Mi pare che gli attuali sviluppi delle neuroscienze e della psicologia cognitiva possano testimoniare la fecondità di questa ipotesi.

3. Proverò ora a sollevare alcune questioni inerenti a due campi di ricerca sui quali sto lavorando da anni. Entrambi – l'incubazione e la possessione – si riferiscono a forme di elaborazione mitico-rituale di stati alterati di coscienza. Ma a differenza di quanto accade nel sabba stregonesco e nell'estasi dei Benandanti, qui conosciamo piuttosto bene il contesto rituale (gesti, formule, luoghi, tempi), e il problema semmai è quello della relazione con le fonti testuali che ci tramandano i gesti rituali. Come nel caso del sabba, però, possediamo quasi esclusivamente attestazioni colte, distribuite in un arco geo-cronologico vastissimo, e che dunque ripropongono in termini analoghi la questione del rapporto tra morfologia e storia. In quanto prodotto della cultura clericale e dotta, le fonti tendono sempre ad operare censure, a filtrare e selezionare. Inoltre, quantomeno nel caso della possessione diabolica (ma in una certa misura anche in quello dell'estasi oniromantica) è possibile circoscrivere ad un arco cronologico relativamente stretto (all'incirca i due secoli dalla metà del III alla metà del V secolo) la fase cruciale di istituzione degli stereotipi mitico-rituali che poi, pur con qualche eccezione, tenderanno a governare il dispositivo esorcistico. Anche qui, pertanto, è molto importate isolare gli eventuali scarti, le crepe e le anomalie rispetto allo stereotipo mitico-rituale.

Studiando l'incubazione, mi è parsa decisiva la scelta di integrare la prospettiva antropologico-religiosa con quella antropologico-testuale.[515] Bisogna

infatti evitare di leggere le fonti colte come se fossero il mero specchio deformante di una realtà folkorica rimossa, e intenderle invece come parte di una realtà complessa che esse stesse contribuiscono a istituire e a trasformare. La relazione fra partitura testuale e gesto rituale, nel caso dell'incubazione, la si può formulare nei termini che ho già suggerito in alcuni lavori, di cui ora riprendo le conclusioni.[516] Nella parabola storica della possessione, invece, la forza intrinseca e pervasiva della sua precoce declinazione diabolica, investendo la cosmologia e l'antropologia cristiana antica, ha abbreviato e cortocircuitato la dialettica sociologica e la dinamica temporale del complesso sistema di interazione tra le sue componenti, che qui proverò a richiamare. Su entrambi i fronti, inoltre, è assente la componente pattizia, che però riaffiora talvolta nel caso della possessione diabolica a partire dal Trecento, e in genere anche quella settaria (l'idea di cospirazione).

4. Ricercando le forme di possessione volontaria nella cultura cristiana oltre la soglia dei primi tre secoli ho tentato di isolare i possibili casi di «possessione europea» ovvero di *trance* europea, per dirla con Cristiano Grottanelli.[517] Sono casi strutturalmente eccentrici rispetto al modello passivo e ossidionale della possessione diabolica (*arreptio*, *obsessio*) quale s'impose nella cristianità antica fin dal III secolo. I materiali sono stati selezionati e classificati evitando di opporre a priori una religione dominante, che occulterebbe assorbendo e snaturando, a una religione popolare, che farebbe per definizione sopravvivere frammenti di alterità culturale e religiosa in aree, momenti e condizioni comunque marginali. Ho provato semmai a verificare l'ipotesi che modelli alternativi di possessione affiorino proprio in ambienti e testi culturalmente egemonici, come provano molte analogie, finora del tutto sfuggite all'osservazione, tra esorcismi agiografici e ritualità teurgiche dei circoli neoplatonici: i demoni invasori, che spesso enunciano profezie veraci (*vates absque templo*, li chiamava Minucio Felice), vengono captati, inviati, interrogati ed eventualmente espulsi, da Martino di Tours e Germano di Auxerre, con le stesse modalità e gli stessi sintomi (luce, fuoco, sospensione in aria) con cui i teurghi evocano, interrogano e poi liberano (*apolysis*) i demoni nei *medium* e nelle statue divine. Il posseduto entra attivamente nel copione trasformandosi in un automa, in una statua vivente, e il santo esorcista può interrogare e domare lo spirito erratico perché a sua volta ha saputo placare i suoi propri demoni esercitandosi alla perdita della ragione. In questo dialogo, che diventa un gioco

rischioso delle parti, anche l'uomo divino può, e in qualche modo deve, smarrire la sua identità affinché si rimettano a fuoco i rispettivi ruoli.[518]

Uno dei primi indicatori del processo di normalizzazione dei sintomi estatici di possessione spiritica è la trasformazione della glossolalia in invasamento diabolico, già pienamente acquisita nel III secolo: il dono delle lingue sconosciute, già visto con sospetto da Paolo, che lo subordinava allo stato mentale di lucidità e alla natura palese della parola profetica, diventerà una delle prove tecniche della possessione diabolica. Ma gli energumeni sono i portatori, al tempo stesso volontari e involontari, di una maschera che rinvia alla persistenza di razionalità salvifiche e terapeutiche alternative e concorrenti a quella che si va imponendo, e che utilizza ormai la demonologia come strumento ermeneutico e discriminante per la decifrazione e il governo del cosmo, delle anime e dei corpi. E tra le maschere assunte con più frequenza dagli "agiti" in permanenza dal demonio (*qui pati consueverant*, secondo Costanzo di Lione, agiografo di san Germano d'Auxerre) ritroviamo proprio quelle animalesche: il latrato, il muggito, il ruggito, il sibilo, l'ululato rinviano certo, da un lato, al sottofondo egizio della teratologia patristica – un epifenomeno, se si vuole, della distinzione mosaica tra vera e falsa religione (*inerguminus*, recita un canone di Elvira, *qui ab erratico spirito exagitatur*). D'altro canto, però, insieme ai gesti disarticolati, quei versi animaleschi ripropongono la questione della persistenza, in un mondo ormai cristianizzato, di temi radicati nelle antiche ritualità della *mania* coreutica. Il menadismo antico, del resto, secondo quanto trapela dal mito delle Prètidi, prevedeva che le invasate muggissero come vacche.[519] Rivelatori, mi sembra, e ripetuti nell'iconografia, sono i dettagli dell'inversione del capo, del piegamento dorsale e della sospensione per i piedi.

I demoni, che la potenza della reliquia costringerà a rivelarsi, sono proprio coloro che erano stati onorati nei templi pagani, e i *furiosi* di Nola ricordano al vescovo Paolino coloro che mangiando le vittime sacrificali guidavano danze lascive in cortei coronati di edera, mentre con voci rotte imitavano il grido di Bacco ruotando lentamente il collo. *Sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur*, aveva già detto degli stessi *furiosi*, due secoli prima, l'apologeta Minucio Felice. Questi eventi, ricorda Paolino, erano noti a tutti per esperienza diretta, e potevano dunque apparire meno grandi al semplice ascoltatore dei suoi versi. Molti, del resto, si recavano presso i santuari non perché posseduti da un demonio ma proprio per diventare tali, per aggregarsi al gruppo sociale riconosciuto degli energumeni e avere quindi licenza di prender parte ai rituali

periodici di invasamento e liberazione, in genere coincidenti con l'arrivo del carismatico o con la festa del santo.

Tra le pieghe del paradigma vincente, emerge dunque una possessione come adorcismo,[520] e il problema di una sua relazione storica e morfologica con le antiche ritualità coreutico-musicali di tipo estatico e catartico. Tutto ciò, peraltro, andrà collegato ai ripetuti interventi conciliari contro le danze dei laici in prossimità o all'interno delle chiese durante le grandi feste; un tema su cui ho promosso da qualche anno un nuovo fronte di ricerca.[521]

Se nelle fonti di IV-V secolo il lessico della possessione e i gesti degli energumeni appaiono in tutto o in parte isomorfi rispetto a quelli all'antica *mania* coreutica, ancora fino al secolo XII rimane traccia di tutto questo nella connotazione dei posseduti dal diavolo tramite il verbo *bacchari.* Le metafore sono in genere rivelatrici, e così ho provato a mettere in fila tutte le fonti in cui i posseduti sono presentati come frenetici danzatori bacchici. Non sono ancora in grado di fornire prove dell'esistenza di relazioni storiche determinate tra le molteplici forme di mania rituale del Mediterraneo antico e i movimenti bacchici attribuiti agli indemoniati "danzanti" delle fonti cristiane. Sono però convinto che l'associazione degli energumeni al menadismo e al coribantismo, esplicita in autori quali Paolino di Nola e Teodoreto di Cirro,[522] non possa ridursi a banale metafora. Il rimanere sospesi a testa in giù, più che a tecniche di levitazione mistica, come pensava Dodds,[523] potrebbe semmai ricondursi all'*aioresis*, il moto oscillatorio a finalità espiatoria praticato dalle fanciulle durante la festa ateniese delle Antesterie e iscritto nel mito dionisiaco di Erigone e Icario;[524] ma ancora più evidente sembrerebbe il nesso morfologico (da verificare sul piano storico) con il movimento altalenante praticato dei tarantolati, alcuni dei quali, imitando i ragni che li possedevano, si lasciavano pendere dagli alberi mediante funi.[525] Qui appare ancora più evidente la somiglianza con i gesti rituali di possessione afroamericani documentati ad esempio dalle cerimonie *vodu* in onore del loa-serpente Damballah, di cui gli invasati imitano il comportamento;[526] lo stesso dicasi per le oscillazioni e i giramenti parossistici del busto e della testa, i famosi archi isterici che già Charcot, pur servendosi di etichette oggi non più accettabili, paragonava ai movimenti dei posseduti.[527] Del resto, l'efficacia catartica e terapeutica del moto periodico o altalenante era ben nota a Platone, che paragonava i movimenti oscillanti della mania coribantica al gesto con cui le nutrici cullano i neonati placandone ritmicamente l'angoscia e l'agitazione.[528]

Questa via di ricerca mi è parsa utile anche per evitare i rischi di un «riduzionismo terapeutico» che è solo una variante storica, per quanto

importante, della possessione.[529] Come rilevò Bastide,[530] la possessione è un significante che cambia significato nel corso del tempo e dunque può essere compresa solo attraverso la ricostruzione della sua complessità storica.[531] Nella cura rituale degli energumeni "danzanti" si esprime bene, in effetti, l'interazione fra terapia ufficiale (esorcismo) e terapia omeopatica. Si può vedere in opera la tendenziale equivalenza tra causa e cura, che è tipica della *performace* rituale, non soltanto nella forma di catarsi coreutica, laddove l'indemoniato «esegue la danza come vittima posseduta dalla bestia e come eroe che piega la bestia danzandola».[532] I sintomi della possessione sono assunti e recitati fino al parossismo per essere alleviati e disciplinati all'interno di un quadro rituale tanto elastico da potersi far carico delle storie individuali quanto stabile al punto da incarnare l'autonomia significante dell'universo simbolico, e come tale in grado di offrire una via di controllo e deflusso alla sofferenza, al disagio, al desiderio e alla ribellione, a tutto quanto, insomma, scatena i sintomi della crisi di possessione. Si diventa furiosi perché altra via di scampo e risoluzione non è data senza il rischio di naufragare nella follia o di perdere la faccia; si accetta di smarrire la propria identità, lasciandosi agire da un'alterità destinata a soggiacere all'autorità del nome proprio, perché questo è l'unico modo per non inabissarsi nel baratro della nevrosi maniacale e dell'alienazione sociale. Si entra nei panni rituali del posseduto, dunque, per sfuggire alla crisi definitiva della presenza, alla perdita del sé. Si giunge allora a uno scambio di ruoli tra l'esorcista e il posseduto, poiché gli spiriti possessori sono anche i liberatori. Del resto, così nel folklore cattolico del Mezzogiorno d'Italia o del Nord Europa (san Paolo, san Vito, san Giovanni) come in quello afroamericano (*vodu*, *candomblé*), etiope (*zar*) e nei culti estatici dell'antichità,[533] i santi o le potenze divine e demoniche (spiriti possessori) che provocano la crisi di mania coreutica o il tremore epilettoide sono gli stessi che offrono i mezzi rituali per il riscatto e la cura.[534]

5. L'altra ricerca, in corso da qualche anno, riguarda l'incubazione ovvero le varie forme della divinazione iatrica in età cristiana, dalle più antiche attestazioni e fino alle soglie dell'età moderna.[535] Attenzione: non si tratta di riproporre il truismo del santo vivo (*holy man*) come *medicine man* e quindi come sciamano sopravvissuto alla preistoria; storicamente, è stato infatti il cristianesimo, e non le altre forme di razionalità salvifica e terapeutica, «a occultare forme culturali ad esso preesistenti».[536] Ho dunque tentato di porre il problema della rimessa a fuoco, nel corso della tarda antichità, di un complesso sistema di significati «interni alle logiche di costruzione simbolica delle figure di santità nell'Europa

cristiana, che riguardano, ad esempio, le politiche del carisma, le pratiche del sogno, l'esperienza culturale del dolore, della follia e del malessere».[537]

In un primo tempo avevo tentato di fare mio l'approccio *à la* Peter Kingsley, ovvero l'idea della diffusione e della persistenza, per il tramite delle antiche colonie focesi, dell'incubazione medica e sapienziale, sul modello di Empedocle, di Parmenide e di Pitagora, tanto per intenderci;[538] una strada che, già intuita da Rohde e da Dodds, rappresenta una variante dell'ipotesi scitica di Meuli. Ora, nonostante le apparenti conferme provenienti dalla geografia tardoantica e medievale del rituale incubatorio, questa ipotesi, sostenuta con ulteriori elementi di raffronto anche dall'etnolinguista Gabriele Costa,[539] mi pare viziata da un eccesso di comparativismo genetico e convergente, come avrebbe detto Grottanelli nella sua critica a Ginzburg,[540] che rischia di obliterare la complessità dei processi storici di messa a fuoco di nuovi significati riproponendo, in veste certo assai più smaliziata, la vecchia idea di *sopravvivenza* nel Medioevo di miti e rituali preistorici. In questo senso, trovo convincente la critica mossa a suo tempo da Perry Anderson a *Storia notturna* riguardo la scarsa attenzione prestata a quel processo di «erosione del significato, che costituisce tanta parte di qualsiasi storia culturale»:[541] nella fattispecie, la critica si riferisce all'idea che la persistenza millenaria di un dato culturale sia di per sé significativa. E il tema era appunto la continuità millenaria dei motivi di matrice sciamanica (anche l'incubazione, secondo Kingsley e Costa, si fonderebbe su una matrice rituale sciamanica, ammesso e non concesso che un insieme isomorfo così ampio possa ritenersi sempre e comunque perspicuo). Nell'arco di tempi e spazi così ampi «la funzione storica dell'esperienza estatica era cambiata radicalmente: da dramma inscenato collettivamente a fantasticheria onirica furtiva».[542] Come i bottoni sulle maniche delle giacche da uomo, anche i miti e riti possono subire processi di desemantizzazione, per quanto essi, a differenza degli oggetti d'uso (dei bottoni frontali, per rimanere alla metafora di Anderson), restino ancora semiofori, come direbbe Pomian. Lo stesso discorso vale per l'uso rituale dei sogni e delle visioni.

A questo proposito, insisto sempre sulla elasticità dei dispositivi rituali: non tanto in funzione della classificazione politetica di Needham o della comparazione morfologica di Wittgenstein (gli anelli intermedi), quanto in relazione alla *storicità* del rito, che si coglie proprio nell'interazione con la fonte scritta che lo testimonia e al tempo partecipa al processo di istituzione e interpretazione. Il rito incubatorio, in particolare, è un dispositivo ermeneutico che rielabora e fonde i vari registri della memoria gestuale, testuale, vocale e

visuale, al fine di favorire la messa a fuoco della presenza efficace dell'invisibile. Tutto ciò varia in relazione ai contesti e alle finalità degli attori sociali e, insieme, dei redattori dei testi che ne testimoniano e ne orientano i comportamenti.

Così, attraverso un'antropologia del testo e una mnemostoria del gesto ancorate sulla semantica storica del lessico e dei formulari relativi al sogno, ho tentato di sottrarmi ai circoli viziosi dell'ermeneutica continuista. A partire da Hippolythe Delehaye, in effetti, molti storici hanno creduto di risolvere il problema della persistenza del rito incubatorio setacciando meccanicamente le fonti cristiane e medievali alla ricerca di presunti elementi tipici dell'incubazione antica (come ad esempio l'esplicita menzione della volontà di addormentarsi da parte dei devoti). Quello che importa, invece, non è tanto l'intento manifesto di recarsi a dormire presso un luogo sacro (quasi mai registrato come tale dalle fonti cristiane proprio perché apparentato con la iatromantica pagana) quanto la dichiarata esperienza onirica di un'apparizione del santo che guarisce o dà le istruzioni per guarire dopo il risveglio: prescrizioni mediche, farmaceutiche e rituali, compreso il pellegrinaggio per recare il dono votivo.

Esiste tuttora un radicato pregiudizio circa il carattere meramente terapeutico (taumaturgico) ma non iatromantico (divinatorio) dell'incubazione cristiana e medievale. Anche qui bisogna sottrarsi alla tentazione fuorviante di ricercare Epidauro a Rocamadour. La visione onirica fuori dal santuario, spesso nel letto del paziente, precede a volte la guarigione ma si inserisce pur sempre nel percorso rituale che la mette in scena e ne determina l'esito. Tutte le varianti, peraltro, scontano l'intento, risalente alla cristianizzazione tardoantica della iatromantica templare, di dissociare l'esito taumaturgico – riconducibile alla gratuità dell'intervento del santo cioè della *virtus* divina – da un'eventuale sollecitazione rituale di tipo divinatorio o sacrificale. La componente oniromantica non fu mai completamente sradicata, bensì via via addomesticata e ridotta allo schema di un'auspicabile pedagogia del miracolo: è il santo, anche attraverso il sogno, che per sua libera iniziativa guida il malato verso il compimento del retto percorso devozionale.

Si comprende allora perché l'incubazione non abbia mai avuto una codificazione liturgica, un copione scritto da eseguire precisamente nei modi e nei tempi sanciti dall'autorità ecclesiastica. Anche nei gesti tendenzialmente riconoscibili, essa prevede un margine ampio di ambiguità, che è funzionale a gestire la messa a fuoco dell'esperienza che si vuole circoscrivere per autenticare il miracolo. Non si deve mai dimenticare che il sogno, e il sogno divinatorio in

particolare, nelle culture tradizionali ha precisamente questa funzione autenticante, in questo caso di certificazione di una guarigione non altrimenti spiegabile. Un rituale di guarigione, al pari di un'ordalia, si basa necessariamente su un copione molto elastico, adattabile alle circostanze e funzionale ad agglutinare il consenso della comunità che sceglie di registrare e di tramandare il prodigio.

Mi sembra quindi opportuno disporsi nella prospettiva di un'antropologia e di una storia culturale del testo. Il testo agiografico vive nella società, e non sta a valle o a monte dell'esperienza sociale, non è mai esclusivamente espressione ideologica o velleità programmatica in senso normativo o dottrinale. Se il testo veicola l'immaginario sociale significa anche che lo orienta e lo produce. Né pura letterarietà né banale determinismo sociologico, dunque. Oggi come in passato, il sogno è sempre un sogno raccontato, trascritto, e quindi rielaborato culturalmente; ma al tempo stesso va tenuto presente che si sogna quello di cui si scrive, quello di cui si parla o magari si predica; e si sogna molto spesso ciò che si vede rappresentato nelle immagini che adornano i luoghi di culto, icone affreschi e statue che raffigurano i santi apparsi in sogno: è questo, fra l'altro, uno dei principali dispositivi di autenticazione del sogno incubatorio quantomeno a partire dalla leggenda del battesimo di Costantino.[543]

Si pone quindi il problema dei filtri ermeneutici che stanno tra l'esperienza del sogno e lo storico che se ne occupa. Lo declinerei in questi tre punti:

1) *Il filtro della scrittura performativa*. Lo storico non può prescindere dalla fonte scritta, che è quasi sempre anche un testo letterario, con i suoi schemi retorici e i suoi criteri veridizionali. Ma la scrittura è sempre parte integrante di una realtà che il testo non si limita ad inscenare trasfigurandola negli schemi codificati di una tradizione colta. Il testo agiografico ricodifica il rito, specie quando il narratore è parte del contesto che testimonia, e contribuisce a re-istituirne ogni volta il significato, introiettato a sua volta dagli attori sociali. La testualità agiografica non esaurisce la sua portata alla funzione propagandistica: attingendo al registro di *aletheia*, essa intesse un ordine discorsivo che tende ogni volta a instaurare la realtà di un altrove che dà senso al qui ed ora perché rifonda ogni volta «l'interfaccia degli universi», come direbbe Tobie Nathan.[544] C'è dunque un'affinità elettiva, e non una relazione esteriore strumentale, tra agiografia e divinazione. I racconti di sogni e visioni mettono in atto in forma parossistica lo statuto profetico, rivelativo della scrittura di cose sante.

2) *Il processo di auto-codificazione dei gesti e delle aspettative oniriche e terapeutiche da parte dell'attore sociale*, in questo caso il devoto: la "fonte" cui

egli si conforma è la tradizione stessa del rituale e le sue forme di rappresentazione scritta e figurata (omelie, agiografie, icone e pareti istoriate dei santuari). Come aveva chiarito lo stesso Dodds richiamandosi al circolo vizioso tra credenza e visione già rilevato da Taylor, si crede ciò che si vede (in sogno), e al tempo stesso si vede (in sogno) ciò che si crede. La credenza e la visione si rafforzano reciprocamente (questo aiuta a comprendere la serialità e la tipizzazione dei racconti di sogni incubatorî, che peraltro si giustifica anche alla luce dello statuto ontologico e oggettivo – non psicologico e soggettivo – del sogno e della visione nelle culture tradizionali: il paradigma epistemico dell'onirocritica antica, e il correlativo indirizzo terapeutico, tenderà dunque a "esternalizzare" il sintomo, sul modello della possessione diabolica. Tale statuto oggettivo spiega anche il fatto che il sogno possa manifestarsi identico, e in uno stesso tempo, a molte persone, perfino a un'intera comunità; e giustifica la credenza che l'universo onirico possa sempre lasciare un apporto oggettuale e sensoriale della sua irruzione nel mondo della veglia.[545] L'incubazione terapeutica mette in scena precisamente questa nozione freudiana di apporto.[546]

3) *La mediazione ermeneutica dei custodi dei santuari*, che interpretano i sogni, li raccontano ai pellegrini, e soprattutto li trascrivono. Questo filtro cruciale, documentabile dalle epigrafi di Epidauro fino ai *libri miraculorum* bassomedievali, determina la soglia non più aggirabile di selezione delle testimonianze, quasi tutte orientate – salvo le rare e ben ponderate eccezioni – a confermare i casi di successo o, tutt'al più, deliberata rinuncia da parte del santo a intervenire a beneficio del paziente.

Già Eric Dodds aveva postulato l'esistenza di una relazione storica e morfologica – nel segno dell'arte iatromantica – tra sonno sciamanico e sonno incubatorio. In ogni caso, è giocoforza rilevare la continuità storica di luoghi, insediamenti, tecniche e nicchie intellettuali dalla Caria alla Magna Grecia, dalla Tracia alle colonie massiliensi, dalla Scizia a Creta: nei casi di Elea e delle altre colonie italiote dell'area di *Paestum* (anch'esse, peraltro, al pari delle altre regioni qui menzionate, erano state sedi di antichi insediamenti focesi), una tale continuità potrebbe forse contribuire a spiegare l'alta frequenza di miracoli incubatorî nell'agiografia partenopea dei secoli altomedievali. Si sa, peraltro, che le scuole e le istanze ascetico-filosofiche di matrice pagana ebbero ricadute importanti sulla spiritualità monastica orientale. Nei casi di Pitagora, Empedocle, Parmenide ed Epimenide, era il *mantis* a cadere in stato di *trance* per attingere alla virtù guaritrice degli dèi a beneficio dei pazienti. Ma è anche vero che poi questi personaggi sono stati divinizzati diventando oggetto di un culto

terapeutico a carattere incubatorio. Nei santuari incubatorî pagani e cristiani era invece quasi sempre il paziente ad addormentarsi presso il luogo di culto (in genere coincidente con la tomba dell'eroe, con la casa del dio o il sepolcro del santo), e i sacerdoti-custodi del tempio assumevano allora il ruolo più o meno ufficiale di interpreti autorizzati ovvero di operatori ermeneutici dell'epifania visionaria del dio o del santo.

Che i custodi del tempio sognassero per conto dei pazienti era una pratica ancora assai diffusa nei centri incubatorî della grecità arcaica e classica (Oropos, Lebadea ecc.), e viene sporadicamente attestata anche in età augustea, quando ormai coesistevano l'incubazione diretta del paziente e quella per interposta persona sacerdotale.[547] Cosa succede, a questo proposito, con la cristianizzazione dell'impero romano? A partire dal IV-V secolo, insieme ai grandi centri incubatorî della religiosità pagana, tende a scomparire l'antica oscillazione tra incubazione sacerdotale di natura terapeutica, ma al contempo iniziatica e sapienziale, e incubazione praticata dai pazienti/adepti/devoti. L'incubazione per conto terzi (oltre a quella diretta) è ancora sporadicamente praticata nei circoli neoplatonici dell'Atene tardo-pagana, come ben documenta la biografia di Proclo scritta da Marino di Neapoli, quando, poco oltre la metà del V secolo, cessò per sempre l'attività dei locali templi di Asclepio e di Atena, divinità con le quali il filosofo vantava una peculiare familiarità onirica.[548] Nella cultura cristiana si verifica uno schiacciamento sulla modalità diretta: una volta scomparsa la componente iniziatica del rituale, e salvo rare eccezioni di mediazione sciamanica di un monaco, di un sacerdote o di un congiunto (si registrano alcuni casi in ambiente ispanico nel VII secolo, ma si tratta di Pablo di Merida, un santo vescovo di origine greca che era stato medico,[549] in quello partenopeo tra IX e X secolo,[550] e poi ancora, nel 1325, dall'inchiesta sui miracoli postumi di Nicola da Tolentino[551]), è quasi sempre il fedele a indossare le vesti del *mantis* addormentandosi e beneficiando direttamente della visione onirica in cui si realizza il contatto con le potenze dell'oltremondo.

Il problema, da un punto di vista storico-religioso, è quello del passaggio o meglio, della coesistenza della visione estatica mediata dallo specialista (sacerdote/custode dell'oracolo o del santuario) con la visione onirica che ha per oggetto il dio o il santo, e della quale potevano beneficiare anche i comuni devoti. Tale passaggio non coincide con la cristianizzazione del rito, che a sua volta complicò non poco il sostrato culturale antico, ma è senz'altro molto più remoto, per quanto anche in età cristiana se ne ripresenti la dinamica strutturale nella relazione problematica tra il santo taumaturgo vivente (e mediatore

sciamanico della salute) e il santo taumaturgo sognato presso il luogo di sepoltura dei suoi resti o in prossimità di una sua effigie iconica. D'altra parte, sia le fonti di epoca classica e tardoantica sia, ancora, le raccolte agiografiche medievali attestano occasionalmente l'affiorare dell'antico modello sciamanico (il santo asceta oppure il custode del santuario come professionisti della visione onirica finalizzata alla cura di una terza persona). Uno degli obiettivi più ambiziosi della ricerca è allora la definizione, o quantomeno l'approssimazione, di una geografia storico-culturale della iatromantica incubatoria in relazione alla storia culturale del sogno e della visione.

---

512. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. XXXIX.

513. Ivi, p. XXXV.

514. F. Braudel, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 13/4 (1958), pp. 725-753.

515. Rinvio alle considerazioni introduttive al mio libro *Il Passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2007, pp. X-XIV.

516. Cfr. L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 7/1 (2010), pp. 149-180; Id., *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, in *Terapie e guarigioni*, Atti del Convegno internazionale di storia della medicina nel Medioevo (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), a cura di A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010 (Edizione Nazionale «La Scuola Medica Salernitana», 6), pp. 25-54; Id., *«Le divinazioni de' nostri sogni» (Conv. II, viii, 13). Agiografia e incubazione nell'età di Dante*, in «Hagiographica», 20 (2013), pp. 217-255; Id., *«Visio in sompniis». Un sogno sciamanico nel primo Trecento*, in *Figure della memoria culturale. Tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, a cura di M. Bonafin, in «L'immagine riflessa. Testi, società, culture», 22 (2013), pp. 303-329; Id., *Visione e terapia dal Tardoantico al primo Medioevo: l'incubazione cristiana e l'ermeneutica del miracolo*, in *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh.) / Testo, immagine e rito nella società altomedievale (VIII-XI secolo)*, a cura di P. Carmassi e C. Winterer, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2014 (Millennio Medievale, 102 – Strumenti e studi, 39), pp. 17-44; Id., *Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in *Le migrazioni nell'Alto Medioevo (Spoleto, 5-11 aprile 2018)*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2019 (Settimane di studio, LXVI), pp. 491-519; Id., *Onirismo dantesco e oniromantica medievale*, in *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Tavoni, Ravenna, Longo, 2019 (Memoria del tempo, 64), pp. 43-60.

517. Cfr. C. Grottanelli, *Discussione su «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Quaderni di storia», 17, 34 (1991), pp. 103-116. Oggi, mi pare, la problematicità, l'ambiguità degli intrecci e la labilità dei confini tra questi idealtipi (non solo sciamanesimo e possessione, ma anche *trance* e *mediumship*), e l'esigenza di una classificazione politetica (R. Needham) – quella stessa auspicata e praticata da Ginzburg sulla base di Wittgenstein – sembrano ormai acquisizioni condivise, specialmente nella letteratura africanistica: cfr. R. Beneduce, *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. X-XI, 30-64; L. de Heusch, *Con gli spiriti in corpo. Transe, estasi, follia d'amore* (2006), trad. it. Torino 2009, pp. 26-36; P. Schirripa, *Il dibattito sulla possessione nelle antropologie africaniste*, in *Sciamani e sciamanesimi*, a cura di A. Saggioro, Roma, Carocci, 2010, pp. 113-132. Appare del resto altrettanto scontata la critica all'uso reificato della categoria di sciamanesimo; si veda ora in proposito la stimolante raccolta di studi a cura di L. Arcari e A. Saggioro, *Sciamanesimo e sciamanesimi.*

*Un problema storiografico*, Roma, Nuova Cultura, 2015. Come esistono sciamanesimi africani esiste (ed è esistita) una possessione europea, oltre, certamente, a fenomenologie estatiche di natura sapienziale e terapeutica riconducibili ad un'antica presenza autoctona, anche nel Sud Europa, di professionisti della parola poetica fin dal Paleolitico, nel Vicino Oriente antico e nelle civiltà classiche, celtiche e germaniche, con tracce significative ancora in età medievale; si fa ora il punto in *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, a cura di L. Canetti e A. Piras, Brescia, Morcelliana, 2018 (Quaderni di SMSR, 21).

518. Per tutto questo, e anche per i puntuali riferimenti alle fonti qui appena evocate, rinvio al mio studio *La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca*, in *Il Diavolo nel Medioevo*. XLIX Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto, Fondazione CISAM, 2013, pp. 553-604; da tempo sto elaborando una monografia su tutta la questione: L. Canetti, *La verità degli erranti. Estasi e possessione nella Tarda Antichità*, Roma, Salerno editrice.

519. Cfr. G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 53-54.

520. Il termine *adorcismo* fu introdotto nel 1971 dall'antropologo belga Luc de Heusch; cfr. ora de Heusch, *Con gli spiriti in corpo*, pp. 11, 28; v. inoltre F. Laplantine, *Antropologia della malattia* (1986), trad. it. Firenze, Sansoni, 1988, pp. 181-191; Beneduce, *Trance e possessione*, pp. 65-80.

521. Per tutto questo rinvio alla monografia di D. Tronca, *Christiana Choreia. Danza e cristianesimo tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, in corso di stampa.

522. Sono i verbi *korybantìzo e bakchèuo* nel greco di Teodoreto di Cirro, nel quale altre volte la *bakcheìa* può connotare la *méthe* ossia l'ebbrezza di chi è posseduto dall'amore divino.

523. Così E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (1951), trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1959, p. 366 e nota 5, richiamando alcuni scritti polemici o apologetici cristiani e pagani (le *Pseudoclementine* a proposito di Simon Mago, Filostrato su Apollonio di Tyana, ed Eunapio su Giamblico), relativi alla presunta levitazione dei protagonisti.

524. Cfr. E. Cantarella, *Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece*, in «Poetics Today», 6, 1-2, (1985), pp. 91-101; L. Della Bianca, S. Beta, *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*, Roma, Carocci, 2015, pp. 14-19; L. Canetti, D. Tronca, Schemata *rituali tra la vita e la morte:* aiora *e* oscillatio, in *Schemata y rituales coréutico entre la Antigüedad y la Edad Media / Schemata e rituali coreutici tra Antichità e Medioevo / Schemata and choreutic rituals between Antiquity and the Middle Ages*, atti del convegno, Tarragona, 11 marzo 2019, di prossima pubblicazione.

525. Cfr. E. de Martino, *La terra del rimorso*. *Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), n. ed. Milano, il Saggiatore, 2008, pp. 230 ss. La relazione morfo-genetica del tarantismo con la mania coribantica e dionisiaca della Magna Grecia (accoglimento di un processo rituale entro una nuova unità funzionale) fu dimostrata in maniera convincente proprio dallo stesso de Martino (ivi, pp. 248-250). Più debole invece appare, anche per la scarsità di fonti a disposizione, la relazione storica da lui ipotizzata con le forme di danzimania o epidemia coreutica attestate da fonti cronachistiche tardomedievali della Renania e dei Paesi Bassi (ivi, pp. 262-264); il tema sarebbe tutto da riprendere.

526. Cfr. A. Métraux, *Il vodu haitiano* (1958), trad. it. Torino, Einaudi, 1971, p. 103; Id., *La comédie rituelle dans la possession*, in «Diogène», 11 (1955), pp. 26-49 (trad. it. in «Antropologia», 1 [2001], 1, pp. 119-138, in part. 123 s.); de Martino, *La terra del rimorso*, p. 207.

527. Cfr. H. Jeanmaire, *Dyonisos: histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951 (19702) p. 120; de Martino, *La terra del rimorso*, p. 207.

528. *Leggi* [VII], 790c-e; ma v. anche *Ione* 533d, 536c; *Simposio* 215e; cfr. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, pp. 107-108; de Martino, *La terra del rimorso*, pp. 232-34, 245 ss.; M.S. Funghi, *Il mito escatologico del Fedone e la forza vitale dell'Aiora*, in «La parola del passato. Rivista di studi antichi», 35 (1980), pp. 176-201; G. Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possesion* (1980), n. ed. riveduta e ampliata, Paris, Gallimard, 1990, pp. 345-348, 362-375, 383, 392, 396, 405; Guidorizzi, *Ai confini dell'anima*, pp. 60, 85-88.

529. Cfr. G. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, in «Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1-2 (1996), pp. 261-286, in part. 268 s. (questo importante articolo è stato poi ripreso in Id., *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Lanciano, Rivista Abruzzese, 2012, rist. 2014, pp. 181-201, in part. 192 s.).

530. Cfr. R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972; n. ed. Paris, Seuil, 2003, pp. 106-115 (la trad. it. di questo classico dell'etnopsichiatria, apparsa presso i tipi di Jaca Book, Milano 1974, è pressoché inservibile, e sarebbe ormai tempo di rivederla).

531. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, p. 269 (193 rist.).

532. de Martino, *La terra del rimorso*, p. 83.

533. Cfr. M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar* (1958, 19802), trad. it. Milano, Unicopli, 1988, pp. 15-16; Métraux, *Il vodu haitiano*, pp. 120-142; Rouget, *La musique et la transe*, pp. 78-82; A.M. di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 277-287; sulle logiche terapeutiche del "pensiero selvaggio" cfr. T. Nathan, I. Stengers, *Medici e stregoni. Manifesto per una psicopatologia scientifica. Il medico e il ciarlatano* (1995), trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 65-69.

534. Dalla fine del Settecento, san Paolo, che la chiesa di Galatina volle identificare e additare alla popolazione locale come autentico guaritore e protettore dal morso della tarantola, in virtù del consueto dispositivo di reversibilità simbolica subì una metamorfosi che portò i malati a identificarlo come possibile autore dell'avvelenamento facendone quindi il destinatario di nuovi rituali apotropaici e propiziatorî; cfr. de Martino, *La terra del rimorso*, pp. 128-142; quindi A. Turchini, *Morso, morbo, morte. La tarantola fra cultura medica e terapia popolare*, Milano, F. Angeli, 1987, pp. 23-24, 132-133, 135, 137, 159-160, 162-163; G.L. Di Mitri, *Storia biomedica del tarantismo nel XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 2006, pp. XIX-XX, 27, 37, 92, 94, 100, 102; sul "male del santo" rinvio ad A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari, Dedalo, 1988, pp. 265-334, e, per la cura rituale delle malattie convulsive, al bel saggio di G. Charuty, *Le mal de saint*, in Ead., *Folie, mariage, mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Paris, Seuil, 1997, pp. 171-241; sulle metamorfosi e i contesti storici ed etnografici del simbolismo uterino-animale del rospo e del ragno sono fondamentali le ricerche di Pizza, *La vergine e il ragno*, pp. 79-140 e *passim*. Cfr. ora anche il mio studio *The Frog, the Toad, and the Womb: Childbirth and Pregnancy Votives*, in *Pregnancy and Childbirth. History, Medicine and Anthropology*, a cura di C. Gislon Dopfel, Saint Mary's College of California, Steuben Press, 2018, pp. 95-106; lievemente modificato nella versione italiana: *La rana, il rospo e l'utero. Gravidanza, isteria e devozioni tra Medioevo ed Età moderna*, in *Studi in onore di Lorenzo Paolini*, a cura di C. Bruschi e R. Parmeggiani, Spoleto, Fondazione CISAM, in corso di stampa.

535. Mi riferisco agli studi citati sopra, nota 5.

536. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, p. 265 (187 rist.).

537. *Ibidem* (186 rist.).

538. P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* [1995], trad. it. Milano, il Saggiatore, 2007, pp. 276-280; Id., *Nei luoghi oscuri della saggezza* [1999], trad. it. Milano, Tropea, 2001, pp. 62-64, 77-83, 97-108.

539. Cfr. G. Costa, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.

540. Cfr. Grottanelli, *Discussione*, p. 104.

541. P. Anderson, *Una ricerca notturna: Carlo Ginzburg* (1990), trad. it. in Id., *Al fuoco dell'impegno*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp. 255-281, qui p. 274.

542. Ivi, p. 275. Ho ampliato queste riflessioni nella lezione spoletina (2018) *Migrazioni di un rito*, pp. 497-500.

543. Cfr. L. Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, in «Storica», 54, XVIII (2012), pp. 7-43; Id., *"Commonitus in quiete". La visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, in *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y politica en el siglo IV / Constantine, the First Christian Emperor? Religion and Politics in the Fourth Century*, a cura di J. Vilella Masana, Barcelona,

Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2015, pp. 65-82; Id., *Sogni e luoghi sacri. Continuità e mutamenti da Costantino a Teodosio II*, in *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di T. Canella, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 517-532.

544. Cfr. T. Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica* (1995), trad. it. in Nathan, Stengers, *Medici e stregoni*, p. 24.

545. Cfr. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, p. 124 s. L'agiografia cristiana trabocca di episodi onirici nei quali, al risveglio, sul corpo del sognatore restano tracce olfattive, o di lesioni traumatiche con valore probatorio, di un contatto diretto con le potenze invisibili. Del resto, il sogno incubatorio rientra a pieno in questa tipologia poiché la guarigione conseguita in sogno consisteva talvolta in una manipolazione diretta del corpo del paziente da parte del dio o del santo cristiano, con esiti oggettivi e persistenti anche dopo il risveglio.

546. Cfr. M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo, Sellerio, 2009, pp. 142-144; ma si veda per tutto questo il pregevole studio di M. Dorati, *Sogni doppi*, in «Studi italiani di filologia classica», 106/2 (2013), pp. 201-250.

547. Cfr. Strab. XIV, 1,4 (sull'incubazione praticata presso il *Plutonium* di Acharaca, in Caria); cfr. anche *ibidem* XVII, 1, 17 (presso il Serapeo di Canopo «era pratica comune che una persona si coricasse a vantaggio di un'altra»); cfr. M. Dorati, G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, a cura di O. Pecere e A. Stramaglia, Cassino, Università degli studi di Cassino, 1996, pp. 343-371, in part. 353. Anche Paus. III, 19,11, documenta un caso particolarmente intricato di apparizione vicaria.

548. Marin. *Procl.* 29; cfr. Marinus de Néapolis, *Proclus ou sur le Bonheur*, testo stabilito, tradotto e annotato da H.D. Saffrey e A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (20022), pp. 34-35; cfr. anche Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, in Proclo, *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano, Rusconi, 1985, pp. 311-313; cfr. Ch. Stewart, *Ritual Dreams and Historical Orders: Incubations between Paganism and Christianity*, in *Greek Ritual Poetics*, a cura di D. Yatromanolakis e P. Roilos, Cambridge (Mass.)-London, Harvard U. P., 2004 (Hellenic Studies, 3), pp. 338-355, qui p. 343 s.

549. Cfr. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* IV, 2, a cura di A. Maya Sanchez, Turnhout, Brepols, 1992 (Corpus Christianorum. Series latina, CXVI), pp. 28-29.

550. Cfr. Canetti, *Sogno e terapia*, p. 39 ss.

551. Cfr. Canetti, *«Visio in sompniis».*

Andrea Annese

# «Hirsuta manu percutitur foedus». "Sfiorare" *Storia notturna* a partire dal *Sermo CCLXXI* di Cusano

Und Schlag auf Schlag [Qua la mano]!
Werd' ich zum Augenblicke sagen […][552]

Nel discutere di *Storia notturna* a venticinque anni dalla sua pubblicazione, Carlo Ginzburg ha indicato, come paragrafo centrale del libro, il paragrafo 7 del capitolo "Anomalie",[553] che recita: «Mi parvero decrepite e folli, disse Cusano nella sua predica ai fedeli di Bressanone, parlando delle due vecchie della Val di Fassa. Avevano fatto offerte a Richella, aggiunse; le avevano toccato la mano, come si fa quando si stringe un contratto. Dicono che la sua mano è pelosa. Con le mani pelose aveva sfiorato loro le guance».[554]

Ciò che si vuole proporre qui è una rilettura del sermone di Nicola Cusano citato da Ginzburg, per evidenziare il modo in cui l'autore di *Storia notturna* lo interpreta e fornire spunti per la comprensione della sua metodologia. Si potrà così da un lato approfondire la prospettiva di Cusano e indagare il possibile *background* del suo testo, e dall'altro cogliere la rilettura ginzburghiana, tentando di osservare all'opera uno dei "meccanismi" di funzionamento di un testo stratificato quale *Storia notturna*, focalizzandosi proprio su quello che il suo autore ha indicato come nucleo centrale.

1. Il testo di Ginzburg citato in apertura richiama il *Sermo CCLXXI* di Cusano, pronunciato a Bressanone il 6 marzo 1457 e centrato su *Mt* 4,9: «Haec omnia dabo tibi, si procidens adoraveris me». È opportuno anzitutto ripercorrerne in breve i contenuti attraverso la sintesi di Ginzburg, riportata in un precedente capitolo di *Storia notturna* (cfr. pp. 70-72).[555] Nel sermone, riferito alle tentazioni diaboliche, Cusano citava il recente caso di tre *vetulae* della Val di Fassa che gli erano state condotte per processarle. Due di loro avevano parlato di una *bona domina*, che Cusano identifica con Diana, basandosi sul *Canon episcopi*; queste appartenevano dunque alla «società di Diana», che loro in italiano chiamavano

«Richella» («Ricchella» secondo l'ultima edizione critica del testo),[556] ossia madre della ricchezza e della buona sorte; a lei i fedeli prestano «omaggio». Questa, raccontavano le due vecchie, «le aveva toccate, e da quel momento erano state costrette a seguirla» (p. 71); le avevano promesso obbedienza, rinunciando alla fede cristiana. Poi erano giunte in un luogo pieno di persone festanti, ove «alcuni uomini coperti di peli avevano divorato uomini e bambini che non erano stati battezzati secondo le regole». Dopo qualche anno le vecchie avevano smesso di recarsi lì. Queste, secondo Cusano, erano fantasie ispirate dal demonio.

Ginzburg focalizza il dettaglio della "mano pelosa": attraverso il percorso che si snoda nel libro, mostra che le citate «mani pelose» (*hirsutae manus*) non sono le zampe minacciose di un essere demoniaco, ma le zampe protettive dell'orsa, di Ricchella-Diana-Artemide come dea buona, materna («la sollecitudine dell'orsa nei confronti dei propri figli era, tra i greci, proverbiale», p. 105).[557] L'esame delle *anomalie* dietro l'immagine del sabba costruita dagli inquisitori rivela un nucleo folklorico di sapore opposto, dove il messaggio centrale sarebbe questa *carezza* (p. 107) affettuosa della *bona domina* alle due vecchie («aveva sfiorato loro le guance»). Questa è l'interpretazione di Ginzburg, il quale segnala come la prospettiva di Cusano – nonostante il suo sguardo tollerante – sia diversa. Sarà dunque fruttuoso risalire al testo originale di Cusano, approfondendo soprattutto il riferimento alle *hirsutae manus* e al loro toccare/sfiorare.

Il *Sermo CCLXXI* di Cusano, come detto, è sul testo di *Mt* 4,9, tratto dall'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto. L'accostamento che Cusano compie con il recente caso delle vecchie è giustificato dal fatto che egli vuole parlare delle tentazioni demoniache relative alle promesse di gloria terrena e ricchezze; suo scopo è istruire su come i «simplices» vengono sedotti in tal senso, su come cadono nell'inganno («deceptio», n. 1). Si potrebbe dire che i temi centrali del sermone siano appunto "ricchezze", "inganno", "avidità", "contratto" (come patto demoniaco), come risulterà più chiaro in seguito. Il tema del contratto è introdotto subito: le vecchie sono entrate nella «società di Diana» (che loro chiamano «bona domina») «per pacta», con i quali sono passate dal rinnegare Cristo all'ingresso in tale società (n. 1).

Nei paragrafi 2-6 Cusano non parla più delle *vetulae*, ma «de vita christiformi». Confronta la tentazione di Cristo con quella di Adamo, e spiega poi come lo spirito di fede dato al cristiano al battesimo venga perfezionato (n. 3). L'intelletto postlapsario rigenerato al battesimo riceve un «seme» del Verbo,

e può così poi procedere verso il perfezionamento di esso, verso il raggiungimento della felicità (n. 5). Ma ricevuto questo seme del Verbo, bisogna prestare massima cura affinché non sia portato via dagli «uccelli del cielo» (*Mc* 4,4), ossia – spiega Cusano – dallo «spirito di Satana» (n. 6). Bisogna piuttosto far sì che cresca e produca frutto: occorre allora un percorso di separazione dalle tentazioni, di lotta contro gli adescamenti demoniaci. Qui torna ancora il concetto di "avidità" («rapacitas», n. 6).

I paragrafi 7-13 si concentrano sulle tentazioni demoniache, che minano il cammino di perfezionamento del cristiano. Qui un elemento significativo è il riferimento al "Principe di questo mondo" come colui che promette beni terreni, che dà solo a coloro che lo adorano (n. 13). Cristo non dà questi beni, che avversano la salvezza dell'anima; così, Satana li offre. Ma perché accada ciò, è necessario che "il malvagio" rinunci a Cristo e si leghi al demonio attraverso patti manifesti o segreti («per manifesta aut occulta pacta», *ibidem*): fatto di cui, dice Cusano, si hanno varie testimonianze.

A questo punto Cusano chiama di nuovo in causa le due anziane (parr. 14-19), presentando il loro caso come un esempio di appartenenza ad una delle esistenti sette demoniache (n. 14). Tra queste «invenzioni diaboliche» vi sarebbe quella di Diana (n. 15), che – come si ricava dagli *Atti degli apostoli* (cfr. *At* 19,23-41), spiega Cusano – aveva in Efeso un tempio sfarzoso. Ma, prosegue il teologo, ci sono ancora oggi seguaci «in occulto» di Diana, uomini e donne («viri et mulieres») i quali – come afferma il *Canon episcopi* («ut textus dicit XXVI q. [VI] "Episcopi"»), qui citato[558] – «cum Diana […] se putant certis noctibus deliciari, quam quasi Fortunam colunt» (n. 15). E i fedeli di Diana sono chiamati appunto «holden», in volgare, per «Hulda», nel senso di «omaggio» offerto a lei («Et vocantur eius cultores fideles "holden" in vulgari ob Huldam scilicet homagium praestitum ei»).

Va notato qui il riferimento all'«omaggio», su cui tornerò. Soprattutto, approfondire il riferimento agli *Atti degli apostoli* consente di capire meglio *perché* Cusano connetta il caso delle *vetulae* al testo evangelico oggetto del sermone. L'episodio degli *Atti* cui il teologo fa riferimento è quello del tumulto scoppiato ad Efeso allorché la predicazione di Paolo aveva comportato molte conversioni, causando – a detta dell'«argentiere» Demetrio – anche un danno economico, poiché i tempietti di Diana-Artemide in argento realizzati dagli artigiani non erano più acquistati, per motivi antiidolatrici. Quella fabbricazione «procurava non poco guadagno agli artigiani» (*At* 19,24). Se certamente la protesta contro Paolo deriva anche dal desiderio di "conservare" la divinità

tradizionale contro il cristianesimo, non si può misconoscere l'importanza attribuita alla questione delle ricchezze, del commercio, del guadagno. Credo che non a caso Cusano abbia fatto riferimento a questo testo, che non solo (come il *Canon episcopi*) conteneva il riferimento a Diana, ma lo connetteva al tema delle ricchezze e del desiderio di guadagno. Come detto, questo è uno dei temi centrali (se non il principale) del sermone pronunciato a Bressanone; le due anziane rappresentano un caso di corruzione con una figura demoniaca per ottenere beni materiali.[559]

Poco oltre, nel *Sermo CCLXXI*, si legge un ulteriore riferimento alla ricerca di beni materiali: al paragrafo 16 il teologo critica coloro che, nelle zone in cui sta predicando, adorano Cristo «non come salvatore delle anime, ma come se fosse soltanto dispensatore e conservatore dei beni temporali» (n. 16), il che è «idolatria e blasfemia». Qui, lamenta Cusano, Cristo e i santi sono spesso onorati solo per ottenere maggiori raccolti o bestiame. Questo punto è sottolineato anche da Ginzburg, il quale afferma che Cusano voleva così suggerire come le vecchie della Val di Fassa si fossero rivolte, con questo stesso spirito, a Ricchella anziché a Cristo o ai santi (*Storia notturna*, p. 72).

Negli ultimi due paragrafi Cusano riporta il racconto delle due vecchie che avrebbero confessato di appartenere alla "società di Diana", fornendo spunti decisivi. Queste hanno raccontato di come la *bona domina* fosse venuta di notte, su un carro, vestita splendidamente. Si noti che questi attributi si addicono a una *dea della ricchezza* (cfr. n. 19).[560] La dea aveva toccato sulle guance le vecchie, che da quel momento erano state costrette a seguirla («oportebat eas tunc currum suum praecedere, quando fuerunt tactae, et promiserunt sibi oboedientiam»). Qui si trova il riferimento centrale alle "mani pelose": «Dicunt eam habere hirsutas manus, quia tetigerit eas ad maxillam, et sentiebant esse hirsutam» (n. 18). È interessante notare, però, che la spiegazione delle *hirsutae manus* fornita da Cusano è diversa da quella di Ginzburg. Quest'ultimo, come accennato, ha ricostruito una rete di relazioni che ha ricondotto il particolare alla materna dea-orsa, assegnandogli dunque una funzione positiva, in linea con la prospettiva complessiva di *Storia notturna* (che identifica le radici folkloriche del sabba sotto le incrostazioni demonizzanti degli inquisitori). Cusano, invece, spiega quel dettaglio ponendo al centro i concetti di avidità, ricchezza, contratto, nodali in questo sermone e nel collegamento di esso con il caso delle *vetulae*. Inizialmente definisce la figura di Diana-Ricchella: «Sensi autem mulieres illas decrepitas et deliras *ob avaritiam* deceptas; nam aliqua vota fecerunt illi Dianae, quam Fortunam asserunt, dantes ei nomen Ricchella in lingua sua Italica, quod

sonat forte tantum sicut *mater divitiarum* seu felicitas» (n. 19; corsivi miei). Si noti come egli ribadisca che le vecchie sono state ingannate dal demonio per la loro cupidigia, avidità, rapacità («avaritia»: cfr. n. 6, «rapacitas»). Per questo hanno fatto voti a Diana, che chiamano Ricchella, ossia «madre delle ricchezze e della prosperità». Ed ecco la spiegazione delle "mani pelose":

> Et ideo habere dicunt manum hirsutam, quia communiter hirsuta manu percutitur *foedus* seu concluditur *contractus emptionis rei fructiferae* cum precatione felicis successionis, et <sensi> quod diabolus sic decepit illas *avaras vetulas*, quibus suggessit in somniis ea, quae veraciter accidisse putant [n. 19; integrazione e corsivi miei].

Si noti che quest'ultimo testo non viene citato da Ginzburg, se non attraverso una parafrasi che non si sofferma sulla connessione tra il termine *hirsutus* e il patto, dunque non riporta quella che Cusano intende come la *spiegazione* del termine.[561] Secondo Cusano le vecchie hanno parlato di *hirsuta manus* (ora usa il singolare) *perché* «comunemente» con questa si stringe un patto, un accordo,[562] si conclude un contratto per l'acquisto di qualcosa di fruttifero, di valore, augurandosi una felice riuscita (si noti che il passo è consequenzialmente connesso al precedente, su Ricchella quale «mater divitiarum seu felicitas»). Tutto ciò non avrebbe senso se Cusano interpretasse *letteralmente* «hirsutus» come "peloso". Egli sta facendo riferimento (più o meno implicitamente) a una "stretta di mano", che suggella un accordo; l'aggettivo "hirsutus" è dunque qui da lui inteso *in senso figurato*, come "rude", "vigoroso". Una vigorosa stretta di mano suggella un contratto.[563] Qui emerge il suo intento razionalizzante, nel tentativo di spiegare un particolare problematico emerso nell'interrogatorio delle vecchie (che probabilmente parlarono nel loro dialetto, il quale fu poi tradotto dagli accusatori).

Tornando alla prospettiva interpretativa di Ginzburg, si riscontra che egli parla di «carezze affettuose» (*Storia notturna*, p. 107) date dalla dea alle vecchie; questa «aveva sfiorato loro le guance» (*ibidem*). Come si è visto, il testo di Cusano sembra molto più "crudo"; non presenta questi elementi di "dolcezza". L'unica traccia in tal senso sembra essere l'epiteto di *bona domina* con il quale le vecchie chiamano Diana-Ricchella.

È possibile concludere l'analisi del sermone insistendo ancora sul tema delle ricchezze. La centralità di esso emerge anche dalla locuzione *avarae vetulae*, che si trova poco oltre nel testo citato (n. 19). Le «avide vecchiette» sono state ingannate dal demonio, con la tentazione del possesso di ricchezze. Questo è un tema centrale nella tradizione apocalittica; basterà qui citare solo un testo biblico, *Apocalisse* 13,16-17, dove si parla della «seconda bestia» che faceva sì che tutti ricevessero un «marchio» sulla mano destra e sulla fronte, «e che

nessuno potesse comprare o vendere senza avere tale marchio, cioè il nome della bestia o il numero del suo nome» (che è 666).[564] Il commercio è qui assimilato a un marchio demoniaco, che potremmo leggere come un sigillo di un "patto" o "contratto" con il demonio, garante di ricchezze. Forse non sarà del tutto fuori luogo leggere anche questo testo in parallelo con il sermone di Cusano qui oggetto di analisi, se si pensa alla centralità del tema del contratto demoniaco e a quella "vigorosa stretta di mano" (o comunque il tocco) tra Ricchella e le *vetulae* che può rappresentare una diversa configurazione di quel sigillo o marchio, e che comunque il teologo presentava richiamando l'idea di un contratto di acquisto (riprenderò *infra* questo tema).[565] Si ricorderà, inoltre, quanto detto a proposito dell'episodio degli *Atti degli apostoli* sui seguaci di Diana ad Efeso e sui loro commerci (episodio citato da Cusano nel sermone).[566]

2. Conclusa questa ricognizione complessiva del sermone cusaniano, bisognerà ora seguire un nuovo e complementare percorso, alla ricerca del suo *background*, del suo sfondo spesso implicito. Alcuni elementi emersi nel testo si configurano, parafrasando Ginzburg, come *anomalie* rivelatrici che è necessario approfondire. In particolare si dovrà capire il significato delle *hirsutae manus* e del tocco sulla guancia; quindi, verificare l'interpretazione proposta sopra della "stretta di mano". Ciò andrà fatto mettendosi nella prospettiva *di Cusano*, per apprezzare poi ancor meglio la ricostruzione di Ginzburg.[567]

Va notato, anzitutto, che nel testo del sermone cusaniano il tocco della dea sulle guance delle vecchie e la "stretta di mano" sono due passaggi distinti. Per la precisione, il primo è nel racconto delle accusate, che Cusano riporta; il secondo è nella sua restituzione o interpretazione. È Cusano che sta dicendo che c'è stata (sempre nel "sogno ingannevole" delle *vetulae*) una stretta di mano, per spiegare l'espressione *hirsutae manus*; le vecchie – nel resoconto cusaniano – dicono semplicemente di essere state toccate sulle guance. Questo va tenuto presente anche ricordando le parole di Ginzburg, che scrive: «le avevano toccato la mano, come si fa quando si stringe un contratto» (p. 107). In realtà Cusano non dice mai che le vecchie tocchino la dea, ma solo che questa tocca loro; nel cercare di fornire la sua spiegazione, poi, introduce l'idea della stretta di mano legata al contratto, ma non dice esplicitamente che l'abbiano fatto – dice: *communiter*, comunemente, si fa così; dunque è Cusano che sembra pensare che il loro riferimento a *hirsutae manus* vada inteso in questo senso. Occorre chiedersi perché e su quali basi Cusano potesse dare questa lettura.

Il perché sembra chiaro: l'espressione *hirsutae manus* emersa nella confessione crea evidentemente delle difficoltà a Cusano. Per tacere del problema linguistico, condiviso dal lettore moderno (il termine originario passò probabilmente attraverso una traduzione), il punto cruciale è il significato. Il riferimento al suggellare un contratto fa capire l'intento razionalizzante di Cusano: egli non può pensare che la dea avesse mani *pelose* (anche se questa fosse – o è – la prospettiva delle *vetulae*), e deve quindi trovare un'altra spiegazione. Emerge anche il suo intento di razionalizzare e allegorizzare gli elementi demoniaco-apocalittici: avrebbe potuto chiamare in causa l'immagine tradizionale della "pelosità" del demonio, ma non lo ha fatto, scegliendo invece un'interpretazione razionale, "giuridico-economica".

Occorre allora addentrarsi nel *background* di Cusano, partendo dal termine *hirsutus*.[568] Sebbene meno attestato, il termine ha anche il significato di "rude", "rozzo", "aspro"[569] e, si potrebbe dire, "vigoroso".[570] Che questo termine sia problematico è testimoniato anche dalle difficoltà di vari interpreti: ad esempio Binz, il quale – citato da Ginzburg (p. 123, nota 51), che non condivide – parlava di mani "ruvide", *rauhe*, e "nude", *bloss*,[571] o (in anni più recenti) Nikolaus Staubach, che mantiene la traduzione di *hirsutus* come *peloso*, e spiega la presenza di questo termine dicendo che in qualche modo la "pelosità" (*Behaarung*) può essere considerata un «simbolo archetipico per "Ricchezza"».[572] Staubach cita un passo di Gregorio Magno e uno dall'*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* di Bächtold-Stäubli, che però non sembrano del tutto probanti.[573] Egli ammette, del resto, che «rimane poco chiaro in che senso il contratto venga concluso *hirsuta manu*». Queste difficoltà degli interpreti inducono a insistere nell'idea che il termine vada qui inteso in senso figurato (e non come "peloso").[574]

È necessario allora indagare le questioni della stretta di mano, del patto e del contratto, esaminando un retroterra medievale che Cusano poteva avere ben presente. La stretta di mano era già da parecchi secoli una delle modalità di suggellare un contratto. A livello terminologico, nel medioevo poteva essere espressa in vari modi. Si veda anzitutto il generico verbo *tangere*, riprendendo il passo cusaniano sul tocco delle guance. Ginzburg lo restituisce dicendo che la dea "carezza" o "sfiora" le vecchie sulle guance, mentre Cusano usa semplicemente il verbo *tangere* («tetigerit eas» e poi «fuerunt tactae»). Ciò è significativo per due aspetti: intanto, come ricordato, questo verbo non ha una connotazione di "dolcezza", ma è "neutro" e interpretabile in diversi modi; in seconda battuta, è possibile indagarne il preciso significato terminologico.

Avvalendosi del glossario di Du Cange (nella versione accresciuta), si riscontra che uno dei significati di questo verbo aveva proprio una connessione con lo stringere patti e con il tocco delle mani.[575] E Carpentier, nel suo supplemento al glossario, riporta la spiegazione della locuzione *manu tangere*: il tocco delle mani può suggellare un accordo, specialmente laddove il contraente non sappia scrivere.[576] Un caso che sembra corrispondere con quello delle *vetulae* della Val di Fassa.

Un vocabolo preciso che esprimeva il "tocco" delle mani quale suggello di un accordo è *palmata*. Termine polisemico, uno dei suoi significati è appunto: «Contractus emptionis vel venditionis, Gall. *Marché*; *palmata* dicitur quod in signum pretii conventi dextram dextrae committere solent, cujus violator mulctae pecuniariae subjacebat domino loci exsolvendae».[577] Da notare soprattutto che *palmata* assume il significato stesso di *contractus emptionis* (oltre che di vendita), espressione che si trova identica proprio nel sermone cusaniano (n. 19), quando tenta di spiegare *hirsutae manus*. Altro elemento significativo, il fatto che si dice *palmata* perché ci si stringe la mano destra, si connettono/toccano (energicamente) i palmi delle destre. A volte questa era una vera e propria stretta di mano, simile a quella ben nota al lettore moderno; altre volte era una sorta di colpo, di schiaffo che le due palme si scambiavano.[578] Cusano poteva aver presente una situazione del genere, nel dire che con *hirsuta* (vigorosa) mano si stringe un accordo per l'acquisto di un bene.[579]

*Palmata* (*paumée*, *palmée*), però, ha anche un altro significato: è lo "schiaffo cavalleresco", l'antica *alapa militaris*,[580] il colpo sul collo o sulla *guancia* che veniva dato al neo-cavaliere, in occasione del rituale che lo consacrava tale (*adoubement*). Un gesto simbolico, presente già tra i soldati romani, e – con significato traslato – replicato nel rito della cresima (il vescovo tocca il cresimando) o in quello della consacrazione sacerdotale. Dopo la consegna delle armi, ricorda Marc Bloch, seguiva quasi sempre «un gran colpo assestato dal padrino sulla gota o sulla nuca del giovine col palmo della mano: la *paumée* (palmata) o *colée* (accollata) dei testi francesi. Prova di forza; oppure […] maniera di fissare un ricordo, destinato a ricordare al giovine […] la "promessa"?».[581] Il riferimento al ricordo della promessa è un primo elemento da tenere presente: nel suo sermone Cusano non diceva che le vecchie «promiserunt sibi [a Diana-Ricchella] oboedientiam»? Certo questo è solo uno spunto, tratto da un termine generico. Ma Bloch fornisce altri dettagli interpretativi importanti:

> [I]l senso primitivo di tale gesto [il colpo] – concepito originariamente come talmente essenziale alla cerimonia che questa ricevette nel suo complesso il nome abituale di *adoubement*, da un vecchio verbo tedesco che significava "colpire" – era, a quanto sembra, ben diverso e assai meno razionale. Il contatto

così stabilito tra la mano dell'*adoubeur* e il corpo dell'*adoubé* trasmetteva dall'uno all'altro una specie di influsso; proprio come lo schiaffo dato dal vescovo al chierico da lui consacrato sacerdote.[582]

Poco oltre Bloch parlerà anche dell'*adoubement* come una sorta di "cerimonia di iniziazione", e ricorderà come nei secoli i cavalieri diverranno un vero *ordo*; si giungerà al fatto che la palmata sarà data al cavaliere da un prelato, il quale segna così il postulante «col carattere cavalleresco».[583] La cavalleria verrà ormai percepita come una «società di iniziati». Da qui si ricavano altri spunti: l'idea dell'*influsso* trasmesso e di un "carattere" potrebbe far riflettere in merito al significato del tocco di Ricchella; i riferimenti a una società iniziatica vanno considerati pensando alla "società di Diana".

Non si vuole qui sostenere che vi sia un parallelo *preciso* tra i fedeli di Diana-Ricchella e i cavalieri medievali, o che il loro ingresso nella "società" corrisponda al rituale dell'*adoubement*. Quello che si sta tentando è un'indagine di un complesso di idee, di rituali, di simboli che *Cusano* poteva tenere presente come sfondo della sua lettura, alla luce del fatto che diverse "spie" terminologiche del suo sermone (quelle che, con Ginzburg, chiameremmo "anomalie") evidenziano una difficoltà nel restituire e nel comprendere alcuni momenti del racconto delle accusate. Tra questi, appunto, il particolare delle mani *hirsutae* e quello del tocco sulla guancia. Il percorso attraverso la dimensione dei contratti e dei patti (su cui tornerò) e poi dei rituali cavallereschi ha mostrato se non altro dei possibili spunti su cui riflettere. Lo strano riferimento al "toccare le guance" trova almeno una similitudine con la *palmata* del rituale cavalleresco, soprattutto se lo si svincola dalla dimensione delle "carezze" e dello "sfiorare" e lo si assume nella "crudezza" del verbo originario usato (*tangere*). Ovviamente, la prospettiva *delle accusate* è assai più probabile che coincida con la ricostruzione ginzburghiana della dea-orsa, mentre quella *di Cusano* potrebbe mantenere uno sguardo più prosaico, impietoso, finalizzato comunque a illustrare quello che vede come un caso di patto demoniaco. Non bisogna infatti dimenticare che lo sfondo e l'argomento principale del sermone cusaniano è il patto con il demonio per ottenere beni materiali, o – in altri termini – la tentazione demoniaca con promessa di ricchezze, che giunge a buon fine attraverso un patto, con il quale i tentati entrano nella società demoniaca, rendendo *omaggio* al diavolo – che, nel caso della Val di Fassa, per Cusano ha assunto il nome e la *facies* di Diana-Ricchella.

Questo induce a pensare che almeno l'idea della stretta di mano come suggello di un contratto di acquisto sia da tenere presente. Anche le tematiche feudali, però, vanno approfondite. È stato sostenuto che i rituali del patto

demoniaco corrispondano a quelli dell'omaggio feudale (oltre che del battesimo).[584] Il patto trasforma in *vassalli* del demonio,[585] cui si rende *omaggio*. Il sermone di Cusano presenta echi di questa terminologia: le *vetulae* sono entrate «per pacta» nella società di Diana (n. 1; cfr. 15); le hanno *promesso obbedienza* (n. 18);[586] i seguaci della dea le rendono *omaggio* («homagium», n. 15), come spiega Cusano con una riflessione etimologica: in volgare essi si chiamano «holden» da Hulda/Holda, con riferimento a un «homagium praestitum ei» (*ibidem*). Più che sulla figura di Holda/Perchta converrà qui insistere sul riferimento all'omaggio, e sottolineare che l'etimologia di Cusano risale a «Huldigung leisten», "rendere/prestare omaggio".[587] Marc Bloch, nel descrivere l'omaggio vassallatico, con riferimento al giuramento di fedeltà scriveva: «con la mano stesa sul Vangelo o sulle reliquie, il nuovo vassallo giurava fedeltà al signore. Era la cosiddetta "fede" (in tedesco *Treue* e, anticamente, *Hulde*)».[588]

È noto che, tra i fondamentali gesti delle mani implicati nel rituale dell'omaggio vassallatico, quello centrale è l'*immixtio manuum*, che è cosa un po' diversa dalla tradizionale "stretta di mano". Prima di tornare su questo gesto simbolico, va notato che esistevano casi di giuramento feudale suggellato non dalla consueta *immixtio*, ma proprio dalla stretta di mano. Lo si evince dai testi che parlano di "mano" *al singolare*,[589] e in particolare delle mani destre. Hélène Débax ha dedicato uno studio a questo aspetto, in particolare per quanto riguarda Linguadoca e Provenza.[590] La studiosa ricorda la polisemia della stretta di mano, implicata – ad esempio – nei rituali matrimoniali come nei contratti e negli accordi di pace. Nei rituali feudali che prevedevano la stretta di mano, questa simboleggiava l'ingresso in fedeltà, un patto vassallatico, il rimettersi nella *potestas* altrui, in questo caso il potere del signore feudale. Tutti elementi che riemergono, in altra forma, nel sermone cusaniano. Del massimo interesse è pure che la Débax rimandi alla *palmata*, come altra modalità di concludere i contratti, parzialmente differente dalla stretta di mano: nella *palmata* si tratta di *colpire* (*frapper*) (le due destre si colpiscono fra loro), mentre nell'altro gesto si tratta di *stringere* (*étreindre*).[591] Credo che questo non smentisca il ragionamento esposto precedentemente, ma anzi possa corroborarlo: siamo di fronte a un patrimonio simbolico che Cusano poteva avere presente e riutilizzare, con modifiche, come chiave di lettura del patto/omaggio delle *vetulae* alla dea. Nel suo sermone egli potrebbe persino sfruttare consapevolmente e "retoricamente" la polisemia.[592] D'altro canto si è visto che la *palmata* poteva anche essere intesa come stretta di mano.[593]

Si è accennato all'*immixtio manuum*: da questo elemento del rituale di omaggio potrebbe provenire un altro spunto. Il passo cusaniano che afferma che abitualmente con mano *hirsuta* si suggellano patti potrebbe forse essere letto come implicito riferimento all'*immixtio manuum*? O meglio: Cusano poteva avere in mente anche questo rituale? Sebbene chi scrive preferisca considerare più probabile l'interpretazione della *stretta di mano*, è possibile considerare anche alcune suggestioni in quest'altra direzione. Un saggio di Chiara Frugoni, dedicato alla leggenda di Teofilo, ha sottolineato come in alcune versioni di essa ci sia una stretta connessione tra patto con il demonio, *immixtio manuum* e cerimonia dell'omaggio.[594] Sia in testi scritti che in rappresentazioni artistiche, la sottomissione di Teofilo al demonio viene raffigurata proprio secondo il gesto della *immixtio*: ad esempio nelle sculture dell'abbazia di Souillac, dove «il demonio, che ha un volto deforme indescrivibile, a metà fra l'umano ed il bestiale, serra con entrambe le mani, senza lasciare scampo, quelle giunte che Teofilo gli offre a testa china».[595] Questo serrare, stringere con forza le mani può richiamare alla mente le parole di Cusano. Se si pensa poi che in una scultura di Notre-Dame a Parigi, raffigurante ancora il patto di Teofilo, il diavolo è di aspetto *peloso*,[596] gli spunti di riflessione si moltiplicano.

Certamente il rituale feudo-vassallatico e quello dell'*addobbamento* cavalleresco sono due entità distinte; vanno ricordate anche le indicazioni metodologiche di Le Goff sul rituale vassallatico come *sistema* e sui pericoli delle comparazioni tra simboli, specie se polisemici.[597] Tuttavia, come accennato, non si vogliono qui fare delle comparazioni precise con il racconto cusaniano, ma solo evidenziare un patrimonio simbolico ampio che Cusano poteva aver presente,[598] poiché nel suo testo emerge chiaramente la difficoltà di restituire determinati particolari del racconto delle imputate. Tra questi vi è appunto il tocco sulla guancia, operato dalle *hirsutae manus* della dea. Per questo le differenze non vanno esasperate. Non sembra improbabile che in Cusano potessero riecheggiare anche schemi concettuali legati all'omaggio vassallatico al demonio o al divenire "milizia" demoniaca – in ogni caso, al servire il diavolo come proprio signore.

3. In conclusione, l'analisi del *Sermo CCLXXI* di Cusano e del suo possibile *background* ha mostrato nel dettaglio il "filtro" attraverso il quale il teologo legge le confessioni delle *vetulae*, e ne ha evidenziato le differenze dalla restituzione di Ginzburg. Non si tratta soltanto del fatto ovvio che Ginzburg e

Cusano interpretino differentemente il racconto delle vecchie: ancor più importante è notare come Ginzburg reinterpreti lo stesso sermone di Cusano.

Per quanto riguarda il primo punto, Cusano non può avere piena consapevolezza delle interazioni con lo strato folklorico, che emerge solo con un'analisi come quella operata da Ginzburg. È solo una ricostruzione come quella ginzburghiana che può cogliere meglio la prospettiva *delle accusate*. Da qui ci si può connettere al secondo punto. L'elemento, ad esempio, del tocco sulla guancia e il relativo riferimento alle *hirsutae manus*, se per Ginzburg è un conseguente epifenomeno dello strato mitico connesso alla dea-orsa, per il "razionalizzante" Cusano va reinterpretato come una sorta di *palmata* o "stretta di mano" che suggella un contratto per l'acquisizione di beni materiali – giacché il tema del suo sermone è la tentazione demoniaca che promette ricchezze terrene. E in tal senso per Cusano Diana è una figura del diavolo, mentre per Ginzburg lo è della materna dea della fertilità; così come per quest'ultimo il *tangere ad maxillam* è una carezza che sfiora le guance, mentre Cusano non attribuisce dolcezza al gesto.

Ma allora non si tratta solo di come si interpreta il racconto delle *vetulae*: il percorso fatto qui ha tentato di mostrare che la prospettiva di Ginzburg si esplicita nell'*uso* che lo storico fa del sermone cusaniano (a parte il racconto che questo riporta). In altri termini, il non riportare il passo in cui Cusano fornisce la sua *spiegazione* della *hirsuta manus* («quia communiter hirsuta manu percutitur foedus…», n. 19)[599] denota la chiave ermeneutica di Ginzburg: la lettura del sermone in una determinata prospettiva si inquadra nella sua ricostruzione delle *hirsutae manus* come le zampe *pelose* e materne dell'orsa.[600] Dunque, oltre ad approfondire il testo di Cusano, si è cercato qui di osservare un ingranaggio del "meccanismo" di *Storia notturna* all'opera, nel suo funzionamento, *sfiorando* questo classico con mani – si spera – non *hirsutae*.



Fig. 1. Julius Nisle, *Il patto di Faust con Mefistofele*, ca. 1840.

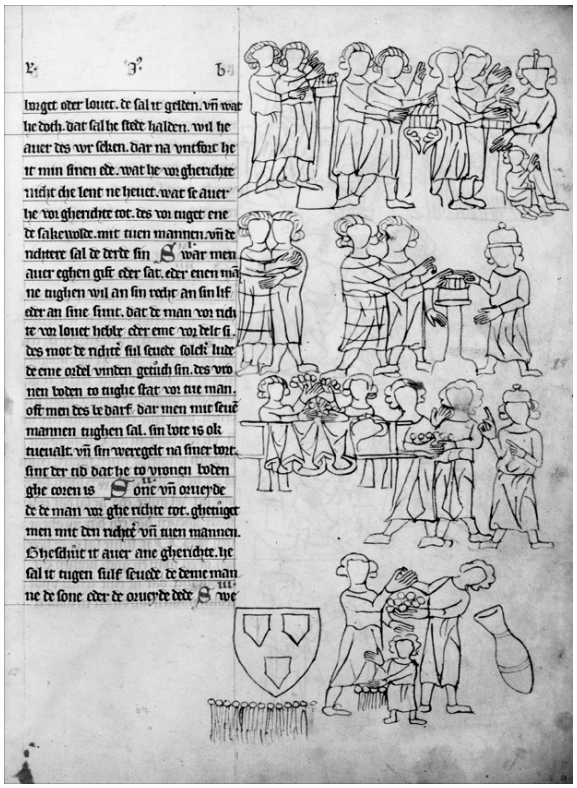


Fig. 2. Esempio di *palmata*/Handschlag, dal *Sachsenspiegel*, ms. di Oldenburg, LBO CIM I 410, f. 11r (immagine in basso).

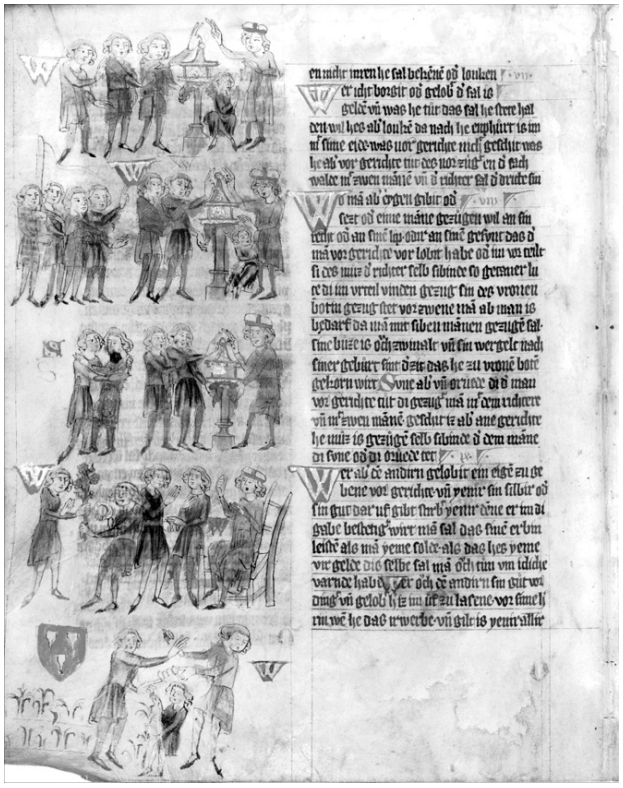


Fig. 3. *Sachsenspiegel*, ms. di Dresda, Mscr. Dresd. M. 32, f. 6v.

---

552. J.W. von Goethe, *Faust*, vv. 1698-1699, a cura di A. Casalegno, Milano, Garzanti, 1989.

553. Così C. Ginzburg nel suo intervento durante la Giornata di studi *Sciamani e apocalittici: "decifrazioni" di* Storia notturna, 16 giugno 2014, Dipartimento di Storia Culture Religioni, Sapienza Università di Roma.

554. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008 [1989], p. 107.

555. Per non appesantire eccessivamente le note indicherò i riferimenti a *Storia notturna* e al *Sermo CCLXXI* di Cusano nel corpo del testo.

556. *Sermo CCLXXI. Haec omnia dabo tibi*, in Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932 sqq., Hamburgi 1959 sqq., vol. XIX, *Sermones IV (1455-1463)*, Fasciculus 6: Sermones CCLXVIII-CCLXXXII, a cura di H.D. Riemann, Hamburg, 2005, pp. 492-499.

557. Non solo «tra i greci», si potrebbe aggiungere; indagando ad esempio i testi biblici (nell'ottica di quello che poteva essere un *background* culturale noto a Cusano), si riscontrano vari passi veterotestamentari sull'orsa come esempio di animale protettivo (v. *2Sam* 17,8; *Pr* 17,12; *Os* 13,8). La questione si complica riscontrando, d'altra parte, anche una caratterizzazione dell'orso come animale "apocalittico": *Dn* 7,5; *Ap* 13,2. Tornerò *infra* sulla questione.

558. Cfr. *Decretum Gratiani* P. II C. 26 q. 5. c. 12 (*Corpus Iuris Canonici*, a cura di A. Friedberg, I, Lipsiae, 1879 [reimpr. Grazae, 1959], col. 1030): «Episcopi, eorumque ministri omnibus uiribus elaborare studeant, ut perniciosam et a zabulo inuentam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem uirum aut mulierem huiuscemodi sceleris sectatorem inueniunt, turpiter

dehonestatum de parrochiis suis eiciant. […] Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae mulieres retro post sathanam conuersae, demonum illusionibus et fantasmatibus seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, uel cum Heridiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestis, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominae, et certis noctibus euocari ad eius seruicium».

559. Come è noto, quello delle ricchezze è anche un tema cruciale nella tradizione apocalittica. Per il momento basti ricordare, rimanendo nel contesto degli *Atti*, come Luca costruisca l'episodio di Simon Mago (*At* 8,9-25) sulla base di quello della caduta dell'Arconte di Tiro (*Ez* 28,1-19): cfr. G. Lettieri, *Materia mistica. Spirito, corpi, immagini nei cristianesimi delle origini*, Milano, Mondadori (di prossima pubblicazione), cap. 3, par. 3.2. Mi interessa qui solo rilevare l'occorrenza, in entrambi questi testi e anche in *At* 19, del termine ἀργύριον.

560. Il riferimento all'essere «vestita splendidamente» potrebbe connettersi a un altro aspetto "apocalittico": cfr. *Ap* 17,4, sulla «grande prostituta».

561. Cfr. il testo già citato: «Le avevano toccato la mano, come si fa quando si stringe un contratto» (*Storia notturna*, p. 107).

562. *Foedus percutere*, peraltro, è espressione tecnica (per "stringere un'alleanza", "concludere un trattato") la cui etimologia rimanda a un elemento *violento*: come gli equivalenti *foedus ferire*/*icere*, rinvia al sacrificio animale che si compiva anticamente per suggellare l'accordo. Cfr. Ch.T. Lewis, Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1979, *s.v. percutio*; G. Turelli, *«Audi Iuppiter». Il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 62-65.

563. Anche Jasper Hopkins, nella sua traduzione inglese del sermone, interpreta in tal senso questo passo, restituendolo così: «And [the old women] say that [Diana] has a rough hand because commonly by means of a vigorous hand-[shake] an agreement is struck, or a contract concluded, for the purchase of a worthwhile thing». Il volume con le traduzioni degli ultimi sermoni di Cusano è stato da Hopkins pubblicato, alla chiusura del presente contributo (maggio 2016), solo online: http://jasper-hopkins.info/SermonsCCLX-CCLXXV.pdf.

564. Cusano cita questo passo in *Sermo CCX*,19, predicato nel dicembre 1455, poco più di un anno prima del *Sermo CCLXXI*.

565. Si noti, anzitutto, il riferimento di *Ap* alla mano *destra*, che come si vedrà è la mano che stipula accordi e contratti. I moderni commentari si focalizzano più spesso sul "marchio" o la mano in sé che non sul particolare della destra; quando questo viene affrontato, lo si interpreta a volte come un riferimento polemico ai filatteri ebraici (mano *sinistra*), anche se altre interpretazioni lo collegano alla dimensione dei commerci e dei contratti. Entrambe sono ricordate in *L'Apocalisse di Giovanni*, a cura di E. Lupieri, Milano, Mondadori, 1999, p. 213; sulla seconda: «Qui emergerebbe una connessione fra la manualità e il commercio, tale da giustificare il controllo satanico su quella mano che più è coinvolta nelle transazioni».

566. Per quanto riguarda altri testi di Cusano, su avidità, contratti, commerci cfr. *Sermo IX*, 20-31. Su patti demoniaci o con spiriti cfr. *De docta ignorantia* III,11; *Sermo CLXXXII* A,11; *CLXXXII* B,3; *CLXXXIX*,11-13.

567. Lo stesso Ginzburg esplicita come i discorsi delle due *vetulae* siano stati percepiti da Cusano attraverso un «complesso filtro culturale» (*Storia notturna*, p. 71), cui già lo storico si è dedicato. Si tratta allora di procedere su questa strada e di analizzare ulteriormente questo «filtro».

568. Va segnalato che tale termine ricorre, nell'intera opera cusaniana, solo in questo *Sermo CCLXXI*.

569. Cfr. la voce "*hirsutus*" in Ae. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, Patavii, 1940, con le aggiunte e le correzioni di G. Furlanetto, F. Corradini e G. Perin; Lewis, Short, *A Latin Dictionary*. Non risolutivo, in questo caso, il Du Cange. Che il termine potesse essere usato in senso traslato persino con significati ulteriori è testimoniato ad esempio da un passo di Gregorio Magno in cui l'aggettivo è applicato ai denti della sega ("aguzzi, affilati"); il contesto è quello dei supplizi inflitti ai martiri (Gregorio Magno, *Moralia in Job* XXXII,15,24: «Alios hirsutis serra dentibus attriuit»). Il *Thesaurus Linguae Latinae* (Lipsiae 1900-, vol. VI,3, *s.v. hirsutus*) definisce «usus audacior» quello di Gregorio in questo passo. Non è impossibile che

Cusano potesse utilizzare il termine nel senso ipotizzato in questa ricerca, rappresentando un altro esempio di «usus audacior».

570. Peraltro si noti che, se anche il termine non avesse questo significato, ciò sarebbe ancor più significativo, perché dimostrerebbe come Cusano stia cercando di "gestire" un particolare problematico (ed autentico) emerso nel racconto delle vecchie, e sia costretto a "forzare" il significato originario (cosa che in parte sembra fare).

571. Cfr. C. Binz, *Zur Charakteristik des Cusanus*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 7 (1909), pp. 145-153, in partic. pp. 150-153. Secondo Binz questo passo di Cusano è confusionario e non avrebbe senso approfondirne l'interpretazione.

572. N. Staubach, Cusani laudes. *Nikolaus von Kues und die Devotio moderna im spätmittelalterlichen Reformdiskurs*, in «Frühmittelalterliche Studien», 34 (2000), pp. 259-337, qui p. 305, nota 165, trad. mia.

573. Il passo di Gregorio Magno è tratto da *In librum I Regum expositiones* I,28: «Quid enim per capillos, qui corpori superfluunt, nisi abundans terrenae substantiae copia designatur?». Si noti però che qui non compare il termine *hirsutus*. L'altro riferimento è alla voce "Haar" in H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, Berlin-Leipzig, 1930-1931, col. 1247, su «behaarte Kinderhand als Vorzeichen für Reichtum». Ma nel caso di Diana non ci troviamo di fronte a "mani di bambini". Lo spunto di Staubach, anche se non ne condivido l'interpretazione delle *hirsutae manus*, può comunque rivestire interesse nella misura in cui evidenzia il tema delle ricchezze, che come si è visto è una delle chiavi del sermone cusaniano.

574. In generale, le attestazioni della locuzione *hirsutae manus* sono molto rare. Pochi anni dopo la composizione di questo sermone di Cusano se ne trova una nel *De amore coniugali* di Giovanni Pontano: la *Nenia septima* (*De amore coniugali* II,14,19) fa riferimento alle *hirsutae manus* di un orco (le *Neniae* furono composte dopo il 1469). Vedi anche Giovanni Antonio Campano, *Epistolae* III,47. Per quanto riguarda i secoli precedenti, forniscono spunti di riflessione gli scritti di Ildegarda di Bingen. In una delle visioni del *Liber vitae meritorum* (III,6; cfr. il commentario in III,37) la Vanagloria è descritta come figura umana, ma dalle *hirsutae manus* e altri attributi "bestiali" e demoniaci. Si dice poi che questa ha una sorta di "cappello" di fili d'erba (simboleggiante la caducità dei beni terreni), un vestito nero, rami e fiori nelle mani, che osserva con «magna diligentia» (ossia la vanagloria di mostrare le opere dello spirito con presunzione). Cusano poteva aver presente questo testo, e potrebbero esservi connessioni con la figura di Ricchella? Non vi sono certezze; tuttavia è documentato che il teologo possedeva, a Cusa, lo *Scivias* di Ildegarda, e sebbene non la citi mai, probabilmente ne conosceva l'opera. È altresì un fatto interessante che nei testi di Ildegarda (il *Liber* e lo *Scivias*) il termine *hirsutus* ricorra più volte, percentualmente in misura molto maggiore che in altri testi in latino (escludendo i contesti "naturalistici"). Una ricerca nel *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (*CLCLT5*) evidenzia 7 occorrenze solo in Ildegarda, a fronte di 28 nell'intero vol. III (*Medii Aevi Scriptores*).

575. «Statuere, convenire, concordare, ducta notione a manuum tactu, quo scilicet solebant inter se concordata firmare» (Ch. Du Cange *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887 [d'ora in poi: *Glossarium*], *s.v. 2. tangere*, VIII, 27b; questa voce rimanda a quella *2. palmata*).

576. «Manu tangere; quod etiam nunc in quibusdam provinciis in usu est, ubi scribere nescii coram notario conventum, manuum tractu approbant» (*Glossarium*, *s.v. manus*, *manum mittere*, V, 248c).

577. *Glossarium*, *s.v. 2. palmata*, VI, 121c. Cfr. J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, Brill, 1954-1976, *s.v. palmata, 3*, p. 756: «Bargain by handclasp»; F. Blatt *et al*., *Novum Glossarium mediae latinitatis*, Hafniae, Ejnar Munksgaard, 1957-, *s.v. palmata, 2*, vol. P-Panis, 141: «Paumée, poignée de main donnée à la conclusion d'un contrat».

578. Una traccia di questo gesto vigoroso rimane, etimologicamente, nel tedesco *Handschlag*, che traduce *palmata* (*paumée* o *palmée* nei testi francesi): *Schlag* vuol dire appunto "colpo". Si vedano alcune immagini del *Sachsenspiegel*, relative a vari tipi di contratti, dove il gesto rappresentato sembra simile al moderno "darsi il cinque": ad es. Landrecht, erstes Buch, Artikel 9, nel ms. di Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2º, f. 12v, immagine 5 (online presso http://www.sachsenspiegel-online.de), o in quello di Oldenburg, LBO CIM I 410, f. 11r (http://digital.lb-oldenburg.de/ihd/content/pageview/192450, v. *infra*,

Fig. 2); cfr. K. von Amira, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, München, Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften, 1905, pp. 239-242. Anche il patto tra Faust e Mefistofele, nel *Faust* di Goethe, è suggellato da una *palmata* o *Handschlag* (v. *supra*, esergo), rappresentabile in entrambe le configurazioni che ho citato (per la stretta di mano "tradizionale" si veda una siderografia di Julius Nisle, riprodotta *infra*, Fig. 1).

579. Cfr. L. Musselli, *Diritto e civiltà rurale in alta Italia: la conclusione del contratto per stretta di mano («Handschlag»; «Palmata»). Note per la storia di un uso millenario*, in *Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag*, a cura di L.C. Morsak e M. Escher, Zürich, Schulthess, 1989, pp. 179-182. Si veda anche D. Ibbetson, *From property to contract: The Transformation of Sale in the Middle Ages*, in «The Journal of Legal History», 13/1 (1992), pp. 1-22, in partic. pp. 5-6.

580. Cfr. *Glossarium*, *s.v. 4. palmata*, VI, 122a; *alapa*, *alapa militaris*, I, 158a.

581. M. Bloch, *La société féodale* (Paris 1939-1940), trad. it. *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1999, p. 354. Bloch fa riferimento al *Libro dell'ordine della cavalleria* di Ramon Llull: si veda l'ediz. italiana annotata con testo catalano a fronte a cura di G. Allegra, Carmagnola, Edizioni Arktos, 1983 (per l'*adoubement* cfr. Prologo, 3, p. 57; IV,11, p. 135). Più in generale si veda J. Flori, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1998.

582. Bloch, *La società feudale*, p. 354.

583. Ivi, p. 358; Bloch sta citando il Pontificale del vescovo di Mende, Guillaume Durand, composto verso il 1295.

584. «C'est un engagement féodal d'hommage et de service, au Grand Seigneur de l'Enfer»: così H. van Nuffel, *Le pacte avec le Diable dans la littérature médiévale*, in «Anciens pays et assemblées d'états», 39 (1966), pp. 27-43, qui p. 40, cit. in A. d'Agostino, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, in «Studi medievali», 3ª serie, XLV (2004), pp. 699-752, qui p. 742, che condivide questa idea, pur esprimendo riserve sullo schema comparativo troppo rigido di van Nuffel.

585. Vedi ivi, p. 701; cfr. pp. 716 e 722.

586. Peraltro *dopo essere state toccate*: si potrebbe anche qui ragionare sulle corrispondenze sia con l'*adoubement* che con il rito vassallatico.

587. Così Staubach, Cusani laudes, p. 336. Cfr. A. Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1991.

588. Bloch, *La società feudale*, p. 172. Si veda J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. in 33 Teilbänden, Leipzig, 1854-1971, Bd. IV,2 (10), per informazioni su una "famiglia" di parole il cui significato (a volte al fianco di altri) è connesso al rendere omaggio e alla fedeltà al proprio signore: l'agg. *hold* (o *huld*), 1b; il nome m. *Holde*, 1; i nomi f. *Hulde*, 1, e *Huldigung*; i verbi *holden*; *hulden*; *huldigen* («*omagium prestare*»). Per un inquadramento generale del rituale vassallatico si veda J. Le Goff, *Le rituel symbolique de la vassalité* (1976), trad. it., *Il rituale simbolico del vassallaggio*, in Id., *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 21-111.

589. Non sarà forse un caso che Cusano, nel passo qui più volte citato, usi appunto la forma al singolare: «hirsuta manu percutitur foedus […]».

590. H. Débax, *Le serrement des mains. Éléments pour une analyse du rituel des serments féodaux en Languedoc et en Provence (XIe-XIIe siècles)*, in «Le Moyen Age», CXIII/1 (2007), pp. 9-23. Sulla stretta delle due destre v. pp. 14-15 e p. 20, nota 32, con rinvio anche a Du Cange, per *dextras dare* come "concludere un patto" (*foedus inire*) e come "rimettersi nella *potestas* altrui" (v. *Glossarium*, *s.v. 2. dextrae*, *dextras dare*, III, 91c-92a).

591. Débax, *Le serrement des mains*, p. 22.

592. Occorre considerare che idee, simboli e rituali che si stanno richiamando qui potevano essere elementi di un *background* presente non solo a Cusano, ma forse anche a parte dei suoi lettori/ascoltatori.

593. Sulla stretta di mano, in particolare in riferimento ai contratti, si veda anche Ibbetson, *From property to contract*, in partic. pp. 5-6. Da notare che Ibbetson rimanda anche ai rituali vassallatici, il che corrobora ancora il nostro percorso attraverso le connessioni tra queste dimensioni.

594. C. Frugoni, *La sottomissione di Teofilo al diavolo. A proposito di raccomandati e vassalli*, in *«Non*

*lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 129-154; v. ad es. p. 129. Sull'omaggio v. pp. 145-153.

595. Ivi, pp. 147-148. Cfr. pp. 151-152: un'immagine nel salterio della regina Ingeborg mostra il demonio che tiene saldamente le mani giunte di Teofilo.

596. Cfr. ivi, p. 149, nota 57. Rimando a Frugoni per l'apparato iconografico.

597. Le Goff, *Il rituale simbolico del vassallaggio*, in partic. pp. 42, 74-76. Sulla centralità della mano v. in partic. pp. 30, 40-41, 52-54.

598. Lo si può evincere da vari elementi. Anzitutto, per quanto riguarda la dimensione dei contratti, va ricordata la competenza giuridica (canonistica ma non solo), teorica e pratica, di Cusano (si veda ad es. M. Watanabe, *Concord and Discord. Nicholas of Cusa as a legal and political thinker*, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, a cura di K. Yamaki, Richmond (UK), Curzon Press, 2002, pp. 47-59); cfr. ad es. il suo *Sermo IX*. Vi sono poi vari testi in cui Cusano utilizza metafore feudali-vassallatiche (es. *De quaerendo Deum* n. 28; *Cribratio Alkorani* III,19; *Sermo CXCIII*,16) o comunque mostra conoscenza di questi temi (*De concordantia catholica* III,28). Per quanto concerne la cavalleria e l'*adoubement* occorrerebbe ragionare sulla possibile conoscenza (diretta o indiretta) del citato *Libro dell'ordine della cavalleria* di Ramon Llull, opera che ebbe presto notevole fortuna (e che circolava anche in versione latina). Llull, come si sa, era autore notissimo a Cusano: mi limito qui a rinviare, oltre agli studi classici di Honecker e Colomer, al recente *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, a cura di E. Bidese, A. Fidora e P. Renner, Turnhout, Brepols, 2005. Il tema della cavalleria è comunque toccato da Llull anche nel *Liber contemplationis* (cap. 112), sicuramente noto a Cusano.

599. Come detto, Ginzburg cita questo passo solo attraverso una parafrasi che non si sofferma sulla connessione tra il termine *hirsutus* e il patto, dunque non riporta quella che Cusano intende come la *spiegazione* del termine.

600. Come accennato sopra (nota 6), va considerato che nei testi biblici (fonti, ovviamente, centrali per Cusano) l'orso è animale ambiguo: vi sono vari passi sull'orsa come esempio di animale protettivo (v. *2Sam* 17,8; *Pr* 17,12; *Os* 13,8), ma anche una caratterizzazione dell'orso come animale "apocalittico": *Dn* 7,5; *Ap* 13,2 (qui la «bestia» ha zampe orsine). Il greco *arkos*/*arktos*, come l'ebraico *dov*, è nome con identica forma per il maschile e per il femminile: ciò impedisce un'eventuale traduzione che distingua tra orso "apocalittico" e orsa "buona", e conferma l'ambiguità.

Margherita Mantovani

# La storia notturna di Scholem*

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne groβe und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daβ nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist.
Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

La diversité des témoignages historiques est presque infinie. Tout ce que l'homme dit ou écrit, tout ce qu'il fabrique, tout ce qu'il touche peut et doit renseigner sur lui.
Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*

## 1. *Una nota di* Storia Notturna

Il terzo capitolo (*Combattere in estasi*) della seconda sezione di *Storia Notturna* si apre con la narrazione degli atti di un processo contro un lupo mannaro, svoltosi nel 1692 in Livonia.[601] Secondo quanto riferito da Ginzburg, l'accusato, un anziano contadino di nome Thiess, affermò davanti ai giudici di recarsi periodicamente all'inferno, sotto spoglie di lupo, ai fini di combattere il demonio e gli stregoni e per garantire la fertilità dei campi. La confessione fornisce a Ginzburg lo spunto per ripercorrere una lunga serie di testimonianze mitiche, trasmesse da Erodoto in poi, riguardanti la trasformazione di singoli uomini in lupi protettori della fertilità.Una seconda riflessione, quindi, induce l'Autore ad affermare come lo stereotipo feroce proiettato su questi esseri ambivalenti sia stato definito solo verso la metà del Quattrocento, in un periodo molto vicino a quello della cristallizzazione dello stereotipo della strega.[602] Non entreremo nella questione, assai importante nel volume di Ginzburg, riguardante l'identificazione tra gli elementi agricolo-cultuali, comuni alla licantropia e alle divinità dell'abbondanza, e le testimonianze sui convegni notturni. Osserveremo, piuttosto, come nel riferire la metamorfosi del lupo mannaro all'interno dell'immaginario popolare, da figura benefica legata alla fertilità dei raccolti (caratteristica comune ai Benandanti friulani) a essere mostruoso e violento (immagine stereotipata), Ginzburg muova una critica all'interpretazione "archetipica" di Robert Eisler (1882-1949), formulata in un volume dedicato alla figura dei lupi mannari: *Man into Wolf* (1948).[603] La ricerca di Eisler, indirizzata a individuare «un nucleo aggressivo, trasmesso per via ereditaria» nei miti

riguardanti la metamorfosi di uomini in lupi, viene ricordata in una nota di *Storia Notturna*:

> Cfr. il libro (molto dotto ma assolutamente non convincente) di R. Eisler, *Man into Wolf*, London 1951; sull'autore, cfr. il feroce ritratto tracciato da G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, trad. it., Torino 1988, pp. 118-23 […].[604]

La citazione di Ginzburg ci consente di riflettere sulla posizione di Gershom Scholem (1897-1982) nei confronti di Eisler e delle sue ricerche, e di rimarcare il ruolo decisivo giocato da Eisler nella presa di conoscenza, da parte di Scholem, del circolo Warburg.[605] Per chi intenda indagare l'evolversi degli interessi di Scholem per la magia e, soprattutto, per la demonologia ebraica, le sollecitazioni di matrice warburghiana (*lato sensu*) si rivelano significative, soprattutto quelle provenienti dal confronto di Scholem con gli studi di storia della magia di Alphons Augustinus Barb (1901-1979): un debito riconoscibile, ad esempio, nella discussione scholemiana dedicata alle "anomalie" gnostiche del mito di Lilit.

Dell'autobiografia di Scholem, esistono due versioni. La prima, in tedesco, fu pubblicata nell'ottobre del 1977 a Francoforte da Scholem (*Von Berlin nach Jerusalem*).[606] In seguito, su questa versione fu condotta una prima traduzione italiana (1988), alla base della citazione di Ginzburg. Con modifiche e ampliamenti, una seconda versione in ebraico comparve postuma nel 1982, a cura di Avraham Shapira (*Mi-Berlin li-Yerushalayim*).[607] Muovendo da quest'ultima, una seconda edizione italiana, a cura di Giulio Busi e tradotta da Saverio Campanini, è stata stampata nel 2004.[608]

La versione tedesca, qui citata in traduzione italiana, e quella ebraica concordano nel seguente punto: «L'eloquenza di Eisler era singolare come la sua cultura. Facevano impressione, ma non erano serissime. […] La sua fantasia combinatoria scavalcava tutti gli ostacoli della critica storiografica. […]».[609] Il severo giudizio su Eisler, da Scholem formulato anche altrove,[610] avrà altri riflessi sui percorsi culturali del Novecento, aprendo inoltre una prospettiva sulla genesi dell'interesse scholemiano per il tema della magia ebraica e per le sue origini.[611]

Eisler si era proposto lo studio della qabbalah mediante la fondazione della Società «Johann Albrecht Widmanstetter», della cui esistenza Scholem era stato informato da Martin Buber (1878-1965). Uno dei meriti di Eisler fu di consentire al giovane Scholem la pubblicazione dei suoi primi lavori in materia di qabbalah: la traduzione e il commento del *Sefer ha-Bahir* (1923) e la *Bibliographia kabbalistica* (1927).[612] Entrambi furono stampati all'interno di una

collana dedicata alla storia della mistica ebraica (*Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik*), sotto l'egida della società fondata da Eisler.[613]

Già nel 1977, Scholem spiegava come, di fatto, Eisler fosse stato

> il primo a farmi conoscere il circolo che, ad Amburgo, si formava intorno ad Aby Warburg e alla sua Biblioteca di scienza della cultura, dove, all'inizio degli anni venti, Eisler tenne una conferenza che entusiasmò i presenti e la cui pubblicazione richiese quattrocento pagine serrate. Quanto mi riferì a proposito di Warburg e di questo circolo doveva destare la mia viva partecipazione alle nuove prospettive che vi erano aperte con tanto successo. A partire dal 1926 i miei propri studi vi incontrarono grande interesse e, specialmente dopo due visite fatte ad Amburgo nel 1927 e nel 1932, sono venuto strettamente a contatto, sul piano scientifico, con non poche persone di questo gruppo, e ho stretto rapporti cordiali con loro. Nell'arco di circa 25 anni il circolo è consistito quasi esclusivamente di ebrei, la cui intensità ebraica andava da una moderata simpatia fino al punto zero, e anche sotto.[614]

Di questo episodio si è occupato in tempi recenti Saverio Campanini, il quale ha messo in luce le differenze intercorse nel passaggio dalla versione tedesca a quella ebraica dell'autobiografia scholemiana.[615] Anzitutto, si apprende il contenuto della conferenza di Eisler, dedicata ai «misteri di Dioniso» (*ha-misṭeriot shel Dionisus*);[616] in secondo luogo, vengono aggiunti nuovi particolari sul circolo Warburg.[617] Senza esplicitarne i nomi, sono evocate le figure di due studiosi di origine ebraica. Nel primo Campanini ha decodificato un riferimento a Isaiah Shachar[618] (1935-1977), autore di uno studio sul motivo iconografico della *Judensau*, la scrofa degli ebrei.[619] In un'intervista, trascritta in un inglese molto peculiare, M. Baxandall, (1933-2008), storico dell'arte e curatore presso il Victoria and Albert Museum di Londra, riferì come Schachar fosse un giovane studioso israeliano impegnato in una ricerca dottorale presso il Warburg Institute di Londra, sotto la guida di Ernst Gombrich (e qui, per una curiosa coincidenza, i nomi di Carlo Ginzburg e di Isaiah Shachar ricorrono insieme):

> A couple of evenings ago I saw Carlo Ginzburg, who was an old friend from that time. He came to the Warburg Institute to work as a research fellow […]. Another one I've mentioned is Isaiah Shachar. I did the German sculpture book [i.e. *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*] in memory of him. He died. He was an Israeli who came to do a Ph.D. with Gombrich on various aspects of the image of the Jew in art. There were others too […] The Warburg Institute tended to attract people who didn't really fit in elsewhere, partly because it didn't maybe at that time have as focused a program as it does now, and that I found very congenial. These were all independent odd people of some sort.[620]

Pur non attingendo alla seconda edizione dell'autobiografia, il giudizio scientifico di Ginzburg coincide essenzialmente con quello di Scholem. Le aggiunte nel testo ebraico, d'altro lato, consentono di approfondire il ruolo di Eisler negli incontri del giovane Scholem. Una seconda differenza rispetto alla versione tedesca è fornita dal ricordo di un altro componente del gruppo warburghiano, il bibliotecario dell'Istituto, Barb:

> Apparteneva al gruppo anche il massimo esperto di quella generazione in storia della magia dall'epoca greca e romana fino al Medioevo, un pio ebreo austriaco che una bella mattina divenne cattolico convinto. Da allora in poi fu persuaso che gli argomenti ai quali aveva dedicato le sue eccellenti ricerche fossero in realtà opera del diavolo, come ebbe modo di spiegarmi una volta (la magia ebraica è stata per sessant'anni uno dei miei cavalli di battaglia segreti, in particolare le vicende della demonologia).[621]

Da questo punto di vista, il dialogo con Barb si rivelò negli anni particolarmente fecondo, come testimoniano gli scambi epistolari e le citazioni bibliografiche riservate da Scholem ai lavori del ricercatore viennese. In particolare, il nome di Barb si lega a una articolata riflessione, da Scholem dedicata precisamente alla demonologia ebraica.[622]

## 2. *Scholem interprete di Lilit*

Nel 1959 Scholem partecipò a New York alle Goldstein Lectures, un ciclo di conferenze promosse dal Jewish Theological Seminary of America e pubblicate, l'anno successivo, con il titolo di *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. L'ultima sezione del nono capitolo è dedicata al mito di Lilit, demone per eccellenza del folklore ebraico.[623] Non sarà inopportuno ripercorrerne brevemente la storia. Nella tradizione biblica, l'unica occorrenza del nome si conserva in *Is* 34,14, dove Lilit compare tra gli abitanti di Edom nel giorno del giudizio. Nella Vulgata (IV secolo), il termine viene tradotto con *lamia*, demone femminile della mitologia greca. Ricerche più o meno recenti hanno indotto a ipotizzare una corrispondenza originaria tra Lilit e un gruppo di demoni, seguita dalla sua evoluzione in un demone particolare.[624] Almeno sino al VI secolo le fonti recano traccia del vocabolo sia in forma singolare che plurale. La specificità e l'unicità di Lilit come seduttrice di uomini e strangolatrice di infanti inizia a emergere a partire dal Talmud babilonese,[625] ove viene dipinta come demone dotato di ali e dai lunghi capelli scomposti, in opposizione al divieto talmudico per le donne di portare i capelli sciolti (simbolo del peccato di Eva). Le recezioni medievali di Lilit sono profondamente indicative, perché ne completano la fisionomia con l'aggiunta di nuovi elementi. Per comprendere le ragioni della fortuna del demone occorre tener presente l'impatto suscitato nel giudaismo medievale da un anonimo trattato ebraico, collocabile intorno al X secolo e noto come *Alfabeto di Ben Sira*, prima fonte scritta a trasmettere il mito di Lilit.[626] L'opera si configura come una raccolta di proverbi distribuiti in due sequenze alfabetiche, compilate rispettivamente in aramaico e in ebraico, e corredate da vasti commentari. Nel testo, ove produzione midrashica e talmudica si mescolano con materiale di derivazione folklorica, il tema genesiaco della

creazione della prima donna viene elaborato in una nuova chiave esegetica. L'*Alfabeto di Ben Sira*, infatti, identifica Lilit con la prima sposa di Adamo e con la «prima Eva», *Ḥawah rishonah*. Secondo quanto specificato nell'opera, Lilit abbandonò il marito in risposta al ruolo subordinato impostole, profanò il nome divino e trovò rifugio presso il Mar Rosso insieme ad altri demoni. Viene quindi narrato l'incontro tra Lilit e tre angeli (Sanoi, Sansanoi e Semangelof),[627] e il conseguente giuramento, da parte del demone, di non arrecare danno agli infanti quando il nome dei tre angeli venga scritto o pronunciato. La narrazione dell'*Alfabeto di Ben Sira* costituì la base per una tradizione feconda, che sconfinò oltre il Medioevo.[628] Accanto a questa significativa innovazione, altre varianti consentono la definizione del personaggio. Tra queste spicca quella che si riferisce all'incontro tra Lilit e il profeta Elia. A una domanda del profeta, ella confessa di dirigersi verso la sua prole per *berne il sangue e divorarne le carni,* cosa che comporta il respingimento di Lilit nelle profondità dell'abisso da parte di Elia.[629]

Sul versante della tradizione cabbalistica, le ricerche di Scholem rilevarono diversi aspetti di innovazione rispetto alla prospettiva descritta nell'Alfabeto di Ben Sira.[630] Un esempio è rappresentato dal *Sefer ha-Zohar* (*Libro dello Splendore*), uno dei classici della Qabbalah medievale. La cornice letteraria del libro è costituita dai dialoghi tra alcuni rabbini di epoca talmudica intenti a spiegare il significato della Torah tramite il linguaggio delle *sefirot*, le emanazioni divine che fanno da sfondo a questo genere di speculazione cabbalistica. Tra le numerose circostanze in cui Lilit è nominata, perlomeno tre elementi devono essere menzionati. Anzitutto il riferimento, in almeno sei luoghi zoharici (*Zohar* 1,14b; 54b; 2,96a; 111a; 3,19a; 76b), a Lilit come la *nera*, la *falsa*, la *perversa*, la *cortigiana*; nonché la descrizione di Lilit come compagna di Sama'el, demone per antonomasia nonché "principe di Roma" (secondo la definizione fornita da 3 Enoch), figura sovente ritratta nell'atto di cavalcare Lilit, simboleggiata da un serpente.[631] Accanto a questa variazione macroscopica esistono modifiche più sottili. Barb, ad esempio, fu tra i primi a ipotizzare la presenza di una componente apocalittica nello *Zohar* e a stringere il fuoco sulle analogie di Lilit con la grande prostituta dell'*Apocalisse* di Giovanni.[632]

In *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, il nome di Barb torna in una nota di ringraziamento per la segnalazione di una variante gnostica del mito di Lilit, riferita da Epifanio nel *Panarion*.[633] Nella versione del mito nota precedentemente a Scholem, la narrazione è costituita da un dialogo tra Elia e il demone: il profeta le domanda dove si stia recando e Lilit, che

confessa di dirigersi verso la prole del profeta per divorarne le carni e berne il sangue, viene respinta nell'abisso.[634] Al contrario, nel mito gnostico è il demone (δαίμον) a domandare a Elia dove stia andando (καὶ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ποῦ πορεύῃ), impedendogli quindi di ascendere in cielo. Alla difesa di Elia, che afferma di essere sempre vissuto in castità (ἐν αγνείᾳ), Lilit precisa come, durante il sonno, il profeta si sia involontariamente unito a lei, generando dei figli. Il tema dell'unione involontaria con un demone viene da Scholem ricollegato al contenuto di una *haggadah* talmudica attribuita ad Adamo.[635] Con le dovute cautele, si potrebbe a nostro avviso ipotizzare una dipendenza della vicenda narrata dagli gnostici e trasmessa da Epifanio (ove è Lilit a fermare Elia, non viceversa) dalla tradizione confluita nel *Testamento di Salomone* (I-II sec.).[636]

In *Jewish Gnosticism*, la variante del mito di Lilit che narra l'incontro con il profeta Elia offre a Scholem lo spunto per ulteriori riflessioni: «The Prophet Elijah is said to have been walking through a field and, having encountered Lilit (in these magical formulae frequently called by the name Astaribo), asked her where she was going. "I am on my way to drink the blood and eat the flesh of the young children, etc."». In nota, il nome *Astaribo* viene interpretato come un solecismo dovuto alla confusione grafica generata dalla forma delle lettere bet (ב) e ghimel («ובירטשא») (ג [*'asṭaribo*], a mispelling of אגירטשא [*'aśṭriga'*] or אגירטש [*śṭriga'*] (*striga*, a sorceress)»).[637] A favore di questa tesi, viene aggiunto un rapido accenno a uno scongiuro contro Lilit («an old charm against Lilit as *striga*») conservato nel manoscritto Michael 9 (Neubauer 1531) presso la Bodleian Library. Di seguito la trascrizione e la traduzione di Scholem:

שחורה אשטריגא, שחורה שחרחרת
דם תאכלי ודם תשתי
כאלוף תגעה, כדוב תנהום, כזאב תדרוס.

Black Striga, black and black,
Blood shalt eat and blood shalt drink;
Like an ox she shall bellow
Like a bear she shall growl
Like a wolf she shall crush!

Il manoscritto Oxford Michael 9[638] è una miscellanea di testi riconducibili alla letteratura hekhalotica e alla tradizione magica ebraica.[639] Si compone di 185 carte ed è collocabile, quanto a redazione, nei circoli dei pietisti renani (*Ḥaside Ashkenaz*)[640] dei secoli XIII-XIV.[641] I fogli 73v-108r contengono un testimone del *Seder Rabba di-Bereshit* ("Il Grande Ordine della Creazione"), trattato cosmologico ebraico di epoca gaonica (VII-XI secolo), verosimilmente collocabile tra X e XI secolo.[642] Con una tradizione manoscritta multiforme,

complessa e assai ramificata, l'opera si configura come la più completa recensione della prima sezione della baraita [643] di *Ma'aśeh Bereshit* ("L'Opera della Creazione").[644] La prima parte del trattato raccoglie un corpus di sentenze sulla creazione del mondo, in base all'esegesi del primo capitolo di Genesi e all'interpretazione dei principali nomi divini. Segue un midrash sulle dimensioni del cosmo, che include: 1) l'esposizione della misura dei sette mondi inferiori e dei sette cieli superiori; 2) la descrizione delle misteriose creature contemplate nella visione di Ezechiele (le Ḥayyot celesti di *Ez* 1,5); 3) la visione del carro celeste (*Merkavah*). Chiudono il trattato, la descrizione della liturgia celeste, i lamenti rivolti al nome divino ṬWṬRWSYY [645] e una preghiera finale. Rispetto ad altri testimoni, il manoscritto oxoniense presenta un inserto particolare.

Proseguiamo nella lettura[646] del breve testo (foll. 78v-79r):

א[מר] ר[בי] ישמעא[ל] אמר לי ר[בי] נחוניה בן הקנה רבי בן גאים בשעה שצפיתי בצפיית
המרכבה ראיתי הדר גאוה חדרי חדרים אדירי אימה בר(ר)ורי יראה בוערין ומבהלין בערתם
בערה בת(ה)לתם מבהלה. א[מר] ר[בי] ישמעא[ל] כיון ששמעתי מר[בי] נחוניה

fol. 79r:[647]

בן הקנה רבי השמועה הזו עמדתי על רגלי ושאלתי ממנו שמות כל שרי חכמה ומשאלה
ששאלתי ראיתי כו'. קמיע טב ובדיק לשטריגא תלה לנער ולחוש ז' פ'[עמים] באוזנו ואמ'
כן שחורה אשטריגא שח(ו)רה שחרחרת דם תאכלי ודם תשתי כאלוף תגעה כדוב תנהום
כזאב תדרוס. משביע אני עליך בשם שעושך בשם מלאך רפאל ומיכאל וגבריאל ואוריאל
למשכבי במקומך ולא תדחל [spazio]

[fol. 78v] Rabbi Yishma'el riferì: «Rabbi Neḥuniah ben ha-Qanah mi disse: 'Rabbi ben Ge'îm,[648] mentre contemplavo il Carro [*Merkavah*], vidi uno splendore superbo che pervadeva le stanze, di intenso timore e di puro terrore, divampanti e terrificanti; il loro incendio divampava per il loro splendore e dal timore». Rabbi Yishma'el disse: «Dopo aver ascoltato Rabbi Neḥuniah

[fol. 79r] ben ha-Qanah, maestro di questa tradizione orale, mi alzai in piedi e gli domandai i nomi di tutti gli angeli [lett.: *i principi della sapienza*]. In risposta alla mia domanda, ottenni di vedere *etc*.[649]
Un amuleto buono e testato contro la **śṭrîga'*, fallo indossare a un giovane, sussurrandogli sette volte all'orecchio:
"Nera **'śṭrîga'*, nera, nera! / Sangue mangerai, sangue berrai! / Come un bue muggirai, come un orso ringhierai, come un lupo correrai. Io ti scongiuro, in nome del tuo Creatore, in nome dell'angelo Rafa'el, di Micha'el, di Gabri'el e di 'Uri'el, [che vengano] presso il mio letto, al tuo posto!".
Così non avrai da temere.'»

La prima sezione del testo (foll. 78v, 13-16; 79r, 1-2) è parte di un insegnamento trasmesso da Rabbi Yishma'el ben Elisha' (prima metà del II secolo) sulla base del resoconto fornito dal suo maestro, Neḥuniah ben ha-Qanah (I-II secolo), rabbino tannaita della seconda generazione.[650] L'itinerario celeste attraverso il quale ottenere la visione del Carro celeste (*Merkavah*) è accompagnato dal timore ispirato dalla divinità, sempre più intenso man mano che il "mistico" si eleva verso l'alto. In altri casi gli elementi cosmologici e le dottrine angeliche si legano a pratiche magiche, come nel caso del *Sefer ha-Razim* e del trattato *Ḥarba de-Moshe*. Proseguendo nella lettura del manoscritto,

è possibile individuare l'introduzione di una variante non attestata in altri testimoni del *Seder Rabba' de-Bereshit*. Vengono cioè riportate le istruzioni per proteggersi da una *striga*, tramite il ricorso a un amuleto da appendere al collo dell'infante e la recitazione di un breve incantesimo (fol. 79r, linee 2-6). Tra la rivelazione (foll. 78v, 13-16; 79r, 1-2) e lo scongiuro (fol. 79r, 2-6) non vi è alcuna continuità tematica: la giustapposizione di sezioni con pratiche diverse costituisce una prassi ricorrente nella redazione di questi testi.

Le pratiche interpretabili come magia popolare di tradizione ebraica non furono necessariamente considerate, da parte cristiana, in termini di *maleficia*.[651] Tra queste vi era quella legata alla fabbricazione di oggetti da appendere alle pareti domestiche o da indossare al collo, con fini apotropaici. Generalmente questi amuleti (*shmirot* e *qame'ot* [*o qami'ot*]) riportano il nome di Lilit circondato da una barriera intessuta di nomi divini, al fine di annullarne la portata negativa; in altri casi, l'immagine del demone è riprodotta con il corpo in catene. Come visto, invece, in alcune fonti cabbalistiche l'immagine di Lilit compare con tratti diversi, ed è collegata al pianeta Saturno e ai temperamenti melanconici. Inoltre, se associata al demone Sama'el, Lilit riveste una funzione speculare e inversa a quella della Shekhinah.[652]

La locuzione *ṭov we-badiq* («buono e testato») è una formula tecnica impiegata per garantire l'efficacia dell'amuleto.[653] L'associazione della *striga* al colore nero risponde a un *topos* ricorrente nella tradizione ebraica medievale come attestano, ad esempio, le descrizioni di Lilit contenute nello *Zohar*. Questo aspetto è stato studiato da Barb in relazione alle laminette greche associate ad Antaura, il demone delle febbri dai tratti analoghi a quelli di Lilit. L'ipotesi di Barb riguarda la sostanziale identificazione tra il demone femminile dal corpo avvolto nelle tenebre descritto nel *Testamento di Salomone* (Obyzouth), la greca Hystera, la Gorgone e Lilit.[654] Riflessi di questa tradizione di origine vicino-orientale, legata alla figura di un demone femminile divoratore di infanti o portatore di febbri (Lilit, Hystera, Antaura, Lamia, Gillo, Gylou, Obyzouth, etc.), si estendono a un'area cronologicamente e geograficamente molto vasta che, includendo lamelle greco-romane, gemme gnostiche e amuleti bizantini, si espande sino al folklore slavo.[655] Gli esorcismi russi, ad esempio, dipendono essenzialmente dalla storia greca del santo Sissinio e di suo fratello Sisinodoro, impegnati nel riscatto di un bambino dal demone Gylou. In alcune versioni di questa leggenda, a Gylou sono associati 72 nomi (riferimento che richiama l'invocazione dei 72 nomi divini nelle formule magiche ebraiche). In alcune versioni russe, i nomi (in genere dodici) del demone femminile sono

personificati e la preghiera esorcistica viene quindi rivolta alle dodici *figlie* o *sorelle di Erode*,[656] con una chiara reminiscenza di *Mt* 2,1-16. A proposito di un particolare tipo di demone russo, latore di febbri e di genere femminile, è stato notato come, tra i nomi impiegati per nominarlo, ricorra di frequente l'appellativo *dobrukha* ("buona donna").[657] Tale dato potrebbe a nostro avviso condurre a individuare un "isomorfismo" con il tocco della *bona domina* evocata dalle due *vetulae* interrogate da Cusano.[658]

Nella seconda parte dell'incantesimo («Sangue mangerai, sangue berrai») è da leggersi un'eco dell'incontro tra Lilit e il profeta Elia, menzionato in precedenza. Il tema del sangue presenta molti paralleli. Un amuleto greco in forma di gemma, ad esempio, pubblicato da Henri Seyrig nel 1934 e oggetto di studio da parte di Campbell Bonner e di Barb, riprodurrebbe l'immagine di una matrice o utero (μήτρα), accanto alla formula: ΔΙΨΑΣ ΤΑΝΤΑΛΕ ΑΙΜΑ ΠΥΕ («Hai sete, Tantalo, bevi del sangue!»).[659] La composizione dell'amuleto (ematite) può giovare a comprendere la finalità dell'oggetto: tra le molte virtù benefiche attribuite all'ematite (pietra per eccellenza delle gemme magiche in epoca ellenistico-romana), infatti, si trova la capacità di arrestare la menorragia e di favorire la fecondità.

Il tema evocato nella terza sezione sembrerebbe implicare una analogia con gli amuleti ebraici legati allo scongiuro dell'utero, ove un motivo frequente è dato dall'analogia (già sottolineata da Areteo e ripresa da Galeno) tra l'utero e un teriomorfismo, da leggersi in rapporto alla mobilità uterina richiamata negli scongiuri contro la sterilità.[660] Le tre forme verbali possono leggersi come espressione della seconda persona singolare maschile («Come un bue muggirai [m.], come un orso ringhierai [m.], come un lupo correrai [m.]») e della terza persona singolare femminile («Come un bue muggirà [f.], come un orso ringhierà [f.], come un lupo correrà [f.]»). Se si mantiene la prima opzione, la concordanza potrebbe riguardare il genere (maschile) della trasformazione animale di Lilit e indicare l'azione performativa dello scongiuro. Sebbene Scholem abbia optato per la seconda ipotesi, abbiamo deciso di accogliere l'intuizione di Emma Abate e di considerare la prima in quanto più coerente con la formula di invocazione, di solito alla seconda persona.

L'ultima parte della formula è costituita dall'invocazione degli angeli Raffaele, Michele, Gabriele e Uriele. La formula *any mashbia' 'alekha* («io ti scongiuro»), unitamente a tutte le sue varianti, compare già in epoca tardoantica nelle coppe aramaiche babilonesi ed è attestata con frequenza sia negli amuleti magici sia nei contratti legali della Genizah del Cairo.[661] Per quanto concerne la

letteratura hekhalotica, la locuzione è impiegata di frequente nell'invocazione dell'angelo Meṭaṭron, il «principe del volto» (*śar ha-panim*), chiamato a esaudire la preghiera umana.[662] La supplica angelica esemplifica l'uso di ricorrere a pratiche di scrittura rituale,[663] finalizzate al controllo di figure demoniache (*shedim*, *ruḥot*, *maziqin*, Lilit, Azazel, Satana, Samael) e all'arresto della loro potenza mortifera. Raffaele è l'angelo votato alle guarigioni. I nomi di Michele e di Gabriele sono attestati per la prima volta nel libro di Daniele (*Dn 8-12*). Il Talmud di Babilonia colloca Michele nel quarto cielo (*zebul*), in virtù di quanto esposto nel primo libro dei Re: «Il Signore ha deciso di abitare sulla nube. Io ti ho costruito una casa potente (*zebul*), un luogo per la tua dimora perenne» (*1Re* 8,13). Uriele compare per la prima volta nella letteratura enochica (*1En* 9,1; 20,1-2; 75,3), dove è descritto come l'angelo preposto alla guardia dello *She'ol*. Infine, a chiudere lo scongiuro, è collocata la locuzione «Al mio letto, al tuo posto» che costituisce una variante della formula «Sanway, Sansanway, Semiglaf. Adamo, Eva, fuori Lilit», molto comune negli amuleti collocati a protezione delle partorienti.

Con l'aggiunta di una serie di tracce, impiegabili nel ricostruire l'interesse scholemiano per la demonologia ebraica, il manoscritto Oxford Michael 9 restituisce una congettura filologica riconducibile alla storia del mito di Lilit e fornisce una rara attestazione, in ebraico, del termine *striga*. La fortuna di questa tradizione non deve essere sottovalutata. La attestò esplicitamente, ancora nel Settecento, il converso Paolo Medici quando, ricollegandosi alla tradizione tramandata dall'*Alfabeto di Ben Sira*, riferì l'osservanza tipicamente ebraica[664] di collocare formule apotropaiche nella stanza della puerpera: «[Gli ebrei] scrivono ne' quattro angoli del letto della partoriente in carattere Ebraico le seguenti parole, cioè: Sanvi, Sansanvi, Samangalef, Adamo, Eva fuori Lilit. Dicono essi, che Sanvi, Sansanvi, e Samangalef, sieno nomi di tre Angeli, e che Lilit sia una *strega*».[665]

In secondo luogo, il manoscritto consente di ricostruire alcuni aspetti del pietismo renano dei secoli XIII-XIV legati all'elaborazione di cosmologie angeliche e di pratiche apotropaiche, finalizzate allo scongiuro dei demoni. La fabbricazione di *qame'ot* e di *shmirot*, che nella prima metà del Trecento conobbe una diffusione assai estesa, si inseriva nel quadro di una magia popolare affiancata da elaborazioni culturalmente più complesse, designate con il nome di «qabbalah pratica» (*qabbalah ma'aśit*). Entrambe, pur in maniera diversa, furono il tentativo di esprimere l'insieme di strategie messe in atto dalle comunità ebraiche per far fronte alla malattia, alla morte e al controllo dei

demoni. Presto, tuttavia, lo schema di un gruppo ostile alla *societas* cristiana (arricchito dallo stereotipo della strega) si sarebbe sovrapposto alle pratiche antidemoniache di ambito ebraico, contribuendo a preparare l'equivalenza tra "magia" e "stregoneria".[666]

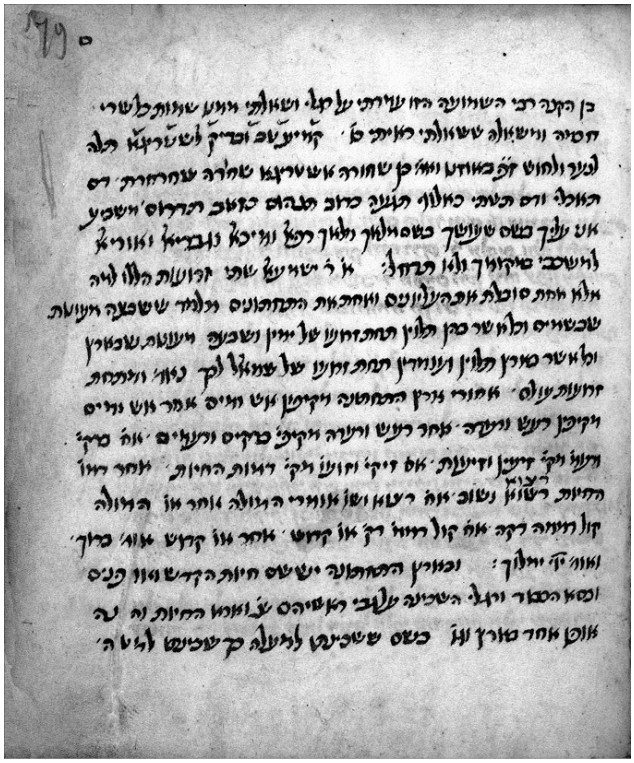


Fig. 1. Ms. Bodleian, Oxford Michael 9, fol. 79r.

* Desidero esprimere i miei ringraziamenti alla Dott.ssa Emma Abate, per la condivisione di idee e di problemi con cui ha sensibilmente arricchito questa ricerca; al Prof. Alessandro Catastini e al Dott. Giacomo Corazzol per i consigli e suggerimenti; alla Prof.ssa Judith Olszowy-Schlanger per la discussione di questioni di natura paleografica e al Prof. Saverio Campanini per aver letto e commentato una versione finale del presente lavoro. Mi è infine gradito ricordare il generoso aiuto offertomi dalla Dott.ssa Rahel Fronda e dal Dott. César Merchán-Hamann, curatori del fondo ebraico della Bodleian Library, ai quali devo l'autorizzazione alla riproduzione del manoscritto Michael 9, fol. 79r.

---

601. C. Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 153, n. 6.

602. Ivi, p. 131: «Nel caso che stiamo discutendo, per esempio, l'immagine dei lupi mannari come protettori della fertilità contraddice vistosamente il presunto nucleo aggressivo del mito. […] nei testi medievali – soprattutto quelli letterari – i lupi mannari sono raffigurati come vittime innocenti del destino, se non addirittura come personaggi benefici. Solo verso la metà del '400 l'alone contraddittorio che circonda questi esseri ambigui, al tempo stesso umani e bestiali, viene progressivamente cancellato dal sovrapporsi di uno stereotipo feroce – quello del lupo mannaro divoratore di greggi e di infanti. All'incirca

nello stesso periodo si cristallizzò l'immagine ostile della strega. Non si tratta di una coincidenza casuale. Nel *Formicarius* Nider parla di stregoni che si trasformavano in lupi […]. Fin dalle prime testimonianze sul sabba la connessione tra stregoni e lupi mannari appare dunque molto stretta».

603. R. Eisler, *Man into Wolf: An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, London, Spring Books, 19481 (traduzione italiana a cura di M. Doni e E. Giannetto, Milano, Medusa Edizioni, 2011). Nato a Vienna in una famiglia di origine ebraica, battezzato in età adulta, Eisler fu principalmente studioso di storia delle religioni, archeologia e storia dell'arte. Per delle notizie biografiche, G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

604. Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 153, n. 6. Altro punto dell'opera ginzburghiana ove viene evocato il nome di Scholem è in ricordo di una lettera datata 5 agosto 1937, nella quale Benjamin informava Scholem di avere iniziato ad approfondire «la psicologia di Jung – vera e propria opera demoniaca, da affrontare con gli strumenti della magia bianca», W. Benjamin, *Lettere 1913-1940. Raccolte e presentate da G.G. Scholem e T.W. Adorno*, Torino, Einaudi, 1978 (ed. or. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966), pp. 329-330: 330; Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 262, n. 112. La lettera è altresì riprodotta in W. Benjamin, G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi, 1987 (ed. or. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980), pp. 231-232, p. 232.

605. S. Campanini, *Melencolia II. Gershom Scholem e l'Istituto Warburg. Un'indagine di storia delle fonti e dei tipi*, in «Schifanoia», 48-49 (2016), pp. 45-61: 52-53 ss.

606. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem.*

607. G. Scholem, *Mi-Berlin li-Yerushalayim. Zikronot ne'urim*, Tel Aviv, 'Am Oved, 1982. Sulle possibili ragioni storico-politiche dietro la scelta di pubblicare una traduzione ebraica dell'autobiografia, S. Campanini, *A Case for Sainte-Beuve: Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 363-400, p. 368.

608. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi Giovanili*, Nuova edizione ampliata, a cura di G. Busi, trad. it. di S. Campanini, Torino, Einaudi, 2004.

609. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, trad. it. a cura di A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 1988, p. 121.

610. G. Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 164: «Ich führte ihn [*scil.* Walter Benjamin] zu Robert Eisler, einer der erstaunlichsten Figuren der Gelehrtenwelt, mit dem ich ihn schon einmal in München zusammengebracht hatte, wo ich öfters mit ihm verkehrte. Eisler war einer der phantasievollsten und, wenn man seinen unvorstellbar gelehrten Schatz an Zitaten in seinen Büchern ohne Nachprüfung ansah, gebildetesten Religionshistoriker. Er hatte für alle grössen ungelösten Probleme genial-falsche Lösungen der überraschendsten Art bereit, war von unbändigem Ehrgeiz und rastloser Betriebsamkeit, aber ziemlich haltlosem Charakter […]».

611. Su questo tema, S. Campanini, *Il gatto di Scholem e altri animali*, in E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah: Manoscritti magici ebraici della biblioteca della Alliance Israelite Universelle di Parigi*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015, pp. IX-XXIX.

612. G. Scholem, *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik im Auftrag der Johann Albert Widmannstetter Gesellschaft herausgegeben von Robert Eisler, Bd. I), Leipzig, W. Drugulin, 1923; Id., *Bibliographia kabbalistica: Verzeichnis der gedruckten die jüdische Mystik (Gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus) behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart, mit einem Anhang: Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik im Auftrag der Johann Albert Widmannstetter Gesellschaft herausgegeben von Robert Eisler, Bd. II), Leipzig, W. Drugulin, 1927.

613. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, p. 123.

614. Ivi, p. 122.

615. Campanini, *Il gatto di Scholem*, pp. XIII-XXV.

616. Scholem, *Mi-Berlin li-Yerushalayim*, p. 154. La conferenza di Eisler fu pubblicata con il titolo:

*Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», 2 (1922/1923), Leipzig, Teubner, 1925.

617. Sulla comunanza di interessi scientifici tra Scholem e il circolo Warburg (riguardante anzitutto la storia della magia e della fisiognomica), Campanini, *Gershom Scholem e l'Istituto Warburg*, pp. 45-61, ove si rileva, come caso indicativo di questa tendenza, l'interesse da Warburg mostrato per la traduzione scholemiana in tedesco di un trattato di «astromagia» ebraica, il *Sefer ha-Tamar* («Il libro della Palma»): G. Scholem, *Sefer ha-Tamar le-Abu Aflach ha-sarkusti* in «Kiryat Sefer», 3 (1926-1927), pp. 181-222 [in ebraico]; Id., *Das Buch von der Palme des Abu Aflaḥ aus Syrakus. Ein Text aus der arabischen Geheimwissenschaft*. Nach der allein erhaltenen hebräischen Übersetzung herausgegeben und übersetzt, Heft II: Übersetzung, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1927.

618. Campanini, *Il gatto di Scholem*, p. XVIII.

619. I. Shachar, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, London, The Warburg Institute – University of London, 1974. Sulla relazione tra ebrei e scrofa, A. Prosperi, *Introduzione*, in Lutero, *Degli Ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. Malena, Torino, Einaudi, 20082, p. XVI; sulla connessione tra ebrei, scrofa e pianeta Saturno, E. Panofsky, F. Saxl, *Dürer's 'Melencolia I': Eine Quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923, pp. 23, 132 (ora in R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, Nelson, 1964); E. Zafran, *Saturn and the Jews*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 42 (1979), pp. 16-27: 19.

620. R. Cándida Smith (intervista a cura di), M. Baxandall, *Substance, Sensation, and Perception*, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, The J. Paul Getty Trust, 1998, pp. 92-93.

621. Scholem, *Mi-Berlin li-Yerushalayim*, p. 154; Id., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi Giovanili*, Nuova edizione ampliata, a cura di G. Busi, trad. it. di S. Campanini, Torino, Einaudi, 2004, p. 167.

622. Sulla progressiva rivalutazione da parte di Scholem della tradizione «magica» ebraica, G. Bohak, *Gershom Scholem we-ha-magia ha-yehudit*, in «Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts», 28 (2012), pp. 141-162; Campanini, *Il gatto di Scholem*, p. IX. Sulla produzione scientifica di Scholem nel campo della demonologia, basti qui rinviare, oltre al già menzionato articolo di Bohak (in particolare pp. 152-153), a Scholem, recensione a H.A. Winkler, *Salomo und die Karina: eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden*, Stuttgart, Kohlhammer, 1931, in «Kiryat Sefer», X (1933), pp. 68-73 (ora con aggiunte bibliografiche in G. Scholem, *Shedim, Ruḥot u-Neshamot: Meḥqarim be-demonologia*, a cura di E. Liebes, Jerusalem, Ben Tzvi Institute, 2004, pp. 65-79); Id., *Peraqim ḥadashim me'inyane Ashmedai we-Lilit*, in «Tarbitz», 19 (1948), pp. 160-175 (ora in Scholem, *Shedim*, pp. 80-102); Id., *Some Sources of Jewish-Arabic Demonology*, in «Journal of Jewish Studies», 16 (1965), pp. 1-13 (traduzione ebraica, con aggiunte, in Id., *Shedim*, pp. 103-115); Id., *s.v. Lilith*, *Demonology in Kabbalah* e *Samael*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, 1971, poi confluiti in Id., *Kabbalah*, Jerusalem, Keter, 1974, pp. 320-326; 356-361; 385-388 (i capitoli su Lilit e Samael sono stati ripubblicati in ebraico in *Shedim*, pp. 54-59 e 60-64).

623. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 19652, pp. 72-74.

624. Prime tracce di Lilit sarebbero individuabili nella tradizione sumerica (ove compare con i nomi di *Lil* [m.], *Ardat Lili* [f.] e *Lilitū* [f.]), in quella accadica (*Lilu* [m.] e *Lilitū* [f.]) e assiro-babilonese (*Lamashtu*): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd rev. ed., a cura di K. van der Toorn, B. Becking e P.W. van der Horst, Grand Rapids-Eerdmans, Leiden-Brill, 1999, s.v. *Lilith* [M. Hutter], pp. 520-521; J. M. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 26.

625. b*Erubin* 100b; b*Niddah* 24b; b*Shabbat* 151b.

626. *Alphabetum Siracidis*, ed. M. Steinschneider, Berlin 1858; sul mito di Lilit, M. Gaster, *Two Thousand Years of a Charm Against the Child-Stealing Witch*, in «Folklore», 11/2 (1900), pp. 129-162; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, London, Berhman's Jewish Book House, 1939, pp. 36-37, J. Dan, *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in «Association for Jewish Studies», 5 (1980), pp. 17-40; G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, pp.

145-149; M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 166-172; E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah: Manoscritti magici ebraici della biblioteca della Alliance Israelite Universelle di Parigi*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015, pp. 91-94.

627. Secondo G. Veltri, *The Meal of the Spirits, the Three Parcae and Lilit: Apotropaic Strategies for Coping with Birth Anxieties and Child Mortality*, in «Henoch», XXIII (2001), pp. 343-359: 355 (ora in Id., *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics: Studies in Religion, Magic, and Language Theory in Ancient Judaism*, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 185-202), i nomi dei tre angeli costituirebbero «the transcription or permutations of God's name (Sanoy, Sansanoy, Samangelof). In Greek SNWY, SNSYNUI, SMNGLUF (or SMNGR) can correspond to the following ΣΕΜΝΟΣ ΣΕΜΝΟΣ ΣΕΜΝΑΙ ΓΡΑΦΑΙ. Σεμνός is synonymous with ἅγιος and means "sacred, noble, majestic, exalted"».

628. Cfr. ad es. G. Bartolocci, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, I, Romae: ex typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1675, pp. 69, 71, 350: «Sed ad alia deliramenta Talmudistarum pergamus. Dicunt, Adamum ante Evam, aliam uxorem habuisse ex limo terrae formatam, quam תיליל *Lilìth* appellant, de qua in libro זב אריס *Ben Sirà* haec habetur historia, seu verius anilis fabula. […] Elias quoque Levita in יבשת *Tisbì* testatur, Hebraeis usu venire, et praesertim in Germania, ut in unoquoque ex quatuor parietibus cubiculi, ubi decumbit puerpera recenter enixa circulum carbone, vel creta ducant, et in eo haec verba scribant אדא חוח הוח יזוח תיליל *Adàm*, *Chavà*, *Chùtz*, *Lilìth*. Id est *Adam, et Eva adsint, foras autem eat Lilìth*. Et in ianuae interiori parte scribant praedicta nomina Pseudo-Angelorum יונסנס יונסנס פולגנמס Vide verbo תיליל *Lilìth*. […] frequentissima sunt apud eos amuleta quaedam membranacea scripta, ex illa parte, quae carnem tangit, in his variae adiurationes, et coniurationes per nominum virtutem, quam non habent, inveniuntur contineri. […] Lilit igitur cubavit super Adamum, quoad Deus adduxit illi Evam, tunc Lilit aufugit ad mare, parata destruere mundum cum vocabitur a Deo».

629. Gaster, *Two Thousand Years*, p. 149.

630. Scholem, *Kabbalah*, pp. 320-326.

631. Ivi, pp. 385-388.

632. A.A. Barb, *Antaura*, *the Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 29 (1966), pp. 1-23: 4. Il passo zoharico studiato da Barb è il seguente: «[Ora Lilit] si trova nelle città [in riva al] mare, e ancor oggi è pronta a fare del male agli uomini. Quando il Santo, sia Egli benedetto, si appresterà a distruggere la malvagia Roma, così che divenga una rovina eterna, farà salire Lilit [dal mare], e le darà dimora su quella rovina, poiché ella è la rovina del mondo e a questo si riferisce ciò che è scritto: *E là ancora vi faranno sosta le nottole, che vi trovano una quiete dimora* (*Is*. 34.14)», (*Zohar*, III, 19a). È da notare la somiglianza tra questo passaggio e la definizione fornita da Primo Levi del mito di Lilit, latrice «della tristezza non medicabile che cresce sulle rovine delle civiltà perdute». In un altro passo dello *Zohar*, Lilit è connessa all'influsso malefico del settimo pianeta, Saturno: «Negli occhi neri e oscuri vi è Lilit, che è tenebre e oscurità, un paiolo nero. […] Colui che è guardato da Lilit o da Saturno con quegli occhi, è assalito dalla maledizione, dalla miseria, dalla carestia e dalla morte. Guardatene, perché: *I suoi piedi scendono alla morte, i suoi passi raggiungono l'abisso* [*She'ol*] (*Prov* 5,5). […] Lilit è una nera signora, è sete senza acqua» (*ibidem*). Di entrambi i passi la traduzione italiana è a cura di A.L. Callow in, *Zohar. Il libro dello splendore*, a cura di G. Busi, Torino, Einaudi, 2008, pp. 276 e 523. La rappresentazione di Lilit richiama le caratteristiche della «donna-follia» tramandate a Qumran dal frammento 4Q184 (I secolo e.v.), sulla base di *Prov.* 1-9: «[…] Il suo cuore prepara fosse, i suoi fianchi reti. I suoi *occhi sono insozzati dal male*, le sue mani hanno afferrato la corruzione, i suoi piedi sono scesi per fare il male […] Fondamenta di tenebra e moltitudine di misfatti fra le sue *ali* […] Nelle fondamenta delle *tenebre* pone la sua *abitazione* […] Lei è principio di tutte le vie della perversione […] e all'ingresso della sua casa avanza lo *She'ol* […]»: L. Arcari, *«Una donna avvolta nel sole ...» (Apoc 12,1). Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova, Edizioni Messaggero, 2008, pp. 161-164; D. Poli, *La via della sapienza oscura. Studio linguistico di 4Q184*, Roma, Università degli Studi «La Sapienza», 2008, pp. 88-89. L'ipotesi di tracce cristiane (trinitarie, *in primis*) nello *Zohar*, è stata avanzata da Y. Liebes, *Hashpa'ot notzriot 'al sefer ha-Zohar*, in «Jerusalem Studies in

Jewish Thought», 2/1 (1983), pp. 43-74 (traduzione inglese: Id., *Christian Influences in the Zohar*, in «Immanuel», 17 (1984), pp. 43-67, ora in Id., *Studies in the Zohar*, New York, State University of New York Press, 1993, pp. 139-162). Sul ruolo di Saturno nello strato più tardo dello *Zohar*, M. Idel, *Saturn, Schabbat, Zauberei und die Juden*, in *Der Magus*, a cura di A. Grafton e M. Idel, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 236-238.

633. Epifanio, *Panarion*, I, 2, 26 (*Contro gli Gnostici*), 13.5 (ed. G. Pini, pp. 344-347). Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 73-74. Sul tema si soffermò anche Barb, *Antaura*, p. 4. Per la bibliografia degli scritti di Barb, si veda la *Festschrift für Alphons Barb (zum 65. Geburstag am 15. April 1966)*, Eisenstadt, Burgenländisches Landesmuseum, 1966.

634. In alcune fonti più tarde, ad esempio negli scongiuri di provenienza rumena, la figura di Elia è sostituita dall'Arcangelo Michele. Gaster, *Two Thousand Years*, pp. 133, 149.

635. Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 73-74. Per la haggadah di Adamo, *Bereshit Rabba'* XX, 11 (ed. T. Federici, p. 165): «Poiché disse R. Shimon: Nei 130 anni che Eva visse separata da Adamo, degli spiriti maschili entravano in caldo per lei ed essa generava da loro, e degli spiriti femminili entravano in caldo per Adamo e generavano da lui, come sta scritto: *E lo castigherò con la verga con la quale si puniscono gli uomini e con le piaghe comuni dei mortali* (figli di Adamo) [vale a dire *lo punirò con gli spiriti*] (*2 Sam* 7: 14)»; b'*Erubin*, 18b (ed. I. Epstein, p. 36): «R. Jeremiah b. Eleazar further stated: In all those years ("Hundred and thirty years after his expulsion from the Garden of Eden, v. *infra*") during which Adam (lett.: "Adam ha-rishon", "il primo uomo") was under the ban he begot ghosts ("ruḥin") and male demons ("shedin") and female demons ("lilin", lett. "demoni notturni"), for it is said in Scripture, *And Adam lived a hundred and thirty years and begot a son in his own likeness, after his own image* (*Gn* 5,3). An objection was raised: R. Meir said, Adam was a great saint (*ḥassid gadol*). When he saw that through him death was ordained as a punishment he spent a hundred and thirty years in fasting, severed connection with his wife for a hundred and thirty years, and wore clothes of fig [leaves] on his body for a hundred and thirty years. – That statement was made in reference to the semen (זרע) which he emitted accidentally».

636. Prima di confessare di essere vulnerabile alla potenza del nome dell'angelo Raffaele, Obyzouth, demone femminile con caratteristiche analoghe a quelle di Lilit, ribalta la domanda di Salomone in modo simile a quanto avviene nel mito di Lilit e di Elia: «E comandai [è Salomone a parlare] che apparisse un altro demone dinanzi a me. E venne dinanzi a me uno che ha l'aspetto di una donna, ma che possiede, insieme con le membra, la forma di una con i capelli scarmigliati. Io le dissi: Chi sei? Ma lei disse: E tu chi sei? […]» *Testamento di Salomone*, ed. A. Cosentino, pp. 48-49.

637. Scholem, *Jewish Gnosticism*, p. 72, n. 27.

638. Ms. Oxford Michael 9 (Neubauer 1531), XIV secolo, grafia ashkenazita: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, vol. I, Oxford, 1886, coll. 537-538. Analisi codicologiche e paleografiche hanno condotto Malachi Beit-Arié a datare i foll. 1v-18r «at the beginning of 1300» e i foll. 19v-183v «around 1300»: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, a cura di R.A. May, Compiled under the Direction of M. Beit-Arié, Oxford, 1994, coll. 255-256: 256. Unitamente ai mss. Monaco 22 e Monaco 40, il ms. Oxford Michael 9 è stato pubblicato in edizione sinottica in *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, a cura di P. Schäfer, in collaborazione con M. Schlüter e H.G. von Mutius, Tübingen, Mohr Siebeck, 1981. Il manoscritto si compone di 185 fogli: *Hekhalot Rabbati* (foll. 19v-38r); *Ḥotam gadol* e *Keter nora'* (fol. 38r); *Hekhalot Zuṭarti* (foll. 38v-46r); elenco di incantesimi e di nomi divini (foll. 46v-50r); *Ma'asseh Merkavah* (foll. 50r-60r); segue la descrizione di un incontro tra Rabbi Yishma'el e Akatri'el dal titolo *Razo shel Sandalfon* (fol. 60r); *Ḥarba de-Moshe*, trattato di magia babilonese del periodo gaonico, in aramaico (foll. 60v-63r); *Shiv'at Śar ha-Panim* (foll. 63v-66r); *Merkavah Rabba'* (foll. 66v-73v); *Sidra' Rabba' de-Bere'shit* (foll. 73v-108r); altre unità redazionali indipendenti (foll. 108v-185), tra cui un testimone della *Havdalah de-Rabbi Akiva* (foll. 137-145) impiegato da Scholem per l'edizione critica: Scholem, *Havdalah de-Rabbi Akivah: Maqor le-mesoret ha-magiah ha-yehudit bi-tekufat ha-Ge'onim*, in «Tarbitz», 50 (1980-1981), pp. 243-281: 246. Su *Hekhalot Rabbati*, S.A. Wertheimer, *Bate Midrashot*, vol. I, Jerusalem, 19502, pp. 67-136; sul testo di *Hekhalot Zuṭarti*, a cura di P.

Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, p. VII, n. 4, che rileva come la presenza di un colophon (fol. 60r) consenta di datare questa sezione all'anno 1042. Unitamente al ms. Jewish Theological Seminary of America 828 (New York), il manoscritto Oxford Michael 9 (foll. 50r-60r) fu impiegato da Scholem per l'edizione del trattato *Ma'aśeh Merkavah* (§§ 544-551; 554-570; 579-596), poi pubblicato in Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 103-117. Per l'edizione del trattato *Ḥarba de-Moshe* (di nuovo basata sul manoscritto oxoniense), M. Gaster, *The Sword of Moses*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», s.n. (1896), pp. 149-198 (ora in Id., *Texts and Studies in Folklore, Magic, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, New York, Ktav, 19712, vol. 1, pp. 288-337; vol. 3, pp. 69-103, testo aramaico nella prima appendice); Y. Harari, *The Sword of Moses (Ḥarba de-Moshe): A New Translation and Introduction*, in «Magic, Ritual and Withchcraft», 7/1 (2012), pp. 58-98.

639. K. Herrmann, C. Rohrbacher-Sticker, *Magische Traditionen der Oxforder Hekhalot-Handschrift Michael 9 in ihrem Verhältnis zu MS New York JTS 8128*, in «Frankfurter Judaistische Beiträge», 19 (1992), pp. 169-183.

640. Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 72-73, n. 27 e p. 102. Schäfer, *Synopse*, p. IX; Id., *Übersetzung*, p. XVI e n. 60.

641. Scholem, *Jewish Gnosticism*, p. 73, n. 27.

642. Wertheimer, *Bate Midrashot*, vol. I, pp. 19-48; Schäfer, *Synopse*, §§ 714-853.

643. Una *baraita* è un corpus di sentenze rabbiniche, principalmente di epoca tannaita (I-III sec.), rimaste esterne alla Mishnah: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, Pardes, 1950, p. 189. Sulla relazione tra il *Seder Rabba di-Bereshit* e la cosmologia descritta nella *Baraita de-Ma'aseh Bereshit*, N. Séd, *Une cosmologie juive du Haut Moyen Age: la Běraytā dī Ma'aseh Bĕrēšīt*, in «Revue des Études Juives», 123, 3-4 (1964), pp. 259-305: 277 ss.; Id., *Une cosmologie juive du Haut Moyen Age: la Běraytā dī Ma'aseh Bĕrēšīt (2). Le texte, les manuscrits et les diagrammes*, in «Revue des Études Juives», 124, 1-2 (1965), pp. 23-123.

644. N. Séd, *La mystique cosmologique juive*, Paris, Mouton, 1981, pp. 77 ss.; P. Schäfer, *In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of* Seder Rabbah di-Bereshit, in *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, a cura di R. Boustan e A.Y. Reed, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 233-274.

645. Séd, *La mystique cosmologique juive*, pp. 78 ss. Come precisato da K. Hermann, *Re-Written Mystical Texts: The Transmission of the Hekhalot Literature in the Middle Ages*, in «Bulletin of the John Rylands University Library», 75 (1993), pp. 97-116: 108, «in almost all manuscripts» la liturgia si conclude con l'invocazione del nome divino ṬWṬRWSYY. Sull'identificazione di questo nome con quello di Metatron, W. Fauth, *Arbath Jao. Zur mystischen Vierheit in grieschischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apocryphen Schriften des christlichen Oriens*, in «Oriens Christianus», 67 (1983), pp. 65-103: 97; Id., *Ṭaṭrosjah-Ṭoṭrosjah und Meṭaṭron in der Jüdischen Merkabah-Mystik*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period», 22/1 (1991), pp. 40-87. Sulla funzione di Meṭaṭron come guardiano dell'asse universale, simbolicamente ricondotto al turbine tramite cui il profeta Elia ascese in cielo (*2Re* 2,11), Séd, ivi, p. 279. Sulla relazione tra ṬWṬRWSYY ("Tetra-Yah[weh]") e la forma greca corrispondente ('Αρβαθ'Ιαω) contenuta nei papiri magici greci, Barb, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, Dechem, 1957 (Collection «Latomus», 28), p. 70; Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 71-72, n. 23.

646. La trascrizione e la traduzione sono di chi scrive.

647. Schäfer, *Synopse*, § 741→ 404;§742.

648. È il modo in cui viene chiamato Yishma'el dal suo maestro, Neḥuniah ben ha-Qanah.

649. Altra variante (ms. New York, Jewish Theological Seminary of America 828, fol. 33r): מימשה ימיכ יבבלב רוא, «una luce nella mente [lett.: nel mio cuore] simile a [quella dei] giorni celesti.»

650. Per una interpretazione in chiave sciamanica della letteratura degli *Hekhalot*, J.R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001; Id., *Shamanic Initiatory Death and Resurrection*, in *Magic and Ritual in the Ancient World*, a cura di P. Mirecki e M. Meyer, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 283-302. Ephaim E. Urbach, Peter Schäfer e

Klaus Hermann hanno invece insistito sul fine non estatico della ascesa dello *yored merkavah*, culminante nella partecipazione alla liturgia angelica piuttosto che alla visione del Trono e particolarmente evidente in *Hekhalot Rabbati*.

651. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstitions. A Study in Folk Religion*, London, Berhman's Jewish Book House, 1939, pp. 132-152.

652. Scholem, *Kabbalah*, pp. 320-326; M. Idel, *Eros e Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 167 ss. (ed. or. *Qabbalah and Eros*, New Haven, Yale University Press, 2005).

653. Cfr. *in primis* J. Naveh, Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes Press, 1993, p. 80 (*A* 24, 1.1: קידבו בט «ṭov we-badiq»). Per l'impiego di termini analoghi, cfr. ad es. ms. Paris, Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle VI C 4 (c. 1r, 1.3: קודב «baduq») in Abate, *Amuleti e ricette dalla Genizah*, pp. 192-193 e n. 517.

654. Barb, *Antaura*, p. 20, n. 86; cfr. Id., *"*Diva Matrix*": A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 16, 3-4 (1953), p. 198. Sul motivo del mare come dimora dei defunti, cfr. Barb, *Antaura*, p. 5 e n. 45; Id., "Diva Matrix", pp. 193-238, p. 206; p. 231 e ss.; n. 214; p. 236, n. 290; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa significance dans l'Ancien Testament*, Leiden, Brill, 1958, pp. 212 e ss.

655. Gaster, *Two Thousand Years*.

656. È da tener presente come uno dei nomi con i quali è chiamata la *bona domina* sia Erodiade: Ginzburg, *Storia Notturna*, pp. 66, 68-70, 77, 169.

657. W.F. Ryan, *Ancient Demons and Russian Fevers*, in *Magic and the Classical Tradition*, a cura di C. Burnett e W.F. Ryan, London-Torino, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, pp. 37-58: 38.

658. Il riferimento è alla predica del 1457 pronunciata da Cusano nella quale vengono riferiti i dettagli di un interrogatorio a due vecchie della Val di Fassa: «Raccontò di aver interrogato le due vecchie, e di aver concluso che erano mezze folli («semideliras»); non sapevano bene nemmeno il *Credo*. Avevano detto che la «buona signora», cioè Richella, era venuta da loro di notte, su un carro. […]. Le aveva *toccate*, e da quel momento erano state costrette a seguirla». Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 71. Nella tradizione talmudica, il motivo del "tocco" costituisce uno dei tratti distintivi dei demoni, come prova, ad esempio, l'interpretazione in chiave anti-demoniaca del Salmo 91 (seguendo un uso già attestato nel giudaismo del Secondo Tempio: cfr. ad es. i frammenti 4Q510-511 e 11Q11 di Qumran), definito «shir shel pega'im» («canto per coloro che sono stati toccati [dai demoni]»): cfr. ad es. bShevu'ot, 15b, ed. I. Epstein p. 30. Sull'impiego apotropaico dei salmi e il consolidamento letterario di questa tradizione, particolarmente consistente in età medievale con l'emergere e la diffusione del *Sefer Shimmush Tehillim* («Libro sull'uso [magico] dei salmi»), cfr. *Sefer Shimmush Tehillim: Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen*, a cura di B. Rebiger, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. In ambito classico, è interessante osservare l'opposta funzione del "tocco" in Persefone, sovrana degli inferi, capace di risanare con la sua mano destra: cfr. O. Weinrich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909, pp. 11 e 38. L'osservazione è ripresa da P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza: Le origini rimosse della civiltà occidentale*, Milano, Marco Tropea Editore, 2001, p. 88 (ed. or. *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness [CA], The Golden Sufi Center, 1999; London, Duckworth, 2001). Sulla mano destra di Persefone si confronti anche il *Lexicon iconographicum mitologiae classicae*, Zürich 1981-1997, vol. VIII, 1, p. 972, §§ 272-274.

659. H. Seyrig, *Invidiae medici: 1. La faim de l'ibis et la soif de Tantale - 2. Saint Sisinnius et les petits enfants - 3. La souplesse du moissonneur*, in «Berytus», 1 (1934), pp. 1-11; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London, University of Michigan Press, 1950, pp. 87-89; A.A. Barb, *Bois du sang, Tantale*, in «Syria», 29/3 (1952), p. 274. Sugli scongiuri legati all'utero, A. Delatte, *Études sur la magie grecque: Amulettes mithriaques*, in «Musée Belge», 18 (1914), pp. 5-96: 75-88; Barb, "Diva Matrix", e le precisazioni contenute in J. Gwyn Griffiths, A.A. Barb, *Seth or Anubis?*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 22 (1959), pp. 367-371; A. Delatte, P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, pp. 244-264; R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, Oyladen 1984, pp. 265-269; G. Veltri, *Zur Überlieferung medizinisch-magischer Traditionen: Das μήτρα-Motiv in den* Papyri Magicae *und der Kairoer Geniza* in «Henoch», XVIII (1996), pp. 157-175 (ora in Id.,

*Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 153-171).

660. Sulle rappresentazioni teriomorfiche dell'utero, Veltri, *Das μήτρα-Motiv*, pp. 169-171; Id., *Jewish Traditions in Greek Amulets*, in «Bulletin of Judaeo-Greek Studies», 18 (1996), pp. 37-39; Id., *Apotropaic Strategies*. Da ricordare, in proposito, la *Quaestio* XI (*pars prima*) del *Malleus Maleficarum*, dedicata alle streghe ostetriche che conducono il feto a soccombere nell'utero. Non è da escludere un punto di contatto tra la tradizione connessa a Lilit e la credenza nelle Parche, come ipotizzato da Veltri, *Apotropaic Strategies*.

661. S. Lieberman, *Some Notes on Adjurations in Israel* in Id., *Texts and Studies*, New York, Ktav, 1974, pp. 21-28: 21-24; R. Leicht, *Mashbia' ani 'alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism formulae*, in «Jewish Studies Quarterly», 13 (2006), pp. 319-343; E. Abate, *Contrôler les démons: Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah*, in «Revue de l'histoire des religions», 2 (2013), pp. 273-295. Sulla continuità tra dimensioni giuridica e magica, Ead., *Amuleti e ricette dalla Genizah*, p. 162. Presso la Genizah del Cairo (l'antica Fustat) sono stati rinvenuti più di duecentomila frammenti redatti in ebraico, aramaico e giudeo-arabo, di cui circa duemila di argomento magico o divinatorio. In generale, S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Community of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 5 vols. (vol. 1: *Economic Foundation*, vol. 2: *The Community*, vol. 3: *The Family*, vol. 4: *Daily Life*, vol. 5: *The Individual*), Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 1967-1993, in particolare vol. 1, pp. 1 ss. Si veda il parallelo tra le biografie di Goitein e di Scholem tracciato da A. Momigliano, *The Master of Mysticism*, in «The New York Review of Books», 18 dicembre 1980, pp. 37-39, nuovamente pubblicato con il titolo *Gershom Scholem's Autobiography*, in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp. 350-359, poi in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, pp. 254-263 e nuovamente in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 201-210 (nuova edizione, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 235-246).

662. P. Schäfer, *Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages*, in «Journal of Jewish Studies», 41/1 (1990), pp. 75-91: 79-81.

663. E. Abate, *Theory and Practice of Magic. Two manuscripts from the Alliance Israelite Universelle's Genizah Collection*, in «Henoch», 34 (2012), pp. 367-396. Sulla diffusione di formule linguistiche codificate per la trasmissione di pratiche magiche, G. Veltri, *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, pp. 279-280.

664. La testimonianza è assai simile a quanto attestato da L. Modena, *Historia de'Riti Hebraici, vita ed osservanze de gl'Hebrei di questi tempi di Leon Modena da lui corretta e riformata*, Venezia, Giovanni Calleoni, 1638, p. 94 («alcuni usano metter certi bollettini ne' quattro lati della cammera della partorente, ove è scritto Adamo & Eva, fuori Lilit, e il nome de tre Angioli; dicono che sia per guardar la creatura da streghe, imperò chi non vuol farlo lascia di metterli»). Una prima edizione comparve a Parigi nel corso dell'anno precedente. Su Leone Modena, rinvio alla "voce" di P.C. Ioly Zorattini in *Dizionario biografico degli italiani*, 75, 2011; cfr. inoltre Y. Weck, *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism*, Early Modern Venice, University Press, Princeton 2011; M. Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna: dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma, 2015, pp. 139 ss.

665. P. Medici, *Riti e costumi degli Ebrei* […] *Coll'aggiunta in questa seconda Edizione di una Lettera al'universale del Giudaismo, compilata colle riflessioni di Niccolò Stratta già Rabbino, e poi Cattolico Romano, Nella quale coll'autorità degli Scrittori più accreditati nell'Ebraismo si prova la venuta del Messia Gesù Cristo Redentore nostro, essere già seguita, e l'Incarnazione del medesimo nel ventre purissimo di Maria Vergine Nostra Signora*, Madrid, 1738 (prima ed. Firenze, Viviani, 1736), p. 2.

666. J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven-London, 1945 (Philadelphia 19832); in una diversa prospettiva, M. Idel, *Saturn's Jews. On the Witches' Sabbat and Sabbateanism*, London, 2011 (ed. it. *Gli ebrei di Saturno.*

*Shabbat, sabba e sabbatianesimo*, a cura di F. Lelli e E. Zevi, Firenze 2012); sui riflessi di questa tradizione in età moderna, Caffiero, *Legami pericolosi*. La complessità e la portata del problema è ravvisabile nel confronto instaurato dallo stesso Scholem tra l'immagine cristallizzata del "sabba" e i principali elementi della demonologia dello *Zohar*: «I demoni hanno piedi deformi (*Zohar* 3,229b). In numerose fonti sono nominate quattro madri dei demoni: Lilith, Na'amah, Agrath e Mahalath (sostituita talvolta da Rahab). I demoni sotto il loro dominio si scatenano a schiere in certi tempi determinati e costituiscono un pericolo per il mondo. A volte, si radunano su una particolare montagna "presso le montagne delle tenebre dove hanno rapporti sessuali con Samael". Questo *ricorda* [corsivo nostro] il Sabbath [sic] delle streghe nella demonologia cristiana». Per alcuni riferimenti al "sabba", Scholem, *Kabbalah*. Cito per comodità dalla versione italiana: G. Scholem, *La Cabala*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1982, p. 324.

Raffaella Cavallaro

# *Épidémie salvatrice*. L'immaginario del sabba stregonesco in Antonin Artaud

## 1. *Il sabba*

> Con la fine della persecuzione, il sabba si dissolse. Negato come evento reale, relegato in un passato non più minaccioso, esso alimentò l'immaginario di pittori, di poeti, di filologi. Ma i miti antichissimi confluiti, per un tempo tutto sommato breve (tre secoli) in quello stereotipo composito, sono sopravvissuti alla sua scomparsa. Essi sono ancora attivi. L'esperienza inaccessibile che l'umanità ha espresso simbolicamente per millenni attraverso miti, favole, riti, estasi, rimane uno dei centri nascosti della nostra cultura, del nostro modo di stare al mondo. Anche il tentativo di conoscere il passato è un viaggio nel mondo dei morti.[667]

Antonin Artaud (Marsiglia 1896 - Ivry-sur-Seine 1948) – specie l'ultimo Artaud[668] – può essere considerato come uno dei poeti il cui immaginario è stato alimentato da quello che Ginzburg ricostruisce come lo stereotipo del sabba? In quali frangenti, secondo quali modalità e con quali scopi l'autore utilizza gli elementi confluiti nel sabba stregonesco? Un riferimento esplicito al sabba si trova nella lettera indirizzata all'amico Jean Paulhan il 28 maggio 1933. In quell'occasione l'autore menziona la pittura di Francisco Goya e, in particolare, proprio i suoi *Sabba*, capaci di inscenare un efficacissimo linguaggio di gesti che il regista auspicato da Artaud dovrebbe prendere a modello. In tal senso, la scena del sabba ricopre un ruolo di primaria importanza nella ricerca che l'autore conduce nel corso degli anni Trenta in ambito teatrale. Scrive Artaud a tal proposito:

> Même s'il n'y avait pas à l'actif de la mise en scène le langage des gestes qui égale et surpasse celui des mots, n'importe quelle mise en scène muette devrait avec son mouvement, ses personnages multiples, ses éclairages, ses décors, rivaliser avec ce qu'il y a de plus profond dans des peintures comme les *Filles de Loth* de Lucas de Leyde, comme certaines *Sabbats* de Goya, certaine *Résurrections* et *Transfigurations* du Greco, comme *la Tentation de saint Antoine* de Jérôme Bosch et l'inquiétante et mystérieuse *Dulle Griet* de Brueghel le Vieux […].[669]

Ma, come si avrà modo di mostrare, secondo l'ipotesi proposta molti degli aspetti indagati da Ginzburg a proposito del sabba travalicano in Artaud l'ambito prettamente teatrale e poetico e assumono un peso strutturale nel pensiero dell'ultimo periodo di vita dell'autore, le cui elaborazioni paiono segnate in

profondità da quello che lo storico stesso definisce come «uno dei centri nascosti della nostra cultura, del nostro modo di stare al mondo». Tuttavia, se l'autore francese sembra fare un uso puntuale dello stereotipo del sabba, la funzione da esso rivestita presenta una fisionomia decisamente ambigua, caratterizzata da un fitto e originalissimo intreccio che si tratterà di provare a districare.

Ma procediamo per gradi. Le questioni che è possibile formulare a proposito della relazione tra scritture artaudiane e aspetti riconducibili al sabba possono essere in via preliminare le seguenti: quali elementi individuati da Ginzburg a proposito del sabba stregonesco sono presenti in Artaud? In che modo, inoltre, Artaud utilizza questi stessi elementi? Innanzi tutto, occorre chiarire cosa si debba intendere per sabba stregonesco. È cioè necessaria una definizione di partenza che renda possibile isolare i tratti salienti che compongono l'immaginario cui si fa riferimento. Scrive Carlo Ginzburg in sede introduttiva:

> Streghe e stregoni si radunavano di notte, generalmente in luoghi solitari, nei campi o sui monti. Talvolta arrivavano volando, dopo essersi spalmati il corpo di unguenti, a cavallo di bastoni o manici di scopa; talvolta invece in groppa ad animali, o trasformati in animali essi stessi. Coloro che venivano ai raduni per la prima volta dovevano rinunciare alla fede cristiana, profanare i sacramenti e prestare omaggio al diavolo, presente in forma umana oppure (più spesso) in forma animale o semi-animale. Seguivano banchetti, danze, orge sessuali. Prima di tornare alle proprie case streghe e stregoni ricevevano unguenti malefici, confezionati con grasso di bambino e altri ingredienti.[670]

Lo stereotipo del sabba stregonesco, così come Ginzburg lo presenta, si compone dunque dei seguenti aspetti:

- settarismo;
- immaginario notturno;
- connessione con le potenze demoniache, rinnegamento della fede cristiana e profanazione dei sacramenti;
- sessualità perversa;
- maleficio, fattura;
- antropofagia.

Ora, secondo la ricostruzione che si propone, tali caratteri sono rintracciabili anche nel *corpus* artaudiano e, in particolar modo, in alcune scritture di ambito manicomiale. Tale ricognizione preliminare consente pertanto di individuare in modo puntuale la presenza dell'immaginario legato al sabba e, al contempo, di analizzarne la prima forma di utilizzo che, secondo quanto si sta ricostruendo, è possibile attribuire all'autore francese. Come si avrà modo di mostrare, infatti, il ruolo che il sabba riveste nella produzione dell'ultimo Artaud è tutt'altro che univoco: se in un primo momento si assiste a un netto rovesciamento – in quanto

ad avere un carattere demoniaco è sì una setta, che tuttavia viene paradossalmente fatta coincidere con la maggioranza –, successivamente sarà possibile assistere a un più complesso intreccio degli attori in gioco.

È dunque decisamente significativo come questi elementi confluiscano nelle prime, densissime scritture manicomiali. Si legga, in particolare, un passo della lettera indirizzata a Monny de Boully da Ville-Évrard, il 9 novembre 1940. Scrive l'autore:

> Chaque nuit mon lit est amené dans un centre "initiatique"!!! différent et j'y subis quelques mutilations de plus et me réveille chaque matin un peu plus asphyxié et titubant avec des grappes de femmes suspendues à mon cou, à ma tête, à mon ventre, à mes membres, et des légions des démons enfants et femmes qui déferlent sur moi en ondes et par courants. Peut-être réussirez-vous à trouver ce qu'il me faut pour que les démons se taisent. […] Ce qui doit avant tout cesser c'est l'abominable magie érotique qui m'envoûte nuit et jour le ventre depuis plus d'un an, me maintenant seconde après seconde sous la torsion insupportable d'une tentation toujours renouvelée et qui m'enserre physiquement la conscience avec l'illusion que le monstre est déjà revenu en moi.[671]

Nello stralcio della lettera in questione sembrano convergere tutti i tratti che abbiamo visto caratterizzare lo stereotipo del sabba. Innanzi tutto, la scena descritta da Artaud ha un'ambientazione notturna: ogni notte il letto dell'autore internato è trasportato in un centro «intiatique», dove l'iniziazione è cifra del carattere settario che contraddistingue la fisionomia del nemico. Un antagonista decisamente violento, quello di Artaud, il quale subisce cruente mutilazioni; quasi una riformulazione, quest'ultima, del tratto antropofago, che nella lettera a Jean Paulhan del 17 novembre dello stesso anno viene così esplicitato:

> Et vous ne pouvez pas me laisser ici en proie aux larves des damnés qui me mutilent chaque nuit un peu plus la tête et dont le défilé incessant me mange le ventre et l'anus nuit et jour au prix pour moi du plus affreux tourment.[672]

Legioni di demoni bambini e donne procedono quindi a torturare e ad asfissiare il corpo dell'internato: forze demoniache, appunto, che praticano una forma di magia nera ed erotica, sessualmente connotata, volta ad operare malefici e affatturamenti. La manciata di righe in questione consente dunque di rinvenire un puntuale utilizzo da parte di Artaud dei tratti salienti del sabba stregonesco. Ciò che viene descritto, inoltre, ha l'aspetto di una battaglia notturna, di uno scontro soverchiante nel quale l'autore appare come vittima designata, tormentata da potenze che non riesce a contrastare.

Nel 1940, tuttavia, il profilo degli «initiés» è ancora piuttosto misterioso. Al fine di chiarire la loro identità è quindi bene fare riferimento a uno dei testi decisivi dell'Artaud post-manicomiale: *Van Gogh le suicidé de la société* (1947). Nel *Van Gogh*, infatti, è evidente il primo uso che l'autore fa dell'immaginario legato al sabba. Un uso che segna già un significativo rovesciamento e che

chiarisce l'identità della setta antropofaga, malefica ed erotomane che si è visto agire durante il periodo di internamento. Nel 1947, il consorzio segreto non è nient'altro che la società stessa, la quale mette in atto una precisa strategia di complotto e di affatturamento ai danni di quanti, proprio come Artaud, hanno scelto la strada di ciò che la maggioranza considera follia e alienazione. Ecco quindi da un lato il permanere delle strutture individuate da Ginzburg, ma dall'altro il loro uso totalmente rovesciato: il sabba infatti non è più attribuito a un gruppo minoritario, che nascostamente, nell'oscurità appunto, ordisce un complotto, bensì alla maggioranza, a ciò che viene riconosciuto come corpo sociale. Un corpo, quest'ultimo, decisamente disciplinare: le potenze stregonesche vengono infatti a identificarsi con il dispositivo del potere, che, in tal modo, è apocalitticamente interpretato come potenza demoniaca vincente. La dimensione trionfante è dunque autrice di un'intricata congiura, i cui strumenti originari sono tuttavia ancora quelli del maleficio e dell'affatturamento.

È bene infatti sottolineare come il corpo sociale agisca secondo due modelli tra loro complementari: da un lato permane la radice nascosta, originariamente "notturna"; dall'altro la società, in quanto potere costituito e capillarmente organizzato, riformula l'apparato inquisitoriale attraverso il dispositivo psichiatrico, dunque razionalistico, clinico, che avanza una pretesa "diurna". In questo senso, si assiste a un primo interessante intreccio tra tratto settario e potere costituito, il quale, per mezzo di una sorta di apparato psichiatrico-inquisitoriale, traduce l'interrogatorio in serrata indagine clinica, la condanna in diagnosi. Lo sguardo clinico, cioè, cerca di imporre le proprie categorie al soggetto che si pone al di fuori della norma sociale stessa. La psichiatria, infatti, non è altro che un'invenzione, un organo del potere, uno strumento perverso attraverso il quale difendersi dalla lucidità di certe menti superiori. Scrive Artaud nel *Van Gogh*:

> C'est ainsi qu'une société tarée a inventée la psychiatrie pour se défendre des investigations de certaines lucidités supérieures dont les facultés de divination la gênaient.[673]

Una società tarata, quella denunciata da Artaud, e che mantiene una forte connotazione sessuale. Apparato clinico e perversione vanno infatti di pari passo:

> En face de la lucidité de Van Gogh qui travaille, la psychiatrie n'est plus qu'un réduit de gorilles eux-mêmes obsédés et persécutés et qui n'ont, pour pailler les plus épouvantables états de l'angoisse et de la suffocation humaines, qu'une ridicule terminologie. / Pas un psychiatre, en effet, qui ne soit un érotomane notoire. / Et je ne crois pas que la règle de l'érotomanie invétérée des psychiatres puisse souffrir aucune exception.[674]

Secondo lo schema rovesciato messo in atto dall'autore, dunque, l'internamento è un mezzo per sbarazzarsi e difendersi da quelle coscienze che, avendo scoperto la vera natura della macchina sociale, vengono proprio per questa ragione messe a tacere, tacciate di follia e strangolate negli asili. L'esperienza manicomiale non può allora non configurarsi come una lotta con potenze violente le quali, sotto l'apparente volto razionalistico e clinico, conservano in realtà l'originaria matrice affatturante. Psichiatria, stregoneria di campagna ed «envoûtements» di portata globale disegnano pertanto il profilo del nemico di quelle coscienze libere, e in tal senso necessariamente aliene rispetto alla società, che, come van Gogh e come Artaud, si trovano a combattere per la propria stessa sopravvivenza:

> C'est ainsi que la société a fait étrangler dans les asiles tous ceux dont elle a voulu se débarrasser ou se défendre, comme ayant refusé de se rendre avec elle complices de certaines hautes saletés. / Car un aliéné est aussi un homme que la société n'a pas voulu entendre et qu'elle a voulu empêcher d'émettre d'insupportables vérités. / Mais dans ce cas l'internement n'est pas sa seule arme, et le rassemblement concerté des hommes a d'autres moyens pour venir à bout des volontés qu'il veut briser. / En dehors des petits envoûtements des sorciers de campagne, il y a les grandes passes d'envoûtements globaux auxquels toute la conscience alertée participe périodiquement.[675]

Nel caso del pittore olandese, tuttavia, il vampirismo e l'antropofagia già viste nell'Artaud di Ville-Évrard sono talmente violente da avere un esito omicida. Solo apparentemente, infatti, van Gogh si è tolto la vita. Questo «aliéné» è stato violato, ucciso, suicidato da una società che mette a tacere l'altro da sé. L'emarginazione e la reclusione del diverso sfociano in tal modo nell'eliminazione definitiva:

> Elle s'introduisait dans son corps, / cette société / absoute, / consacrée, / sanctifiée / et possédée, / effaça en lui la conscience surnaturelle qu'il venait de prendre, et telle une inondation de corbeaux noirs dans les fibres de son arbre interne, / le submergea d'un dernier ressaut, / et, prenant sa place, / le tua.[676]

Riassumendo quanto finora notato a proposito della presenza e dell'uso, in Artaud, degli elementi che compongono lo stereotipo del sabba, è possibile in primo luogo affermare che i tratti principali individuati a partire dalla ricostruzione e dalla sintesi di Ginzburg sono riscontrabili anche nell'autore francese. Rinveniamo infatti un immaginario notturno e misterioso che fa da sfondo al soggetto del sabba, vale a dire a quella setta che in un primo momento è quella degli «initiés». I membri di tale consorzio sono potenze demoniache o in stretta connessione con esse. Costoro praticano una malvagia magia nera, sessualmente connotata, e mettono in atto una precisa strategia di affatturamento ai danni di Artaud e, in generale, delle loro vittime.

Eppure, sebbene possa essere registrato il permanere della costellazione degli aspetti propri del sabba, Artaud attua un primo originale rovesciamento che

coinvolge gli attori in gioco e i ruoli ad essi assegnati. In tal modo, infatti, una setta di iniziati diventa società di massa, onnipresente e malefico dispositivo di potere. Tale forza, divenuta dunque maggioritaria, può procedere con la reclusione del "sano", accusato di essere altro, alienato, folle, e dunque di minare le regole della società stessa. In questo senso, allora, l'internamento manicomiale non è altro che una riformulazione clinica e disciplinare del diabolico affatturamento stregonesco.

## 2. *Follia e peste: assunzione della marginalità*

Se un gruppo minoritario si fa corpo sociale che costringe le lucide menti che gli si oppongono all'internamento e al silenzio, Antonin Artaud è tuttavia pronto ad attuare una decisiva contromossa. Ora, ciò che risulta particolarmente significativo ai fini della presente indagine è che la risposta dell'autore venga ad articolare nuovamente l'immaginario di partenza. Tale ulteriore passaggio dimostra pertanto come lo stereotipo del sabba non venga utilizzato in senso univoco, ma sia piuttosto da considerare come struttura dialettica.

In tal senso, all'accusa di alienazione e follia fa seguito la piena e provocatoria assunzione, da parte dell'autore, della marginalità. La cifra artaudiana diventa infatti proprio quella della differenza, della radicale opposizione al potere ormai capillarmente organizzato. Decisamente interessante risulta pertanto il fatto che il contro-movimento messo in atto dall'autore faccia proprie alcune delle principali caratteristiche del sabba. Riscontriamo infatti l'identificazione con la potenza anticristica, dunque sommamente diabolica, da intendere in netta opposizione al sistema teologico che si pretende diurno, giusto in quanto giudice, vale a dire coincidente con ciò che nel 1948 l'autore chiamerà «jugement de dieu». Secondo questo rovesciamento, Artaud si fa quindi artefice di un reale notturno, di una dimensione del tutto inconciliabile con quella, definitivamente corrotta, di un divino totalmente soverchiante. Anche in questo caso, il manicomio è luogo decisivo di scrittura e di elaborazione. Internato a Rodez, nell'agosto del 1945 Artaud appunta in uno dei suoi quaderni:

> Je suis l'antechrist et je prends la merde et le sperme contre l'hostie et le pain, / je prend l'ulcère, la synovie, la peste, la variole noire, la syphilis, le tétanos contre la joie de dieu, / christ est une idée de Lucifer dans le langage pour faire le réel un jour, / mais je fais le réel la nuit, / c'est-à-dire jamais, / et toujours l'irréalité vraie, / une bombe de feu de nuit.[677]

Il frammento è particolarmente significativo in quanto mostra come l'autore si identifichi esplicitamente con il principe diabolico per eccellenza, sovrano della

notte e che agisce in uno scenario notturno, profanando il sacramento eucaristico.

Tuttavia, impossibile sarebbe cogliere appieno il senso dell'estratto senza specificare come, nella visione artaudiana, l'eucarestia sia simbolo dell'irrimediabile corruzione dello stesso «dieu». A tal proposito basti sottolineare come nel sacramento e nello stesso concetto di eucarestia, Artaud individui un meccanismo di auto-vampirismo interno alla Trinità. In particolare, il Figlio – in un primo frangente ritenuto principio autenticamente divino in quanto realmente fattosi carne e crocifisso – viene mangiato dal Padre e dallo Spirito Santo, i quali proprio a spese del Cristo pretendono di essere adorati. A titolo esemplificativo si leggano i seguenti frammenti tratti dai *Cahiers de Rodez*:

> C'est l'idée Eucharistique Chrétienne, où le Père mange son Fils. Et le Père Tout-Puissant des chrétiens ne fut jamais que son auto-vampire […].[678]
>
> Et le Saint-Esprit et le Père sont les deux personnes qui ont voulu plutôt vivre que mourir, donc PÉCHER. – Quand le Fils a voulu toujours mourir de plus en plus.[679]

Artaud non soltanto arriverà a rifiutare l'idea del sacrificio imposto da un'alterità soverchiante,[680] ma anche a espellere totalmente la figura del Cristo, inizialmente preservata ma poi ritenuta colpevole assieme alle altre due Persone trinitarie di essere sfuggita al dolore e dunque alla Passione. Scrive ancora l'autore: «C'est le christ qui a commis tous les péchés et qui a appelé les êtres pour les rendre coupables à sa place».[681]

Una volta destrutturato e smascherato l'apparato trinitario nella sua interezza, l'autore francese può quindi definirsi per antitesi, dichiarando di essere appunto «ante-christ»: «Je ne suis pas christ mais ante-christ. – Et ceci explique tout».[682]

Secondo questo tortuoso percorso, fatto di scritture complesse che non è possibile approfondire in questa sede, nella figura anticristica va scorta una potenza liberatrice, foriera di una distruzione che – come nel frammento dell'agosto del 1945 da cui si sono prese le mosse – prelude alla fondazione di una «irréalité vraie», di un mondo impensato, imprevisto, proprio per questo pienamente autentico.

Ora, importante ai nostri fini è sottolineare come tale processo di devastazione si avvalga della malattia e del contagio. Artaud fa infatti ricorso a ulcera, peste, vaiolo, sifilide e tetano proprio per combattere il perverso godimento del divino. L'autore pertanto non solo è volontariamente alienato e folle, ma anche, si potrebbe suggerire, coscientemente appestato, soggetto da segregare in quanto

estremamente pericoloso. Impossibile allora non ricordare come, secondo la ricostruzione di Carlo Ginzburg, lo stereotipo del sabba scaturisca proprio dall'ossessiva paura di un complotto la cui macchinazione è attribuita a fasce marginali della società: lebbrosi, in primo luogo; ebrei, musulmani, e solo infine streghe e stregoni. Il corpo sociale teme dunque di essere attaccato attraverso un'azione epidemica.

*Storia notturna* si apre proprio con lo sterminio dei lebbrosi avvenuto in Francia nel 1321. La società, di cui solo i soggetti sani fanno pienamente parte, si sente minacciata da una cospirazione ordita da frange marginali che aspirano a rovesciare l'ordine costituito. Scrive Ginzburg a proposito del resoconto dell'inquisitore domenicano Bernard Gui:

> I lebbrosi, "malati nel corpo e nell'animo", avevano sparso polveri avvelenate nelle fontane, nei pozzi e nei fiumi, per trasmettere la lebbra ai sani e per farli ammalare o morire. Sembra incredibile, dice Gui, ma aspiravano al dominio delle città e delle campagne; si erano già spartiti il potere e le cariche di conti e baroni. Molti dopo essere stati imprigionati confessarono di aver partecipato a riunioni segrete o capitoli, che i loro capi avevano tenuto per due anni di seguito allo scopo di ordire un complotto. Ma Dio ebbe pietà della sua gente: in molte città e villaggi i colpevoli furono scoperti e bruciati. Altrove la popolazione inorridita, senza aspettare un giudizio in piena regola, sbarrò le case e le diede alle fiamme. In seguito però si decise di procedere in maniera meno precipitosa: e da quel momento i lebbrosi superstiti risultati innocenti furono, con provvida decisione, reclusi in luoghi in cui avrebbero dovuto restare a consumarsi in perpetuo senza uscire più. E perché non potessero più nuocere né riprodursi, gli uomini e le donne vennero rigidamente separati.[683]

Il complotto ordito segretamente è dunque messo in atto attraverso l'avvelenamento e il contagio. La colpa è attribuita ai lebbrosi, a soggetti la cui patologia è interpretata come corruzione non solo del corpo ma anche dell'animo. È chiara pertanto la dicotomia istituita tra maggioranza sana e minoranza malata e malvagia, che aspira a rovesciare l'ordine voluto da Dio stesso. Ma al complotto segue la violenta vendetta delle masse oppure la decisione di isolare, attraverso un rigido sistema di reclusione, «i lebbrosi superstiti risultati innocenti». Il non coinvolgimento nella congiura non è sufficiente infatti a garantire la libertà a quegli individui che sono comunque considerati pericolosi, in quanto fonte di corruzione e di contagio.

Il lebbroso è dunque colui che, per mezzo dell'epidemia, vuole minare l'ordine costituito. In quanto diverso, altro rispetto alla norma, questi deve essere annientato o sorvegliato costantemente. Non più libero, il lebbroso è la prima vittima di un progetto di reclusione che coinvolgerà altri attori, tra cui non può non spiccare la figura del folle. Scrive Ginzburg a proposito dei provvedimenti presi nel 1322 dal successore di Filippo V il Lungo, Carlo il Bello:

> Per la prima volta nella storia dell'Europa veniva deciso un programma di reclusione così massiccio. Nei secoli successivi ai lebbrosi sarebbero subentrati altri personaggi: i folli, i poveri, i criminali, gli ebrei.

> Ma i lebbrosi aprirono la strada. Fino ad allora, nonostante la paura del contagio, che ispirava complessi rituali di separazione (*De leproso amovendo*), essi avevano vissuto in istituzioni di tipo ospedaliero, quasi sempre amministrate da religiosi, largamente aperte verso l'esterno, in cui si entrava volontariamente. Da questo momento in Francia essi vennero segregati a vita in luoghi chiusi.[684]

Lo stereotipo del sabba stregonesco inizia pertanto a formarsi a partire dalla paura del complotto ordito da individui in grado di provocare un disastroso contagio. La malattia è la cifra dell'identità del soggetto cospiratore e insieme costituisce il mezzo utilizzato per attuare la congiura. In questo senso, può essere rintracciato un legame con quanto Artaud annota nell'agosto del 1945: «je prend l'ulcère, la synovie, la peste, la variole noire, la syphilis, le tétanos contre la joie de dieu». La volontà di rovesciare l'ordine teologico-politico si serve proprio di patologie foriere di morte.

È tutt'altro che casuale, allora, che Artaud connetta la propria azione sovversiva a un insieme di morbi indiscutibilmente letali. In particolare, a Rodez l'autore – internato perché ritenuto folle – torna a utilizzare la metafora della peste, uno degli assi centrali del rivoluzionario progetto teatrale al centro della produzione e dell'attività degli anni Trenta. A tal proposito, è bene attraversare alcuni luoghi fondamentali de *Le théâtre et la peste*, testo della celebre conferenza pronunciata alla Sorbona il 6 aprile del 1933, confluita successivamente ne *Le Théâtre et son Double*, pubblicato nel 1938 da Gallimard. In quel frangente, l'autore stabilisce un parallelismo tra peste e teatro, in quanto entrambi hanno un enorme potenziale di sovversione delle norme sociali. Scrive Artaud nella primavera del '33:

> La peste établie dans une cité, les cadres réguliers s'effondrent, il n'y a plus de voirie, d'armée, de police, de municipalité […]. Dans les maisons ouvertes, la lie de la population immunisée, semble-t-il, par sa frénésie cupide, entre et fait main basse des richesses dont elle sent bien qu'il est inutile de profiter. Et c'est alors que le théâtre s'installe. Le théâtre, c'est-à-dire la gratuité immédiate qui pousse à des actes inutiles et sans profit pour l'actualité. / Les derniers vivants s'exaspèrent, le fils, jusque-là soumis et vertueux, tue son père, le continent sodomise ses proches. Le héros guerrier incendie la ville qu'il s'est autrefois sacrifié pour sauver. L'élégant se pomponne et se va promener sur les charniers. Ni l'idée d'une absence de sanctions, ni celle de la mort proche, ne suffissent à motiver des actes aussi gratuitement absurdes chez des gens qui ne croyaient pas que la mort fut capable de rien terminer.[685]

Il principale nesso tra peste e teatro è allora quello della sospensione e del crollo delle norme abitualmente condivise. Nel corso di una pestilenza, infatti, la società è scossa in tutti gli apparati volti a garantire l'ordine attraverso il controllo dei suoi membri. In questa atmosfera di disgregazione può insinuarsi allora una cupidigia completamente insensata, inutile e del tutto gratuita. Nella visione dell'autore, cioè, la peste sostituisce alla logica del profitto e dell'utile quella di una «gratuité immédiate», dell'inutilità talmente immotivata da condurre al rovesciamento della morale. Alla sete insensata di ricchezze fanno

seguito il parricidio, la sodomia, la distruzione. L'essenza comune della peste e del teatro è allora quella del sovvertimento, della rivolta. Una ribellione, si badi bene, che è e deve mantenersi su un piano di virtualità. Ciò che Artaud cerca, infatti, è un nuovo linguaggio poetico e teatrale capace tuttavia di scuotere il riposo dei sensi:

> Une vraie pièce de théâtre bouscule le repos des sens, libère l'inconscient comprimé, pousse à une sorte de révolte virtuelle et qui d'ailleurs ne peut pas avoir tout son prix que si elle demeure virtuelle, impose aux collectivités rassemblées une attitude héroïque et difficile.[686]

La peste, come il teatro, è quindi mezzo volto a incrinare il reale e a mostrarne tutta l'ipocrisia. In questo senso, come Artaud scriverà nel 1945, la peste – proprio come la follia, intesa come movimento di fuoriuscita dal senso condiviso – può essere utilizzata consapevolmente, in quanto morbo volontario, psichico prima ancora che fisico. Anche in questo caso, si potrebbe suggerire, l'autore assume e insieme rovescia l'antica credenza secondo la quale il lebbroso, o l'appestato, sia malato «nel corpo e nell'animo», dunque completamente corrotto. Nell'orizzonte all'interno del quale si muove l'autore, tuttavia, la depravazione e la malattia coincidono con la volontaria presa di distanza dall'ordine costituito e che, come visto nella sezione precedente, è da considerare come risultato del complotto di pochi. Scrive l'autore ne *Le théâtre et la peste*:

> Quels que soient les errements des historiens ou de la médecine sur la peste, je crois qu'on peut se mettre d'accord sur l'idée d'une maladie qui serait une sorte d'identité psychique et ne serait pas apportée par un virus. […] les deux seuls organes réellement atteints et lésés par la peste: le cerveau et les poumons, se trouvent être tous deux sous la dépendance directe de la conscience et de la volonté. […] La peste donc semble manifester sa présence dans les lieux, affectionner tous les lieux du corps, tous les emplacements de l'espace physique, où la volonté humaine, la conscience, la pensée sont proches et en passe de se manifester.[687]

Artaud rilancia quindi l'idea che il morbo sia una «identité psychique»; eppure cambia di segno la portata di questa stessa convinzione. La rivolta resa possibile attraverso la peste (il teatro, la scrittura, il disegno; l'alienazione stessa), e che al reale diurno sostituirà la verità di un irreale notturno, è del tutto salvifica. La dicotomia giorno/notte trova riscontro, nella conferenza del 1933, in quella cromatica bianco/nero. Anche in quel frangente, infatti, Artaud fa pienamente propria l'oscurità, regno di istinti sommersi, di antichi miti e soprattutto della crudeltà, vale a dire di quella rigorosa dedizione necessaria all'attuazione della rivoluzione:

> Si le théâtre essentiel est comme la peste, ce n'est pas parce qu'il est contagieux, mais parce que comme la peste il est la révélation, la mise en avant, la poussée vers l'extérieur d'un fond de cruauté latente par lequel se localisent sur un individu ou sur un peuple toutes les possibilités perverses de l'esprit. /

> Comme la peste il est le temps du mal, le triomphe des forces noires, qu'une force encore plus profonde alimente jusqu'à l'extinction.[688]

L'oscurità ha quindi valore di rivelazione, così come la peste è per l'autore una «épidémie».[689] L'assunzione della malattia coincide pertanto con il lucido rifiuto di un Occidente ormai irrimediabilmente corrotto. Un declino, quello europeo, che consiste proprio nell'allontanamento dalle proprie radici mitiche, a vantaggio della pretesa razionalistica, logocentrica, dunque anche clinica. Con un ulteriore rovesciamento, nelle metafore cromatiche adottate da Artaud il bianco non corrisponde al colore di purezza, bensì a quello della vera epidemia. Bianco è infatti il pus che si forma sulla ferita in cancrena. Bianco è il colore della decomposizione. Scrive l'autore ne *Le théâtre et la culture*:

> […] si nous pensons que le nègres sentent mauvais, nous ignorons que pour tout ce qui n'est pas l'Europe, c'est nous, blancs, qui sentons mauvais. Et je dirai même que nous sentons une odeur blanche, blanche comme on peut parler d'un "mal blanc". / Comme le fer rougi à blanc on peut dire que tout ce qui est excessif est blanc; et pour un Asiatique la couleur blanche est devenue l'insigne de la plus extrême décomposition.[690]

Nella prospettiva adottata da Artaud, la peste, il contagio, l'oscurità sono quindi strumenti per rovesciare l'ordine perverso. Interessante pertanto è sottolineare l'uso dialettico che viene fatto dell'immaginario di partenza. Accusato di essere alienato e folle, quindi internato in quanto diverso e pericoloso, l'autore rivendica per sé il tratto patologico, contagioso e oscuro. Antonin Artaud è cioè volutamente e coscientemente differente rispetto ai membri di una società che, sotto l'apparente maschera del razionalismo, in realtà custodisce il germe di un'epidemia ormai capillarmente presente.

L'autore pertanto assume su di sé la cifra della marginalità assoluta, ma al tempo stesso denuncia con veemenza il fatto che il vero morbo coincida con la società stessa che, come visto, inventa il dispositivo clinico e psichiatrico per difendersi dal pensiero e dall'azione di poche menti rimaste lucide. Ma, come accennato, nonostante la patina bianca della quale è rivestito, il corpo sociale continua a servirsi dei propri mezzi originari, vale a dire di una magia nera ed erotica che tramite un'articolata azione di affatturamento perseguita incessantemente l'autore sia durante il lungo periodo internamento manicomiale – almeno a partire dal 1939 – che, come si vedrà, negli ultimi due anni di vita.

## 3. *Viaggio nel mondo dei morti e il ritorno: dall'internamento alla «réfection»*

> Della morte non si può parlare per esperienza diretta. Se lei c'è non ci siamo noi e viceversa. Ma per millenni il viaggio nell'aldilà ha alimentato miti, poemi, estasi, riti. Attorno a questo tema si è cristallizzata una forma diffusa in tutto il continente eurasiatico, con diramazioni nelle Americhe. È stato

> dimostrato, infatti, che la struttura fondamentale delle fiabe di magia, imperniata sulle peregrinazioni dell'eroe, rielabora il tema del viaggio (dell'anima, dell'iniziando, dello sciamano) nel mondo dei morti. È lo stesso nucleo mitico che abbiamo ritrovato nei cortei estatici al seguito della dea notturna; nelle battaglie combattute in estasi per la fertilità; nei cortei e nelle battaglie rituali; nei riti e nei miti imperniati su zoppi, monosandali e uomini dimezzati. Tutte le vie percorse per chiarire la dimensione folklorica del sabba convergono su un punto: il viaggio verso il mondo dei morti.[691]

Nel viaggio nell'aldilà Carlo Ginzburg riconosce il nodo fondamentale sul quale il sabba viene a strutturarsi. La capacità di abbandonare momentaneamente il mondo dei vivi – o il proprio corpo – e di attraversarne il confine contraddistingue infatti iniziandi, figure sciamaniche o di ascendenza sciamanica e, successivamente, gli eroi di fiabe di magia. Il contatto con la dimensione dell'alterità assoluta è quindi una prerogativa di individui dai tratti eccezionali, i quali non soltanto compiono una peregrinazione nell'aldilà o stabiliscono un contatto con esso, ma riescono anche a testimoniare questa esperienza.

Credo sia quindi importante condurre una riflessione proprio sul tema della morte, decisamente presente tanto nell'Artaud manicomiale quanto in quello post-manicomiale. Come intendere infatti quell'aldilà che l'autore francese si trova ad esperire? Come interpretare, nella vita e negli scritti dell'ultima produzione artaudiana, il tema del trapasso? Ancora: è possibile tracciare un percorso che individui una continuità tra morire e rinascere, tra andata e ritorno? È lecito inoltre connettere tali questioni a quella relativa alla fisionomia eccezionale, straordinaria, che Artaud verrebbe ad assumere?

Il lungo periodo di internamento (1937-1946) coincide per l'autore francese con l'attraversamento della follia e costituisce dunque una radicale e irripetibile esperienza del limite. In manicomio, infatti, questi abita lo spazio dell'assoluta marginalità, del pericoloso confine tra il senso e il non senso, tra il linguaggio e l'impossibilità di dire e di scrivere, tra il regno dei vivi e quello dei morti. Il periodo di internamento è cioè caratterizzato dalla cifra della perdita e dell'assenza, vale a dire da un elemento mortifero che costantemente agita gli anni trascorsi nei diversi asili.

Ma come possiamo intendere la dimensione di morte che avvolge Artaud durante il periodo di reclusione? In primo luogo, va nuovamente ricordato come l'autore sia continuamente impegnato a fronteggiare spettrali presenze demoniache, che si accaniscono sulla vittima proprio per trascinarla nel regno della non-vita. In questo senso, Artaud si trova a condurre vere e proprie battaglie – che si svolgono non solo durante il sonno ma anche in stato di veglia – volte a salvaguardare il proprio corpo dai costanti attacchi degli «initiés». Alla magia nera utilizzata dai propri nemici, l'autore oppone quindi rituali e sortilegi

lanciati in risposta agli affatturamenti. Esorcismi, pratiche corporee e scrittura costituiscono le armi principali sulle quali Artaud può fare affidamento. Scrive Grossman a proposito dell'internamento a Ville-Évrard:

> Tous les témoins de l'époque, à commencer par les infirmiers ou médecins qui l'approchèrent, décrivent la lutte incessante qu'il menait contre la fureur persécutrice de ses démons, leur opposant toutes sortes d'exorcismes, signes cabalistiques pour chasser les "initiés", reniflements, projections de salive, rites conjuratoires qu'il continuera à pratiquer à Rodez et jusqu'à la fin de sa vie. Les lettres et "Sorts" […] en portent souvent la trace.[692]

Non solo a Ville-Évrard, ma anche a Rodez (1943-1946) Artaud è costantemente assediato dal pericolo di una sottrazione di corpo, dunque di presenza. In questa prima accezione, allora, la dimensione di morte coincide proprio con l'attacco sferrato da quelle «larves des damnés» che, a forza di mutilazioni, cercano di minare l'integrità dell'autore. La posta in gioco di queste continue battaglie, che vedono Artaud impegnato giorno e notte contro potenze di un aldilà malefico, è proprio quella della corporeità, da intendere come unica, autentica e vitale possibilità di esistenza.

Il tema delle potenze di morte si lega quindi a quello degli affatturamenti. Non stupisce pertanto che la dimensione dell'assenza e della pericolosa perdita di coscienza si intrecci anche con la questione psichiatrica. In particolare, è bene fare riferimento alla prima fase di internamento a Rodez, segnata dall'utilizzo massiccio dell'elettroterapia che Ferdière esercita in quegli anni su larga scala sui propri pazienti, dunque anche su Artaud. Come noto, questi è sottoposto in totale a cinquantotto elettrochoc, generalmente somministrati in cicli di dodici sedute: dal giugno 1943 al gennaio 1945. Ora, ciò che interessa sottolineare, è il fatto che l'autore interpreti la totale perdita di coscienza che segue ciascun elettrochoc alla stregua di una vera e propria esperienza morte. A tal proposito, si faccia riferimento a un testo del febbraio del 1947, dove si legge:

> Je suis mort à Rodez sous un électro-choc. / Je dis mort. / Légalement et médicalement mort. / Le coma d'électro-choc dure un quart d'heure. / Une demi-heure et plus. Et puis le malade respire.[693]

In tal senso, il dottor Ferdière, primario di Rodez, viene assimilato alle notturne potenze demoniache il cui obiettivo era quello di operare delle mutilazioni sul corpo di Artaud. Allo stesso modo, lo psichiatra, che in questi frangenti l'autore vede come membro attivo del complotto ordito ai propri danni, avrebbe approfittato della breve fase di perdita dei sensi successiva a ciascun elettrochoc per sottrarre qualcosa ad Artaud. A tal proposito si legga il seguente appunto, presente nei *Cahiers de Rodez*: «Gaston Ferdière aime trop mon coma parce qu'il sait que c'est dans tous mes comas qu'il m'a toujours pris quelque chose».[694]

Queste ripetute esperienze di morte e di ritorno alla vita introducono una seconda accezione che è possibile attribuire alla dimensione del trapasso che Artaud esperisce nel corso dell'internamento. Durante l'ultima fase del periodo rodeziano, infatti, l'autore elabora un nucleo narrativo che rivestirà un'importanza notevole anche una volta tornato a Parigi. Il «souvenir» di una passata esistenza si sovrappone al tema dell'identificazione con la figura di un ribelle morto per crocifissione circa duemila anni fa. Se quindi nel corso del periodo manicomiale l'autore aveva assunto pienamente la cifra della marginalità assoluta, non va tralasciato il racconto di una prima e precedente persecuzione, che molto ha in comune con quella sofferta durante l'internamento. Ancora una volta, lo scenario descritto vede maghi e stregoni intenti ad assillare «Mr Artaud» per sottrargli le ultime forze rimaste:

> […] j'ai retrouvé hier avec horreur un dernier souvenir de ma vie à Jérusalem il y a deux mille ans. – Je sais que je m'appelais déjà Mr Artaud, que tout le monde m'y prenait pour un innocent et un fada, m'accusait d'avoir des voix, de déclamer et de chanter tout haut, de parler seul, et parce que j'écrivais et déclamais des poèmes d'être un oisif et un bon à rien. […] La Judée et spécialement Jérusalem étaient en ce temps-là infestées par des magiciens et des sorciers qui tous ne cessaient de me harceler pour me prendre les dernières forces qui me restaient, à moi qui étais sans domicile, et mangeais quand je le pouvais c'est-à-dire presque jamais. […] – J'ai maintenant à Rodez ma même meute qui m'entourait, mais c'est de loin que je la frappe et non de près comme à Jérusalem […].[695]

La parola di Artaud è dunque quella del perseguitato, del sopravvissuto e del testimone della propria stessa morte. Proprio come a Gerusalemme, anche a Rodez la folla – dunque una cieca forza di maggioranza – lo circonda minacciosamente, fino ad arrivare a chiedere la sua crocifissione. Prosegue l'autore nel corso della lettera:

> Je me souviens aussi du supplice ignoble du crucifiement en un lieu nommé Golgotha et du cri qui m'enleva les entrailles lorsque la croix fut redressée et plantée, et que tout mon corps d'un coup plongea vers la terre sous les clous qui le retenaient par les mains et par les pieds. – Je vous passe les détails de tout ce qui suivit jusqu'au milieu de l'après-midi. / Mais mort, mon cadavre fut jeté au fumier et je me souviens alors d'y avoir macéré je ne sais combien de jours ou combien d'heures dans l'attente de me réveiller. Car je ne sus pas du tout d'abord que j'étais mort et il me fallut me décider à le comprendre pour parvenir à me soulever. […] Mais me sentir les mains crevées et sanglantes et le corps puant, et le visage asséché de fiente sur mon cadavre qui se survivait me donna une telle horreur de mon état et des choses qu'un tremblement de furie m'emporta, un séisme qui me fit tout renverser, et l'on se battit plus d'un jour en Judée. – Sera-ce cette fois-ci à Rodez la même chose?[696]

Il racconto di Artaud è quindi la narrazione di un trapassare in un aldilà provvisorio e del quale tuttavia è possibile conservare la traccia di un ricordo. Interessante inoltre è sottolineare come l'evento della propria morte sia fatto oggetto di comprensione. Questa accettazione, tuttavia, è tutt'altro che definitiva ma prelude al contrario alla decisione di sollevarsi, dunque di continuare a combattere con rinnovata forza contro i propri implacabili nemici.

L'autobiografia così elaborata disegna pertanto un'identità che ha del sovrannaturale. Proprio come nel caso delle esperienze di morte che hanno luogo in manicomio, il racconto della crocifissione al Golgota traccia un movimento che non solo abita il limite, ma che addirittura lo attraversa in entrambe le direzioni.

Artaud dunque non soltanto è in contatto con le spettrali potenze di morte, non soltanto vive e racconta dei brevi e ripetuti episodi di decesso, ma addirittura rivendica per se stesso la narrazione della Passione per eccellenza. Facendo propria la vicenda gesuana, l'autore smaschera il falso Cristo, il quale si appropria colpevolmente di una sofferenza in realtà mai esperita in prima persona, e al contempo dà luogo alla realtà del ritorno alla vita. Il ricordo della crocifissione è quindi del tutto centrale per legare il tema della morte a quello della resurrezione, la questione dell'andare nell'aldilà a quello del ritorno, del racconto del viaggio oltre il limite della vita e della possibilità di una rigenerazione.

Il ritorno di Artaud alla vita è quindi allo stesso tempo reale e simbolico. Lasciato l'asilo di Rodez, nel maggio del 1946 l'autore si stabilisce a Ivry, poco fuori Parigi. Eppure, la sua condizione differisce ormai irrimediabilmente da quella di coloro che non hanno attraversato l'esperienza della follia. La testimonianza di quanto vissuto si fa talmente difficoltosa da risultare quasi impossibile. Prova ne è il tentativo costituito dalla conferenza tenuta al Vieux-Colombier la sera del 13 gennaio 1947. L'evento, il cui titolo era *Histoire vécue d'Artaud-Mômo. Tête-à-tête par Antonin Artaud*, si svolge davanti a una sala colma di personalità del mondo della letteratura, dell'arte e del teatro francesi dell'epoca. Nonostante Artaud avesse lavorato instancabilmente alla preparazione di questo ritorno, il confronto con il pubblico si rivela decisamente faticoso. Numerose testimonianze infatti riportano l'estrema difficoltà incontrata dall'autore nel leggere i propri poemi, sino alla brusca interruzione che pone fine alla conferenza. Scrivendo a Breton, presente anch'egli in sala quella sera, Artaud rivela la profondissima delusione provata davanti a un pubblico che, fatte salve alcune eccezioni, non è in grado di comprendere la sua esperienza:

> Je n'ai donné cette séance que pour révéler les tumeurs de la société actuelle, sous l'angle où je les connais. / Je ne puis pas m'empêcher de le faire / parce que je veux vivre / et que les hommes de la terre présente / m'empêchent, *moi*, *de respirer*. / […] Je voulais qu'un certain nombre de gens prennent conscience avec moi de quelque chose. / Eh bien, une fois de plus la malhonnêteté stridente, hypocrite, occulte de l'esprit universel a joué, quelque chose s'est noué sur moi, s'est jeté dans l'aire, contre quoi il aurait fallu non des mots mais de la mitraille. / L'heure, André Breton, est toute proche où il va falloir se battre, se battre vraiment, physiquement, corporellement, mais cette fois / *jusqu'à la mort*, / je veux dire sans peur de la mort. / On m'aurait dit: André Breton va s'adresser à la foule, il risque / sa peau, / je

> n'aurais pas dit: je suis hostile à l'idée de le voir aller à la foule, / j'aurais dit: qu'il y aille, je viendrai attaquer la foule avec lui et me faire mutiler ou massacrer avec lui.[697]

L'uditorio dinanzi al quale Artaud ha cercato di testimoniare i durissimi anni manicomiali è in maggioranza parte integrante di quella società che non solo lo ha internato, ma che continua a impedirgli di respirare. Ecco perché le parole stentano ad articolarsi; ecco perché il senso sfugge e non si fa pienamente condivisibile. Ai «mots» deve per forza di cose sostituirsi la «mitraille». Tornano l'immagine e insieme la necessità di combattere fisicamente e corporalmente «la foule» che, anche fuori dagli asili, continua a perseguitare l'autore.

Artaud è quindi testimone impossibile in quanto ancora assediato da nemici che mettono in pericolo la sua integrità e che possono provocare la sua morte, la sua mutilazione, il suo massacro. Una nuova battaglia è dunque necessaria, una lotta che nell'Artaud post-manicomiale è simultanea alla possibilità stessa della propria rigenerazione. Come anticipato, infatti, il tema dell'affatturamento non si esaurisce affatto con l'esperienza manicomiale. A tal proposito Marco De Marinis parla del

> legame strettissimo, fin quasi all'identificazione, esistente fra le due grandi ossessioni teoriche dell'ultimo Artaud: il complotto mondiale degli affatturamenti e il rifacimento corporeo. Ed evidenti vi risultano anche le ragioni di questo legame: nell'estrema visione artaudiana del mondo e dell'essere, segnata profondamente e irreversibilmente dall'abiura antireligiosa e antimetafisica, il corpo resta l'unica realtà effettiva dell'uomo ("Io non credo in valori spirituali, perché non credo di avere uno spirito ma un corpo, / e il mio corpo è la mia coscienza, / il mio corpo è la mia intelligenza e niente di più") ed è quindi su di esso che si gioca la partita degli affatturamenti e la lotta di Artaud per difendersi e reagirvi.[698]

Il corpo è dunque allo stesso tempo campo di battaglia e posta in gioco della guerra in atto. Un corpo costantemente esposto, come visto, al rischio della perdita di vita dovuta a mutilazioni e a massacri remoti (il racconto della crocifissione), recenti (l'esperienza manicomiale) o prossimi (l'eventualità ipotizzata nella lettera a Breton).

È bene allora sottolineare come il viaggio artaudiano nell'aldilà – nel mondo dei morti e della morte –, corrisponda a una reiterata esperienza di frammentazione e ricomposizione di sé. Il corpo che Antonin Artaud vuole ricostruire conserva quindi per forza di cose la traccia indelebile di questo itinerario. Quello dell'autore è un corpo che passa per lo smembramento, e che tuttavia, proprio come nel caso dell'assunzione della cifra della marginalità, fa della violenza subìta il proprio punto di forza.

La rigenerazione, dunque, avviene solo a seguito della morte (o delle ripetute morti) e della presa di coscienza di essa. Senza attraversamento del limite, senza la messa in pericolo della propria presenza non sarebbe infatti possibile accedere

a una ricostruzione di sé che, più che come conquista definitiva, si configura piuttosto come compito e processo infiniti.

A conclusione di questo breve percorso desidero allora riportare un passaggio che Carlo Ginzburg dedica all'esperienza dello sciamano:

> Benché presenti anche in aree culturali che non conoscono fenomeni sciamanici in senso stretto, i miti e i riti imperniati sulla raccolta delle ossa dell'animale ucciso sembrano ricalcare l'angoscioso itinerario interiore attraverso cui lo sciamano riconosce la propria vocazione: l'esperienza di essere fatto a pezzi, di contemplare il proprio scheletro, di rinascere a una nuova vita. In ambito eurasiatico questa sequenza include un ulteriore elemento, dalla fisionomia chiaramente (anche se non esclusivamente) sciamanica: il ritorno dall'aldilà, espresso dall'osso mancante o dalla scarpetta perduta.[699]

Rispetto a quanto visto a proposito di Artaud, colpiscono almeno due aspetti. In primo luogo, «l'esperienza di essere fatto a pezzi», o di essere ripetutamente mutilato, è del tutto centrale anche nell'autore francese. Secondo la lettura qui proposta, infatti, la perdita di parti del corpo corrisponde alle reiterate morti delle quali Artaud stesso rende testimonianza. Inoltre, la presa di coscienza del trapasso corrisponde a una tappa decisiva anche nell'itinerario dell'autore francese. Se secondo Ginzburg lo sciamano deve «contemplare il proprio scheletro» prima di poter rinascere, anche in Artaud la presa di coscienza dell'avvenuta morte sembra essere condizione necessaria alla rigenerazione. Facendo il racconto della propria Passione a Henri Parisot, infatti, l'autore afferma che il sollevarsi, dunque il rifarsi, passa per la comprensione – niente affatto immediata – del fatto stesso di essere morto: «car je ne sus pas du tout d'abord que j'étais mort et il me fallut me décider à le comprendre pour parvenir à me soulever».[700]

All'esperienza dello smembramento e all'accettazione del proprio trapasso fa quindi seguito il processo di rigenerazione. Ma se nel corso degli ultimi anni l'autore lavora instancabilmente alla propria ricostruzione, il corpo nuovo non può non recare su di sé la profonda traccia del viaggio compiuto. Il corpo che Artaud ricostituisce è infatti tutt'altro che integro. Eppure, proprio la mancanza diventa cifra di differenza, di vita rinnovata e di forza. Notoriamente, infatti, quello di Artaud è un corpo senza organi, inedito in quanto si sottrae a qualsivoglia dinamica di funzionamento. Quello dell'autore è un corpo che sfugge alle leggi di natura e insieme alla norma sociale. Il corpo nuovo mantiene infatti la fisionomia dello scheletro; così facendo, esso non lascia spazio alcuno alla possibilità di penetrazione e di affatturamento. A proposito dei numerosissimi modi in cui Artaud descrive il corpo senza organi, De Marinis fa riferimento a

> […] una serie incredibile di variazioni sinonimiche, di immagini che tutte ripetono differentemente le caratteristiche fondamentali di questa anatomia ricostruita-rigenerata, e però da continuare a rigenerare all'infinito: corpo compatto, blindato, tutto d'un pezzo, "totem murato", "scheletro ligneo", "scheletro senza interno", "un bastone che cammina, con un po'di carne su di sé", "trave frondosa"; "corpo semplice, scarnificato, ridotto a una struttura essenziale, impenetrabile, inattaccabile, a prova di affatturamenti (osso, palo, femore), "che non può essere raggiunta dal di fuori perché essa è l'interno esterno invalicabile della vita", corpo fatto di "ferro, sangue, fuoco e ossame" […].[701]

Il corpo nuovo sembra quindi invertire di segno gli assalti antropofagi. Composto principalmente di ossa, la sua struttura conserva infatti un'essenzialità che corrisponde alla totale impenetrabilità. Il ritorno di Artaud alla vita, meglio alla vera vita, in quanto quella condotta dai più corrisponde a un'esistenza falsa e inautentica, passa allora necessariamente per un pericolosissimo viaggio attraverso la morte. Eppure, dall'aldilà è possibile fare ritorno. E se il racconto di questa esperienza è quasi impossibile, tuttavia proprio la ricostruzione di sé, e la pratica che la costituisce – fatta di disegno, scrittura, poesia, voce – assume un ricchissimo e incancellabile valore testimoniale.

---

667. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008, p. XXXVIII.

668. È bene puntualizzare come il presente contributo indaghi principalmente testi prodotti dall'autore in ambito manicomiale (settembre 1937-maggio 1946) e nel corso dei due anni successivi al periodo di internamento (maggio 1946-marzo 1948). Pertanto, per "ultimo Artaud" il lettore dovrà intendere l'Artaud dell'ultimo decennio. Tuttavia, come si avrà modo di vedere, proprio a partire dal contesto manicomiale sarà possibile gettare uno sguardo retrospettivo sugli anni Trenta e, in particolare, sulla raccolta di testi più celebre dell'autore, A. Artaud, *Le Théâtre et son Double*, in Id., *œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 505-593.

669. A. Artaud, *À J. P., 28 mai 1933*, in Id., *Œuvres*, p. 579.

670. Ginzburg, *Storia notturna*, p. XIII.

671. A. Artaud, *À Monny de Boully, 9 novembre 1940*, in Id., *Œuvres*, p. 864.

672. A. Artaud, *À Jean Paulhan, 17 novembre 1940*, in Id., *Œuvres*, p. 865.

673. A. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*, in Id., *Œuvres*, p. 1439.

674. Ivi, p. 1440.

675. Ivi, p. 1441.

676. Ivi, p. 1443.

677. A. Artaud, *Cahiers de Rodez (juillet-août 1945)*, in Id., *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1982, vol. XVII, p. 251.

678. A. Artaud, *Cahiers de Rodez (février-avril 1945)*, in Id., *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1981, vol. XV, p. 135.

679. Ivi, p. 217.

680. Si confronti a tal proposito il seguente appunto: «Et je ne veux pas être l'être pain, / le pain se fabrique et se mange», ivi, p. 60.

681. Ivi, p. 292.

682. *Ibidem*.

683. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 5.

684. Ivi, pp. 6-7.

685. A. Artaud, *Le théâtre et la peste*, in Id., *Œuvres*, pp. 515-516.
686. Ivi, pp. 518-519.
687. Ivi, pp. 512-514.
688. Ivi, p. 520.
689. Ivi, p. 521.
690. Ivi, p. 507.
691. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 224.
692. É. Grossman, in Artaud, *Œuvres*, p. 845.
693. A. Artaud, *Ainsi donc par-dessus de la vie journalière*, in Id., *Œuvres*, p. 1185.
694. Artaud, *Cahiers de* Rodez, vol. XV, pp. 162-163.
695. A. Artaud, *À Henri Parisot, 6 décembre 1945*, in Id., *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1978, vol. XIV*, pp. 70-73.
696. *Ibidem*.
697. A. Artaud, *À André Breton*, [vers le 1er mars 1947], in Id., *Œuvres*, pp. 1215-1216.
698. M. De Marinis, *La danza alla rovescia di Artaud. Il Secondo Teatro della Crudeltà (1945-1948)*, Roma, Bulzoni Editore, 2006, p. 163.
699. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 231-232.
700. Cfr. Artaud, *À Henri Parisot*, p. 12.
701. De Marinis, *La danza alla rovescia di Artaud*, pp. 169-170.

Doriana Licusati

# Indovina chi mangiamo stasera. Uno studio intorno a *Ossa e Pelli*

Remorse reminds me of Daddy, who had none, at least none for me. My body reminds me of Daddy, too, of what it feels like to resist without seeming to resist, to absent yourself while seeming respectful and attentive.

J. Smiley, *A Thousand Acres*

In un saggio del 2005 Ginzburg interpreta i ritratti compositi di Galton (ritratti ottenuti mediante la sovraimpressione di più fotografie, cfr. fig. 1) come una metafora cognitiva di cui Freud e Wittgenstein si servono per formulare una nuova nozione di individuo: «flessibile, aperta, dai confini parzialmente sfuocati».[702]

> Nell'*Interpretazione dei sogni* Freud aveva accennato ripetutamente ai ritratti compositi di Galton per illustrare una caratteristica specifica del lavoro onirico: la condensazione.
>
> […] Anziché prendere in esame esclusivamente le caratteristiche più evidenti, reperibili in tutte le fotografie della serie, Wittgenstein si soffermò sui tratti marginali e sfuocati, derivanti da caratteristiche infrequenti o addirittura eccezionali, dell'immagine complessiva.



Fig. 1. *Composite of Wittgenstein's face, along with those of his sisters.*[703]

> […] Tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 i ritratti compositi vennero utilizzati per formulare una nuova nozione di individuo: flessibile, aperta, dai confini parzialmente sfuocati, che fa venire in mente i personaggi di Proust. André Gide raccontò a Walter Benjamin che Proust aveva costruito il barone di Charlus basandosi su due persone diverse. "Gide parla di sovraimpressione, di *fondu*" scrisse Benjamin. "Come al cinema, una persona si trasforma gradualmente in un'altra".[704]

Qual è la relazione tra questa nozione di individuo e il metodo di ricerca di *Storia notturna*?

La conclusione di *Storia Notturna* è che la matrice fondamentale di ogni racconto possibile è il viaggio tra il regno dei vivi e quello dei morti. Se pensiamo alla serie sciamanica ricostruita da Ginzburg come a un ritratto composito, le somiglianze di famiglia rintracciate nei secoli eurasiatici fanno emergere il volto abitato di uno spettro, lo spettro del narratore. Fantasma, figura, volto sfuocato dalle caratteristiche infrequenti, composto di miti e riti intessuti attraverso storia e morfologia. In che modo i fantasmi annidati nella pratica umana che è il narrare "agiscono" gli individui che di volta in volta si trovano a raccontare qualcosa, ad avere bisogno di raccontarlo?

La ricerca ginzburghiana muove dalla decisione di prendere sul serio i racconti di streghe e stregoni, calandosi nei grovigli relativamente inconsapevoli annidati nelle loro credenze. Dal ritratto quadrimensionale di queste sedimentazioni emerge la storia di coloro che furono smembrati: coloro che, inquisiti, hanno visto il proprio linguaggio disfarsi, la propria confessione sognante ricollocata, forzata e incorporata nell'accusa. Coloro ai quali, in un certo senso, la propria vocazione è stata negata (svuotata, derisa, usata). Vocazione al viaggio, alla dissoluzione della propria identità che se chiusa in se stessa era labile, arrogabile, quando recitava il viaggio diventava salvifica, raccogliendo, senza saperlo distintamente, altre parti, altre battaglie, altri voli.[705] Come funziona quindi, in *Storia notturna,* il rapporto tra composizione narrativa e "salvezza esistenziale"?

Propongo a questo proposito un confronto con quella che per Ernesto de Martino era la dinamica matrice del rapporto io-mondo: la crisi della presenza. Allo stesso tempo vorrei tenere presente un altro confronto, quello con Freud, a proposito del "contenuto umano" dei miti. Ne *Il motivo della scelta dei tre scrigni* il geloso padre della psicanalisi dichiara: «non riteniamo […] che i miti siano piovuti giù dal cielo, ma piuttosto […] che nel cielo essi siano stati proiettati dopo essere sorti altrove, in condizioni puramente umane. Appunto a questo contenuto umano si rivolge il nostro interesse».[706] Posto che i miti non sono piovuti giù dal cielo, né sono innati, qual è il contenuto umano freudiano e quale quello di Ginzburg? E come funziona la proiezione nel cielo di tale contenuto?

1. Nel capitolo *Ossa e pelli* Ginzburg propone di estendere alla fiaba di Cenerentola l'ipotesi formulata a proposito del mito di Edipo: che la rappresentazione di tensioni legate ai rapporti familiari si sia innestata, già in età remotissima, sul tronco narrativo di una fiaba di magia.

Per arrivare a questa proposta Ginzburg ipotizza che il mito di Edipo «riecheggi un remoto rito iniziatico in cui il novizio veniva sottoposto prima a ferite simboliche, poi a un periodo di segregazione – i piedi traforati e l'infanzia trascorsa tra i pastori»: infatti anche se in Grecia rimangono solo deboli tracce di consuetudini del genere, la diffusione di riti simili nelle culture più disparate ha lasciato una traccia indelebile nella struttura delle fiabe di magia dove «l'eroe, dopo essersi recato nel mondo dei morti – il corrispettivo mitico dei riti d'iniziazione – torna sulla terra per sposare la regina».[707]

Va ricordato che in *Le radici storiche dei racconti di fate* (testo guida nelle ricerche di *Storia notturna*, accanto a *Il mondo magico*) Propp sostiene che «Il racconto di fate ha conservato le tracce non solo di rappresentazioni della morte ma anche di un rito un tempo largamente diffuso, vale a dire il rito dell'iniziazione dei giovani al sopraggiungere della pubertà […]. Tale rito è così strettamente connesso con le rappresentazioni della morte, che non è possibile studiare una cosa senza l'altra».[708]

Scrive Ginzburg:

> I miti e i riti imperniati sulla raccolta delle ossa dell'animale ucciso sembrano ricalcare l'angoscioso itinerario interiore attraverso cui lo sciamano riconosce la propria vocazione: l'esperienza di essere fatto a pezzi, di contemplare il proprio scheletro, di rinascere a una nuova vita. In ambito eurasiatico questa sequenza include un ulteriore elemento, dalla fisionomia chiaramente (anche se non esclusivamente) sciamanica: il ritorno dall'aldilà, espresso dall'osso mancante o dalla scarpetta perduta.[709]

La scarpetta perduta simboleggia in Cenerentola il marchio di chi si è recato nel regno dei morti (rappresentato dalla reggia del principe). La scarpetta, essendo stata perduta, è qualcosa che non c'è più. Potrebbe simboleggiare anche la verginità. Il marchio di chi è stato nel regno dei morti è il fantasma di qualcosa, fantasma che avverte il regno dei vivi che questo qualcosa è stato perso. Una volta avvertito il fantasma, la morte viene ammessa nel regno che non è il suo.

Quali sono le tensioni familiari che si sono innestate, nel caso di Edipo come in quello di Cenerentola, sul tronco di una fiaba di magia preesistente e testimoniante il passaggio vita-morte? In che rapporto si trovano queste tensioni mitico-letterarie con i riti d'iniziazione che per Propp sono indissolubili dalle rappresentazioni della morte di cui le fiabe portano traccia?

L'accostamento tra Cenerentola e Edipo (e prima ancora quello tra Pelle d'asino e Edipo) oltre che attorno al monosandalismo ruota intorno all'incesto. L'intreccio di Pelle d'asino è infatti affine e sovrapponibile a quello di Cenerentola: entrambe sono costrette a dedicarsi a lavori umili, Cenerentola perché il padre è morto e la matrigna la maltratta, Pelle d'asino perché è troppo

amata dal padre, che importunandola con le proprie richieste di matrimonio la costringe a fuggire di casa vestita da animale. Ginzburg esplicita: «la situazione iniziale di Pelle d'asino riproduce, in maniera rovesciata, quella di Edipo: anziché un figlio che inavvertitamente sposa la madre, un padre che cerca deliberatamente di sposare la figlia». E aggiunge: «Quest'ultimo tema ritorna, in forma attenuata, in un altro intreccio, connesso morfologicamente sia a Pelle d'asino che a Cenerentola: il padre impone alla figlia una gara per sapere chi di loro lo ama di più (è il nucleo fiabesco di *Re Lear*)».

Il tema dell'incesto serpeggia nel testo del *Re Lear*; Ginzburg non gli dà rilievo, ma Freud vi scorge il nucleo profondo della tragedia.[710] Esso deriverebbe dalle fonti folkloriche dell'opera: la scena di apertura del Re Lear è stata infatti fatta risalire al racconto del tipo 923, "Love like salt",[711] la cui trama sembra essere la forma attenuata della fiaba in cui un padre pazzo prova a sposare la figlia, il cui anulare è l'unico in terra a poter calzare l'anello della madre morta (segno analogo alla scarpetta perduta): la fiaba di Pelle d'asino, per l'appunto.

La fonte princeps del Re Lear è la *Historia Regum Britanniae* di Geoffrey of Monmouth (1130), l'ossatura della trama è mantenuta da Shakespeare, ma Cordeilla (come si chiama nella versione di Geoffrey) si suicida una decina di anni dopo la morte del padre e del marito, dopo che aveva regnato da sola sulla Britannia. Fatta prigioniera dai figli delle sorelle, si toglie la vita in prigione. Anche nelle *Cronache* di Holinshed (1577), con poche varianti, la storia è la stessa. Nella *Faerie Queen* di Spenser la storia è narrata in una cinquantina di versi e qui invece di pugnalarsi Cordelia si impicca. Riscrittura di *Re Lear* è il romanzo *A Thousand Acres* (1991) di Jane Smiley, dove il padre Larry (Lear) abusava delle due figlie maggiori e non di Caroline (Cordelia).

Chi è dunque Cordelia, la figlia che dopo il *love test* esce di scena per tornare quando Lear è già riemerso dagli inferi? Se nella prova assume la funzione di coscienza di Lear, ostinatamente muta, nel viaggio e nella tempesta questa coscienza si rovescia nel Fool, il fedele giullare di corte che armato di ironia e sarcasmo protegge il Re da se stesso. Cordelia trapassa, il rapporto Cordelia-Fool appare come una specie di scomposizione. Nella messa in scena strehleriana (1972-1978) Cordelia e il Fool furono interpretate dalla stessa attrice, Ottavia Piccolo. Questo espediente non fu una novità, da tempo la critica ne dibatteva e probabilmente già nella "prima assoluta" a interpretare i due ruoli era lo stesso boy actor o lo stesso clown (in questo caso Robert Armin), a seconda degli orientamenti critici. Oltre che da un punto di vista pratico (i due non sono mai in scena insieme) vi sono evidenti affinità tra i due personaggi che

si prendono cura di Lear; addirittura nel finale Lear morente, piangendo la morte di Cordelia, sembra confonderli: «And my poor fool is hang'd».

Quel che Strehler sottolinea è che la coincidenza tra i due «deve risultare come un sospetto mai risolto». Avvertire una legge segreta accennata da un coro invisibile sembra essere quel che il rapporto misterioso suscita in Strehler, il sospetto di una legge siffatta.[712] Il Fool, che è il Fool di Cordelia più che di Lear, "prolungamento" della sua presenza, può essere letto come la persistenza di un bene che è stato cacciato via, condannato a morte da Lear stesso. Nel regno della vecchiaia, della morte, della follia, dell'assenza della figlia più amata – la figlia che non partecipa al rito paterno di mercificazione, scardinando la messinscena che fino a quel momento per Lear era il mondo – il fantasma di Cordelia ricorda al padre il vero amore. Sdoppiata in due caratteri che si appartengono, i contorni di Cordelia sono opachi, la sua tenerezza torna. Lo scarto che è in lei fra tacere e giocare la tiene aperta. Il suo segreto è custodito dalla parte che non c'è, quella fantasma, fuori scena, alternativamente l'ombra del Fool o di se stessa. Questa parte assente, perduta, marchio del viaggio, dice il bene rimasto, il rapporto umano rimasto che rimarrà, rapporto che può essere creduto o meno. Può anche rimanere un'inutile, se non fastidiosa, ambiguità di lineamenti: una volta cresciuta si capirà chi è, da che parte sta l'amore immaturo di Cordelia che tace alla richiesta di prova.[713] La voce che tace, comunque, è quella che lega, ricorda, assomiglia, chiama al racconto. Ma l'unica voce che Lear sopporta, l'unica che riesce ad ascoltare, è quella del Fool: il matto che avanza cantando a ruote e capriole è l'irresistibile baluardo di vicinanza, amabile perché pagliaccio, prolungamento della figlia che invece rende il Re scopertamente vulnerabile, *troppo* vulnerabile agli occhi del mondo perché amata più del suo regno (regno dei vivi che l'orgoglio da innamorato offeso non esita a dare in pasto alle tigri).

«Il Fool serve a Lear solo in fase negativa, come commento alla sua [disumana] negatività».[714] Il matto è la voce che nella crisi più nera, nell'assenza della sola presenza che importa, canticchia. Lo prende in giro, si fa beffe della sua serietà. E così permette all'orrore disperato di rifarsi umano, dopo la cacciata, messo al bando il proprio amore. È la voce di quell'amore che lo perdona, che *si* perdona, in un certo senso.

2. Come anticipato, Ginzburg non individua nell'incesto il "tema nascosto" del Re Lear (né di Cenerentola o Edipo). Nella sua lettura è la rappresentazione di tensioni familiari ad essersi innestata sul tronco narrativo di una fiaba di magia, non viceversa. Come si è imposta allo storico questa prospettiva sul

rapporto tra racconto e rapporti familiari (e poi tra mito e patologia)? Quale sguardo ha contribuito a far sì che il malessere individuale venisse trattato non come causa esplicativa ma come parte di una notte più profonda, nella quale l'analisi della storia individuale di colui che soffre, ridotto a paziente, non aiuta ad aprire la gabbia, a comprendere?

Il secondo testo-guida che interviene nelle ricerche di *Storia notturna* è *Il mondo magico* di Ernesto de Martino (1948). Attraverso l'interpretazione demartiniana Ginzburg accede a *The Psycomental Complex of the Tungus*, il volume di Shirokogoroff che nel 1935 riscattò la funzione socialmente positiva degli sciamani respingendo l'interpretazione dello sciamanesimo come isteria artica. Attraverso la nozione demartiniana di "crisi della presenza" Ginzburg si appropria anche dell'uso anti-eliadiano dello sciamanesimo, che inteso come "fuga dalla storia" non faceva che ricadere in quella retorica dell'innocenza, colonizzatrice e relativista al tempo stesso, capace di ingannare astutamente (o, potremmo dire, "*olon*izzare") gli eredi delle vittime tanto che quelle dei carnefici.[715]

Tenere aperto il dialogo tra livello *emic* ed *etic* del discorso: in questo, secondo Ginzburg, consiste il lavoro dello storico e dell'antropologo. De Martino fu uno dei primi strumenti che Ginzburg utilizzò per tracciare il solco tra questo suo modo di lavorare e quel che de Martino chiamava "etnocentrismo *a*critico":[716] da una parte contro l'interpretazione jungiana degli archetipi, dall'altra contro quella freudiana del mito (il mito come nevrosi). Freud scrive a Jung «Il complesso della mitologia è lo stesso che quello delle nevrosi». Ginzburg commenta: «per Freud la teoria delle nevrosi serve a comprendere il mito, per Jung è l'inverso. […] Le risposte date da Jung al problema del mito costituiscono in definitiva una grande occasione sprecata».[717] Mi sembra che comprendere le nevrosi attraverso il mito sia una delle occasioni colte da Ginzburg, e prima di lui da de Martino. In che modo funziona questa comprensione?

Occorre tenere presente quel che Ginzburg ricostruisce a posteriori: «*Il mondo magico* mi diede, da un lato, un accesso indiretto alla ricerca di Shirokogoroff sugli sciamani tungusi; dall'altro, un potente strumento di riflessione analitica: la nozione di "perdita della presenza" elaborata da de Martino. Entrambi gli elementi condizionarono la mia reazione alla testimonianza di Menichino da Latisana».[718] La radice antropologica del racconto sulla quale *Storia notturna* si interroga, il viaggio tra il regno dei vivi e quello dei morti, ha uno stretto legame

con la dinamica della presenza demartiniana, che si muove tra la crisi ("il rischio di non esserci") e il lavoro sciamanico.

> Colui che ha tolto a proprio oggetto il *limite* della propria presenza può anche andare oltre questo limite. Ciò significa che, attraverso il riscatto dello stregone, tutta la comunità si apre al riscatto, può accedere alla "salvezza". In questo senso lo stregone si configura come un vero e proprio *Cristo magico*, mediatore per tutta la comunità dell'esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci.[719]

Lo stregone demartiniano è colui che lavora sul limite, colui che scioglie, ridistribuisce, oltrepassa il limite tra aldilà e aldiquà, crisi e riscatto, singolo e comunità. Questo è per de Martino il compito della metastoria, intesa come protezione dalla condizione sonnambula che è la crisi e come riscatto che proprio in quanto riscatto continua a portare in sé quel sonno, ma attraversato dai fili del racconto, "ethos del trascendimento" che tramuta la situazione irrelata, il rischio patologico, in parte di un movimento comunitario, rituale e storico al tempo stesso. Se per Ginzburg è il passaggio tra la vita e la morte ("forma particolare di assenza") a generare il racconto, in de Martino lo sciamano, il "signore del limite", è l'eroe in cui si mostra la dinamica mitopoietica attraverso la quale la presenza prende forma riscattandosi dalla crisi, assenza ben più radicale e pericolosa della morte fisica.[720]

In questo senso la crisi della presenza costituì per Ginzburg uno strumento analitico insostituibile: una mancanza che portava in sé la presunta epilessia di de Martino, uno spazio bianco,[721] vuoto di storia, che contribuì a far reagire Carlo Ginzburg in un certo modo di fronte ai benandanti friulani e lo portò a svolgere l'ipotesi (1966) della connessione tra benandanti e sciamani da cui scaturirà la sua storia notturna. La crisi della presenza ha assunto nell'opera ginzburghiana il ruolo di una *narrazione*, intesa come «istanza mediatrice tra domande e fonti, che influisce profondamente (anche se non in maniera esclusiva) sui modi in cui i dati storici vengono raccolti, eliminati, interpretati – e infine, naturalmente, narrati».[722] Tenendo presente l'impellenza demartiniana si rafforza ulteriormente ciò che anima *Storia notturna*, l'esortazione benjaminiana a «leggere le testimonianze contropelo, contro le intenzioni di chi le ha prodotte»[723] perché «solo in questo modo sarà possibile tenere conto sia dei rapporti di forza sia di ciò che è ad essi irriducibile».

Per Ginzburg irriducibile ai rapporti di forza è lo strato di credenze sotterranee a sfondo sciamanico degli inquisiti. Sui poteri in cui il mondo magico credeva de Martino agì sì da antropologo (e quindi da nuovo inquisitore), ma anche da sciamano, dato che il guaritore contemporaneo nella sua ottica è proprio l'etnologo. «Rigenerare mentalmente le pretese umane al di là di come apparvero alla coscienza che le generò»[724] era il suo proposito, caratterizzato

dall'atteggiamento intellettuale di uno "sciamano alla rovescia" secondo la definizione che ne ha dato Giordana Charuty.[725] Rigenerare, dunque, le credenze passate, ossia rivivere i conflitti che le hanno prodotte e riportarle alla dinamica integralmente umana della presenza. Nel *Mondo magico* come in *Storia Notturna* «Raccontare significa parlare qui e ora con un'autorità che deriva dall'essere stati (letteralmente o metaforicamente) là e allora». [726]

3. Il sistema di riconoscimento attivato dallo sciamano che per salvare la comunità magica si dava in pasto ai suoi demoni ritorna ne *La terra del rimorso*. Le tarantate della Magna Graecia si salvano dando il nome di taranta al loro malessere ereditario, «le fanciulle scioglievano i loro conflitti individuali trattandoli su un piano comune di operazioni simboliche e unificandoli in una vicenda che dava nome, volto e gesto all'inespresso: il nome, il volto e il gesto di Erigone». Questo uno dei nomi della figura drammatica, sfuocata, seriale, che trasmetteva in corpo un passato che ritornasse in aiuto, non più opprimente.

Infatti il tarantismo (fenomeno religioso nato in Salento nel medioevo e protrattosi sino al Settecento e oltre, i cui "relitti" furono osservati dall'antropologo nel 1959 sotto forma ora del rito musicale a domicilio, ora delle crisi isteriche di quelle donne che non avevano più a propria disposizione l'arma del rito) è ricostruito da de Martino sotto il segno della crisi che si configura attorno al problema del "cattivo passato". La terra del rimorso è «la terra del cattivo passato che torna e rigurgita e opprime col suo rigurgito»,[727] un passato irrisolto, individuale e collettivo, che riguarda l'intera Europa postbellica, svuotata di simboli adatti a un nuovo Umanesimo. Un passato che nell'analisi sul campo si specifica come ciò che impedisce il passaggio all'età adulta: il tarantismo affronta infatti

> Il rischio delle adolescenti di non effettuare il distacco dall'immagine paterna, sostituendola con quella di un possibile sposo: onde un conflitto che si manifesta nell'inconscio come colpa per la morte violenta del padre e come rifiuto dell'accettazione del proprio destino di donna, e nella sfera conscia come impulso cifrato e irrisolvente alla fuga senza meta e al suicidio.[728]

La fuga e il suicidio sono i due esiti simboleggiati nell'esorcismo coreutico-musicale tramite il pungolo della taranta che costringe all'infinita danza ritmata e l'"altalena delle vergini", costruita tramite funi attaccate ai rami da cui le tarantate si lasciano pendere, simulando i fili della ragnatela in cui sono caduti.

Di entrambi questi elementi de Martino propone un'archeologia: prima rintracciando delle "immagini poetiche" in cui riconoscere i due aspetti del pungolo e dell'altalena, poi trattando queste immagini come simboli religiosi, sedimenti mitici del vasto orizzonte del menadismo.[729] Se la taranta è l'animale

che opprime e che libera, nelle cui sembianze le tarantate si calano e dalle cui ragnatele riemergono guarite, la "serie" tracciata da de Martino si costruisce attorno a uno stretto legame delle fanciulle con il regno animale. Io, la vergine ribelle all'amore del *Prometeo Incatenato*, sacerdotessa ad Argo del tempio di Hera (dea protettrice delle giuste nozze), tormentata e insidiata da Zeus in notturne visioni, viene cacciata di casa dal padre Inaco e costretta a errare fino ai confini del mondo: Zeus la trasforma in vacca per possederla come toro, Hera la fa sorvegliare da Argo, bovaro dai cento occhi, e le invia un tafano che con il suo pungiglione la obbliga a una corsa senza meta. La *kore* percossa dall'*oistros*, in cui balena il proposito del suicidio, viene guarita sulle sponde del Nilo, dove Zeus "col tocco della mano" la rende madre.[730]

L'antecedente classico dell'altalena salentina viene invece individuato nella festa delle *aiôra*, celebrate nel corso delle *anthesteria*, la festa primaverile dei germogli. Le *aiôra* furono istituite in onore di Erigone, che si impiccò dopo aver ritrovato il cadavere del padre: durante le *aiôra* le fanciulle, oscillando sospese ai rami degli alberi, mimano tale impiccagione e la lunga ricerca del padre morto che la precede. Erigone *aletis* (l'errante) come figura della crisi dell'età pubere femminile, figura della rinuncia alla vita in nome del padre, e sua protezione: nel simbolismo dell'*aioresis* veniva sospesa la scelta di una nuova vita, nella pratica rituale le fanciulle si dondolano, catarticamente, imitando un modo di togliersela.

Il passaggio a un'altra vita immaginato attraverso questo oscillante "non poggiare i piedi a terra" non è quindi solo quello della morte, ma anche quello della morte dell'adolescenza, per divenire sposa e madre: il movimento simulato dall'*aioresis* è insieme infatti anche quello dell'amplesso.[731]

4. Nella Villa dei Misteri di Pompei, all'interno di una scena di iniziazione, un Dioniso riverso, ha fatto notare Ginzburg,[732] indossa un solo sandalo. Nello stesso affresco de Martino individuò nella fanciulla che si acconcia i capelli mentre un erote le regge uno specchio un'antenata delle tarantate pugliesi.[733] Lo specchio era infatti un elemento simbolico dell'esorcismo del rimorso: la toletta era l'atto iniziale delle nozze mistico-dionisiache di coloro che, nella trasposizione cristiana, divennero le "spose di San Paolo". Nel tarantismo lo specchio funzionava da "orizzonte estremo", porta d'accesso alla crisi: la propria immagine riflessa favoriva il ritorno indietro, l'evocazione del cattivo passato intrappolato al di là dello specchio che apparendo poteva andare a sciogliersi e ricomporsi nel rito. È mentre si guardava allo specchio che lo stesso Dioniso

veniva catturato dai titani, per essere fatto a pezzi: questa come si è visto è l'esperienza mortale che caratterizza lo sciamano, l'iniziando, Cenerentola, Cordelia.

Perché interpretare la fiaba – e con essa ogni racconto possibile – a partire da riti e miti magici (come fa Ginzburg) piuttosto che da quelle relazioni affettive fondamentali che costituiscono una costante antropologica (secondo Freud)?

Perché, seguendo Wittgenstein come Ginzburg lo segue – cioè fino a un certo punto – ogni metalinguaggio è una bugiarda illusione. In *Storia Notturna* Ginzburg arriva sì a definire la matrice di ogni racconto possibile: ma questa matrice è la facoltà immaginativa pensata come inseparabile dall'autorappresentazione corporea, autorappresentazione *in primis* dell'esperienza corporea di grado zero, la morte. È come se alla domanda "qual è l'essenza del linguaggio?" il Wittgenstein del *Tractatus* si fosse risposto: che l'uomo nasce e muore (il suo mistico in cima alla scala, il mutismo come culmine della ricerca sul linguaggio, potrebbe voler dire anche questo).

Per riassumere e procedere:

1) Ginzburg riconduce i miti e i riti di *Storia Notturna* a due esperienze corporee fondamentali: l'asimmetria deambulatoria e il grembo materno (ossa e pelli);

2) Tutti muoiono. Tutti sono nati da un ventre. Solo qualcuno non cammina bene.

3a) Una fondamentale percezione elementare che l'uomo ha di se stesso è la sua stazione eretta. «Ciò che altera quest'immagine, su un piano letterale o metaforico, appare quindi particolarmente adatto a esprimere un'esperienza oltre i limiti dell'umano: il viaggio nel mondo dei morti, compiuto in estasi o nei riti d'iniziazione»;[734]

3b) Il ritorno da questo viaggio, la rinascita, è avviluppato alla morte. Nella serie "pelli" – composta da immagini come essere avvolti nell'amnio, avviluppati in un mantello, cuciti in una pelle di bue, mascherati, velati e così via – l'annullamento è espresso attraverso metafore uterine: il sudario è garanzia di nuova vita, il distacco è solo temporaneo. Non c'è vita senza morte perché non ci deve essere morte senza nuova vita.

4) «L'elemento universale non è rappresentato dalle singole unità (gli zoppi, gli uomini dimezzati, i monosandali), ma dalla serie, per definizione aperta, che le include. Più precisamente: non dalla concretezza del simbolo, ma dall'attività categoriale che rielabora in forma simbolica le esperienze concrete (corporee) ». Così, raccogliendo la sfida jungiana, Ginzburg riformula la nozione di archetipo,

spazzando via l'idea di un inconscio collettivo «l'errore […] in cui cadono abitualmente i cercatori di archetipi: quello di isolare simboli specifici più o meno diffusi scambiandoli per «universali culturali».[735] L'archetipo ginzburghiano è ancorato all'autorappresentazione del corpo, attività primaria in cui l'uomo si scopre come essere delimitato nello spazio e nel tempo. La morte, "esperienza di grado zero", la mortalità, è una caratteristica indubitabilmente universale dell'umanità, a differenza di quelle degli archetipi jungiani.

5) «L'inventività degli attori sociali che intravediamo dietro sequenze di varianti […] incontra limiti ben precisi nella forma interna del mito o del rito. La sua trasmissione è, come quella delle strutture profonde del linguaggio, inconsapevole – ma senza che ciò implichi la presenza di un inconscio collettivo. Il mito o il rito trasmessi attraverso tramiti storici racchiudono implicitamente le regole formali della propria rielaborazione».[736]

6) La logica di autorappresentazione e insieme rielaborazione secondo la quale operano gli attori sociali (gli iniziandi, gli sciamani, in generale i narratori), è metaforica. Questa è la principale categoria inconscia che regola l'attività simbolica, la messa in forma mitica/poetica del rapporto con la propria morte (con il proprio corpo, che significa soprattutto questo. Il corpo che cammina, che afferra, mangia e s'innamora, si sta consumando e un giorno non ci sarà più).

5. Così come l'inconscio collettivo anche l'approccio clinico al mito, quello freudiano, chiude in un vicolo cieco. Cieco perché isolando dei complessi specifici, determinatissimi dal contesto storico – si pensi all'isteria – e facendo di queste nevrosi le matrici universali del mito, la cura passa in secondo piano rispetto all'analisi, alla spiegazione onnicomprensiva, universalizzante.

Al contrario la cura (per dirla con de Martino "la presenza oltre il rischio di non esserci", l'apocalisse culturale anziché quella psicopatologica) è l'obiettivo principale dei riti d'iniziazione e di sepoltura: cura dalla paura della morte, dal rischio che questa paura origini un terrore tale da preferire la spersonalizzazione, l'alienazione, l'*olon*, fosse anche chiamato malattia. Una comunità che affronti la paura della morte: questo è quel che lo sciamano, e con lui chi racconta, è chiamato a fare: chiamato non dalle coscienze altrui, che a questo stadio dormono e mai e poi mai ammetteranno di zoppicare anch'esse, ma dalle loro paure e dal suo coraggio.

La conseguenza della chiusura del mito nella nevrosi, del racconto nella patologia, del viaggio nella non-umanità di certi viaggi, è che così ciò che viene

squalificato, isolato, lasciato morire, è proprio il tentativo di affrontarla, la morte, di immaginarsela addosso, di sentircisi cuciti dentro. Tentativo eterno, eterno in senso agostiniano.[737] Rimuovere la storia conservando solo la morale in fondo al "c'era una volta" non è solo miopia interpretativa, è pratica assassina.

Questo è evidente per quanto riguarda il caso freudiano dell'uomo dei lupi (e quindi il saggio di Ginzburg ad esso dedicato, le cui conclusioni sono state in parte riportate qui), non lo è invece per *Il motivo della scelta dei tre scrigni*, o almeno non direttamente e non del tutto. È qui che Freud si impegna ad analizzare le due scene shakespiriane che attengono alla scelta di un uomo fra tre donne, scelta lieta nel caso del *Mercante di Venezia*, tragica nel *Re Lear*. Come anticipato in nota, è solo in una lettera che Freud dice che il significato segreto della tragedia ha a che fare con le mire incestuose di Lear sulla figlia più amata. Nel saggio che Freud ha effettivamente scritto il riferimento all'incesto c'è ma sembra secondario rispetto all'interpretazione di Cordelia (e di Cenerentola dietro a lei) come dea della morte inesorabile. Le donne tra cui Lear sceglie sono rappresentate come figlie solo perché Lear è un uomo vecchio, il rapporto filiale è secondario alla necessità che Lear *debba* essere un uomo vecchio, vicino alla morte.

I tre scrigni rappresentano tre donne, tre immagini di ciò che è importante in una donna: l'oro-sole, l'argento-luna, il muto piombo figlio delle stelle. Bassanio sceglie che donna vuole "venendo scelto" dal defunto padre di Porzia, che è l'unica a non scegliere proprio niente, legata dal giuramento, muta nella sua paleness/plainness mortale.[738] Tre scrigni, tre ventri-matrici, un solo ritratto della sposa, segnale del giusto talamo: quello muto, morto, agito dal fantasma. Allo stesso modo Lear crede di poter scegliere: scegliere di fuggire ciò che invece arriverà inesorabile, la morte, Atropo. Ma il paradosso maggiore del motivo dei tre scrigni, più contraddittorio dell'affascinante fedele pallore di Cordelia e Porzia, dee dell'amore e insieme della morte, è per Freud «quello per cui nel nostro tema si ha ogni volta una libera scelta fra donne e la scelta va invece a finire sulla morte, che pur nessuno sceglie e di cui si divien vittima per volontà del destino».[739]

Ora si mettano a confronto due interpretazioni della scena finale della tragedia, in cui Lear porta sul palcoscenico il corpo esanime di Cordelia. Scrive Freud:

> [Quest'uomo votato alla morte non vuole ancora rinunciare all'amore della donna, vuole sentirsi dire fino a qual punto è amato.] Cordelia è la morte. Se si capovolge la situazione, la cosa ci appare comprensibile e familiare. È la Dea della Morte la quale porta via dal campo di battaglia l'eroe caduto, come la Valchiria nella mitologia germanica. La saggezza eterna, rivestita dei panni di un mito

antichissimo, consiglia al vecchio di dire no all'amore, di scegliere la morte, di familiarizzarsi con la necessità del morire.[740]

Diversamente Strehler mette in rilievo la battuta di Lear:

> Al fine quando Lear porta dentro Cordelia, Cordelia è nelle sue braccia: l'idea di un fantoccio rotto, un fantoccino pallido, esangue, un viso bianco bianco. Lear la porta proprio come un fantoccino, quasi facendole trascinare le punte dei piedi per terra, tenendola abbracciata, al petto, con fatica, perché pesa, nonostante tutto. I piedini sfiorano il fango e qualche volta strisciano lasciando una riga lunga.
> L'avanzata è faticosa. Poi […] la lascia andare a terra, scomposta, e la guarda in ginocchio, come un bambino antichissimo che guarda il suo ginocchio rotto. Con curiosità. Qui arriverà la battuta "my poor Fool is hanged".
> Oppure Lear avrà cominciato a toccare il fantoccino-Cordelia, a darle piccole scosse, ritirandosi per vedere l'effetto del colpo, tirandola poi per le braccine, poi sollevando un braccino per il polso, in alto, spiegandolo un poco e poi lasciandolo. Il braccino ricade morto e resta. Lear allora, proprio alla battuta, in ginocchio, accucciato ha un lampo, la fissa, si allontana col busto, si riavvicina lentissimo con le palme a terra, fissando Cordelia faccia a faccia e mormora, adagio, con orrore tenerissimo, al di là del male: "ti hanno impiccato, povero matto mio!" – e furiosamente se la stringe al cuore, mentre le braccine inerti dondolano nel ritmo di una straziante ninnananna, perduta, immemore.[741]

Per Freud Cordelia è la morte, per Strehler è un fantoccino che gli ricorda il suo pupazzo parlante. Nell'inversione freudianamente onirica la morte viene portata in braccio da Lear: Cordelia morente, la Dea della Morte morente porta via con sé il vecchio eroe. Seguendo la riga lunga di Strehler, ricordiamo che il Fool è più che altro il Fool di Cordelia, il volto di Cordelia che non viene coperto, sovrastato, dalla voce del padre. Il sospetto che sa di ambigua duplicità viene incarnato in Cordelia anche nella lettura freudiana, ma come desiderio di amore e di morte. Se incesto c'è, c'è per trattenersi in vita, giustificazione somma del padre che non vuole morire. Da una parte l'amore ormai impossibile che Freud interpreta come il significato segreto della tragedia, dall'altra il sospetto mai risolto che permette all'amore di restare e in punto di morte addirittura di coincidere, di venire riconosciuto come amore parlante, salvifico oltre che mortale, che aspetta nel regno di là. Queste due parti non sono così lontane.

Ridare vita ai viaggi coraggiosi che le streghe confessarono; comprendere il tarantismo come un rito che scongiura il suicidio della fanciulla che non si vuole sposare tramite l'immedesimazione, guidata dalla tradizione, in una figura mitica; pensare a Cenerentola come la fiaba dove il problema del passaggio dallo sposo al padre "si risolve" tramite un viaggio sciamanico nel regno dei morti; insinuare il sospetto mai risolto che fosse Cordelia a volteggiare intorno a Lear ingobbito: questo è possibile secondo figure,[742] metafore, fantasmi, ossia purché questa comprensione si ammetta come parte di una catena che ci oltrepassa,

anello insieme palese e occulto, nota insostituibile di «un canto che nessuno è in grado di ascoltare nella sua interezza».[743]

---

702. Cfr. C. Ginzburg, *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C.C. Härle, Macerata, Quodlibet, 2005, pp.227-250. Come sottolinea Ginzburg, le intenzioni di Galton erano opposte: i suoi ritratti compositi miravano a far cogliere a colpo d'occhio i tratti comuni di un certo insieme, evidenziando dei "tipi" umani.

703. Credits: Wittgenstein Archives. «The woman with the haunted look staring back out of the photograph has never existed. She is a composite, created by overlaying four different photos of four different faces: three sisters, all middle-aged Austrian women, and their brother, the philosophical genius Ludwig Wittgenstein. Made with the help of his photographer friend Moritz Nahr some time in the mid-1920s, the image is the result of a photographic experiment that Wittgenstein conducted based on the work of Francis Galton». Michael Nedo, curatore dei Wittgenstein Archives di Cambridge, in occasione della mostra "Wittgenstein and photography", Photographic and Illustration Service. .

704. C. Ginzburg, *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici*, p. 237 e ss.

705. Cfr. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973, pp.92-93: «A venti anni caddi gravemente malata e cominciai a vedere con i miei occhi e a sentire con le mie orecchie quel che altri non vedevano né sentivano. Per nove anni fui in conflitto con me stessa e a nessuno dissi quel che mi accadeva, perché temevo che la gente non mi avrebbe creduta e che si sarebbe fatta beffe di me. Finii col diventare così gravemente malata che fui sul punto di morire, ma quando presi a sciamanizzare, andai meglio: ancora oggi, se sto lungo tempo senza sciamanizzare, rischio di cadere malata». Commenta de Martino: «Aua interpreta la sua malattia come un invito a diventare sciamano, come una vocazione: questo è già l'inizio della salvezza. […] Nella solitudine artica il rischio del suo esserci aumenta, il pianto e la gioia si alternano inesplicabilmente. E con la gioia insorge il canto, non controllato, quasi come se un ospite, una angosciante estraneità psichica, canti in lui. Finalmente interviene il riscatto, che è la conquista di un nuovo equilibrio psichico, la identificazione dell'ospite, il patto di alleanza con esso. «Fu nel mezzo di un tale accesso di misterioso e sommergente gaudio che io diventai sciamano»: il misterioso, l'inqualificabile, il senza orizzonte, l'irrelativo, l'insorgente, il caotico diventa ora il piccolo Aua, una forma definita, una esistenza qualificata, uno «spirito» che verrà quando sarà chiamato, e che fornisce il potere paragnomico».

706. S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1991, p. 167.

707. C. Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 208.

708. V.J. Propp*, Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 2012, pp. 85-86.

709. Ginzburg, *Storia Notturna*, pp. 231-232.

710. Cfr. J.S.H. Bransom, *The Tragedy of King Lear*, Oxford, Blackwell, 1934, pp. 221-229, dove è riportata una lettera di Freud allo stesso Bransom, cit. in A. Dundes, "To *love My Father All": A Psychoanalytic Study of the Folktale Source of King Lear*, in Id., *Cinderella. A Casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, p. 234: «the secret meaning of the tragedy [had to do with Lear's] repressed incestuous claims on the daughter's love». Il saggio in cui Freud interpreta Cordelia e Cenerentola come due incarnazioni della dea della morte, affini ad Afrodite funeraria, è *Il motivo della scelta dei tre scrigni*. Ginzburg fa notare che «in una lettera a Ferenczi del 7 luglio 1913 Freud accennò alle implicazioni autobiografiche del proprio saggio; Anna, la prediletta, era la terza figlia – quella che nel mito o nella fiaba annuncia la morte» (Ginzburg, *Storia notturna*, p. 264, nota 124).

711. Cfr. http://www.pitt.edu/~dash/salt.html.

712. Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975, pp. 28-30: «Una spiegazione storica, una spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di presentare i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una

immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico […]. "E così il coro accenna a una legge segreta" [*Und so deutet der Chor auf ein geheimes Gesetz*: Goethe, *Metamorfosi delle piante*]: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer».

713. Alan Dundes ha suggerito che, se nelle fiabe e nella letteratura da cui la tragedia shakespiariana prende spunto la protagonista era rappresentata dalla figura femminile (analoga poi a quella di Cordelia), lo spostare l'attenzione su Lear potrebbe nascondere una proiezione del desiderio incestuoso dalla figlia al padre: *King Lear* e la sua fonte folklorica più prossima (*Love like salt*) concernerebbero così l'incapacità della fanciulla di esprimere il suo amore (sessuale) per il padre. Cordelia «cannot heave her heart into her mouth» (I, I,94): il suo mutismo viene interpretato sia come segno di tale non matura sessualità sia come simbolo onirico di morte (in questo caso da Freud). Quello di Dundes mi sembra un esempio del tentativo di racchiudere il mito nella nevrosi (vedi oltre).

714. G. Strehler, *Inscenare Shakespeare*, Roma, Bulzoni, 1992, pp.86-94.

715. Cfr. C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 70: «La verità veniva liquidata a favore dell'interpretazione attiva, cioè priva di costrizioni e di limiti; l'Occidente veniva incriminato perché logocentrico e contemporaneamente assolto in nome dell'innocenza del divenire proclamata da Nietzsche. C'era di che affascinare contemporaneamente gli eredi dei colonizzatori e gli eredi dei colonizzati».

716. In E. de Martino, *La fine del mondo*. *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Milano, Einaudi, 1977, de Martino propone un etnocentrismo critico, consapevole cioè della propria ineliminabile, pregiudiziale, situatezza. Questa autocriticità costituisce, per de Martino, il *proprium* della civiltà occidentale.

717. C. Ginzburg, *Miti emblemi spie*. *Morfologia e storia*, Milano, Einaudi, 2000, p. 248. La citazione completa è: «Per Freud la teoria delle nevrosi serve a comprendere il mito, per Jung è l'inverso. L'approssimazione e la mancanza di rigore di Jung fecero fallire un progetto che era, su questo punto, potenzialmente molto più fecondo di quello di Freud. Gli archetipi identificati da Jung sono il frutto di un'intuizione superficiale (e superficialmente etnocentrica); la sua teoria dell'inconscio collettivo esaspera il già inaccettabile lamarckismo di Freud. Le risposte date da Jung al problema del mito costituiscono in definitiva una grande occasione sprecata».

718. Cfr. il contributo di C. Ginzburg in questo volume, *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, *infra*, pp. 45-63.

719. de Martino, *Il Mondo magico*, p.98.

720. La posizione liminare da cui si costituisce il mondo (magico) appartiene al tempo sospeso tra il *già* e il *non ancora*: «Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso» (ivi, p.74). In *La fine del mondo* il simbolo eucaristico, retrospettivo e prospettico, racchiude questa sospensione in una cornice cristiano-apocalittica, dandole un significato nuovo rispetto a quello sciamanico a partire dall'intuizione già racchiusa nell'espressione *Cristo magico*, cfr. *La fine del mondo*, pp. 291-292: «Con il Cristo il mondo ha cominciato a finire, in passato, nel punto centrale del piano divino di salvezza; con il Cristo, sempre in passato, è stata data la promessa dei tempi estremi futuri; e infine con il Cristo reso presente nella iterazione del banchetto eucaristico, è possibile sperimentare nel qui e nell'ora non già l'attuale immediato crollare del mondo, ma la promessa passata e l'attesa futura del finire vivendo qui ed ora non già i tempi estremi, ma la promessa del passato e l'attesa del futuro». Questo significa che, per de Martino, il Cristianesimo ha portato alla civiltà occidentale, attraverso un "involucro mitico", "il lievito umanistico della positività della storia, nel suo duplice aspetto di *res gestae* e *historia rerum gesta rum*». Si confronti questa prospettiva con quella di M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992, p. 137: «Non siamo semplicemente passati all'esterno della religione, come uscendo da un sogno dal quale avessimo finito per svegliarci; procediamo da essa; ci spieghiamo ancora e sempre per mezzo di essa; ed è per il fatto d'interrogare la metamorfosi che da essa ci ha tratti fuori che abbiamo qualche probabilità d'imparare a circoscrivere gli imperativi che condizionano e regolano i nostri movimenti. […] Il punto decisivo per la comprensione di questa doppia storia, quella che

ci ha fatti e quella da cui ci siamo strappati: ecco l'esatta misura della singolarità del percorso cristiano». La religione dell'uscita dalla religione, la doppia storia di incanto e disincanto intrecciata nel simbolo cristiano offre a de Martino il modello per riflettere sul rapporto tra l'itinerario sciamanico e il viaggio etnografico: «Il viaggio etnografico si colloca nel quadro dell'Umanesimo moderno come il rovesciamento totale del viaggio mitico nell'aldilà che maghi, sciamani, iniziandi e mistici di tutte le civiltà religiose compiono per recuperare in quest'oltre elettivo lo smarrirsi della presenza nei momenti critici del divenire storico» (E. de Martino, *La terra del rimorso*. *Contributo a una storia religiosa del sud*, Milano, il Saggiatore, 1961, p.41).

721. Si veda *Decifrare uno spazio bianco,* il saggio di Ginzburg sullo spazio bianco nell'*Educazione sentimentale* di Flaubert, in Ginzburg, *Rapporti di forza*.

722. Ivi, p. 123.

723. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 37, cit. in Ginzburg, *Rapporti di forza*, p. 47.

724. E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, p. 64.

725. Questo il modello di studioso che rifiuta la divisione tra competenza analitica e vocazione sovversiva che avrebbe contrassegnato il momento neorealista dell'etnologia italiana. La diversità dei registri d'azione (politica, terapeutica, estetica) di tale etnologia mette in moto un'identificazione che «accompagna e amplia una revisione decisiva, sul piano concettuale, degli strumenti disponibili per descrivere la sottigliezza delle tecniche padroneggiate da tutti quegli specialisti religiosi, lontani o vicini, nei quali *Il mondo magico* ha invitato a riconoscere degli eroi che hanno saputo venire a patti con il caos, vale a dire dei Cristi magici. […] L'effetto di modernità [di questo libro] […] dipende tanto dalla maniera in cui de Martino si mette lui stesso in scena in una ricerca eroica di comprensione, quanto dalla scrittura di uno stesso linguaggio esistenzialista delle esperienze contro-intuitive dei primitivi e dei loro visitatori, con un'identica simmetria» (G. Charuty, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 337-338).

726. Ginzburg, *Storia Notturna*, pp. 288-289.

727. de Martino, *La terra del rimorso*, p. 300.

728. Ivi, pp. 231-232.

729. Menadi, baccanti, thyadi, bassaridi, dysmainai spartane e clodones macedoni: l'elemento femminile era quello in cui emergevano gli aspetti più strettamente orgiastici del culto dionisiaco, come risposta a una certa crisi delle fanciulle. Nell'interpretazione demartiniana l'aspra pressione sociale esercitata sul mondo femminile in una società di tipo androcratico comportava infatti il ritorno del represso sotto forma di sintomi nevrotici, trattati preventivamente e risolutivamente dal rito. Le somiglianze scovate tra gli elementi chiave del tarantismo e i tratti di alcune figure mitiche venivano così interpretate da de Martino come indici di un comune "*humus* esistenziale" che avrebbe dato origine al simbolismo religioso pagano, osservabile nel documento letterario come in Salento.

730. In un mito argivo le figlie di Proitos, ribellatesi in età pubere ad Hera, vengono colpite da mania, che si manifesta anche qui nella fuga dalla casa paterna e nell'errare senza meta. Le Pretidi, che appaiono "in atto di fare le vacche", vengono guarite non dal diventare madri ma dalla terapia del *mantis* Melampo, attraverso un rituale di possessione.

731. Cfr. de Martino, *La terra del rimorso*, pp. 234-235. «Attraverso questo dispositivo simbolico delle valenze molteplici il primitivo impulso al suicidio mediante impiccagione veniva non soltanto «attenuato» nell'esperienza della aioresis, ma subiva una radicale trasformazione: diventava cioè un esperire, nelle figure del mito, la morte dell'infanzia e dell'adolescenza, il ridischiudersi di destini che la crisi minacciava di precludere, il passare dall'inerte essere cullati dalle braccia materne alla prefigurazione dell'amplesso con uno sposo possibile. […]».

732. Ginzburg, *Storia Notturna*, immagine 19.

733. de Martino, *La terra del rimorso*, p. 239.

734. Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 223.

735. *Ibidem*.

736. Ivi, pp. 249-250.

737. Eternità pensata non come atemporalità ma piuttosto come il "tempo raccolto" degli ultimi libri delle *Confessioni*.

738. Cfr. J. Smiley, *A Thousand Acres*, London, Harper Collins, 2004, pp. 173-98, le parole di Ginny/Goneril: «Where was the power I had felt only a few days before, the power of telling rather than being told? […] I don't think you show us any respect, Daddy. I don't think you ever think about anything from our point of view. […] I was smiling like a maniac. […] Okay, Daddy, okay. I don't want you to be mad. […] It was easy, sitting there and looking at him, to see in his way. What did we deserve, after all? There he stood, the living source of it all, of us all. I squirmed, remembering my ungrateful toughts, the deliciousness I had felt putting him in his place. When he talked, he had this effect on me. Of course it was silly to talk about "my point of view". When my father asserted his point of view, mine vanished. Not even I could remember it».

739. Freud, *Il motivo della scelta dei tre scrigni*, p. 176.

740. Ivi, pp. 179-80.

741. Strehler, *Inscenare Shakespeare*, pp. 85-86.

742. Nel saggio C. Ginzburg*, Distanza e prospettiva. Due metafore* in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza,* Milano, Feltrinelli, 1998*,* p. 179*,* a proposito del rapporto tra memoria e storiografia, Ginzburg pone da una parte la riattualizzazione che è il rito, dall'altra la riflessione esplicita sulla distanza tra passato e presente. A partire dal passaggio del racconto eucaristico di Luca (22,19) a quello di Paolo (*1 Cor* 10,16 e ss.) il rapporto con il passato, in particolare con il passato ebraico, assume una nuova forma, modellata attraverso la nozione agostiniana di *figura*. Affermando che la nozione di prospettiva storica è cristiana, Ginzburg può proporre di «vedere una proiezione secolarizzata dell'ambivalenza cristiana verso gli ebrei» nell'idea «che, attraverso il concetto hegeliano di *aufhebung*, diventò un elemento cruciale della coscienza storica: e cioè che il passato dev'essere compreso sia nei propri termini sia in quanto anello di una catena che in ultima analisi arriva fino a noi».

743. Agostino, *La vera religione* (XXII, 44), cit. in Ginzburg, *Occhiacci di legno*, p. 180.

Francesco Berno

# *In limine* a una *Storia notturna*. La scrittura del dolore, ovvero sull'animale morto

a T.

Al di là delle acquisizioni sostantive, ciò che impone anche al non specialista la riflessione su *Storia notturna* è il suo trovarsi μετὰ ὁδὸν: ci viene indicata una via; si percorre una via.

Per limitare il carattere rapsodico (inevitabile e, in certa misura – come si vedrà – voluto) di queste brevi riflessioni – il cui unico obiettivo non è certo suggerire un itinerario alternativo, né, tantomeno, sciogliere i nodi di un testo strutturalmente così complesso ed articolato, prismatico, ma, al contrario, metterli in risonanza, "segnalare l'incendio" e sfruttarlo come fuoco prospettico per un parzialissimo tentativo di "decifrazione" – tenterò di articolarle in riferimento a due caratteri primari, benché apparentemente eterogenei, del nostro testo: 1) la struttura argomentativa e 2) il titolo.

1. *Storia notturna*[744] si apre con la minuta analisi delle conseguenze dell'Editto di Poitiers, emesso da Filippo V il Lungo nel giugno del 1321 («eravamo partiti da un evento[745]») e si chiude tracciando le forme di quella «caratteristica potenzialmente transculturale, perché elementarmente umana»[746] che è la percezione dell'opposizione originaria tra vivi e morti. Essa stessa – e ciò specifica la natura di tale dialettica e, al contempo, ci suggerisce qualcosa sulla parabola dell'opera – è espressione di una dimensione ancor più "archetipica" (termine tuttavia assai poco gradito a Ginzburg[747]), ancor più originaria, dell'esperienza corporea: quella dell'«assenza».[748] La macroscopicità dello iato che separa l'esito della ricerca dal luogo di origine della riflessione[749] – vale a dire l'eccentricità storiografica di *Storia notturna*, i cui fuochi (ibridando geometricamente la benjaminiana metafora "incendiaria") disegnano un'ellisse incredibilmente prossima alla retta – credo ci imponga l'analisi dei percorsi che l'hanno determinato. Un percorso bifasico, costruito intorno ad un chiasmo

particolarissimo: le parti *prima* e *seconda*, che forniscono, aristotelicamente, la materia della trattazione, i dati e le loro relazioni immediate, percorrono un itinerario morfologico acronico, sottratto ad ogni determinazione non formale; correlativamente, la parte *terza*, che, invece, fornisce la cornice organizzativa della mediazione della materia delle parti precedenti, «introduce […] un elemento non solo temporale ma genetico».[750]

Un percorso guidato da isomorfismi, ovvero da catene di tipologie funzionali sincroniche, si ricapitola, nella diacronia della Storia, come urgentemente attratto da una convergenza πρὸς μίαν ἀρχήν; il modello di sussunzione modulare delle affinità morfologiche disperse nel tempo e nello spazio si ristruttura nella «sequenza», storicamente operante, «nomadi siberiani-Sciti-Traci-Celti».[751] Ho quindi assai provvisoriamente parlato di "iato", giacché, sia a livello di costruzione argomentativa, che di "postulato trascendentale" governante tale costruzione, è il modello del *continuum*, della naturale uniformità, della omogeneità tra dati apparentemente o realmente allotrî a rendere coerente il passaggio da catene tipologiche a catene storiche. Naturalmente, l'operazione è biunivoca: così come l'organizzazione stessa del dato storico suggerisce la traslazione del momento logico in categoria cronologica, allo stesso modo l'isomorfismo rintracciato dallo storico (anzi, la possibilità stessa di tale ricerca) è determinato da una più originaria supposta somiglianza: quella – mi si perdoni la totale genericità allusiva – tra categorie culturali e categorie naturali.[752] Sì può andare oltre il nudo riconoscimento, all'interno di *Storia notturna*, di una tale dialettica tra istanze storiche e istanze di Ragione? Forse sì: l'esito ultimo di questa convergenza – immagine metodologica sublimata del «ricorrente annullamento rituale della storia»[753] – risiede nelle cursoria annotazione introduttiva dell'Autore, il quale riconosce come la posta qui in gioco sia l'esistenza, *tout court*, della «natura umana»,[754] necessario polo catalizzatore di ogni *reductio*, «istanza mediatrice di carattere formale in grado di rielaborare esperienze legate a caratteristiche fisiche della specie umana, traducendole in configurazioni simboliche potenzialmente universali»:[755] è la fiducia nella profonda unità di provenienza a garantire l'unitarietà del prodotto storiografico.

Ciò fornisce – mi sembra – una breccia per interpretare il moto centrifugo, la tendenza al progressivo allargamento dell'orizzonte (che è anche una modalità di "fagocitosi" del materiale storico), che caratterizza *Storia notturna*: così come la raccolta cultuale delle ossa mira a disattivare la dissoluzione del cadavere, a inabissare l'identità del singolo animale irrimediabilmente morto nella permanenza dell'identità collettiva della specie e, quindi, a evocare la

successione sacrificale ciclica dell'«animale risuscitato»[756] che si affaccia sempre nuovo all'orizzonte, allo stesso modo la potenza speculativa del metodo – "culto logico" di rimando alla verità solo nell'intero – trova il proprio compimento quando lo scheletro sia completo, ovvero solo quando l'evento studiato si trasfiguri nel segno di una evoluzione: solo quando, in sintesi, la Storia rimandi ad altro. Lo sforzo del concetto («il suo significato […] deve essere decifrato attraverso l'esame del contesto»),[757] ossia la resistenza, la cifratura, l'opacità che il dato storico oppone al positivo ingegno dell'interprete, si fonda su una universale trasparenza dei rapporti: l'arguzia del ricercatore – soggetto davvero πολύτροπος –, in ultima istanza, deve poter essere ripagata, deve poggiare su una visibilità intrinseca, quantunque potenziale, che illumini l'oggetto di ricerca e che permetta una feconda estrazione "maieutica".[758] La luce è fornita dalla «metafora»,[759] dispositivo di traslazione dell'individuo nella specie, della specie nel genere, del genere nell'indifferenziato Essere. Se vedo bene, tale risoluzione ultima è l'unico approdo possibile, giacché ogni parzialità non si pone all'altezza (esistenziale, prima ancora che metodologica) della teoria che la sostiene.

Vi è quindi, al cuore di *Storia notturna*, un illuministico e capillarmente dispiegato intento di iscrizione delle verità parziali nella verità generale, di movimento "collettivo", catalogativo, contrario alla disseminazione del senso, di logicizzazione – o, se si preferisce, di naturalizzazione – ad oltranza del dato storico: la storiografia come "anti-Babele",[760] come illuminato e dialettico luogo museale (e, quindi, per eccellenza templare) in cui riporre la perla rara collezionata.

2. *Storia notturna* è quindi racconto, favola, «discorso che assume l'indagine sulla questione dell'inizio, ed è l'inizio»[761] e che articola una cognizione del dolore nella dicibilità discorsiva della sofferenza. L'impianto metafisico che la sostiene liquida e rimuove – nella perseguita astrattezza delle proprie categorie e, al contempo, nella conformità linguistica ad una coerenza grammaticale, ad una armonia sintattica – l'inenarrabilità terminale che lo costituisce: davvero «la storiografia è una maniera contemporanea di praticare il lutto».[762] Mi appare, in altri termini, quale *Fabula mistica* meridiana, eliotropicamente orientata alla piena luce;[763] un dispositivo riconciliatorio di narrazione e di fluidificazione (di *Aufklärung*!) della sofferenza passata accumulata,[764] che viene dispiegata – e quindi implicitamente relativizzata, sottoposta ad un assai problematico giudizio estetico[765] – nella sequenzialità logica della *parola*, in un movimento di ritenzione e riappropriazione per via analogica dell'unità originaria che viene a mancare:

«ciò che dovrebbe esserci non c'è: è una constatazione che lavora sommessa, senza dolore. […] Uno solo viene a mancare, e manca tutto. Questo nuovo cominciamento impone una sequela di erranze e percorsi senza meta».[766]

*Storia notturna* appare – mi sembra – una *fabula mistica* proprio nel suo strutturarsi come quanto più possibile ampio (potenzialmente olistico) movimento ricognitivo di quadratura, ovvero nel rivendicare una profondissima esigenza speculativa: un *grand tour* per riportare al centro ciò che provvisoriamente risiede nella periferia; una ricostruzione per via formale (e, solo quando possibile, a maggior conferma, storica) dei rapporti razionali che legano in profondità l'esperienza umana come aspirazione unitaria.

Nondimeno – sebbene l'afasia di fronte alla abbacinante presenza del male radicale rappresenti un basso continuo nella storia della cultura occidentale,[767] e, al contempo, un'opzione solo asintoticamente disponibile, come allusione *in obliquo* alla natura ineludibilmente congetturale, appunto *allusiva*, "forata",[768] del linguaggio, ché indichi senza dire e che, in certo modo, disdica la propria funzione – una tale articolazione formale è spazio-temporalmente ubiqua: ovunque si è cercato riparo; ovunque si è cercata Ragione. Se quindi, come ho appena cercato di mostrare, la portata teorica del metodo espone al rischio della rimozione dello scandalo del dolore e della sofferenza, sublimandone l'apocalittica forza cieca, assoluta, in una qualsivoglia costruzione di Senso, d'altra parte tale rischio mi pare funzionale ad una istanza dinnanzi alla quale ogni considerazione diviene indiscreta, ogni teoresi indebita, ovvero alla profonda esigenza di custodia, di accudimento, della creatura sofferente, che sempre cerca tana: proprio la "costruzione di tombe", quella costruzione che inabissa ogni singolarità, si svela come l'ultimo atto di pietà offerto. Forse, l'identità personale è il vero prezzo da pagare: il dolore nella Storia si riscatta solo attraverso l'accecamento del *sensorium* della singolarità; accecamento che, tuttavia, quella singolarità salva; contro il già ricordato Burckhardt, la prassi storiografica, così come emerge da *Storia notturna*, è forse davvero il "subordinare", l'intuire la perdita solo come momento di un guadagno, sì che la perdita stessa ne esca riscattata, vivificata, rinata, resuscitata. Una apocatastasi logica. Così, lo sguardo dello storico – lo sguardo di Ginzburg –, dietro la riconduzione epistemologica dei molti ad unità, disperatamente cerca di rinvenire la *spiegazione* di quei molti, e, con essa, la loro *salvezza*. La narrazione storica – proprio nel suo indicare alla piega, al margine, a ciò che più si stima incapace di produrre Senso, e che pur tale Senso espone con nettezza schiacciante: il reietto, l'animale, nella sua immediatezza quasi biologica: il

fieno, le feci, il giaciglio[769] – si rende quindi strumento di un movimento che veicola, nel flusso di una movenza intellettuale, una teodicea privata, una necessità esistenziale di un riparo per quei morti, che irrimediabilmente appartengono al ricordo, ma che, per questo, sono ancora in pericolo; del tutto controintuitivamente, la vita è ancora cosa che li riguardi.

---

744. C. Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989. L'edizione da cui qui si cita è C. Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008.

745. Ivi, p. 276.

746. Ivi, p. 250.

747. Essi – gli archetipi – sono, infatti, la «risposta pronta, a portata di mano» (p. 221), «il cui significato sarebbe afferrabile in maniera intuitiva» (p. 222), senza la mediazione dell'interprete.

748. Cfr. G. Filoramo, *Una storia infinita: la «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 27 (1991), p. 288: «quel che Ginzburg, infatti, ritrova, al di sotto delle serie isomorfe che costruisce, è sempre la stessa «realtà»: il viaggio estatico dei viventi verso il mondo dei morti come nucleo folklorico dello stereotipo del sabba».

749. Cfr. J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London-New York, MacMillan, 1890 (tr. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990), prefazione all'edizione del 1922: «scopo iniziale di questo libro fu di spiegare le misteriose leggi che regolavano la successione dei sacerdoti di Diana ad Aricia. Quando, più di trent'anni fa, mi accinsi per la prima volta a risolvere quel problema, io pensavo che se ne potesse dare brevemente una soluzione; ma presto mi accorsi che per renderla probabile o persino intelligibile era necessario discutere certe questioni più generali, alcune delle quali erano state prima a malapena affrontate. Nelle edizioni successive la discussione di questi soggetti e di altri affini ha occupato sempre più spazio, le ricerche si sono diramate in direzioni sempre più numerose, finché i due volumi dell'opera originale arrivarono a dodici».

750. Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 193.

751. *Ibidem*.

752. Si veda in merito il «rapporto tra storia e struttura» (p. 243) all'origine delle società dualiste, anch'esso ricondotto, nell'impossibilità materiale di una analisi storica, a considerazioni di ordine strutturale, giacché «la capacità di esprimere i rapporti biologici sotto forma di sistemi d'opposizione è la caratteristica specifica di ciò che chiamiamo cultura» (ivi). Cfr. inoltre la nota 213 a p. 271.

753. Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 176.

754. Ivi, p. XXXVII

755. Ivi, p. 223.

756. Ivi, p. 245.

757. Ivi, p. 222.

758. Si vedano le complesse pagine di M. de Certeau, *Extase blanche*, in «Traverses», 29 (1983), pp. 16-18 (allora con il titolo *L'obscène*, poi, con questo titolo, in Id., *La Faiblesse de Croire*, Paris, Seuil 1987, pp. 315-318) (tr. it. *Estasi bianca*, in *La debolezza del credere*, Troina, Città Aperta, 2006, pp. 290-291: «con l'età, con la meschinità che l'anzianità ci insegna, mi tengo stretto sempre più ai segreti, ai dettagli testardi, alle macchie d'ombra che difendono le cose, a noi stessi, contro una trasparenza universale. Mi tengo stretto a questi minuscoli frammenti notturni». Torna qui la nietzschiana esperienza del meriggio, ora in cui nulla è in ombra e in cui il mondo è *perfectus*, in cui non vi è «nulla di nascosto, e, dunque, nulla di visibile» (*ibidem*).

759. Ginzburg, *Storia Notturna*, p. 250.

760. La terribile questione è ovviamente quanto tale mistica "omogeneizzi" la radicale indisponibilità della profondità verticale – insondabile alterità – dello stesso farsi storico. In altre parole, e con una certa dose di rozzezza: applicando una simile *mathesis universalis* quanto si perde e cosa si guadagna? Non si rischia di armonizzare le grida nel canto? di distrarsi nella contemplazione della bianchezza della balena? di sacrificare troppo – ma con troppo poco sangue, rimanendo troppo puliti – sull'altare della unificazione? Tale riduzione della prassi storiografica a culto dell'universale non rappresenta il correlato metafisico della *adaequatio rei et intellectus* logica, alla quale lo storico è chiamato ad opporre la durezza terminale e la tragica realtà dell'evidente scandalo di una radicale *inadaequatio*? Insomma, non è forse vero che «anche l'innocente "che bello!" diventa una scusa per l'ignominia di un'esistenza che è del tutto diversa; e non c'è più bellezza e conforto se non nello sguardo che fissa l'orrore» e che «la socievolezza è partecipazione all'ingiustizia, in quanto prospetta il mondo congelato come un mondo in cui si può ancora discorrere»? (Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1951, fr. 5 [tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954]). Non è forse la stessa aspirazione sistematica una modalità anestetica (un'estetica dell'anestesia) di amnesia e di accecamento verso la sofferenza che ovunque popola la Storia, sì che connettere l'odore della carne umana bruciata nel Friuli del Seicento all'ancestrale prassi euroasiatica della sublimazione corporea significhi affermare che «bè, in qualche modo, in un misterioso ordine dell'essere, avrà pure avuto un qualche senso» (Th.W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1998 [tr. it. *Metafisica. Concetto e problemi*, Torino, Einaudi, 1996]), riconoscendo al male radicale una positiva portata allegoricamente gestibile, metaforicamente assimilabile, dialetticamente superabile? Ben oltre le mere distinzioni disciplinari ed i campanilismi che derivano dalla opaca complessità che lo specialista coglie nella propria materia, rimane fondamentale fulcro di pensiero, mi sembra, la massima di Burckhardt, secondo cui «la storia, ossia il coordinare, è una non-filosofia e la filosofia, ossia il subordinare, è una non-storia» (J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin-Stuttgart, Spemann, 1905 [tr. it., *Considerazioni sulla storia universale*, Milano, Mondadori, 1995, p. 43]), così come, sull'opposto versante, l'affermazione della colpa come «vero *perpetuum mobile* della storia del mondo» (R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 1]). L'"usura" (cfr. J. Derrida, *La mythologie blance. La métaphore dans le texte philosophique*, in «Poétique», 5 (1971), pp. 1-52 [tr. it. *La mitologia bianca. Metafora del testo filosofico*, in Id., *Margini della Filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 275 e ss.]) dell'idealizzazione non cancella dunque indelebilmente e senza possibilità di ritorno l'origine del movimento metaforico? La metafora, e la sua figlia maggiore, l'allegoria, non sono *sempre* – nella misura in cui rimangano fedeli alla propria natura e non vengano ibridati o confusi con altri, più vaghi e meno tecnicamente codificati, procedimenti ermeneutici – dispositivi di rinvio del senso ed, *eo ipso*, *sempre*, dispositivi di sbiancamento, di smarrimento, di sofisticazione del senso?

761. M. de Certeau, *Mystique et psychanalyse* (1984-1985), in *Michel de Certeau*, a cura di Luce Giard, Cahiers pour un temps, Paris, Centre Georges Pompiodu, 1987, p. 183.

762. M. de Certeau, *Le Fable mystique: XVIeet XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1975 (tr. it., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, il Mulino 1987, p. 47): «lo storico placa i morti e lotta contro la violenza producendo una ragione delle cose (una "spiegazione"), che ne oltrepassa il disordine e certifica la permanenza».

763. Cfr. J. Derrida, *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3-4 (1964) (tr. it., *Violenza e Metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971: «la metafora eliologica non fa che sviare il nostro sguardo e procura un alibi alla violenza storica della luce: spostamento dell'oppressione tecnico-politica verso la falsa innocenza del discorso filosofico» (p. 116).

764. Cfr. Th.W. Adorno, *Thesen über Tradition*, in *Ohne Leitbild*. *Parva Aesthetica*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1967, p. 34 e *Minima moralia*, fr. 29 (che, rivelativamente, si apre con la "cortesia di Proust" nella finzione verso il lettore e si chiude su «il tutto è falso»).

765. Il carattere eccentrico di queste mie così veloci considerazioni mi consente – spero – licenze altrettanto indebite e probabilmente ancor più morbose. Scrivendo queste righe, tra i numerosi confusi

pensieri che via via scartavo, uno conservava una permanenza ineludibile: le poesie dedicate da Ungaretti al figlio Antonietto, morto nel ’39, raccolte in *Il Dolore* (1947) e *Un Grido e Paesaggi* (1952). Di fronte al dolore assoluto, quale sguardo non violento ci rimane? Quanto deve sublimarsi la vista – quanto deve abituarsi a *non* leggervi la morte di un figlio (*quella* morte, per *quella* appendicite, in *quel* giorno), a leggervi *altro* (e non l’Altro!) – per poterne disquisire, per poterne dire alcunché? “*Comment c’est*”.

766. de Certeau, *Le Fable mystique*, p. 37.

767. Si veda la figura davvero archetipale di Aronne: scelto da Dio per supplire alla balbuzie mosaica nelle “trattative” con il Faraone d’Egitto, esperto nell’arte della parola, consacrato all’ufficio sacerdotale, di fronte ai figli Nadab e Abihu inceneriti da un «fuoco illecito», non comandato da Dio, «tacque» (*Lev* 10, 3), perpetuando quella dialettica dell’immolazione silenziosa del figlio che, non compiuta da Abramo, troverà compimento nel grido disarticolato (variamente semantizzato da Luca e Matteo e da Giovanni) sul Golgota.

768. S. Beckett, *Lettera tedesca* del 1937, in *Disiecta, Scritti sparsi e un frammento drammatico*, a cura di R. Cohn, Milano, Egea, 1991: «siccome non possiamo eliminare d’un colpo solo il linguaggio, dovremmo almeno non tralasciare nulla che possa farlo cadere in discredito. Farvi un foro dietro l’altro finché cominci a filtrare ciò che si cela dietro di esso, si tratti di qualcosa o di nulla; per uno scrittore non posso immaginare oggi una meta più alta».

769. Penso all’ultimo Montale, al Montale di *Satura* (1971) e di *Quaderno di quattro anni* (1977), che, in ultimo, si piega sulla «vecchia serva analfabeta / e barbuta», sul «cagnetto Galiffa», sul «figlio del fattore / mio coetaneo e analfabeta».

Marco Casu

# Estasi e metodo. Da *I benandanti* a *Storia notturna*

*Abend wechselt Sinn und Bild*
Georg Trakl

La *Storia notturna* di Carlo Ginzburg inizia nel 1966. Come molte storie, anche questa inizia con una nascita, una nascita particolare. Il benandante nasce avvolto nel suo sacco amniotico – in fondo una sorta di "schermo" (fig. 1). In questo caso uno schermo da cogliere nei due sensi principali offerti dall'italiano: lo schermo protegge, ma lo schermo fa anche vedere, rivela qualcosa. Il benandante è infatti destinato a vedere qualcosa che noi non vediamo, riconosce ad esempio le streghe, ma è anche in grado di proteggersi, e proteggerci, dai loro malefici, che insidiano i campi, i raccolti, i bambini. Ce ne parla il Gasparutto, il primo benandante di cui Ginzburg si occupa:

> Mia madre, circa un anno avanti che mi aparisse quel angelo, mi dette una camisola con la qual io era nato, dicendomi che l'haveva fatta batezzare insieme con me, et che li haveva fatto dir sopra nove messe, et benedirla con alcune orationi et evangelii; et mi disse che io era nato benandante, et che quando io fussi grande sarei andato fuora di notte, et che io la tenesse et portasse adosso, che sarei andato con li benandanti a combattere con li strigoni.[770]



Fig. 1. Neonato nel suo sacco amniotico ancora intatto.

Un altro benandante, il Moduco, Battista Moduco, aggiunge: «quelli che hanno la camisciola et non la portano adosso non ci vano».[771] È dunque un angelo

a reclutare gli attori di questo culto agrario aggrappato ai monti friulani e scandito dai cicli stagionali («le quattro tempora»), insomma un culto notturno e pagano, eppure riletto alla luce di Cristo e del Vangelo («et noi andiamo in favor di Christo et li strigoni del diavolo, combattendo l'un con l'altro, noi con le mazze di finocchio et loro con le canne di sorgo»).[772] La buona novella può passare anche per un buon raccolto. Torniamo però alla camicia: il benandante ci nasce, ce l'ha in dotazione fin dalla nascita, ma viene chiamato in servizio effettivo molto dopo, tra i venti e i ventotto anni, quindi vent'anni dopo la lacerazione del sacco amniotico. Ciò che ne resta è un segno, che il benandante deve portare appresso, come un amuleto – è la premura della madre a ricordarglielo –, altrimenti non sarà reclutato, non adempirà al suo destino, e soprattutto non proteggerà i campi, i raccolti, i bambini. Il sacco, la camicia, questo schermo adempie dunque alla sua funzione, una funzione non a caso e-statica, dopo la sua dissoluzione, una ventina di anni dopo.

Ora: anche la *Storia notturna* di Ginzburg nasce avvolta in una sorta di schermo, un sacco, un abito metodologico, quello de *I benandanti*: una serie di "no", di limitazioni. Il metodo è sempre questa camicia, questa serie di limitazioni, che limitano i movimenti. Possiamo pensare alla duplicità degli occhiali da sole, un altro schermo: vedo di meno, ma almeno ci vedo, distinguo, metto a fuoco. Insomma: anche la *Storia notturna* di Ginzburg è, possiamo dire, "nata con la camicia". Prenderei in considerazione due limitazioni, due tra i "no" sui quali Ginzburg costruisce il proprio discorso sui benandanti. Cito dall'*Introduzione*: «non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani».[773] Dunque: limitarsi ai benandanti, evitare il più possibile il pur accattivante approccio comparativo. Cito ancora Ginzburg:

> La natura delle catalessi dei benandanti rimane oscura. In ogni caso, sia che esse fossero provocate dall'azione di unguenti a base di stupefacenti, sia che fossero dovute a crisi epilettiche, sia che fossero ottenute con l'aiuto di particolari tecniche estatiche, il problema dei benandanti e delle loro credenze va risolto nell'ambito della storia della religiosità popolare, non della farmacologia o della psichiatria.[774]

Dunque: limitarsi alla storia, alla storia della religiosità popolare, evitare il pur accattivante approccio farmacologico, o anche – vedremo – neurochimico. Direi, citando e storpiando Kant: *l'estasi entro i limiti della sola storia delle religioni*. Ecco: dopo 23 anni questo sacco amniotico o metodologico è ormai squarciato. E cosa resta? Resta un libro, *Storia notturna*. Un libro "indisciplinato", destinato ad inquietare la scienza storica. Ed è uno storico a scriverlo. Ma è sempre così: anche Wittgenstein ha provato, forse non ha fatto altro, a distruggere

filosoficamente la filosofia – «nel modo più filosofico del mondo», ci dice Hadot.[775]

*Storia notturna* esce da *I benandanti* in tutti sensi. In senso diacronico, geografico, e non solo. Dalla microstoria di *una* estasi, quella dei benandanti, si passa ad un plurale: *Ecstasies* è il titolo della versione inglese (*Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*). Un plurale strano. C'è qui una pluralità che insinua il tarlo di una unità, il raccoglimento di tutte le estasi, il raccoglimento di tutte le vocazioni. È un tarlo potente: la micrologia si fa frattale.

*Storia notturna*: già il titolo è un ossimoro, un ferro ligneo. Di fatto la notte non ha, o non ha quasi, storia. O meglio: c'è una grande differenza tra la stratificazione delle esperienze che esperiamo e in qualche modo conserviamo o appunto stratifichiamo a livello diurno, e quella misteriosa stratificazione di esperienze, per lo più indisponibili (insomma difficili da richiamare a piacimento), che caratterizza la vita notturna; pensiamo ai sogni. *Storia notturna*, la stessa espressione è allora un po' un paradosso. Dicevamo: *Ecstasies*, di questo si tratta. Ed ecco che il sacco salta, si squarcia, deve quasi autotrascendersi. Per studiare l'estasi, l'estasi in tutta la sua ampiezza storico-geografica e non solo, per studiare l'estasi in tutta la sua ampiezza occorre una sorta di estasi dello studio. E con ciò mi rifaccio al mio titolo: *il metodo dell'estasi è un'estasi del metodo*.

Da *I benandanti* a *Storia nottura* possiamo insomma tracciare una serie di svolte, o appunto estasi metodologiche. In qualche modo, saltano i nostri "no". Dunque: innanzitutto "via libera" all'approccio comparativo sciamano-benandante. Qui Ginzburg ricorre alle nozioni di "somiglianze di famiglia" e "rappresentazione perspicua", insomma usa Wittgenstein, alcuni dei suoi "metodi", che Wittgenstein chiama anche "terapie" (anche Wittgenstein è un po' benandante, un po' sciamano, un *curandero*, un *curandero* grammaticale…).

Ginzburg adotta terapie, usa metodi di Wittgenstein. Anticipo: li usa e poi li getta. Va detto però che questo è esattamente quanto lo stesso Wittgenstein si auspica facciano i suoi lettori. Occorre gettare la scala dopo esservi saliti. Getteremo la scala, ma ora procediamo con ordine: intanto saliamo. Dunque, somiglianze o rassomiglianze di famiglia, *Familienähnlichkeiten*: l'unico metodo onesto se abbiamo a che fare con la storia; l'unico metodo onesto perché ha a che fare con le imperfezioni, con errori di trascrizione, come tutti noi, a livello genetico, al livello del DNA. Sia mio padre che mia madre hanno provato a replicarsi identici, siamo dei pasticci. Pasticci fortunatissimi a volte. Si sa che la neotenia è una malformazione congenita alla specie umana, una

malformazione nella regolazione dello sviluppo corporeo, della crescita, che paradossalmente ha comportato vantaggi evolutivi incalcolabili. Restiamo piccoli, per esempio riguardo alla proporzione tra testa e corpo, manteniamo alcune caratteristiche fisiologiche e morfologiche dell'infanzia…abbiamo la testa grande (e capiente) come quella dei bambini, e dei cuccioli delle altre specie, una malformazione, una sindrome di Peter Pan congenita all'essere umano, ma anche al cane, che rimane un giovane lupo. Torniamo a Wittgenstein. Inizierei con i celebri §§ 66-67 delle *Ricerche filosofiche*:

> Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo "giuochi". Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? – Non dire: "Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero *giuochi*" – ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! Osserva, ad esempio, i giuochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti "divertenti"? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione "somiglianze di famiglia"; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc… E dirò: i "giuochi" formano una famiglia. E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri. Perché chiamiamo una certa cosa "numero"? Forse perché ha una – diretta – parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche così. Ed estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra. Se però qualcuno dicesse: Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, – vale a dire la disgiunzione di tutte "queste comunanze" – io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, – cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre.[776]

Ora: se un metodo è una serie di "no", adottare un metodo significa adottare una serie di "no". Dentro questa espressione, somiglianze di famiglia, troviamo uno dei "no" di Wittgenstein, una "rinuncia", un *Verzicht* (una parola da impiegare con cautela: Wittgenstein talvolta la usa, ma sostanzialmente ciò che pensa è che se diventiamo saggi, per dirla in termini para-ellenistici, allora riconosciamo come insensate alcune vie del pensiero e anzi del linguaggio, della lingua, e dunque ci asteniamo dall'usare alcune parole, o categorie, o metodi. In

questa astensione non c'è dunque una vera e propria rinuncia. Non mi vieto nulla, ma non mi va).[777]

Quale "rinuncia" o astensione dunque? La rinuncia al filo dei fili. Posso dunque comparare benandante e stregone, sciamano e lupo mannaro, anche se non c'è un filo che percorre tutta la corda che li lega. Ciò che manca è il *fil rouge*. *Le affinità elettive* di Goethe ci spiegano l'espressione:

> Abbiamo notizia di un ordinamento particolare della marina inglese, per cui tutto quanto il sartiame della flotta regia, dalla fune più robusta alla più tenue, è ordito in modo che vi passi a traverso un filo rosso; questo non può essere tolto senza che tutto si sfaccia, e permette così di riconoscere anche i pezzi minimi come appartenenti alla corona.[778]

Manca il *fil rouge*. Ma sussistono somiglianze. Come esempio ricordiamoci del criterio farmacologico: sciamano e benandante entrano entrambi in stato estatico, ma lo sciamano fa notoriamente uso di ungenti, il benandante no, o comunque non tutti i benandanti. C'è un filo che interrompe il suo corso, ma altri subentrano a rafforzare la tenuta della corda.

Passiamo alla seconda nozione o terapia o metodo, la rappresentazione perspicua, *übersichtliche Darstellung*, una presentazione (*exhibitio*), una visione d'insieme, come da un'altura, come in un volo. Un altro coagulante. Qui Ginzburg usa le *Note al ramo d'oro di Frazer*, una serie minuscola di appunti di Wittgenstein. Cito Ginzburg che cita Wittgenstein, da *Storia notturna*:

> Solo a ricerca avanzata ho trovato la giustificazione teorica di quanto stavo facendo da anni, a tentoni. Essa è contenuta in alcune densissime riflessioni di Wittgenstein in margine al *Ramo d'oro* di Frazer: "La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati – la loro sinossi. E ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di uno sviluppo cronologico". Questa "rappresentazione perspicua (*übersichtliche Darstellung*)" osservava Wittgenstein, "media la comprensione, che consiste per l'appunto nel "vedere le connessioni". Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi". Nessuna ipotesi storica (riferita a un ambito religioso, istituzionale, etnico e cosi via) mi avrebbe consentito di riunire le imprevedibili costellazioni documentarie presentate nella seconda parte di questo libro. Ma un'esposizione pressoché astorica dei risultati raggiunti era sufficiente? La risposta di Wittgenstein era chiara: la "rappresentazione perspicua" era un modo di presentazione dei dati non solo alternativo ma, implicitamente, superiore alla presentazione storica perché a) meno arbitrario e b) immune da indimostrate ipotesi evolutive. "Una relazione interna tra cerchio ed ellisse", osservava, viene illustrata "trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio (ipotesi evolutiva) bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale".[779]

Anche qui è chiaro il "no" di Wittgenstein, che preferisce evitare il fascino della spiegazione evolutiva, ma dunque anche causale, genetica, e in generale della "spiegazione" in quanto tale. Non spiegare, non pensare, ma osserva. Ecco: Ginzburg usa questi metodi, e poi li supera, li getta. Usa le somiglianze, e dunque rifiuta l'identità, usa la rappresentazione perspicua di queste

somiglianze, ci aiuta a vederle, a riconoscerle, a riconoscerle a prescindere da ogni ipotesi di derivazione o evoluzione, però poi, da storico, deve prospettare per lo meno la possibilità di rintracciare il sostrato evolutivo alla base delle somiglianze emerse. Radici, ma *Radici storiche*, comuni:

> Anziché con cerchi ed ellissi (enti per definizione sottratti a un ambito temporale) avevo a che fare con uomini e donne: benandanti friulani, per esempio. Se mi fossi limitato a descrivere in termini puramente formali la loro graduale trasformazione in stregoni, avrei finito col trascurare un elemento decisivo: la violenza culturale e psicologica esercitata dagli inquisitori. L'intera vicenda sarebbe risultata assolutamente trasparente, ma anche assolutamente incomprensibile. La storia umana non si svolge nel mondo delle idee, ma nel mondo sublunare in cui gli individui irreversibilmente nascono, infliggono sofferenza o la subiscono, muoiono. Mi pareva dunque che l'indagine morfologica non potesse (per motivi al tempo stesso intellettuali e morali) sostituire la ricostruzione storica. Poteva tuttavia sollecitarla – soprattutto in aree o periodi poco e male documentati. Sulla natura storica delle connessioni che avevo ricostruito, non avevo dubbi. Mi ero servito dell'indagine morfologica come di una sonda, per scandagliare uno strato profondo altrimenti inattingibile. La tesi di Wittgenstein doveva quindi essere rovesciata: nell'ambito della storia (non in quello della geometria, ovviamente) la connessione formale può essere considerata un'ipotesi evolutiva, o meglio genetica, formulata in maniera diversa. Attraverso la comparazione, bisognava cercare di tradurre in termini storici la distribuzione dei dati, presentati fino ad allora sulla base di affinità interne, formali. Sarebbe stata la morfologia, dunque, benché acronica, a fondare, sull'esempio di Propp, la diacronia.[780]

Insomma, Ginzburg usa la rappresentazione perspicua ma deve forzarla attraverso la grata della storia, usa la somiglianza – e anzi: *le* somiglianze – ma poi sfiora l'identità, o forse meglio l'unità. Dalla chiusa di *Storia notturna*:

> Certa invece è la somiglianza profonda che lega i miti poi confluiti nel sabba. Tutti rielaborano un tema comune: andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà. Questo nucleo narrativo elementare ha accompagnato l'umanità per millenni. Le innumerevoli variazioni introdotte da società diversissime, basate sulla caccia, l'allevamento, l'agricoltura, non ne hanno modificato la struttura di fondo. Perché questa permanenza? La risposta è forse semplicissima. Raccontare significa parlare qui e ora con un'autorità che deriva dall'essere stati (letteralmente o metaforicamente) là e allora. Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e a quella dell'invisibile, abbiamo già riconosciuto un tratto distintivo della specie umana. Ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto tra i tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili.[781]

Ecco il filo dei fili, la matrice di tutti i racconti possibili. Ed è l'unica accertabile in termini storici. Perché la storia ha a che fare con documenti, e questo nucleo narrativo è documentato e raccolto da *Storia notturna*. Ma è proprio su questo nucleo che si infrange ogni scavo: la ricerca raggiunge lo strato della roccia, e la vanga si piega.[782] Qui mi pare che siamo di fronte ad un nodo, ad uno scoglio ermeneutico di assoluta rilevanza: il momento mistico ci sfugge. Non possiamo sondare l'estasi, abbiamo solo ciò che ne resta, e cioè il "racconto" dell'estasi. Puoi anche vedere Dio, ma questa esperienza mi può (mi deve) interessare unicamente nella misura in cui me ne parli, nel modo in cui me ne parli, nei limiti in cui mi si offre, limiti linguistici. Una limitazione

ermeneutica, o ermeneutico-fenomenologica fondamentale. Possiamo accettarla, dobbiamo accettarla, ma ovviamente possiamo accettarla, e forse dobbiamo accettarla anche nella sua tragicità: l'unica cosa che vorremmo leggere, ascoltare, capire, l'unica cosa che vorremmo dire non è una cosa e non possiamo dirla. Possiamo, tutt'al più, *dirne*. Insomma: *la matrice di tutti i racconti possibili non è a sua volta un racconto*.

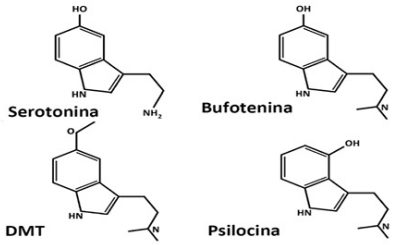
Mi avvio con ciò alla conclusione, con la quale cerco goffamente di onorare il mio debito ginzburghiano: l'attenzione al "micro", innanzitutto, ma anche l'inquietudine di un dubbio, quello sulla dimensione forse «non esclusivamente mitica»[783] dell'estasi di benandanti, stregoni, sciamani. Dicevamo della prima svolta metodologica: via libera alla comparazione, che era negata o "contenuta" nel libro *I benandanti.* Ma col passaggio a *Storia notturna* c'è un altro "via libera". Via libera, sebbene per accenni (accenni finali), anche all'approccio farmacologico. Gli unguenti spuntano come funghi, e si tratta grossomodo in ogni caso di funghi. Soprattutto *amanita muscaria* (fungo d'abeti e betulle connesso all'estasi sciamanica nell'immenso areale d'Eurasia, già forse dal V millennio a.C.) e *claviceps purpurea*, vale a dire le "corna", o sclerozi, della "segale cornuta" (in francese *seigle ivre*, segale ubriaca, in tedesco *Tollkorn*, grano pazzo), un fungo che addirittura potrebbe aiutare a comprendere i misteri eleusini (qualcosa come due millenni di storia notturna consacrati a Demetra, dea del grano…).[784] Insomma: una segale speciale (fig. 2), come il benandante e il lupo mannaro, entrambi nati nel sacco amniotico, come chi nasce con problemi deambulatori,[785] con



Fig. 2. Sclerozi della segale cornuta (*Claviceps purpurea*),

dita in soprannumero – escrescenze che danno nell'occhio – piaghe d'elezione. Entra in scena anche l'acido lisergico dietilamide (LSD), che il chimico Albert Hofmann sintetizza a partire dalla *claviceps purpurea*. Lo sintetizza una prima

volta nel 1938, continua a lavorarci, e nel 1943 entra fortuitamente in contatto con questa sostanza, dichiarata illegale, dapprima in California, proprio nel 1966. Forse un peccato, almeno dal punto di vista euristico: si trattava di un periodo chiave in campo neurofarmacologico, un'età dell'oro. Nel 1935 era stata scoperta la serotonina, nel 1958 la melatonina (sì: quella prodotta dalla ghiandola pineale, il portale di Cartesio, ma presente pure negli anfibi, nei rospi…).[786] Tutte scoperte imparentate, e legate al rapporto tra notte e giorno, sonno e veglia, ma soprattutto al *passaggio* tra due mondi, un *crepuscolo* che accoglie sogno diurno e risveglio notturno, moto e quiete, ma anche e soprattutto umano e non-umano. Un crepuscolo difficile da dire; è forse più facile mostrarlo.




La fig. 3 offre una "rappresentazione perspicua" di alcune interessantissime "somiglianze di famiglia", segni di una sintonia arcaica eppure quotidiana.[787] Per lo meno a me hanno dato molto da pensare. Perché, grossomodo, da una parte (a sinistra) c'è l'umano, sostanze endogene, "allucinogeni" endogeni che caratterizzano la fase REM, e forse anche la nascita, il parto, e la morte,[788] questioni eternamente decisive per la determinazione dell'uomo, le sue estasi obbligatorie, e poi dall'altra parte (a destra) non c'è l'uomo, ma sudditi d'altri regni, il rospo, il fungo. Se questa immagine ci fa impressione, se comprendiamo questa somiglianza, se comprendiamo questa non-storia-notturna, allora siamo vicini ai benandanti. Il ponte verso i benandanti, che Ginzburg ci ha costruito sotto i piedi, può sostenersi su pilastri in fondo molto solidi. Non c'è solo l'italiano, lo stupendo italiano dei benandanti che Ginzburg ci ha riportato, non c'è solo la lingua a legarci ai benandanti. Per incontrare i benandanti non dobbiamo per forza essere degli storici. Possiamo anche incontrarli, in senso tecnico, da sognatori.

---

770. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966, p. 24. Ma cfr. anche ivi, p. 116: «in realtà, la lotta con gli stregoni come rito propiziatore della fertilità, che costituisce per noi l'elemento più interessante, addirittura il nucleo centrale di queste credenze, non riuscì mai a imporsi veramente al di là della cerchia ristretta dei benandanti stessi. Essa rimase sullo

sfondo, come una finalità esoterica. Già nei primi anni del ’600 due elementi individuavano i benandanti agli occhi dei contadini e degli artigiani che ne costituivano la clientela: la capacità di curare le vittime delle malie e quella di riconoscere le streghe. Il primo dato era, in fondo, poco caratterizzante. In quest’età le campagne d’Italia, d’Europa, formicolavano di guaritori, maliarde, fattucchiere, che con l’aiuto di unguenti e impiastri conditi di sortilegi e preghiere superstiziose curavano ogni sorta di malattie; e i benandanti si confondevano senza dubbio in queste file eterogenee e variopinte. Ma si trattava di un’assimilazione pericolosa, che li esponeva al rischio delle persecuzioni del Sant’Uffizio. La facoltà di guarire individui affatturati, in particolare, era considerata indizio probabile di stregoneria».

771. *Ibidem*.

772. Ivi, p. 10.

773. Ivi, p. XIII.

774. Ivi, p. 30.

775. Cfr. P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, tr. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, a cura di B. Chitussi, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 92-93.

776. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009, pp. 46-47.

777. Cfr. L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, a cura di M. Nedo, Wien-New York, Springer-Verlag, 2000, tr. it *The Big Typescript*, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino, 2002, pp. 407-408: «La difficoltà della filosofia non è la difficoltà intellettuale delle scienze, bensì la difficoltà di una conversione. Si devono vincere le resistenze della volontà. Come ho detto sovente, la filosofia non mi porta a nessuna rinuncia, perché non mi vieto di dire qualcosa, bensì abbandono una certa combinazione di parole come priva di senso. Ma in un altro senso la filosofia esige una rinuncia, però una rinuncia del sentimento, non dell’intelletto. Ed è forse questo il motivo che la rende cosi difficile a molti. Può essere difficile non usare un’espressione, com’è difficile trattenere le lacrime o uno sfogo d’ira/di rabbia […]. Il lavoro in filosofia, come sovente il lavoro in architettura, è propriamente più un lavoro su se stessi. Sulla propria concezione. Su come si vedono le cose (e su che cosa si pretende da esse)».

778. J.W. Goethe, *Le affinità elettive*, tr. it. di C. Baseggio, Milano, RCS, 1997, p. 134.

779. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. XXIX. Cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, in «Synthese», 17 (1967), pp. 233-253, tr. it. *Note sul «Ramo d’oro» di Frazer*, a cura di S. de Waal, Milano, Adelphi, 1975.

780. C. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XXIX-XXX. La morfologia, verrebbe quasi da dire, come bacchetta magica sfregata sulla scienza storica. Cfr. proprio V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, tr. it. di C. Coïsson, Torino, Bolinghieri, 1972, pp. 303-304: «[…] la forza vitale della pianta si trasferisce su ciò che essa percuote. La stessa virtù si attribuisce alle radici e alle erbe. Nella fiaba *La finta malattia* il reuccio ucciso è richiamato in vita da una piccola radice, donata da un vecchio: “Essi presero la radice, trovarono la tomba del reuccio Ivàn, la scavarono, lo trassero fuori, lo sfregarono con questa radice e per tre volte gliela fecero passare attraverso il corpo, e il reuccio Ivàn si alzò in piedi”. La forza della piccola radice si trasmette all’uomo».

781. C. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 288-289.

782. Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 217, p. 113.

783. Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 284.

784. Ginzburg cita in nota R.G. Wasson, A. Hofmann, C.A.P. Ruck, *The Road to Eleusis*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp. 25 ss.

785. Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 219: «In Grecia lo squilibrio deambulatorio era associato in maniera particolare a una divinità: Dioniso, il cui culto, secondo Erodoto (II, 49), era stato introdotto da Melampo [*Melampous*: “piede nero”]. Si diceva che Dioniso fosse nato dalla coscia di Zeus. Nel santuario di Delfi si venerava un Dioniso *Sphaleotas*, “che fa vacillare”. Un mito illustrava quest’epiteto. La flotta dei Greci in viaggio verso Troia era approdata per errore nella Misia. Nel corso di una battaglia Achille si era scontrato con il sovrano della regione, Telefo. Dioniso, irato perché nella Misia non gli venivano resi onori sufficienti, aveva fatto in modo che Telefo s’impigliasse in un tralcio di vite, inciampasse, cadesse: Achille

l'aveva ferito a una gamba. L'eroe dal tallone vulnerabile, l'eroe dalla gamba ferita, il dio che fa vacillare o inciampare: nella fisionomia dei tre protagonisti del mito vediamo rifrangersi, in forme diverse, lo stesso tratto simbolico». La zoppagine compare in un gran numero di miti e soprattutto di riti documentati nelle Americhe, in Cina, nell'Europa continentale, nel Mediterraneo. Ben oltre la suggestione strutturale di Lévi-Strauss (che intravede nella danza claudicante l'auspicio mimetico di un più rapido, abbreviato, ingresso della nuova stagione), Ginzburg connette il passo malfermo al nucleo mitico del viaggio (dell'anima, dell'iniziando, dello sciamano) nel mondo dei morti (p. 224).

786. Cfr. ivi, p. 287: «In Cina, l'*amanita muscaria* si chiama "fungo rospo", in Francia, *crapaudin* (da *crapaud*, "rospo"). "Pane del rospo", *pin d'crapâ* è il nome con cui vengono indicati in Normandia i funghi agarici (compresa l'*amanita*). In Veneto il *rospèr zalo* designa l'*Amanita mappa*; a Treviso, in particolare, il *fongo rospèr* è l'*Amanita pantherina*. "Funghi rospi" (*žabaci huby*) o "simili a rospi" (*zhabjachyi hryb*) sono chiamati i funghi non mangerecci, rispettivamente in Slovacchia (nella regione dei monti Tatra) e in Ucraina. Inoltre, termini come "sedia del rospo", "cappello del rospo" e così via sono usati per designare i funghi in inglese, irlandese, gallese, bretone, frisone, danese, basso tedesco, norvegese. Si è sostenuto che una connessone così stretta con un animale ritenuto brutto, sgradevole o addirittura diabolico come il rospo esprimerebbe un atteggiamento profondamente ostile verso i funghi, proprio della cultura celtica. Ma come si è visto la convergenza linguistica tra funghi e rospi, e in particolare tra *amanita muscaria* e rospi, è documentata ben al di là dei confini del mondo celtico, addirittura in Cina. Se eliminiamo, perché tardive e superficiali, le connotazioni negative del rospo, vediamo emergere una spiegazione diversa. Dall'Italia settentrionale, alla Germania, all'Ucraina, alla Polonia il rospo è designato come "fata", "strega", "mago". Si è supposto con buoni argomenti che l'italiano rospo derivi dal latino *haruspex*, il mago e indovino che i latini avevano importato dall'Etruria. A quanto pare anche il rospo, come l'amanita muscaria e le anomalie deambulatorie, costituiva in molte culture un tramite simbolico con l'invisibile. Difficile dire se a ciò contribuissero le potenzialità psicotrope (ma l'opinione in proposito è controversa) della bufotenina, una sostanza contenuta nelle secrezioni della pelle del rospo».

787. Cfr. R.E. Schultes, A. Hofmann, *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use*, New York, McGraw-Hill, 1979, p. 185: «That the important plant hallucinogens and the brain hormones serotonine and noradrenaline have the same basic structure cannot be due to mere chance. This astounding relationship may explain the psychotropic potency of these hallucinogens. Having the same basic structure, these hallucinogens may act at the same sites in the nervous system as the above-mentioned brain hormones, like similar keys fitting the same lock. As a result, the psychophysiological functions associated with those brain sites are altered, suppressed, stimulated, or otherwise modified. The ability of hallucinogens to produce changes in brain function is due not only to their having a particular chemical composition, but also to the peculiar spatial arrangement of the atoms in their molecules».

788. Cfr. R. Strassman, *DMT. The Spirit Molecule*, Rochester, Park Street Press, 2001, p. 75 e ss. Nei primi anni Novanta Strassman ha condotto presso l'Università del New Mexico una serie di ricerche sulla *N,N*-dimetiltriptammina (*N,N*-DMT o DMT), un allucinogeno pressoché onnipresente nel mondo vegetale e presente anche nei mammiferi, sebbene per lo più inattivo durante la veglia a causa di specifici inibitori (a loro volta inattivi in determinate condizioni di stress, quali anche nascita e morte, nonché durante la fase REM). In cinque anni di somministrazione a pazienti volontari, e proprio mediante i racconti raccolti, Strassman si convince di aver trovato il Santo Graal della psicofarmacologia, un criterio unico di spiegazione per esperienze oniriche, esperienze di pre-morte (NDE, Near-Death Experiences), visioni angeliche, rapimenti alieni e quant'altro. In ogni caso, la documentazione di Strassman pare confermare la genuinità delle dichiarazioni rilasciate dai benandanti. Dislocazioni spaziali ritenute certe, quali appunto i loro voli notturni, potrebbero derivare da molecole assolutamente endogene: un'estasi analoga chimicamente a quella sciamanica seppur in assenza di xenobiotici. Cfr. ivi, p. 183: «We all dream of unusual places and things. However, our volunteers not only saw these things, but felt an unshakeable certainty that they actually were there. Opening their eyes at any time superimposed this reality with their now-manifest but previously invisible one. Neither were they asleep. They were hyperaware and awake, able to tell themselves to do things in this new space. It's amazing how often I heard them say, "I looked

around and saw . . .” Listening to these experiences also began stretching my limits as a clinical psychiatrist and researcher. I made few comments regarding people’s reports of these unseen realms. It was hard to keep up, and I didn’t know what to say. It was at this point that I began having to fight a tendency to regard these stories as dreams, or figments of their DMT amplified imaginations. On the other hand, I also began doubting my own model for what exactly happens on DMT. Were people really somewhere else? What exactly were they witnessing?».

SERGIO BOTTA

# Lo sciamanesimo di *Storia notturna* e le tecniche arcaiche dell'estasi. Sul dialogo a distanza tra Carlo Ginzburg e Mircea Eliade*

La riflessione intorno allo sciamanesimo[789] – sviluppata, come noto, definitivamente in *Storia notturna* – si è rivelata un luogo decisivo per l'elaborazione della metodologia di Carlo Ginzburg che, a partire dal lavoro sui materiali inquisitoriali, aveva condotto nel 1966 alla pubblicazione de *I benandanti*.[790] Nella prefazione a quel volume, lo scioglimento del nodo rappresentato da un'auspicata analisi delle connessioni tra benandanti e sciamani era rimandato a una fase successiva della ricerca:

> Folkloristi e storici delle religioni potranno trarre da questo materiale documentario illazioni ben più vaste – correggendo gli errori e integrando le lacune d'informazione di chi scrive, e facendo inoltre un uso più largo del metodo comparativo. Di quest'ultimo mi sono servito, come si vedrà, con molta cautela: o, per essere più precisi, mi sono servito di uno solo dei due metodi di comparazione distinti a suo tempo da M. Bloch – quello più propriamente storiografico. Per questo motivo, non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani.[791]

Sebbene, dunque, la connessione tra benandanti e sciamani – che appariva già allora indubitabile – sembrava poter ispirare un fruttuoso dibattito, la posta in palio individuata dallo storico in quelle poche righe non era costituita da una messa a punto dello sciamanesimo come categoria analitica – e come strumento precipuo di folkloristi e storici delle religioni –, quanto piuttosto da un'occasione, che sarebbe stata successivamente colta in *Storia notturna*, per aprire il campo a una riflessione sistematica sul metodo comparativo, e dunque *tout court* intorno alla metodologia storica.[792] Nella breve notazione critica attraverso la quale Ginzburg esponeva le ragioni della scelta compiuta ne *I benandanti*, l'ipotesi relativa alla connessione con gli sciamani non sembrava mostrare un debito esplicito nei confronti dell'opera di Mircea Eliade, che in quegli anni stava trasformando il campo degli studi sullo sciamanesimo.[793] Sebbene, infatti, lo storico delle religioni romeno avesse già pubblicato in Francia il volume dedicato alle tecniche dell'estasi nel 1951,[794] e lo avesse tradotto negli Stati Uniti nel 1964[795] – contribuendo alla diffusione del suo modello interpretativo –, pure ne *I benandanti* veniva citata una sola opera

eliadiana e non di diretto interesse sciamanico. In una breve nota dedicata al problema degli «archetipi religiosi metastorici», Ginzburg citava, infatti, il *Trattato di storia delle religioni*[796] – già allora un classico delle biblioteche storico-religiose – come punto di riferimento per un'interpretazione del tema folklorico delle lotte rituali.[797] Nonostante l'affermazione contenuta nella *Prefazione* delineasse una strategia ancora interlocutoria, è possibile leggere ne *I benandanti* un'altra considerazione che sembra preannunciare lo sviluppo del progetto scientifico di *Storia notturna*. Nel primo capitolo de *I benandanti*, quello dedicato cioè alle «battaglie notturne»,[798] lo storico affermava ancora una volta, e con grande forza, la connessione tra benandanti e sciamani:

> In ogni modo, sulla base di questo sorprendente parallelo livone, è lecito affermare l'esistenza di una connessione, non analogica ma reale, tra benandanti e sciamani. Le estasi, i viaggi nell'al di là a cavallo di animali o in forma di animali (lupi, o, come vedremo in Friuli, farfalle o topi) per recuperare i germogli del grano o comunque per assicurare la fertilità dei campi: questi elementi, a cui si aggiungono, come vedremo subito, la partecipazione alle processioni dei morti, che procura ai benandanti virtù profetiche e visionarie, si compongono in un quadro coerente, che richiama immediatamente i culti degli sciamani. Ma rintracciare i fili che legano queste credenze al mondo baltico o slavo esorbita evidentemente dai confini di questa ricerca.[799]

L'analisi sistematica di questa connessione veniva rimandata a un momento successivo della ricerca; tuttavia, in questo breve passo si delineava un quadro delle ragioni che avrebbero reso storicamente pensabile la comparazione tra benandanti e sciamani. Rifacendosi a un assunto blochiano, Ginzburg rinunciava ad abbozzare lo spazio per una comparazione tipologica – fondata cioè su evidenze di carattere «analogico» –, per affermare invece l'esistenza di una connessione «reale» – da intendersi quindi come storicamente verificabile. La comparabilità «immediata» e «indubitabile», seppure intuita e proposta con forza, era però ancora da documentare storicamente: quell'«esorbitante» compito, come noto, sarebbe stato sviluppato diversi anni dopo nello straordinario attraversamento storico e metodologico di *Storia notturna*. Su quell'impresa scientifica, decisiva per la traiettoria teorico-metodologica dell'Autore, è stato scritto moltissimo.[800] Non è necessario, dunque, soffermarsi sul percorso che permise a Ginzburg di identificare la catena di isomorfismi che avrebbe condotto alle note «congetture euroasiatiche».[801] Attraverso un originale e fecondo ripensamento della comparazione storica, della morfologia proppiana e dello strutturalismo levistraussiano, Ginzburg aveva costruito una personale interpretazione dello sciamanesimo, inteso come fatto storico diffuso nell'area euroasiatica e caratterizzato dalle numerose declinazioni di fenomeni estatici: i più diversi fatti di carattere folklorico indagati in *Storia notturna* apparivano come "sopravvivenze", come residui, talvolta anche profondamente trasformati,

di processi storici di lunga durata che trovavano origine in un substrato sciamanico di tipo arcaico.[802]

Può essere utile tuttavia tornare alle pagine de *I benandanti* per gettare uno sguardo sulle condizioni di possibilità dei discorsi sullo sciamanesimo che condussero all'approdo di *Storia notturna.* Se, infatti, nel suo primo avvicinamento allo sciamanesimo Ginzburg aveva momentaneamente rinunciato allo sviluppo di quel progetto comparativo, nondimeno quelle poche righe de *I benandanti* sembravano contenere alcuni degli elementi del successivo modello interpretativo. Di fatto, una proposta relativa alle connessioni tra i due oggetti storici, rimasti fino ad allora distinti nel campo accademico, esigeva una preliminare costruzione della loro comparabilità. Sarebbe stato necessario cioè fornire una definizione dei due oggetti per poter successivamente mostrare l'esistenza di affinità storiche, e ricostruire quindi i nessi che illustrassero le ragioni della loro «reale» connessione. Nell'articolato sviluppo della sua monografia, Ginzburg risolveva il problema delle figure folkloriche dei benandanti, sviluppando le premesse contenute in quel primo capitolo e ponendo le basi teorico-metodologiche per una lettura dei discorsi inquisitoriali che permettesse di rinvenire, tra le pieghe dei modelli e delle coordinate teologiche, le tracce di antichi culti della vegetazione e della fertilità. Tuttavia, l'altro polo della comparazione – lo sciamanesimo – era solo parzialmente definito e l'indubitabilità della connessione era in realtà il prodotto di un'intuizione non ancora pienamente sviluppata.[803] I lavori scientifici capaci di garantire un «quadro coerente» citati ne *I benandanti* a supporto di una definizione dello sciamanesimo sono estremamente limitati, e non tra i più rilevanti nel campo degli studi specialistici di settore.[804] D'altro canto, gli ingredienti che componevano la rapida descrizione dei «culti degli sciamani» (estasi, viaggi nell'al di là, virtù profetiche e visionarie, ecc.) che Ginzburg proponeva nel citato passo de *I benandanti* potevano forse risentire, ma solo indirettamente, dell'influenza esercitata nel campo accademico dal modello interpretativo eliadiano, divenuto dominante proprio in quel frangente storico. In realtà, nel corso della ricerca sui benandanti, come egli stesso ha ricordato recentemente, lo storico italiano non aveva letto alcuno scritto di Eliade dedicato allo sciamanesimo.[805] Le conoscenze di Ginzburg sulla materia provenivano semmai, come noteremo meglio più avanti, dalla lettura dell'opera di Ernesto de Martino, e dunque indirettamente dai debiti che questo aveva contratto con la letteratura scientifica coeva alla scrittura de *Il mondo magico*.[806] Sebbene i lavori dello storico delle religioni romeno non abbiano direttamente ispirato *I benandanti*,

pure essi si collocano in una sorta di movimento collettivo – del quale Eliade rappresenta l'esito finale – che ha attraversato l'intero Novecento, imponendo il tema dell'estasi come elemento ineludibile per una definizione dello sciamanesimo.[807]

Nella prima fase dell'avvicinamento allo sciamanesimo, lo storico aveva accolto – in maniera apparentemente indolore – l'ipotesi relativa all'esistenza di una modalità esperienziale e religiosa di tipo arcaico allo scopo di fondare su solide basi le sue ricerche sul folklore europeo. In questo modo, però, Ginzburg finiva per mettere momentaneamente da parte – cosa che non avrebbe fatto in occasioni successive[808] – una riflessione sullo statuto generale del concetto. La natura specialistica della ricerca dedicata a *I benandanti* impediva, infatti, allo storico di dedicarsi a una lettura critica in merito a uno sciamanesimo estatico che stava iniziando lentamente a emergere in quegli anni come punto di arrivo di un processo di generalizzazione sviluppatosi a partire da osservazioni occasionali, e spesso imprecise, di un fenomeno appartenente a "remote" culture siberiane.[809] È possibile retrospettivamente notare come una linea di ricerca collettiva di stampo «retorico»[810] avrebbe successivamente indagato quei discorsi entro i quali lo sciamanesimo si ergeva come prodotto precipuo dello sguardo occidentale, una proiezione immaginativa di tipo primitivistico esercitata dal mondo accademico e intellettuale su un materiale etnografico la cui consistenza era divenuta sempre più opaca.[811]

Una decisiva tappa nella generalizzazione dello sciamanesimo si era svolta sin dall'inizio del xx secolo in particolar modo negli Stati Uniti, dove l'emergere di moventi, anche di carattere "extra-accademico", avrebbero contribuito a modificare l'immagine e la funzione intellettuale dello sciamanesimo.[812] L'affermazione nell'accademia americana del particolarismo storico di Franz Boas aveva permesso l'ingresso – per via di una ipotesi diffusionista che osservava l'esistenza di connessioni tra le culture siberiane e quelle dell'area artica del continente americano – di quella nozione nell'ambito degli studi sulle culture nativo-americane.[813] La rapida affermazione dello sciamanesimo nell'ambito dell'antropologia statunitense contribuì però anche ad aprire lo spazio per la futura accoglienza delle ipotesi eliadiane, veicolando ad esempio – si pensi all'influenza di Rudolf Otto sull'interpretazione di uno degli allievi di Boas: Paul Radin[814] – una prospettiva di taglio fenomenologico e "mistico" dello sciamanesimo. L'irruzione del concetto nel contesto nord-americano avrebbe, del resto, reso veicolabile anche un interesse extra-accademico per le religioni indigene che sarebbe affiorato come ingrediente fondamentale delle produzioni

discorsive della cosiddetta controcultura. Lo sciamanesimo stava, infatti, iniziando a ottenere in quegli anni un successo inatteso come "tecnica" o "arte" della guarigione destinata ai cittadini occidentali moderni grazie all'opera di personaggi quali Carlos Castaneda e Michael Harner – epigoni diretti o indiretti di Eliade. Conducendo la lezione dello storico delle religioni romeno oltre i semplici confini accademici, un gruppo di «sciamani-antropologi»[815] stava contribuendo dunque a collocare quella categoria accademica, profondamente ripensata, in una posizione centrale di quel *milieu* che, nei decenni successivi, avrebbe dato un impulso decisivo alla cosiddetta New Age.[816]

Al di là delle profonde differenze, questi nuovi sguardi sullo sciamanesimo erano accomunati dalla comune volontà di riscattare il fenomeno dai giudizi negativi che avevano caratterizzato la storia degli studi a partire dalla sua "scoperta" avvenuta nel xvii secolo. Nel corso della prima metà del Novecento, questa valutazione aveva assunto la forma di un modello interpretativo di tipo psicopatologico apparso nel dibattito scientifico dopo la pubblicazione – e la controversa ricezione – nel 1914 di *Aboriginal Siberia* di Marie Antoinette Czaplicka[817] e definitivamente affermatosi nell'ipotesi relativa all'isteria artica che trovava uno dei principali esponenti in Åke Ohlmarks.[818] Sebbene non sia possibile soffermarsi sull'articolata composizione di questo indirizzo interpretativo,[819] è possibile ricordare almeno come un punto di svolta nella rivalutazione dello sciamanesimo siberiano sia stato segnato dalla pubblicazione nel 1935 dell'opera di Sergei Shirokogoroff, *The Psycomental Complex of the Tungus*.[820] Il volume dell'antropologo russo tentava di recuperare una funzione positiva degli sciamani, intesi come padroneggiatori degli spiriti e come una sorta di *safety valve* nei rapporti tra il gruppo sociale e l'ambiente naturale. In questo modo, Shirokogoroff consegnava agli studi sciamanici un lessico specialistico e un'inedita lettura dei materiali etnografici – sebbene nella volontà dell'antropologo russo questi non avrebbero dovuto essere generalizzati fuori dal contesto etnografico tunguso –, che avrebbe condotto anche a usi profondamente differenziati di questo sciamanesimo "riscattato". Non a caso, il volume di Shirokogoroff divenne il testo di riferimento sia per l'elaborazione della monografia di Eliade – che ne raccolse il materiale, pur non condividendone pienamente l'interpretazione – ma anche, e soprattutto, per la proposta teorico-metodologica contenuta nel capitolo introduttivo de *Il mondo magico* di de Martino,[821] dalla quale Ginzburg ha ammesso di essere stato profondamente ispirato.[822] Non va dimenticato, infine, come negli stessi anni, sebbene a partire da premesse teoriche dissimili, anche Claude Lévi-Strauss disponesse le cure

sciamaniche sul confine tra medicina contemporanea e psicoanalisi, individuando un ulteriore itinerario di "riscatto" dello sciamanesimo.[823]

Tornando dunque all'opera di Ginzburg, è importante notare come lo sguardo "positivo" demartiniano sullo sciamanesimo costituiva il terreno fertile entro il quale lo storico aveva trovato utili "alleati" per la sua ricerca sulla stregoneria, tema che, come avrebbe più tardi ricordato, non era allora di gran voga tra gli storici. Sin dalle pagine de *I benandanti*, lo storico aveva, infatti, accolto una prospettiva "etnologica" che gli permetteva di recuperare, nell'analisi dei materiali inquisitoriali, «le voci, espressioni di una cultura irriducibilmente diversa, degli imputati».[824] La reazione di Ginzburg contro le interpretazioni psicopatologiche della stregoneria intravedeva nel progetto demartiniano sul magismo – seppure a partire da alcune decisive differenze in merito alla valutazione generale del "magico" – la possibilità di sottrarre la stregoneria all'ipoteca teorica della farmacologia e della psichiatria, per riconsegnarla allo studio sistematico della religiosità popolare e mostrarne la precisa consistenza culturale, anche in ragione di una rilettura del problema in termini più generalmente etnologici, e non solo puramente storiografici.[825] In ragione di un complesso intreccio biografico e della «simpatia morale e intellettuale nei confronti dei valori espressi dalla società contadina»,[826] Ginzburg intraprendeva uno studio della persecuzione e delle sue vittime; tentava quindi, con Gramsci, di reintrodurre la stregoneria nella storia, scrivendo un'altra tappa della storia dei vinti e dei subalterni e cercando di non lasciare tra parentesi i rapporti di forza.

Un punto di svolta per l'indagine relativa alla connessione lasciata in sospeso ne *I benandanti* giunse – segnando una tappa decisiva nel confronto a distanza con Eliade – in seguito alla pubblicazione nel 1975 di un articolo dello storico delle religioni romeno apparso sulle pagine della rivista, *History of Religions*, che egli stesso aveva contribuito a fondare durante il suo periodo statunitense.[827] In quell'articolo era in realtà Eliade a chiamare in causa il problema sciamanico posto da Ginzburg nel 1966 e a condurlo alle sue estreme conseguenze:

> Thanks to the researches of Carlo Ginzburg, we know that a cult of specifically popular structure was progressively modified under the pressure of the Inquisition and ended by resembling the traditional witchcraft. I am referring to the cult of the so-called *benandanti* (i.e., those who are traveling, the "vagabonds"), attested for the first time in a document of March 21, 1575.[828]

Eliade sosteneva con entusiasmo la tesi relativa a quella indubitabile connessione tra benandanti e sciamani che finiva così per retro-alimentare una potenzialmente inesauribile estendibilità della sua stessa ipotesi generalizzante. Lo storico delle religioni romeno poteva così rilanciare un'indagine dell'estesa catena di legami storici che presumeva esistessero tra diversi fenomeni folklorici

europei. Pur senza poterci soffermare in dettaglio sull'argomentazione eliadiana, può essere utile osservare il contesto entro il quale lo storico delle religioni romeno riteneva dovesse essere collocato il dibattito sulla stregoneria che aveva stimolato quell'articolo e che – al di là della definizione dello sciamanesimo in senso stretto – marca una distanza con le ricerche di Ginzburg. Nell'esordio del testo, Eliade sosteneva, infatti, di essere rimasto impressionato dalla straordinaria popolarità delle stregoneria nelle culture e nelle subculture moderne occidentali:

> As a historian of religions, I cannot fail to be impressed by the amazing popularity of witchcraft in modern Western culture and subculture. However, in the present essay I will not discuss this craze because the contemporary interest in witchcraft is only part and parcel of a larger trend, namely, the vogue of the occult and the esoteric–from astrology and pseudospiritualist movements to Hermetism, alchemy, Zen, Yoga, Tantrism, and other Oriental gnoses and techniques.[829]

Nel dialogo a distanza tra gli studiosi, si stavano delineando pertanto due progetti culturali profondamente distinti. Laddove Ginzburg guardava demartinianamente alla possibilità di usare gli sciamani per riscattare una "cultura della stregoneria", Eliade individuava invece nello sciamanesimo il termine capace di sintetizzare, e veicolare, questo magmatico interesse per l'occulto, i cui confini dovevano apparire ancora di difficile definizione nel 1975.[830] Uno degli elementi più rilevanti del succitato passo eliadiano è però individuabile nel carattere prescrittivo della sua affermazione, laddove lo storico delle religioni sembrava voler contribuire attivamente alla costruzione della religiosità dei suoi tempi: vale la pena notare, ad esempio, l'uso attualizzante del termine "tecnica", concetto chiave del lessico eliadiano, che aveva caratterizzato sia la monografia sciamanica sia le sue ricerche sullo Yoga,[831] e che serviva allo storico romeno per mobilitare l'argomento relativo all'arcaicità come dispositivo legittimante di strategie e pratiche contemporanee.

Prima di tornare alla proposta eliadiana che troverà piena espressione nelle conclusioni del saggio del 1975, sarà necessario affrontare l'analisi dello sciamanesimo contenuta in *Storia notturna*, che ripartiva proprio là dove si era interrotto il processo di ricostruzione delle credenze delle donne e degli uomini accusati di stregoneria contenuto ne *I benandanti*. In questa prospettiva, sarà necessario ricordare come lo stimolo eliadiano non fosse passato inosservato nella ripresa del progetto di *Storia notturna*.[832] Il nuovo volume trovava avvio, infatti, dall'indagine *sub specie* sciamanica dei fenomeni legati alla stregoneria, grazie all'ipotesi relativa all'esistenza di uno strato antichissimo di miti e riti euroasiatici di tipo sciamanico, di un diffuso culto precristiano della fertilità. Nelle pagine introduttive, la proposta rimasta in sospeso ne *I benandanti* si

attestava ora su un livello di generalizzazione ancor più ambizioso. Se, infatti, l'indubitabile connessione con lo sciamanesimo era già allora apparsa reale, l'individuazione delle radici folkloriche e sciamaniche del sabba permetteva di indagare tale connessione sia su un piano struttural-morfologico, sia su un piano storico. Si imponeva conseguentemente una metodologia rinnovata che sapesse conciliare struttura e storia facendo erompere i suoi riferimenti teorici in molteplici direzioni, raccogliendo cioè le sfide poste dall'ampia costellazione che va da Propp a Lévi-Strauss fino alla scuola di Vernant.[833] Muovendosi in entrambe le direzioni, l'indagine morfologica posta in esordio del progetto analitico di *Storia notturna* non avrebbe dovuto sostituire l'indagine storica, ma continuamente sollecitarla:

> Ma anche questa rapida esposizione di *Storia notturna* avrà mostrato che in essa storia e morfologia non sono giustapposte (come nel progetto, poi abbandonato, della duplice versione de *I benandanti*) ma intrecciate: due voci che si alternano, discutono, infine cercano un accordo. È una scelta che rispecchia la discussione che si è svolta dentro di me, incessantemente, nel corso dei quindici anni che mi ci sono voluti per scrivere *Storia notturna*.[834]

Sebbene Ginzburg si mostrasse consapevole dei rischi congetturali impliciti nella costruzione di un'ipotesi diffusionista, e in special modo di una ricerca fondata su poveri materiali documentari, *Storia notturna* procedeva incessantemente nell'individuazione di una fittissima rete di rassomiglianze che finivano per individuare, nel binomio costituito dall'estasi e dalle battaglie per la fertilità, il nucleo fondamentale dello strato folklorico che soggiacerebbe ai fenomeni sciamanici:

> Gli stregoni circassi, gli *strigoi* romeni, i *mazzeri* corsi e soprattutto i *kallikantzaoi* greci ci pongono dunque di fronte a un bivio. Escludendoli dall'analisi, ci troviamo di fronte a una serie definita dalla presenza di due elementi: l'estasi e le battaglie per la fertilità. Includendoli, vediamo profilarsi una serie caratterizzata dal sovrapporsi e incrociarsi di una rete di rassomiglianze, che accomunano di volta in volta una parte dei fenomeni considerati (mai tutti). Il primo tipo di classificazione, detto monotetico, apparirà più rigoroso a chi predilige (per ragioni estetiche) un'indagine su fenomeni dai contorni netti. Il secondo, detto politetico, allarga la ricerca in maniera forse indefinita, e comunque in direzioni difficilmente prevedibili.[835]

È in questa fase della costruzione della metodologia di *Storia notturna* che diventa finalmente esplicito il riferimento alla monografia eliadiana sullo sciamanesimo, dove Ginzburg ricordava, nonostante alcune prese di distanza, come l'estasi fosse «stata identificata da tempo come tratto caratteristico degli sciamani eurasiatici».[836] A questa affermazione, Ginzburg affiancava un rimando in nota, nel quale tornava a riconoscere, circolarmente, ancora una volta nell'opera di Eliade un punto di riferimento: «È questo l'assunto di M. Eliade

[…] che però finisce col considerare come sciamanici anche fenomeni non contrassegnati dall'estasi in senso stretto».[837]

Sull'assunto estatico della monografia eliadiana sarà necessario tornare più avanti. Basterà per ora sottolineare come il riferimento a Eliade consentiva a Ginzburg, da un lato, l'apertura di un orizzonte comparativo sempre più ampio, e dall'altro, anche l'individuazione di un piano interpretativo originale e autonomo, che si sarebbe lentamente ma progressivamente allontanato dalle conclusioni più controverse dello storico delle religioni romeno. Immediatamente dopo aver delineato la catena morfologica di analogie sciamaniche, *Storia notturna* riconnetteva, infatti, le congetture euroasiatiche alle interpretazioni relative alla presenza di fatti sciamanici in ambito greco, tesi ispirate principalmente agli studi di Meuli,[838] fornendo un contesto storico plausibile per i dati raccolti: il nesso tra Siberiani, Sciti, Traci e Celti individuava quindi un *continuum* euroasiatico, precedentemente previsto per via morfologica e dotato ora di una chiara consistenza.[839] Non si trattava più dunque di individuare generici legami storici, ma di tracciare un percorso genealogico prodottosi per diffusione che rivelasse al tempo stesso la derivazione da una antica fonte comune. Se sul piano storico, la catena delle connessioni era la prova della dispersione delle credenze sciamaniche nel contesto euroasiatico, d'altro canto, appariva indubitabile anche la presenza di una sedimentazione di fenomeni religiosi pre-esistenti e appartenenti a uno strato linguistico indo-uralico. E fu proprio la scoperta dell'esistenza di questo secondo livello, a spostare l'indagine su un terzo e conclusivo piano, permettendo la definitiva presa di distanza dalle ipotesi eliadiane. La chiave di lettura dello sciamanesimo era ora rintracciabile in caratteristiche strutturali della mente umana: la ragione dell'universale diffusione di una mentalità sciamanica doveva essere ricondotta infatti alla morte come esperienza corporea di grado zero.[840]

Una volta dimostrata – secondo Ginzburg, al di là di ogni ragionevole dubbio – l'esistenza di una sotterranea unità mitologica euroasiatica, frutto di rapporti culturali sedimentati nei millenni e capaci di creare riti e miti isomorfi anche all'interno di culture non storicamente connesse, rimanevano aperte, dal punto di vista degli studi sciamanici, l'ipotesi arcaica del fenomeno e la questione della centralità dell'estasi. Diversi critici, tra i quali spicca per angolatura storico-religiosa Giovanni Filoramo, hanno notato come il passaggio dalla microstoria alla generalizzazione macrostorica non sia stato del tutto indolore nella traiettoria scientifica di *Storia notturna*.[841] Non è questa la sede per ricostruire il dibattito intorno alla comparazione ginzburghiana, quanto l'occasione per

raccogliere le sfide che la proposta di *Storia notturna* lancia, chiamando la storia delle religioni a una rinnovata presa in causa del problema sciamanico. È evidente, infatti, che ancora oggi la storia delle religioni non sembra aver risolto il nodo della risoluzione di quell'equazione impossibile, la coniugazione di storia e struttura, che costituisce il cuore pulsante di *Storia notturna*.[842] D'altro canto, Filoramo mostrava come la comparazione di *Storia notturna* avesse finito per assomigliare alle procedure eliadiane piuttosto che a quelle della morfologia proppiana.[843] Nell'individuazione degli isomorfismi che costituiscono la condizione di comparabilità degli oggetti sciamanici, *Storia notturna* postulava cioè, a monte delle forme comparabili, l'esistenza di un'unità che ne fondasse e legittimasse l'analogia.[844] La costruzione delle serie documentarie morfologicamente compatte che dava forma a *Storia notturna* poteva basarsi quindi solamente su un'argomentazione di ordine metastorico: la presunta e presupposta universalità dell'estasi. L'identità formale tra i diversi fenomeni sottoposti a indagine – dedotta però senza un ritorno critico sulla qualità delle informazioni etnografiche – rappresentava l'assunto indimostrato grazie al quale fondare l'applicabilità, anche in contesti eterogenei, della fitta catena di isomorfismi.

D'altronde, anche Cristiano Grottanelli aveva criticato il metodo comparativo di Ginzburg, notando come la fiducia nell'esistenza di uno sfondo "archetipico" e "originario" dello sciamanesimo costituisse il principale vizio di forma di *Storia notturna*; ciò era dovuto al fatto che Ginzburg non aveva mai preso in considerazione la possibilità che lo sciamanesimo fosse in larga misura anche un'invenzione degli antropologi e degli storici delle religioni, alla stregua di una lunga serie di categorie analitiche che formavano il lessico di queste discipline.[845] Lo storico confondeva un idealtipo – uno sciamanesimo come categoria costruita per scopi analitici – con una vera e propria tappa storica dello sviluppo religioso dell'umanità.[846] Di conseguenza, *Storia notturna* incappava in una sorta di procedimento tautologico che rendeva possibile la comparazione solamente dopo aver accolto la generalizzazione dell'estasi, e conseguentemente anche l'ipotesi relativa alla sua arcaicità. Gli studi sciamanici più recenti hanno però sottoposto a serrata verifica l'interpretazione eliadiana relativa alla centralità dei fenomeni estatici. Si pensi, ad esempio, a come i lavori di Gilbert Rouget,[847] prima, e di Luc de Heusch,[848] successivamente, abbiano permesso un ripensamento sistematico della nozione di estasi attraverso una più salda lettura morfologica. Una delle più importanti conseguenze di questa operazione di messa a punto consisteva nel mostrare come fosse stata un'imprecisa definizione della nozione di estasi a

permettere l'accostamento da parte di Eliade di fenomeni che, se osservati nel dettaglio, mostravano tra loro profonde e decisive differenze. Un secondo piano sul quale si è sviluppata la critica al modello eliadiano ha permesso inoltre di spostare l'attenzione da una "verticalità" dei fenomeni estatici alla "orizzontalità" delle relazioni sociali che tali fenomeni favorivano nei singoli contesti socio-culturali. Si pensi, ad esempio, a come dall'opera di Ioan M. Lewis[849] sia emerso un uso della trance e dell'estasi come strumenti di controllo sociale; da un lato, come dispositivi per il rafforzamento della moralità ufficiale e il potere stabilito e, dall'altro, come strategie indirette dei gruppi marginali nell'espressione di rivendicazioni nei confronti del potere. La critica più sistematica al modello eliadiano è venuta però dalla studiosa francese Roberte Hamayon che – dopo aver mostrato la mancanza di precisione descrittiva nell'analisi dei contesti etnografici e, al tempo stesso, l'assenza di termini emici siberiani per definire i fenomeni analizzati dallo storico delle religioni romeno – aveva invitato gli studiosi a spostare l'attenzione sulla dimensione performativa della trance e dell'estasi. Attraverso un'originale indagine della dimensione "teatrale" dei rituali centro-asiatici, Hamayon mostrava come presso molte culture sciamaniche non esistessero termini per tradurre i fenomeni che gli osservatori occidentali erano invece soliti classificare come trance o estasi. Se, da un lato, emergeva il dubbio che l'estasi eliadiana non descrivesse adeguatamente il sistema di rappresentazioni dei popoli centro-asiatici, dall'altro, i lavori etnografici della studiosa francese permettevano di mostrare come i popoli siberiani pensassero le relazioni con gli spiriti attraverso un articolato lessico corporeo. Emergeva cioè il fatto che gli sciamani centro-asiatici non sperimentassero stati psico-fisici alterati, ma rispondessero semmai a un insieme di norme culturalmente definite che determinavano i contesti entro i quali i fenomeni percepiti dagli osservatori europei come "estatici" erano possibili, pensabili e praticabili. Ciò permetteva a Hamayon di spostare l'oggetto di indagine dall'estasi alle rappresentazioni che rendevano comunicabili tali esperienze: lo sciamano appariva come colui che, accettando e riproducendo regole culturalmente prescritte, metteva dunque in scena le relazioni con gli spiriti attraverso un rigido lessico performativo. I fenomeni che gli osservatori occidentali hanno lungamente definito come estatici potevano invece essere interpretati come un campo di attitudini corporali culturalmente determinate che colma l'intera gamma degli atteggiamenti che vanno dall'estrema eccitazione fino al definitivo svenimento. Da questo ribaltamento prospettico, derivava dunque l'urgente bisogno di una traiettoria discorsiva nello studio dei fenomeni

sciamanici. Se, infatti, l'opera di Eliade aveva veicolato e imposto un modello interpretativo che considerava i rituali sciamanici nell'ordine delle esperienze ineffabili e inevitabilmente nel registro del sacro, Hamayon invocava invece un ritorno a una dimensione sociale e orizzontale dello sciamanesimo, che permettesse di mostrare come nei contesti "tradizionali" centro-asiatici non fosse possibile reperire preoccupazioni di tipo mistico, né un'attenzione verso esperienze interiori, che avrebbero invece largamente caratterizzato il neo-sciamanesimo della seconda metà del xx secolo.[850] Questa svolta metodologica appariva tanto più necessaria in ragione del fatto che le condizioni di comparabilità nel campo dello sciamanesimo sembravano fondarsi in larga misura sulle aspettative soggettive di osservatori occidentali piuttosto che sull'uso di precisi dati empirici.[851] L'uso di uno sciamanesimo estatico artificialmente costruito – non però come idealtipo o come categoria analitica – aveva permesso a Eliade di proporre una comparazione estendibile all'infinito sulla base della presunta universalità delle esperienze estatiche. È interessante ricordare dunque come, di fronte al pericolo che, grazie a una definizione così instabile ed elusiva, un intero campo di studi potesse essere caduto vittima di una «sindrome sciamanica», anche Filoramo abbia invitato la Storia delle religioni a un supplemento di indagine critica intorno alla natura di questo oggetto:

> Bisognerà che, una buona volta, qualche studioso particolarmente agguerrito si armi di buona volontà e si decida a scrivere, come altri hanno fatto per il mito dell'oriente, una storia del posto che, nella cultura europea, ha rivestito lo sciamanesimo non come oggetto positivo di indagine (dunque nelle sue concrete varianti storico-culturali), ma come "mito scientifico", come una delle tante mitologie dell'illuminismo che la moderna Ragione ha periodicamente e ciclicamente prodotto come luogo immaginario dove collocare il fantasma prodotto come luogo del proprio desiderio, inconfessato e inconfessabile, dell'Altro, nel contempo esorcizzandolo. È indubbio che, in questa storia, Ginzburg occuperà un posto significativo.[852]

Non si trattava più solamente di sottoscrivere l'auspicio pur condivisibile di Grottanelli, che invitava a sostituire uno sciamanesimo arcaico, ideologicamente costruito, con un saldo idealtipo: una categoria pensata cioè per esclusivi scopi scientifici. Se questa *impasse* fosse stata unicamente il prodotto dei limiti teorico-metodologici del campo degli studi sciamanici, il suo superamento sarebbe avvenuto in maniera simile a quanto accaduto con lo smantellamento di altri costrutti artificiali dell'antropologia contemporanea.[853] Ci sembra invece che lo sciamanesimo abbia saputo resistere alle istanze decostruttive giacché la sua presunta consistenza arcaica era capace di fare da veicolo per desideri e sogni che esercitano ancora oggi una prepotente influenza nella costituzione del campo religioso occidentale contemporaneo. Contro questa funzione proiettiva, è emersa una prospettiva di taglio foucaultiano che ha tentato di vanificare il

contenuto ideologico dei discorsi sullo sciamanesimo,[854] entro i quali evidentemente la postura eliadiana aveva favorito la sua trasformazione in una tecnica che rendeva possibile un'assimilazione creativa di pratiche non-occidentali. A questo scopo, una parte della critica post-eliadiana ha sottolineato anche il nodo relativo alle istanze politiche dello storico delle religioni romeno nella costruzione dello sciamanesimo. Sebbene il dibattito sia largamente noto, non ci si è interrogati a sufficienza sugli afflussi carsici che hanno nutrito linguaggi solo apparentemente distanti dalla prospettiva eliadiana. Si pensi, ad esempio, a come la storia delle religioni italiana non abbia saputo accogliere quell'autoriflessione critica proposta da Furio Jesi sul finire degli anni settanta in *Cultura di destra*.[855] Ciò sarebbe stato necessario per identificare, soprattutto all'interno di quelle correnti storico-religiose che hanno sempre guardato a "sinistra", le ragioni dell'emergere nel proprio stesso corpo disciplinare di quella che Filoramo ha definito una «necessità degli angeli o […] brivido etereo degli inizi».[856] Non è questo evidentemente il contesto per riaprire la *vexata quaestio* relativa all'appartenenza politica di Eliade, né per risolvere il suo pensiero entro i soli confini della giovanile adesione al fascismo.[857] Va sottolineato però come sia ancora da approfondire un confronto con il pensiero eliadiano che permetterebbe di riportare alla luce ragioni e moventi che hanno, anche ambiguamente, animato questo fiume carsico che ha più volte messo in comunicazione orizzonti metodologici che avrebbero, almeno sulla carta, dovuto mantenersi reciprocamente a debita distanza su un piano teorico-metodologico.

Ginzburg si è mostrato invece sin dal principio consapevole della delicatezza di un uso "da sinistra" del pensiero di Eliade – del quale ha ricordato in diverse occasioni il retroterra fascista e antisemita. Discutendo de *Il mito dell'eterno ritorno*, Ginzburg aveva infatti individuato nel *pathos* della sconfitta il nodo centrale per una teorizzazione della fuga eliadiana della storia, richiamando esplicitamente proprio la lettura dell'opera di Jesi e invitando, già allora, a raccogliere un'alternativa possibile nello storicismo demartiniano.[858] Lo stesso Ginzburg è tornato recentemente sull'ambivalente eredità di Eliade. Riflettendo sui limiti dell'opera di ricostruzione delle radici politiche del pensiero eliadiano, lo storico ha riconosciuto come una relazione tra le categorie interpretative e l'attitudine politica dello storico delle religioni non possa certamente essere negata, ma che la ricezione del suo lavoro non debba rimanere legata alle sole implicazioni ideologiche. Leggendo nuovamente *Il mito dell'eterno ritorno*, Ginzburg iscriveva l'opera di Eliade in quella costellazione di lavori che possono essere descritti attraverso l'etichetta di «scritture dell'anno zero» (in omaggio a

*Germania anno zero* di Rossellini). Tra questi, Ginzburg tornava a indicare, per contrasto, *Il mondo magico* come opera che emergeva da un'esperienza storica parzialmente condivisa anche da Eliade: il senso di collasso della civiltà, dovuta all'avanzata della Germania e dei suoi alleati. *Il mito dell'eterno ritorno* rappresentava, come risposta alla sconfitta del fascismo, il ribaltamento della prospettiva demartiniana, ma mostrava di possedere con essa anche un'ambigua sovrapponibilità:

> They shared a strong antipositivistic attitude – though it became clear, in a public debate they had at Royaumont in 1956, that Eliade was not as willing as De Martino to lay his fate in the reality of magical powers. But the most important link is provided, in my view, by the conceptual core of *Il mondo magico*: the anxiety generated by the risk of losing one's presence in the world. Was this anxiety an experience located outside history or constitutive of history? If the former, De Martino's radical historicism and Eliade's radical antihistoricism would have partially overlapped.[859]

Nonostante dunque Eliade e de Martino siano giunti a un'asimmetrica valutazione della storia – e del suo trascendimento –, l'intersezione tra il pensiero dei due autori si è originata intorno a un comune nucleo concettuale.[860] Se è certamente apprezzabile l'invito a pensare in termini post-ideologici l'eredità eliadiana, non sembra ancora esaurita la valutazione delle sue conseguenze nel campo storico-religioso contemporaneo. Ci sembra, infatti, si sia avverata la profezia di Ginzburg secondo la quale un giorno *Il mito dell'eterno ritorno* sarebbe stato brandito come manifesto antiglobalizzazione, postcoloniale ed ecologico.[861] In questa prospettiva, può essere interessante tornare al saggio eliadiano del 1975. Rileggendo le pagine conclusive di quel lavoro, si noterà come Eliade sembri aver vinto una personale scommessa, almeno a partire dalla scoperta, avvenuta nel corso degli anni Ottanta, dell'emergere di correnti neo-sciamaniche entro il cuore stesso della cultura occidentale. Nelle conclusioni del suo saggio, Eliade ricordava, infatti, come le pratiche orgiastico-estatiche degli sciamani e delle streghe rappresentassero la testimonianza di una nostalgia religiosa, di un desiderio di ritorno a una fase arcaica della cultura:

> Something similar happens in our days, mainly in the youth culture. To begin with, there is a total dissatisfaction with the existing institutions – religious, ethical, social, political. Such a rupture with the past is existentially ambivalent: on the one hand it express itself, through aggressivity and rebellion, against all kinds of rules and dogmas and the so-called establishment, unconsciously likened to the persecution and tyranny of some species of Inquisition: on the other hand the rejection of modern social structures and moral values, which implies a rejection of "civilization" and in the last analysis of "history," has a religious meaning, although this religious dimension is seldom recognized as such. Indeed, one notices among some sections of youth culture the rediscovery of the "cosmic religion" and the sacramental dimension of human existence; for instance, communion with nature, ritual nudity, uninhibited sexual spontaneity, the will to live exclusively in the present and so on. Moreover, the interest in the "occult," so characteristic of youth culture, equally indicates the desire to reanimate the

> old beliefs and religious ideas persecuted, or at least suspected, by the Christian Churches – astrology, magic, gnosis, alchemy, orgiastic practices – and to discover and cultivate non-Christian methods of salvation: Yoga, Tantra, Zen, etc. But in all these cases we are dealing practically with the same fundamental drive: to go beyond one's parents' and grandparents' world of meaning; to recover the lost significance and beatitude of the "beginnings," with the hope of discovering a new and *creative* mode of existing in the world.[862]

L'insoddisfazione per le istituzioni, i ricorrenti fenomeni di rottura, il rifiuto sistematico delle strutture sociali moderne e dei valori morali stavano producendo un rigetto della modernità, intesa evidentemente come quella particolare forma di civiltà che era uscita vincitrice dal secondo conflitto mondiale. Sebbene la ricezione del pensiero eliadiano possa trarre qualche vantaggio mettendo da parte esacerbate opposizioni di tipo politico, ritengo sia ancora necessario sottolineare come la macchina mitologica mobilitata dallo storico delle religioni romeno, di cui lo sciamanesimo estatico costituisce un ingrediente indispensabile, abbia contribuito a rinnovare, nelle forme essenzializzanti di un mondo re-incantato, le modalità contemporanee di fascinazione e appropriazione dei "primitivi" entro la cultura occidentale. D'altronde, sarebbe ingenuo pensare che lo sciamanesimo sia rimasto imbrigliato in processi rappresentativi solamente a partire dal successo della monografia eliadiana. La radicale trasformazione prodottasi in tempi recenti costituisce uno dei più fecondi effetti dell'ambivalenza del pensiero occidentale nei confronti del "primitivo" e dell'"arcaico"; ed è grazie a un'attenta prospettiva discorsiva che è possibile svelare la perenne oscillazione tra rifiuto e desiderio di questi mondi altri che attraversa la storia dell'incontro con lo sciamanesimo: una complessa vicenda di appropriazione intellettuale che, nella parabola individuata dalla Hamayon, si è espressa attraverso una concatenazione di "demonizzazioni", "medicalizzazioni", "idealizzazioni". D'altro canto, il modello eliadiano seppe non solamente scompaginare il campo accademico, ma – come abbiamo notato – favorì anche significativi effetti di ritorno, legittimando lo straripamento dei saperi scientifici in ambito extra-accademico e segnando il destino degli studi storico-religiosi della seconda metà del xx secolo. Grazie all'istituzionalizzazione dell'autorità carismatica di alcune delle figure chiave del neo-sciamanesimo, il capitale simbolico eliadiano ha contribuito a plasmare il lessico e la grammatica della spiritualità contemporanea. È in questo contesto, ad esempio, che le parole di Michael Harner – il cui *core shamanism* fu profondamente influenzato dalla lezione eliadiana –[863] appaiono sintomatiche, giacché mostrano come, portando alle estreme conseguenze gli auspici dello storico delle religioni romeno, le "tecniche arcaiche" dello sciamanesimo

potessero essere riplasmate come "arti della guarigione" a uso e consumo dell'uomo occidentale contemporaneo:

> Perhaps the shaman is uniquely qualified among the practitioners of the healing arts to give "the doctor inside a chance to go to work". While the lack of modern medical technology may have forced primitive peoples to develop their latent shamanic powers for healing, even today it is increasingly recognized that "physical" health and healing sometimes requires more than technological treatment. There is a new awareness that "physical" and "mental" health are closely connected, and that the emotional factors can play an important role in the onset, progress, and cure of illness. The recent accumulation of experimental evidence that yogic practitioners and biofeedback subjects can manipulate basic body processes previously thought by Western medicine to be uncontrollable by the mind is only part of the new recognition of the relevance of spiritual and mental practices to health. Particularly exciting, and implicitly supportive of the shamanic approach to health and healing, is the new medical evidence that in an altered state of consciousness the mind may be able to will the body's immune system into action through hypothalamus. Possibly science will eventually find that the unconscious mind of the shaman's patient, under the influence of sonic driving, is being "programmed" by the ritual to activate the body's immune system against disease.[864]

La generalizzazione dello sciamanesimo lasciata in eredità dallo storico delle religioni romeno era stata capace di veicolare le aspirazioni anti-razionalistiche di un'epoca e di indirizzare entro precise alternative le azioni e le pratiche degli *spiritual seekers* contemporanei. Marcatore di una rinnovata possibilità di comprendere le relazioni con l'altro, lo sciamanesimo è divenuto un attrattore capace di connettere tempi e spazi diversi, permettendo all'Occidente di ripensare le proprie forme di relazione con la natura e dare nuove figure espressive a una rinnovata dimensione "spirituale". Sebbene l'opera di Ginzburg abbia progressivamente preso le distanze rispetto agli assunti più ideologici del modello eliadiano, pure sembra aver proseguito nella direzione di una progressiva – benché originale – oggettivazione dello sciamanesimo. La dura, e condivisibile, recente sottolineatura del posizionamento politico eliadiano se ha infatti certamente il merito di mettere l'opera di Ginzburg al riparo da alcuni sbrigativi e superficiali giudizi che le sono stati mossi,[865] pure non sembra aver definitivamente sciolto il nodo relativo all'influenza dello storico delle religioni romeno su un piano scientifico. Non volendo rinunciare a quell'iniziale ipotesi sulla connessione reale tra i diversi fenomeni euroasiatici, Ginzburg ha largamente trascurato quegli orientamenti che manifestavano un'aperta insoddisfazione nei confronti dello statuto scientifico della categoria[866] – proponendo, all'inizio degli anni Novanta, una storia critica dello sciamanesimo.[867] Lo storico non ha creduto di doversi confrontare con letture decostruttive – né di dover indagare la consistenza mitologica e la fascinazione per lo sciamanesimo entro la cultura occidentale[868]–, finendo così per favorire la riproduzione di una categoria ampiamente sottoposta a un sempre più serrato

vaglio critico. Come dimostra un breve ma decisivo articolo di qualche anno successivo alla pubblicazione di *Storia notturna – Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani* –,[869] Ginzburg ha continuato le sue analisi nella direzione di un'incessante procedura di "ri-scoperta" della consistenza storica dello sciamanesimo. Attraverso un'indagine della fortuna letteraria e filosofica di temi sciamanici all'interno della storia europea, Ginzburg finiva per allargare a dismisura il potenziale generalizzante della nozione di sciamanesimo:[870]

> Molte, forse la maggior parte delle società umane hanno utilizzato e utilizzano, in forme e circostanze molto dissimili tra loro, sostanze che consentono a chi le assume un accesso temporaneo a una sfera di esperienze diversa da quella consueta. L'evasione temporanea (parziale o totale) dalla storia è un ingrediente ineliminabile della storia umana. Ma il grado di controllo che ciascuna cultura – oltre che, naturalmente, i singoli individui che ne fanno parte – esercita nei confronti di queste sostanze è molto vario, e solo in parte spiegabile con un'analisi farmacologica dei loro effetti.[871]

Sogni, visioni estatiche e comunicazione con gli spiriti – che appaiono quali ingredienti ineliminabili nella storia umana – assurgono ora a criteri di una comparabilità estendibile perfino alle Americhe. Ginzburg poteva quindi, attraverso la scoperta di divinazioni, stordimenti e ubriacature – considerati affini ai fenomeni estatici –, rintracciare una sorta di sciamanesimo – non tipologico, ma ancora una volta storico – perfino in alcune testimonianze cinquecentesche del cronista milanese Girolamo Benzoni che descriveva le pratiche religiose degli abitanti dell'isola di Hispaniola. Per via di una definitiva universalizzazione – che scopre fenomeni che anticipano perfino l'apparizione degli sciamani nel contesto siberiano del tardo Seicento –, uno sciamanesimo definitivamente universalizzato da Ginzburg – e inteso come ineliminabile esigenza di evasione dalla storia – sembra però perdere in consistenza analitica e finisce per tornare a veicolare, suo malgrado, un altro uso, ma non per questo meno retorico, del primitivo e dell'arcaico all'interno della storiografia occidentale.

*Ringrazio Alessandro Testa per i preziosi suggerimenti e per l'attenta lettura di una prima bozza di questo lavoro. Ciò nonostante, la responsabilità per il contenuto di questo lavoro, e per ogni errore o incomprensione, è solamente di chi scrive.

---

789. Intorno al concetto di sciamanesimo esiste una bibliografia sterminata, composta sia da lavori di stampo accademico, sia da pubblicazioni di taglio divulgativo o, più genericamente, extra-accademico. Sebbene, come si noterà nel corso del lavoro, l'opera di Mircea Eliade abbia contribuito a dare visibilità e a collocare saldamente lo sciamanesimo nel lessico storico-religioso, da un lato, è possibile notare come un'estesa tradizione storica e letteraria fosse già stata prodotta nei decenni precedenti alle ricerche eliadiane e, dall'altro, come la produzione sia proliferata indefinitamente negli ultimi cinquanta anni. Non potendo,

dunque, fornire una bibliografia di riferimento esaustiva, ci si limita qui a indicare lavori che rappresentano alcuni dei filoni più influenti nel dibattito recente; si vedano, dunque, almeno T.K. Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, London, Routledge, 2015; T.A. DuBois, *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, in «Numen», 58 (2011), pp. 100-128; L.K. Pharo, *A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts "Shaman" and "Shamanism"*, in «Numen», 58 (2011), pp. 6-70; K. von Stuckrad, *Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on "Shamanism" and "Neo-Shamanism". Review essay*, in «Religious Studies Review», 31/3-4 (2005), pp. 123-128; H. Sidky, *The Origins of Shamanism, Spirit Beliefs, and Religiosity: A Cognitive Anthropological Perspective*, Lanham, Lexington Books, 2017 e D. Whisker, *The Possibility of Shamanism: A Genealogy of Anthropological Appropriations*, in «History and Anthropology», 24/3 (2013), pp. 344-362.

790. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966. Per una riflessione retrospettiva sullo sciamaneismo ne *I benandanti*, si veda Y. Kuiper, *Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism. Carlo Ginzburg's* I benandanti *in Retrospect*, in *Religion in kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse*, a cura di B. Luchesi e K. von Stuckrad, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, pp. 33-59.

791. Ivi, p. xiii. In alcune pagine scritte in una fase successiva della sua traiettoria scientifica, Ginzburg è tornato a riflettere sulla scelta di rimandare quell'indagine per ragioni di carattere teorico-metodologico relative al metodo comparativo che sarebbero state affrontate sistematicamente in *Storia notturna*: «Nella prefazione a *I benandanti* spiegavo di non aver affrontato la connessione tra benandanti e sciamani, che dichiaravo "indubitabile", per non scendere sul terreno di una comparazione puramente tipologica»: C. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 291. Inoltre, nella recente nuova edizione di *Storia notturna*, Ginzburg ha affermato: «di quella connessione "indubitabile" in verità non avevo prove; e comunque sapevo che non avrei potuto cercarle servendomi degli strumenti che fanno parte del mestiere dello storico»: C. Ginzburg, *Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia. Postfazione alla nuova edizione di "Storia notturna"*, in Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Adelphi, 2017, p. 348.

792. Per una riflessione sulla metodologia di Ginzburg, con particolare attenzione alla genesi dello sciamanesimo, si veda J. Martin, *Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg*, in «Journal of Social History», 25/3 (1992), pp. 613-626. Buona parte delle questioni metodologiche sviluppate e applicate nella ricerca che avrebbe condotto a *Storia notturna* sono, come noto, esposte in forma sistematica in C. Ginzburg, *Miti emblemi spie: morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986.

793. Sull'opera di Eliade, e in particolare sul suo modello interpretativo relativo allo sciamanesimo, esiste una letteratura pressoché sconfinata. Un recente filone decostruzionista ha preso ad oggetto non solamente la valenza euristica della categoria analitica di sciamanesimo, ma anche la generalizzazione proposta dallo storico delle religioni romeno. In questa prospettiva, i lavori che hanno maggiormente segnato il campo degli studi specialistici, seppure a partire da posizioni teoriche spesso estremamente differenti, sono quelli di J.W. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*, Groningen, Barkhuis, 2011; G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1992; R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990; R. Hutton, *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London, Hambledon, 2001; A.B. Kehoe, *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove, Waveland, 2000; K. von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: Kultur und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven, Peeters, 2003 e A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York, Oxford University Press, 2007. Il lettore italiano potrà, invece, leggere due recenti lavori, tra loro profondamente distanti: il breve volume "apologetico" di Giovanni Casadio (*Lo Sciamanesimo. Prima e dopo Mircea Eliade*, Roma, Il Calamo, 2014) e la lettura critica di L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Roma, Nuova Cultura, 2014.

794. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

795. M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, Bollingen Foundation-Pantheon Books, 1964. Altri fondamentali interventi sullo sciamanesimo dello storico delle religioni romeno sono *Le problème du chamanisme*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 131 (1946), pp. 5-52, *Recent works on Shamanism. A Review Article*, in «History of Religion», 1/1 (1961), pp. 152-186, e *Shamanism. An Overview*, in *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, vol. 13, pp. 202-208.

796. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

797. Ginzburg, *I benandanti*, p. 49 n. 2.

798. Ivi, pp. 3-52.

799. Ivi, p. 51-52.

800. Tra le tante recensioni di *Storia notturna*, è possibile segnalare, per la particolare impostazione che li avvicina agli interessi di questo lavoro, almeno gli interventi di Cristiano Grottanelli, Pietro Clemente, Fabio Dei, Alessandro Simonicca contenuti in *Discussione su* Storia notturna *di Carlo Ginzburg*, in «Quaderni di storia», 34 (1991), pp.103-130. Per uno sguardo alle conseguenze del metodo proposto in *Storia notturna*, in special modo, nella sua ricezione nel lavoro di M. Bertolotti (*Carnevale di massa 1950*, Torino, Einaudi, 1991), che dello sciamanesimo ginzburghiano avrebbe fatto il suo principale strumento di analisi, si veda O. Raggio, M. Boarelli, A. de Clementi, *Discussione su Carnevale di massa 1950*, in «Quaderni storici», n. 83/2 (1993), pp. 595-623; anche Giovanni Pizza, pur riconoscendo la genialità dell'impianto della riflessione di Ginzburg, ha notato come essa abbia spesso fatto emergere una vera e propria «funzione occultante» in coloro che «mimando il prototipo ginzburghiano, lo hanno applicato in maniera meccanica e molto meno problematica»: G. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1-2 (1996), p. 264.

801. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 187-205.

802. Il modello interpretativo proposto da Ginzburg ha avuto notevoli ricadute non solamente nell'ambito degli studi folklorici, ma anche nel campo degli studi specialistici sullo sciamanesimo, all'interno del quale ha prodotto, da un lato, favorevoli accoglienze e, dall'altro, notevoli resistenze da parte di alcuni specialisti. Per una aggiornata riflessione critica relativa al rapporto tra l'ipotesi sciamanica di Ginzburg e il campo degli studi sul folklore europeo, si veda A. Testa, *Ritual zoomorphism in medieval and modern European folklore: some skeptical remarks on a possible connection with shamanism*, in «Religio: Revue pro religionistiku», 25/1 (2017), pp. 3-24. Sulle conseguenze, invece, dell'enfasi posta sulla dimensione "arcaica" dello sciamanesimo, si veda H. Sidky, *On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 22 (2010), pp. 68-92. Sidky ha notato come l'arcaicità dello sciamanesimo sia da considerarsi, in larga misura, come il prodotto di una lunga e complessa proiezione immaginativa del mondo accademico occidentale su un materiale etnografico estremamente incerto; a suo avviso, la proposta di Eliade ha svolto un ruolo centrale in questo processo: «Assumptions regarding the antiquity of shamanism, its role as humankind's ur-religion, and all the rest, are the products of Eliade's creative hermeneutics, although with considerable and sometimes outlandish embellishment by subsequent writers. The rough scholarly ingenuity, Eliade created a collage — his vision of shamanism — that subsumed three ontologically distinct elements that do not belong together: (1) a historical/ethnographic complex in Siberia and adjoining geographical areas; (2) a hypothetical universal religion of hunting-gathering cultures of the Paleolithic period; and (3) historically/ethnographically unrelated magico-religious beliefs/behaviors with similarities due to the propensity of the human central nervous system to display common functional attributes in ASC under certain conditions»: p. 85.

803. Lo storico è tornato recentemente su questo nodo rimasto aperto ne *I benandanti*: «But in my retrospective reflection I refrained from explaining (first of all, to myself) why an analogy between Friulian benandanti and Siberian shamans had struck me as being self-evident almost right away»: C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, in *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, a cura di P. Jackson, Stockholm, Stockholm University Press, 2016, p. 38.

804. È esplicitamente lo stesso Ginzburg ad ammettere di aver sviluppato la sua tesi a partire dai lavori di Will-Erich Peuckert ed Engelbert Stiglmayr ne *I benandanti*, p. xiii, n. 1.

805. Ritengo necessario chiarire che un'influenza – anche solamente indiretta – del modello eliadiano nella redazione de *I benandanti* sia da considerarsi come una mera ipotesi di lavoro. Davide Ermacora – che ha letto una prima bozza di questo articolo senza che ne fossi a conoscenza – ha però recentemente sostenuto che non avrei prodotto alcuna specifica evidenza a supporto di questa affermazione: D. Ermacora, *Invariant Cultural Forms in Carlo Ginzburg's «Ecstasies»: A Thirty-Year Retrospective*, in «Historia Religionum», 9 (2017), p. 90, n. 6. Non solamente un'operazione di questo genere avrebbe valicato i limiti e gli obiettivi di questo lavoro, ma si sarebbe probabilmente mostrata infruttuosa, giacché in questa fase dell'opera di Ginzburg appare ben più decisiva l'influenza diretta ed esplicita di Ernesto de Martino. D'altro canto, Ermacora colloca sbrigativamente questo mio lavoro nella linea de quei «many scholars who dismissed *Ecstasies* as a work rooted in the same meta-historic assumptions as Eliade's shamanism, focused on the idea of the universal presence of the ecstatic element and ultimately grounded in the rhetoric of primitivism and the cult of the archaic» (ivi, p. 90). Se l'obiettivo dell'Autore era "scagionare" l'opera di Ginzburg dall'accusa di eliadianesimo, riconosco senza alcuna difficoltà la distanza critica che lo storico ha marcato in più occasioni rispetto all'impianto ideologico dello storico delle religioni romeno. L'obiettivo di questo lavoro era semmai osservare la prolungata dialettica che Ginzburg ha intessuto nei decenni con la controversa opera eliadiana, evidenziando semmai proprio lo scarto rispetto agli assunti metastorici eliadiani. Se invece la "posta in palio" dell'intervento di Ermacora era rivendicare la bontà di un'interpretazione estatica dello sciamanesimo, è evidente che il presente lavoro tende a distanziarsi in maniera consapevole e programmatica da questa prospettiva (il lettore che fosse interessato ad approfondire questo aspetto può consultare S. Botta, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Roma, Carocci, 2018). Tuttavia, appare piuttosto curioso il fatto che, in un articolo così erudito e meticoloso, Ermacora non abbia saputo – o voluto – meglio caratterizzare l'ampio quadro interpretativo di quegli specialisti che hanno a più riprese criticato le tendenze alla generalizzazione dello sciamanesimo – prima e dopo Eliade – e del quale, immeritatamente, mi erge a solo testimone. Per rendere conto della serietà delle obiezioni mosse ai processi di generalizzazione dello sciamanesimo, è possibile qui segnalare alcuni tra i "critici": Arnold van Gennep, Sergei Shirokogoroff, Clifford Geertz, Ioan M. Lewis, Michael Taussig, Roberte Hamayon, Ronald Hutton, Alice B. Kehoe, Caroline Humphrey, Kocku von Stuckrad.

806. Ginzburg, *Travelling in Spirit*, p. 38.

807. Su questo tema, mi permetto di rinviare a due miei recenti lavori nei quali tento di ricostruire le condizioni di possibilità dei discorsi sullo sciamanesimo che producono il terreno fertile nel quale si collocherà la sintesi eliadiana. Si vedano S. Botta, *Paul Radin* vs *Crashing Thunder. La contesa per l'estasi sciamanica nell'antropologia americana di primo Novecento*, in *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, a cura di L. Canetti e A. Piras, Brescia, Morcelliana, 2018, pp. 154-177, e *Dagli sciamani allo sciamanesimo*.

808. Si veda, ad esempio, il saggio *Witches and Shamans*, in «New Left Review», 200 (1993), pp. 75-85, poi ripubblicato con il titolo di *Streghe e sciamani*, in C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto,* Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 281-293.

809. Roberte Hamayon ha indicato le tappe del processo di generalizzazione dello sciamanesimo da parte dello sguardo occidentale che, nel corso di più di tre secoli, ha condotto a un progressivo susseguirsi di proiezioni e rappresentazioni: *"Ecstasy" or the West-Dreamt Siberian Shaman*, in *Tribal Epistemologies: Essay in the Philosophy of Anthropology*, a cura di H. Wautischer, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 175-187.

810. DuBois, *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, pp. 111-112.

811. Conseguentemente, dopo anni di crescente insoddisfazione nei confronti di un'applicazione poco sistematica della nozione di sciamanesimo ai più diversi contesti storico-culturali, assunse sempre maggiore forza anche un filone di ricerca che riteneva necessario tornare a osservare i fatti di interesse etnografico provenienti dal contesto siberiano e/o centro-asiatico, da molti definito come *locus classicus* dello sciamanesimo. Tra gli esponenti di questa rinnovata corrente "etnografica" negli studi sciamanici è possibile annoverare almeno Vilmos Dioszegi (studioso noto a Ginzburg) che avrebbe influenzato in maniera decisiva il dibattito specialistico in ambito centro-asiatico. Tra i suoi lavori, si segnala, almeno *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budpest, Akadémiai Kiadó, 1958 e *Tracing Shamans in*

*Siberia: The Story of an Ethnografical Research Expedition*, New York, Humanities Press, 1968. Nella prospettiva poi di una "chiusura" di stampo polemico nell'ambito degli studi siberiani, si veda la riflessione collettiva contenuta in *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, a cura di H.-P. Francfort e R. Hamayon, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001.

812. Sul problema della trasformazione extra-academica dello sciamanesimo, si veda K. von Stuckrad, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change 1800-2000*, Boston-Berlin, De Gruyter, 2014, con particolare attenzione alle pagine che lo studioso tedesco dedica alla costruzione dell'autorità sciamanica nel secondo dopoguerra: «When it come to the analysis of SHAMANISM in general, this chapter again has demonstrated the difficulty in distinguishing between emic and etic, because the academic and the practitioner form a discourse community in which all actors mutually inform and stimulate one another. What is more, contemporary shamanism in Europe and North America is a clear example of scientification of religion because shamanism as a religious practice would be impossible without the meaning that academics have attributed to this religious phenomenon», p. 177.

813. Si veda S. Botta, *I Desired to Learn the Ways of the Shaman. Il contributo della scuola boasiana alla generalizzazione dello sciamanesimo*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, a cura di L. Arcari e A. Saggioro, Roma, Nuova Cultura, 2015, pp. 11-40.

814. Botta, *Paul Radin* vs *Crashing Thunder*, pp. 159-166.

815. Il primo a coniare la nozione di sciamano/antropologo per descrivere questa categoria di attori sociali che si sono mossi creativamente sul confine tra il mondo accademico e le nuove pratiche religioso/spirituali che iniziavano a svilupparsi sul finire degli anni Sessanta è stato lo studioso finlandese J. Svanberg, *Shamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik. En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2003.

816. Sul cosiddetto neo-sciamanesimo, sui rapporti con la cultura della New Age e sulla complessa genealogia accademica degli studi sullo sciamanesimo, si vedano, tra gli altri, J.M. Atkinson, *Shamanisms Today*, in «Annual Review of Anthropology», 21 (1992), pp. 307-330, P. Vitebsky, *From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting,* in *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, a cura di R. Fardon, London, Routledge, 1995, pp. 182-203, R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London-New York, Routledge, 2003, R. Willis, *New Shamanism*, in «Anthropology Today», 10/6 (1994), pp. 16-18.

817. M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, Oxford, Clarendon, 1914.

818. Å. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund, Gleerup, 1939.

819. È possibile in questa prospettiva citare un pregevole lavoro di rilettura critica della categoria di "isteria artica": W. Montanari, *Sciamanesimo e "isteria artica". Appunti per una archeologia della "mente primitiva"*, Dottorato in Storia, Antropologia, Religioni, Sapienza Università di Roma, 2018.

820. S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.

821. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1948. Sul contributo demartiniano al dibattito intorno allo sciamanesimo, e al suo dialogo critico con Eliade, si vedano S. Botta, *La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni*, in *Sciamani e sciamanesimi*, a cura di A. Saggioro, Roma, Carocci, 2010, pp. 59-86, e V. Severino, *La dittatura della presenza: dai "poteri magici" al "diritto di vivere". La figura dello sciamano in Ernesto de Martino*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi*, pp. 87-99.

822. A tale proposito, Ginzburg affermava: «Non mi sento di escluderlo, anche se lo storicismo che aveva inizialmente guidato le mie ricerche non era quello di Croce (di cui ho letto i libri negli esemplari posseduti da mio padre, che gli era stato molto legato) ma la sua versione radicale, e perciò sconfessata da Croce, proposta da Ernesto de Martino ne *Il mondo magico*»: Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 292. Lo storico ha poi recentemente affermato che «in the nineteen sixties my knowledge of Shirokogoroff's ethnographic work was still mediated, and filtered, by de Martino»: Ginzburg, *Travelling in Spirit*, p. 39.

823. Come noto, Lévi-Strauss affronta in maniera estremamente personale il tema dello sciamanesimo in almeno due interventi: *L'efficacité symbolique*, in «Revue de l'histoire des religions», 135/1 (1949), pp. 5-

27, e *Le sorcier et sa magie*, in «Les temps modernes», 41 (1949), pp. 3-24. Su Lévi-Strauss e lo sciamanesimo, si vedano almeno J. Neu, *Lévi-Strauss on Shamanism*, in «Man», 10/2 (1975), pp. 285-292 e C. Pisano, *Tra sociologia e psicanalisi: la costruzione della "persona" sciamanica in Claude Lévi-Strauss*, in *Corpi sciamanici. La nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*, a cura di S. Botta e M. Ferrara, Roma, Nuova Cultura, 2017, pp. 51-66.

824. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 287.

825. Ginzburg, *I benandanti*, p. 30.

826. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 284.

827. M. Eliade, *Some Observations on European Witchcraft*, in «History of Religions», 14/3 (1975), pp. 149-172.

828. Ivi, p. 153.

829. Ivi, p. 149.

830. Per una ricostruzione del campo degli studi sull'esoterismo in ambito storico-religioso, e in particolar modo in connessione con l'ideologia della New Age, si vedano i lavori di W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996 ed *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012. Per una riflessione intorno al nesso tra occultismo e sciamanesimo nel pensiero di Eliade, si veda K. von Stuckrad, *Utopian Landscape and Ecstatic Journeys: Friedrich Nietzsche, Hermann Hesse, and Mircea Eliade on the Terror of Modernity*, in «Numen», 57 (2010), pp. 78-102.

831. M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948. Sul rapporto tra sciamanesimo e yoga nell'opera di Eliade, è possibile consultare il recente lavoro di M. Ferrara, *Sciamani e* śramaṇa *nel discorso di Eliade su "lo* yoga*"*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi,* pp. 131-155.

832. «Molti anni fa avevo proposto questa connessione (poi confermata da M. Eliade) definendola "non analogica ma reale": tuttavia non avevo osato affrontarla»: Ginzburg, *Storia* notturna, p. xxvii; si veda anche p. xlii, n. 54.

833. Si veda in particolare ivi, pp. xxxiii-xxxiv. Sul tentativo di conciliare Propp e Lévi-Strauss da parte di Ginzburg, si veda A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Roma, Aracne, 2010, pp. 167-172, in particolare n. 107.

834. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, p. 293.

835. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 148.

836. Ivi, p. 149.

837. Ivi, p. 158, n. 75.

838. In particolare ivi, p. 198, n. 4. Sul problema di uno "sciamanesimo classico" è tornato recentemente J.N. Bremmer, *Shamanism in Classical Scholarship: Where Are We Now?*, in M.M. Balzer, J.N. Bremmer, C. Ginzburg, *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, a cura di P. Jackson, Stockholm, Stockholm University Press, 2016, pp. 52-78.

839. Il capitolo intitolato *Congetture euroasiatiche* costituisce, in questa prospettiva, un punto di svolta del volume. Si veda ivi, pp. 187-205.

840. Ivi, p. 224.

841. G. Filoramo, *Una storia infinita: la «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXVII, 2 (1991), pp. 283-296.

842. «Di fatto, quel che accomuna la *Storia notturna* con innumerevoli lavori di Storia delle religioni è l'aspirazione a risolvere un'equazione impossibile: coniugare storia e struttura, il divenire dei processi storici con la atemporalità delle forme e dei fenomeni. È l'annoso problema che contraddistingue la Storia delle religioni e che, mal impostato e mal risolto, l'ha portata in una situazione di *impasse* metodologica, se non in un vero e proprio vicolo cieco»: ivi, p. 284.

843. Ivi, p. 285.

844. Notava, a tale proposito, Fabio Dei: «il punto […] è che le connessioni comparative che egli sviluppa *non* sono scoperte empiriche, ma interpretazioni che dipendono, per così dire, da un patrimonio

preesistente di senso (quale dato empirico potrebbe falsificarle?)»: F. Dei, *La scoperta, la struttura, il racconto*, in «Quaderni di storia», 34 (1991), p. 124.

845. Alla stregua, cioè, del modo in cui Lévi-Strauss aveva smantellato la consistenza del totemismo in *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962. Una simile esigenza nel campo dello sciamanesimo è rimasta ancora oggi largamente priva di risposta, come ha messo bene in evidenza H. Rydving, *Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique*, in «Études mongoles et sibériennes, centrasiatique et tibétaines», 42 (2011). In questa prospettiva, è utile leggere anche la riflessione archeologica su questo genere di categorie antropologiche proposta da C. Pignato, *Totem mana tabù: archeologia di concetti antropologici*, Roma, Meltemi, 2001.

846. C. Grottanelli, *Discussione di «Storia Notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Quaderni di storia», 34 (1991), pp. 105-107.

847. G. Rouget, *La Musique et la trance. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1980

848. Si veda, ad esempio, la proposta per un modello strutturale della trance in L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, e Id., *La transe et ses entours: la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006. Pur conoscendo l'opera di de Heusch, Ginzburg sembra utilizzarla non dal punto di vista di una morfologia generale della trance e dell'estasi, quanto piuttosto per costruire una teoria storica che giustifichi la presunta separazione tra i fenomeni di possessione, caratteristici delle culture africane, e quelli sciamanici, preponderanti nel contesto euroasiatico: Ginzburg, *Storia notturna*, p. 231 e n. 150, p. 266.

849. Si vedano, tra gli altri, I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropologocal Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin, 1971, e Id., *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Nonostante l'importante contributo di Lewis, l'approccio dell'antropologia sociale britannica, seppure teoricamente fecondo, è quasi trascurato nel campo degli studi sciamanici. Si pensi, ad esempio, alla scarsa attenzione rivolta alle brillanti riflessioni di S.F. Nadel, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 76/1 (1946), pp. 25-37.

850. Per la riflessione di Roberte Hamayon sullo sciamanesimo e l'estasi, si vedano almeno R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, e Id., *Are "Trance," "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, in «Shaman», 1/2 (1993), pp. 17-40.

851. Del resto, perfino il presupposto dell'unità socio-culturale dei fenomeni sciamanici entro l'ambito della varietà delle culture siberiane e centro-asiatiche è stato sottoposto a una serrata critica. Si pensi, ad esempio, alla tendenza a differenziare l'unità delle culture folkloriche siberiane impostasi almeno a partire dalla già citata opera di Ronald Hutton, che individuava nell'invenzione della stessa Siberia la formazione di una categoria storico-geografica di carattere coloniale.

852. Filoramo, *Una storia infinita*, p. 292.

853. Ancora una volta si pensi alla lezione totemica levistraussiana. In questa prospettiva, mi permetto di rinviare ad alcune riflessioni contenute nel mio recente volume *Dagli sciamani allo sciamanesimo*, in particolare le pp. 30-34.

854. Si vedano, a tale proposito, la bibliografia orientativa indicata alla n. 6.

855. F. Jesi, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1979. Sul contributo di Jesi al pensiero storico-religioso nazionale, si vedano due contributi di E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma, Carocci, 2012, e *Memoria, violenza, scrittura: la «macchina mitologica» in Jesi*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa e E. Manera, Roma, Carocci, 2015, pp. 229-238.

856. Filoramo, *Una storia infinita*, p. 295.

857. In merito a questa controversia, è possibile fare riferimento solamente ai lavori che hanno segnato profondamente il dibattito, tra i quali spicca quello di D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science: l'oeuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005. Il lettore potrà orientarsi

liberamente nella selva infinita della bibliografia su Eliade, i cui confini superano largamente i limiti di questo breve intervento.

858. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 183, n. 70.

859. Ginzburg, *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy*, p. 320.

860. Intorno a questo nodo, si veda anche l'acuta lettura di A. Testa, *Estasi e crisi. Note su sciamanesimo e pessimismo storico in Eliade, de Martino e Lévi-Strauss*, in *Sciamanesimo e sciamanesimi,* pp. 101-112.

861. Ginzburg, *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy*, p. 322.

862. Eliade, *Some Observations on European Witchcraft*, p. 172.

863. Per una lettura critica del contributo di Harner alla costruzione di uno sciamanesimo contemporaneo, si veda Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, pp. 217-223.

864. M. Harner, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, San Francisco, Harper & Row, 1980, pp. 174-175.

865. Si pensi, ad esempio, alle dure recensioni e agli interventi polemici di de Blécourt o Znamenski, sui quali Ginzburg è tornato a riflettere nel recentissimo *Travelling in Spirit*.

866. Ginzburg ha, ad esempio, ignorato molti dei giudizi critici relativi allo sciamanesimo prodotti negli anni che intercorrono tra la scrittura de *I benandanti* e quella di *Storia notturna*, ad esempio, in C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, in *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 87-125, R. Spencer, *Review of C. M. Edsman 'Studies in Shamanism*, in «American Anthropologist», 70/2 (1968), pp. 396-397, e M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

867. Oltre ai lavori citati alla n. 6, si vedano anche le fondamentali riflessioni di D.H. Holmberg, *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, e *Shamanism, History, and the State*, a cura di N. Thomas e C. Humphrey, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

868. Pizza, *Sulla "possessione europea"*, p. 262.

869. C. Ginzburg, *Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, in *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli*, a cura di F. Graf, Basel, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1992, pp. 111-128, poi ripubblicato in Id., *Il filo e le tracce*. *Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 94-111. Discuto alcune delle riflessioni contenute in questo lavoro in S. Botta, *Da* jongleurs *a sciamani. Appunti sull'assimilazione dell'alterità religiosa nel pensiero illuminista*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», 2 (2018), pp. 91-120.

870. «In secondo luogo, come ho cercato di dimostrare ampiamente altrove, un antichissimo nucleo sciamanico era racchiuso nel ben noto stereotipo del sabba stregonesco»: ivi, p. 107.

871. Ivi, p. 98.

Marcello Mustè

# La “via alla storia” di Carlo Ginzburg

1. In un discorso pronunciato il 5 settembre 2011 in occasione del conferimento del premio Balzan, Carlo Ginzburg ha parlato del proprio itinerario storiografico, riprendendo una pagina di diario di Walter Benjamin, come di «una partita a scacchi in cui i pezzi, anziché essere distribuiti all’inizio, vengono introdotti via via nel corso del gioco».[872] Una partita, ha spiegato, iniziata nell’autunno del 1959, nella biblioteca della Scuola Normale di Pisa, con il sorgere della passione per la storia e, più precisamente, per un certo tipo di storia, rivolta ai «perseguitati» (come lebbrosi ed ebrei e come coloro che, agli inizi dell’età moderna, erano stati accusati di stregoneria) e sorta per l’impulso prevalente di tre autori: Antonio Gramsci, Carlo Levi, Ernesto De Martino. Un tipo di storia, aggiunse, che suscitava in lui un processo di «identificazione emotiva», forse anche una «proiezione inconsapevole» della sua identità ebraica, «che la persecuzione aveva rafforzato».[873] Al di là dell’intonazione autobiografica che attraversa questa rievocazione, non è difficile scorgervi una sintonia profonda con quanto allora accadeva, o cominciava ad accadere, nella cultura storica italiana, che nel giro di circa un decennio avrebbe in larga parte abbandonato i sentieri battuti nel recente passato (un passato, sia detto per inciso, tutt’altro che modesto o trascurabile), riservando un’attenzione inedita ai «gruppi oppressi e/o minoritari nell’interno delle civiltà più avanzate».[874]

Nel discorso del 2011, Ginzburg ha “periodizzato” il proprio percorso in tre fasi principali, anche se, come vedremo, non mancano intersezioni feconde fra i diversi momenti della sua produzione. L’inizio della prima fase può essere indicato nel libro del 1966 su *I benandanti*, dal quale, secondo le parole dell’autore, sono scaturite «tutte le [sue] ricerche» successive:[875] non vi è dubbio, infatti, che nel problema storico e metodologico inaugurato da questa opera Ginzburg sia rimasto per oltre un decennio, almeno fino al 1979, con la pubblicazione del saggio su *Il nicodemismo* (1970), poi con il fortunato libro *Il formaggio e i vermi* (1976) e con il seminario (insieme ad Adriano Prosperi) su *Il beneficio di Cristo* (1977), infine con l’articolo *Spie* (che può datarsi nel 1979, quando apparve nel volume *La crisi della ragione*), dove fornì una prima

giustificazione metodologica della sua storiografia.[876] Il tratto più caratteristico di questo primo periodo non consiste solo nella peculiare ripresa di quei classici italiani a cui prima si accennava (Gramsci, Levi, De Martino, a cui si dovrà aggiungere il nome di Delio Cantimori), ma nel dialogo, e diremmo nella reazione, alle tendenze più recenti della storiografia francese, alla seconda e alla terza generazione delle «Annales», sia per il modo in cui si era delineata la "storia delle mentalità" sia, soprattutto, rispetto ai metodi della storia quantitativa, che troveranno ben presto un'espressione teorica di primo piano in un famoso articolo di François Furet:[877] era la nascita di ciò che si chiamerà "microstoria", intesa come un ritorno originale alla qualità e all'individualità, per una via diversa da quella che, nel frattempo, animava (a partire da Lawrence Stone e da molta teoria della storia, continentale e analitica) il così detto *revival* della narrazione. Una formula, quella di "microstoria", verso cui Ginzburg manterrà sempre una legittima diffidenza o prudenza, nel timore delle semplificazioni che sempre accompagnano le etichette e gli slogan e per la preoccupazione che, in una specie di culto del frammento, venisse meno, di quel metodo, il problema fondamentale, cioè la «generalizzazione delle domande» e il nesso dell'individuale con la prospettiva universale.[878] Ma in realtà, nell'universo complesso della "microstoria" riemergevano in una diversa luce nodi metodologici antichi, che la recente storiografia francese (almeno dopo l'uscita di scena di Fernand Braudel, alla fine degli anni Sessanta) aveva per molti versi sottovalutato o rimosso: dalla resistenza delle fonti alla ricostruzione storica (particolarmente forte nel caso delle vittime di una lunga oppressione) al significato fecondo dell'anomalia individuale o sociale, come veicolo di un sapere normativo.[879] Nodi che, in una rinnovata attenzione per la singolarità, tornavano a imporsi anche sul piano teorico, restituendo al sapere storico una consapevolezza dei suoi fragili confini.[880]

La seconda fase dell'itinerario di Ginzburg occupa poco più di un decennio, dal 1979 al 1991, e certamente ha al suo centro la *Storia notturna*, apparsa per Einaudi nel 1991. La decifrazione del sabba, come si vedrà, non è più la narrazione di una straordinaria vicenda individuale, come quella di Domenico Scandella detto Menocchio: il frammento o «microcosmo» si slarga in una vicenda anonima di lunga o lunghissima durata, ponendo in una diversa prospettiva, e con maggiore intensità, i rapporti con lo strutturalismo e con le scienze (antropologia, etnologia, folklore) che meglio ne avevano incarnato il paradigma. Se tra questo periodo e quello precedente non vi è un «filo conduttore» – come Ginzburg sottolineò per evitare ogni apparenza di

«teleologia» –,[881] certamente vi intrattiene un rapporto stretto, di tipo, per così dire, regressivo e autocritico, nel senso che la nuova ricerca aggredisce i nodi irrisolti delle opere precedenti, li radicalizza e li mette alla prova. Il progetto iniziale della "microstoria" lascia esplodere i suoi presupposti metodici, e li sottopone alla verifica di indagini di più ampia portata. Così (e per il momento ci limitiamo ad alcuni esempi), il riferimento a Gramsci non riguarda più soltanto la figura delle «classi subalterne», ma il tema, ben più aspro, della «circolazione» tra cultura di élite e cultura marginale; il rapporto tra morfologia e storia, nutrito delle ulteriori suggestioni di Claude Lévi-Strauss, si amplia e si intensifica fino a delineare il problema di archetipi metastorici; infine, la sfida della comparazione (raccolta, come si sa, dalla difficile meditazione di Marc Bloch) è spinta fino in fondo, attraverso l'esplorazione "sul campo" delle sue conseguenze più estreme, quelle morfologiche.

L'ultima fase della ricerca di Ginzburg comincia con il libro del 1991 sul processo Sofri[882] e con il saggio del 1992 *Unus testis*, apparso originariamente sui «Quaderni storici».[883] Ma anche qui le critiche allo scetticismo storico attraversavano, come un problema aperto e decisivo, tutte le opere precedenti, anche se solo ora, con la pubblicazione di tre libri – *Occhiacci di legno* (1998), *Rapporti di forza* (2000), *Il filo e le tracce* (2006) – Ginzburg entrava a pieno titolo, o almeno in maniera diretta, nel dibattito teorico e metodologico, a volte propriamente filosofico. Alla celebre sentenza di Derrida – «Il n'y a pas hors-texte» –[884] arrivava a opporre il valore fondante dell'*hors-texte*, dell'*extra-testo*: ma cercava di farlo – e questo è l'aspetto essenziale – provando a superare anche la prospettiva degli storici "puri", a cominciare da quella di Arnaldo Momigliano,[885] e recuperando il nesso tra retorica e prova.[886]

2. Forse il primo studio nel quale la prospettiva storiografica di Ginzburg ha cominciato a delinearsi con nettezza è l'articolo, pubblicato nel 1961 negli «Annali» della Scuola Normale di Pisa, su *Stregoneria e pietà popolare*. Un articolo importante (oltre che stupefacente per la giovanile età dell'autore, che aveva allora ventuno anni), nel quale, prendendo in esame le carte del processo inquisitoriale contro la contadina modenese Chiara Signorini, conservate nell'Archivio di Stato di Modena, Ginzburg delineava la peculiare dialettica dell'«assimilazione», riconosciuta nella «comune visione della realtà (che implica la presenza quotidiana del demonio, la possibilità di avere rapporti con esso, e così via)»[887] tra inquisitori e streghe: un'«assimilazione», tuttavia, che lasciava aperta la possibilità di individuare «una sorta di iato» tra i due mondi, e

dunque di enucleare, oltre il gesto violento del giudice, uno strato originale di credenze popolari, per cui né l'interrogatorio né la tortura riescono a far sì che «la strega abdichi del tutto alla volontà dell'inquisitore».[888] La conclusione dell'articolo del 1961 parlava di un «compromesso» tra l'imputata e il giudice,[889] per indicare tanto la circolazione delle due culture, stabilita dalla dinamica processuale, tanto la relativa autonomia che pure, dal punto di vista dello storico, era possibile tenere ferma, isolando una sfera culturale propria delle classi subalterne. Nel libro del 1966 su *I benandanti*, questo primo schema interpretativo acquistò una più complessa fisionomia, con il dipanarsi di quella duplice prospettiva che costituisce, per così dire, lo scheletro dell'intera ricerca: da un lato, attraverso lo studio degli archivi friulani, Ginzburg riusciva a determinare «un nucleo di credenze popolari»,[890] uno strato originario della «mentalità contadina»,[891] costituitosi in maniera sostanzialmente indipendente e di lunghissima durata; d'altro lato, il libro descriveva il processo di una *assimilazione*, per il quale il rito dei benandanti, sotto la pressione degli inquisitori, era stato assorbito nell'immagine della stregoneria. Un processo che arrivava a compiersi a partire dal 1618 e che veniva descritto, in maniera più diretta, nel quarto e ultimo capitolo dell'opera. D'altronde l'assimilazione, seppure mai completa e definitiva nel corso dei primi secoli della modernità, si fondava sul comune avversario di inquisitori e inquisiti, sull'immagine condivisa del male e del negativo, che gli uni e gli altri indicavano nei malefici delle streghe e del diavolo, fino a condividere, in questo punto di radicale importanza, una eguale struttura teologica.

Al di là delle fonti italiane (soprattutto Gramsci e De Martino),[892] il discorso si alimentava di un confronto ravvicinato con la principale storiografia sulla stregoneria, a cominciare dalle opere di Joseph Hansen e di Margaret Alice Murray.[893] Il confronto con le tesi della Murray si rivelò di particolare impegno, perché, se da un lato appariva evidente la ripresa di alcuni temi (il culto precristiano di fertilità, la realtà dei riti descritti nelle confessioni), che per altro derivavano da osservazioni di James George Frazer, non meno chiara risultava la distanza dall'impianto generale elaborato dall'antropologa di Calcutta. Il nodo venne sciolto, in maniera più persuasiva, nell'introduzione alla *Storia notturna*, dove Ginzburg riprese la questione e ne offrì una soluzione decisiva, che a ben vedere ancora mancava, in questi termini di chiarezza concettuale, nella prefazione del 1965 a *I benandanti*: ribadì che le tesi della Murray contenevano, a suo giudizio, «un nocciolo di verità», ma determinò la differenza fondamentale nella distinzione tra «riti» e «miti», nel senso che, mentre Murray aveva

sbrigativamente sostenuto la «realtà fisica» dell'apparato rituale della stregoneria, questo principio andava piuttosto applicato alla «realtà» dei miti, senza confondere «tra complesso coerente e diffuso di credenze [il mito] e gruppo *organizzato* di persone che le avrebbero praticate [il rito]».[894] Si trattava di una precisazione essenziale per intendere tutto il discorso storiografico che qui veniva proposto e che implicava, oltre il giudizio sull'opera della Murray, un confronto ravvicinato con uno degli autori più importanti di Ginzburg, cioè con Ernesto De Martino. Si sa, infatti, che il passaggio fondamentale del *Mondo magico* era proprio quello in cui, dialogando con Benedetto Croce e revisionando aspetti fondamentali della sua filosofia, De Martino aveva affermato la realtà dei poteri magici[895] e quindi (respingendo l'obiezione che il suo maestro Adolfo Omodeo aveva indirizzato a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*)[896] la realtà di un mondo primitivo precedente l'universo spirituale del mondo colto. Ginzburg incontrò il medesimo problema di De Martino nelle pagine del primo capitolo del libro del 1966 dedicate alla realtà dei riti dei benandanti, dove, esaminando i rituali di unguenti e i casi di epilessia, osservò che il problema «va risolto nell'ambito della storia della religiosità popolare, non della farmacologia o della psichiatria».[897] Era un passaggio, quello relativo alla separazione dello spirito dal corpo, dove emergeva nella forma più radicale il conflitto tra benandanti e inquisitori. Le osservazioni sulla Murray, con la distinzione tra rito e mito, portavano pertanto un contributo dirimente all'intera questione, centrale in De Martino, della realtà dei poteri magici, affermando, come abbiamo visto, che tale predicato esistenziale doveva essere bensì attribuito al «complesso coerente e diffuso di credenze» delle classi subalterne ma non anche, come la Murray aveva equivocato, all'apparato fisico descritto nelle confessioni rituali.

Più in generale, rispetto ad autori come Hansen e Murray, risultava chiaro, nel disegno perseguito da Ginzburg, il tentativo di una più forte *storicizzazione* del nucleo originario di credenze popolari (il credo sotteso al rito), attraverso la delineazione di un processo conflittuale, come quello che aveva portato alla fine (all'assimilazione) dello stesso strato mitico. Nel breve ma assai denso *Post-scriptum 1972*, con il quale volle accompagnare la nuova edizione dei *Benandanti*, Ginzburg accennò ad alcuni spunti di autocritica, toccando soprattutto due aspetti che recensori e critici della prima edizione avevano variamente segnalato. In primo luogo parlò «dell'insufficiente attenzione prestata agli inquisitori e al loro atteggiamento verso la stregoneria».[898] E aggiunse che lo «squilibrio nella ricerca» era determinato dall'attenzione che,

nella costruzione del libro, aveva portato su streghe e benandanti, insomma sugli emarginati, piuttosto che «verso inquisitori e demonologi». Naturalmente non si trattava soltanto di una diversa attenzione vòlta a questo o a quel gruppo sociale, ma di un dato strutturale del libro, che riguardava l'immagine stessa del sabba e della stregoneria, e per contro quella dei benandanti; e che in fondo era emerso limpidamente verso la fine dell'opera, dove, in un paragrafo del quarto capitolo, aveva scritto che «la stregoneria in senso proprio ci è apparsa estranea ai miti popolari fin qui considerati», perché «remota» dalla mentalità dei contadini friulani, i quali, piuttosto, coltivavano i miti dei benandanti, «difensori delle biade, dei vini, nemici delle streghe affatturatrici».[899]

Più complesso appariva il secondo aspetto sollevato dal *Post-scriptum*, che chiamava in causa lo studio delle mentalità e in particolare i concetti di «mentalità collettiva» e di «psicologia collettiva». Nella *Prefazione* alla prima edizione aveva scritto così:

> dalla documentazione analizzata emerge una grande varietà di atteggiamenti individuali. A insistervi sopra, si rischia di cadere in un eccesso di pittoresco. Si è preferito, tuttavia, correre questo rischio, anziché servirsi ad ogni passo di termini generici e vaghi come "mentalità collettiva" o "psicologia collettiva". Queste testimonianze friulane ci mostrano infatti un intersecarsi continuo di tendenze della durata di decenni o addirittura di secoli, e di reazioni assolutamente individuali e private, spesso addirittura inconsapevoli – quelle reazioni di cui apparentemente è impossibile fare storia, e senza le quali, in realtà, la storia della "mentalità collettiva" finisce con l'ipostatizzare una serie di tendenze e di forze disincarnate e astratte.[900]

Erano, quelle che dedicava alle mentalità, parole forti ma forse non del tutto chiare. In effetti, nel libro le posizioni «individuali e private» di cui qui parlava non avevano trovato uno spazio reale, e in generale il «nucleo di credenze popolari» aveva assorbito ogni autonomia dell'individuo. Questo lo confessò, d'altronde, in un passaggio cruciale del secondo capitolo, quando affermò che «dove ci aspetteremmo di trovare l'individuo nella sua (presunta) astorica immediatezza troviamo la forza delle tradizioni della comunità, le speranze e i bisogni legati alla vita associata».[901] In linea generale, l'oggetto della critica (la mentalità collettiva) era penetrato nell'analisi più di quanto l'autore non fosse disposto a riconoscere. Ma chiara era, fin da ora (e se ne vedranno poi le conseguenze), l'esigenza metodica di articolare quella «forza delle tradizioni» nella carne e nel sangue dei singoli individui che la compongono e di ritrovare il momento collettivo nella sua espressione individuale e particolare. Così, nel *Post-scriptum* tornò su questo aspetto, dichiarando la propria insoddisfazione per quanto aveva scritto e chiarendone i termini al di là della «ingenua contrapposizione», che allora aveva evocato, tra «mentalità collettiva» e «atteggiamenti individuali». Ora infatti (in maniera più aderente allo spirito del

libro) il problema non era più il rapporto tra comunità e individuo, ma la natura *conflittuale* della comunità stessa, quale si era manifestata nel contrasto tra benandanti e inquisitori:

> insistendo – spiegò – sugli elementi *comuni*, *omogenei* della mentalità di un certo periodo, si è indotti inevitabilmente a trascurare le divergenze e i contrasti tra le mentalità delle varie classi, dei vari gruppi sociali, annegando tutto in una indifferenziata, interclassistica "mentalità collettiva". In tal modo l'omogeneità, d'altronde sempre parziale, della cultura di una determinata società, viene vista come dato di partenza, anziché come punto d'arrivo di un processo intimamente coercitivo, e in quanto tale *violento* (la storia dei benandanti da questo punto di vista è esemplare).[902]

Nel *Post-scriptum 1972*, come si è visto, Ginzburg aveva sollevato, con intenti autocritici, due problemi. Ma il libro del 1966 ne presentava altri, che certamente determinarono gli sviluppi successivi della sua riflessione. Anzi tutto l'uso del metodo comparativo, che riconduceva ai due sensi distinti da Marc Bloch.[903] Nel corpo del libro, il metodo comparativo interveniva in due passaggi fondamentali. In primo luogo, nella conclusione del primo capitolo, con la discussione del caso del lupo mannaro livone Thiess, di cui Otto Höfler aveva ripubblicato nel 1934 gli atti del processo di Jürgensburg: un caso che permetteva a Ginzburg di parlare di «un unico culto agrario» diffuso «forse nell'intera Europa centrale»[904] e di stabilire una prima connessione tra benandanti e sciamani.[905] In secondo luogo, il metodo comparativo interveniva, nel secondo capitolo, a proposito del mito di Diana, con la possibilità di indicare «un'area ben precisa», tra l'Alsazia e le Alpi orientali, e di determinare le due linee intersecantisi nei miti dei benandanti, quella della processione dei morti, di derivazione germanica, e quella delle battaglie per la fertilità, proveniente dal mondo slavo.[906] Il riferimento a Bloch (che si sarebbe complicato negli anni seguenti) restava, in tale contesto, fondamentale e quasi esclusivo, soprattutto, verrebbe da dire, in un senso negativo, cioè per il limite che (dal saggio del 1928 *Pour une histoire comparée des sociétés européennes* alla voce *Comparaison* del 1930, fino al discorso del 1934 al Collège de France) lo storico francese aveva opposto all'uso estensivo della comparazione, come lo leggeva in *The Golden Bough* di Frazer, richiamando al controllo storico del confronto e del paragone tra civiltà diverse. Questo era, in definitiva, il modello a cui Ginzburg tornava a ispirarsi, forse trascurando, per il momento, ciò che Bloch (e prima di lui Droysen o Pirenne) vi aveva riconosciuto, fino a indicarvi lo strumento essenziale per definire e spiegare il fenomeno storico.[907]

3. Fu nel libro del 1976 su Domenico Scandella detto Menocchio che questa riflessione cominciò ad approfondirsi in maniera decisiva. La lunga *Prefazione*

costituisce, d'altronde, un vero e proprio saggio teorico. In quel testo Ginzburg si riferì, in termini di sostanziale continuità, al libro sui benandanti, sottolineando come, nella «discrepanza» tra «domande dei giudici» e «risposte degli accusati», si fosse aperta «una falla», dove era affiorato «uno strato profondo di credenze popolari sostanzialmente autonome».[908] Con pieno diritto poneva il metodo del libro del 1966 alla base di quello nuovo, dedicato a Menocchio. Ma le differenze, maturate in un decennio di riflessioni teoriche e ricerche erudite, apparivano altrettanto forti rispetto alle analogie, perché quello «strato profondo», a cui l'autore si riferiva, non emergeva più, nella nuova opera, attraverso le vicende di benandanti e streghe, ma per la via più diretta e interna della visione cosmica e della religiosità personale di un individuo a suo modo straordinario. Non si può non osservare, già solo per questo, che il grande problema della comparazione, che aveva costituito l'asse metodologico del libro del 1966, tendeva a retrocedere in secondo piano; e che, al contrario, il nodo del rapporto tra cultura popolare e sfera individuale – che, come abbiamo osservato, aveva ricevuto risposte provvisorie nel periodo precedente – acquistava un'importanza inedita e del tutto rinnovata.

Pesava, in questo spostamento di prospettiva, la discussione e la polemica con la «storia *quantitativa* delle idee» e la «storia religiosa *seriale*»,[909] che spingevano l'autore a esplorare forme rinnovate per intendere la *qualità*, il rilievo individuale e il suo rapporto con la sfera comunitaria. Così, se nel libro sui benandanti i termini fondamentali erano quelli dell'assimilazione e della dicotomia (e del conflitto), ora questi medesimi concetti venivano svolti, anche per la forte mediazione dell'opera di Bachtin, nel più difficile rapporto tra *circolazione* e dicotomia. Di questo tema della circolazione tra cultura alta e cultura bassa (di cui la figura di Menocchio rappresentava quasi il simbolo vivente) Ginzburg offrì, in una delle ultime pagine del libro, una immagine suggestiva, parlando di «radici popolari di gran parte dell'alta cultura europea, medievale e postmedievale» e di «fecondi scambi sotterranei, in entrambe le direzioni, tra alta cultura e cultura popolare».[910] Concepite nella loro differenza, dunque, le due culture avevano conservato per secoli un terreno di reciproca contaminazione, come ora mostrava il «caso limite» di Menocchio. Eppure, «durante la seconda metà del Cinquecento», il processo si interruppe bruscamente e lo «sforzo egemonico» della cultura alta, con l'opera dei gesuiti e delle chiese protestanti, arrivò fino alla distruzione e alla cancellazione della cultura popolare. Non solo assimilazione, come in fondo accadeva nei *Benandanti*, ma «mutilazione storica» e totale distruzione di una cultura, quella

delle classi subalterne.[911] Era in questa visione – diventata, come si vede, più pessimistica – che si stagliava la dotta ricostruzione dell'universo religioso e cosmologico di Menocchio.

Il problema metodologico del libro del 1976 sorgeva da questo sfondo problematico ed era complicato, come si è detto, dall'ipotesi drammatica di una cultura popolare cancellata e distrutta, che tuttavia lo storico doveva restituire nella sua autonomia e indipendenza. Non si trattava, perciò, di ripetere il metodo di Michel Foucault, che nella *Histoire de la folie* aveva studiato «il gesto e il criterio dell'esclusione», disinteressandosi degli «esclusi»; né si trattava di accogliere l'obiezione di Jacques Derrida, che in definitiva giudicava impraticabile una simile ricerca.[912] Si trattava di pensare a una «strategia frontale», a «un'indagine diretta, priva d'intermediari, del mondo popolare»:[913] questa era, senza dubbio, la scommessa metodologica del libro del 1976, il suo ideale storiografico. Era una scommessa che implicava un ripensamento profondo del tema dell'individualità e delle categorie storiografiche che potevano permetterne la comprensione. Ginzburg scrisse, in maniera efficace, che Menocchio rappresentava un «frammento di quella che si è soliti chiamare "cultura delle classi subalterne", o anche "cultura popolare"».[914] Parlò anzi di un «microcosmo» nel quale si potevano scrutare le caratteristiche di un intero strato sociale.[915] In maniera più precisa, con un riferimento a Lukàcs e a Cantimori,[916] scrisse che Menocchio, un personaggio del tutto atipico nel suo tempo, «articolò il linguaggio che era storicamente a sua disposizione», mettendo in opera «un orizzonte di possibilità latenti»:[917] con riferimento alla linguistica, giungeva così a configurare il rapporto tra individuo e cultura popolare come un'articolazione personale e unica, ma tuttavia interna a una struttura «potenziale» data. Perciò l'eccezione individuale, l'anomalia, diventava rivelativa di un'epoca, costituendone la via d'accesso più autentica. Ma il rapporto tra struttura «potenziale» e individualità non era poi altro che il rapporto tra circolazione e dicotomia, tra contaminazione e conflitto, dove lo «strato profondo» delle classi subalterne, nella sua carica di eversione, veniva a configurarsi come una variazione (sconfitta e infine distrutta) di un solo processo di significato, a partire dalla diversità di un proprio mondo vitale.

Il rapporto tra circolazione e conflitto, che l'universo simbolico di Menocchio tendeva a rivelare e, al tempo stesso, a occultare, richiedeva strumenti metodologici ulteriori, che andavano oltre il problema blochiano della comparazione e lo studio degli «scarti» tra inquisitori e accusati. Lungo questa via, Ginzburg incontrava i nodi fondamentali del metodo critico, ma

ulteriormente radicalizzati dal fatto che la ricostruzione della cultura popolare, cioè di una cultura *orale* e *cancellata* dal presente, doveva fondarsi su fonti (come le fonti archivistiche dei processi) non solo *scritte* ma, per di più, ordinate da individui legati alla cultura dominante. Il metodo era chiamato a gestire il passaggio, il rinvio, da queste fonti a uno strato di cultura orale ormai distrutta. La resistenza della fonte all'oggetto appariva dunque massima. La soluzione di Ginzburg si basò su due assi strategici. La prima linea riguardava il significato della scrittura, cioè la tesi secondo cui, da un lato l'invenzione della stampa e d'altro lato le correnti riformate ed ereticali, avrebbero esercitato la funzione di fare *emergere*, piuttosto che nascondere o cancellare, lo strato preesistente della oralità.[918] Il tema della circolazione toccava qui un punto di estrema complessità e, in certo modo, la cultura alta diventava il veicolo di una possibile emersione della cultura popolare. La seconda linea si riferiva invece alla figura della fruizione, della lettura e della ricezione del testo dotto: per cui ciò che interessava lo storico non era soltanto la fonte di Menocchio, la sua personale "biblioteca", ma la «chiave di lettura», la «griglia», la deformazione del testo letto, lo *scarto* tra il lettore e il suo testo, che permetteva di afferrare lo strato originario di una cultura orale.[919] Se nel libro sui *Benandanti* lo scarto si era aperto tra giudici e perseguitati, ora veniva, per così dire, *interiorizzato* nell'esperienza stessa del perseguitato.

4. Dal punto di vista metodologico, Ginzburg ritenne di chiarire la base teorica del libro su Menocchio nel saggio del 1979 sul «paradigma indiziario»: un saggio, come spiegò, che rispondeva all'invito di Ernesto De Martino «a superare nella ricerca concreta l'antitesi tra razionalismo e irrazionalismo».[920] Ma il superamento dell'antitesi accadeva al prezzo di un ulteriore dualismo, di una divisione alquanto netta tra «due vie»[921] della conoscenza umana: da un lato, appunto, il «paradigma indiziario», ricostruito a partire da Giovanni Morelli, Conan Doyle, Sigmund Freud, e poi spinto fino all'attitudine venatoria a seguire le tracce e a decifrare, attraverso di esse, la realtà; d'altro lato, invece, la rottura galileiana, la «cesura decisiva»[922] che aveva cancellato l'individualità e ricondotto l'universo fisico alle uniformità matematiche. Il dualismo dei saperi appariva talmente forte, in questo articolo, che Ginzburg arrivava al punto di segnalarne il «limite» intrinseco nella strutturale «incapacità di servirsi dello strumento potente e terribile dell'astrazione».[923] Il sapere storico, sul modello della medicina e della giurisprudenza, veniva perciò ricondotto alla dinamica epistemologica che, a partire dalla visibilità delle tracce, delle anomalie e dei

dati marginali, pure oltrepassava l'indizio tanto in direzione di una funzione critica, capace di «dissolvere le nebbie dell'ideologia»,[924] tanto verso una «connessione profonda», una «idea di totalità» e una «conoscenza sistematica». Non solo non vi era, in queste pagine, un culto del frammento (come pure è sembrato a molti lettori e commentatori), ma anzi agiva con forza la preoccupazione di risalire la china verso l'immagine intera della storia. Ma, come si è osservato, questo processo avveniva dentro la sfera dell'individualità, senza alcun intervento dell'«astrazione», con un rifiuto del modello diltheyano dell'«empatia»[925] ma anche con il ricorso allo strumento metodico di una «intuizione bassa», venatoria, «radicata nei sensi (pur scavalcandoli)».[926] Forse la pagina più incerta e irrisolta dell'articolo, in cui emergevano le inquietudini dell'autore, era quella dedicata al tema del «rigore», sia pure un «rigore elastico»,[927] dove Ginzburg faticava a evocare il concetto di verità (giustificando, in termini teorici, la differenza tra storia e finzione) e a definire la sfera strutturale delle credenze comuni, il momento collettivo della storia, che pure aveva avuta tanta parte nella sua ricerca.[928]

L'articolo sul «paradigma indiziario» ebbe molta fortuna di lettori e di critica, nell'àmbito di una più generale riflessione sulla razionalità classica e sulla sua crisi, e in certo modo rivelò al pubblico la vena speculativa dell'autore, ma in fondo non riuscì a esprimere tutta la complessità del suo problema storiografico e neanche a rappresentare i nodi che, nel frattempo, stavano maturando nella sua ricerca. Per ricostruire questi aspetti, si potrebbero seguire molte linee interne della vasta produzione di Ginzburg, ma forse la strada più feconda riconduce a un rilevante articolo del 1966, dedicato ad Aby Warburg e a Ernst Gombrich, e originariamente pubblicato sulla rivista «Studi medievali». Il «problema di metodo» indicato nel sottotitolo era, in generale, quello del rapporto tra arte e storia, che Ginzburg, studiando l'opera di Warburg con le interpretazioni di Holbein e Dürer, vedeva delinearsi come un circolo e spesso come un circolo vizioso, che procede unilateralmente dalla storia all'opera e non viceversa. Per questo incontrava, in maniera decisiva, la figura di Panofsky (e la teoria del simbolo di Cassirer), con la distinzione tra iconografia e iconologia e con la definizione dell'icona come «Wesenssinn» e come «involontaria e inconscia *autorivelazione di un atteggiamento di fondo verso il mondo*», insomma come significato profondo di un'epoca e di una comunità culturale. Non a torto, Ginzburg osservava che neanche la teoria iconologica di Panofsky riusciva a saldare il «circolo» dell'arte e della storia, ma poi indicava, nel rifiuto oppostovi da Gombrich, una «perdita»[929] ulteriore, un passo indietro, che lo studioso

viennese aveva in parte sanato con i concetti di «schema», «funzione», «mental set»: «la storia – concludeva – […] estromessa silenziosamente dalla porta, rientra dalla finestra».[930] Con la discussione sul «circolo» di Warburg e poi di Panofsky, e sul rischio che si convertisse in un circolo vizioso, Ginzburg toccava – con riferimento all'arte e al modello iconologico – quel problema della forma, del rapporto tra storia e morfologia, che, come ora vedremo, si porrà alle radici della *Storia notturna*.

Fu solo un ventennio dopo, nella *Prefazione* a *Miti emblemi spie*, datata febbraio 1986, precedente di tre anni la *Storia notturna* ma successiva alla pubblicazione, sulle «Annales», del saggio *Présomption sur le sabbat* (che ne anticipava alcuni passaggi fondamentali), che Ginzburg portò a una superiore chiarezza quel problema del rapporto tra storia e morfologia che ormai da tempo attraversava la sua ricerca. Il punto di partenza consisteva in una schietta autocritica, che investiva soprattutto il metodo dei *Benandanti*, per l'uso limitato, e in fondo incoerente, del metodo comparativo. In quel libro, spiegò, si era trattenuto (seguendo l'indicazione di Marc Bloch) lungo le frontiere della comparazione storica (arrestandosi, per esempio, di fronte ai «miti e riti degli sciamani siberiani»), rigettando quella tipologica, ma nuovi studi e nuove letture, a cominciare da Lévi-Strauss, lo avevano ormai persuaso della necessità di esplorare una nuova prospettiva. Qui e altrove, Ginzburg esemplificò il problema morfologico mettendo a confronto un passo di Wittgenstein, nel quale si trovava espressa la contrapposizione tra metodo sinottico e metodo cronologico, con la superiorità del primo rispetto al secondo, e alcuni luoghi di Propp, dove, più cautamente, l'analisi morfologica era considerata «come uno strumento utile anche all'indagine storica, non come un'alternativa a essa».[931] Era a questo secondo modello che, in una forma problematica, andavano le simpatie dell'autore, che aspirava, come scrisse, alla «integrazione della morfologia in una ricostruzione storica»[932] e quindi al riconoscimento di «affinità formali», di «omologie profonde», capaci di configurare «la morfologia come una sonda, per scandagliare uno strato inattingibile agli strumenti consueti della conoscenza storica».[933]

Con queste parole, animate da una certa prudenza, Ginzburg metteva le mani su una materia teorica incandescente, non tanto per i riferimenti culturali, non sempre omogenei,[934] che lo ispiravano (Goethe, Propp, Lévi-Strauss), quanto per la prova che avrebbe dovuto darne nella concreta indagine storica e che si concluse con un capolavoro autentico, come la *Storia notturna*, non privo (come tutte le grandi opere storiche) di sottili e feconde ambiguità. Nella lunga

*Introduzione*, pubblicata nel 1989, cercò di stringere, in una maniera più diretta, lo stesso nodo che, tre anni prima, aveva evocato. La distinzione tra mito e rito (su cui si fondava, come abbiamo osservato, la critica a Murray) esprimeva, quasi sintetizzando i risultati dei due libri precedenti, il rapporto complesso tra credenze comuni e individualità, tra struttura e personalità, perché, spiegava, «nei loro [dei benandanti] racconti, vediamo individui diversi articolare in maniera diversa, ognuno con un proprio accento, un nucleo di credenze comune»; i miti, infatti, «s'incarnano, si trasmettono e agiscono in situazioni sociali concrete, attraverso individui in carne e ossa. Agiscono, tuttavia, anche indipendentemente dalla coscienza che gli individui ne hanno».[935] Il rapporto tra mito e rito, tra credenza comune e individualità, veniva in sostanza riproposto così come, nel libro del 1976 su Menocchio, era stato prospettato, come articolazione individuale di «possibilità latenti», di un comune patrimonio culturale e linguistico. Ma ciò che mutava profondamente era la definizione stessa del mito, di quello strato originale di cultura da cui l'individuo, a volte inconsapevolmente, traeva il proprio lessico. Ora infatti, ben oltre i limiti dei *Benandanti*, lo strumento comparativo veniva spinto oltre la contiguità di spazio e oltre il tempo cronologico, fino a una regione morfologica priva di effettivo aggancio al divenire storico. Nelle parole di Ginzburg, il rapporto tra storia e forma tendeva a configurarsi piuttosto come un circolo (di qui il richiamo, che ci è parso opportuno, al vecchio saggio su Warburg), come un rinvio reciproco dell'uno all'altro fattore dell'analisi: nel senso che la forma, per sé priva di tempo e spazio, veniva per lo più concepita come un momento euristico, capace di sollecitare ulteriori connessioni storiche, verificate e controllate, in una specie di rimando continuo tra sincronia e diacronia. In un passaggio dell'*Introduzione* parlava appunto di una «fascia intermedia» situata tra «l'astratta profondità della struttura», prediletta da Lévi-Strauss, e la «concretezza superficiale dell'evento».[936] E altrove definiva la forma come «una sonda», necessaria per «scandagliare uno strato profondo altrimenti inattingibile», come «una ipotesi evolutiva, o meglio genetica», arrivando tuttavia a parlare di una vera e propria «fondazione» della diacronia, «sull'esempio di Propp», a opera della morfologia. Una volta ammessa la legittimità della forma (oltre il monito di Marc Bloch), il circolo rischiava insomma, a ogni passo, di configurarsi come la struttura stessa della storia, come l'intero da cui diventava difficile distinguere la parte; con la conseguenza che la forma stessa, invece di limitarsi a esercitare il ruolo di «ipotesi» e di «sonda», arrivava appunto a «fondare» la dinamica diacronica e processuale, fino a descriverne il ritmo più interno.

5. Nella prima parte della *Storia notturna* Ginzburg operò la laboriosa saldatura di una «serie documentaria», compresa, sotto il profilo cronologico, tra il 1321 e il 1375 e, sotto il profilo geografico, tra la Francia occidentale e le regioni orientali del Delfinato, della Savoia, del lago ginevrino di Lemàno. Partendo da un evento abbastanza circoscritto, quale lo sterminio dei lebbrosi in seguito all'editto di Filippo V il Lungo, mostrò la precoce inclusione degli ebrei nell'immagine popolare della congiura e la successiva persecuzione, dal 1348, in occasione dell'epidemia di peste; per poi argomentare una precisa connessione tra questi eventi e la prima letteratura demonologica sulla stregoneria. Una sola storia di marginalità e di vessazione si articolava, così, in tre diverse fasi, costruite l'una sull'altra e unificate dalla logica perversa del «complotto», della congiura mortale attribuita al nemico interno. La vicenda del sabba, che costituiva l'oggetto specifico del libro, veniva a radicarsi in questa prospettiva più larga, ricca di riflessi millenari e di peso sociale e ricondotta a un processo di lunga durata, quello della marginalità europea nella prima età moderna: un processo che, con una movenza che è lecito definire realistica, Ginzburg non attribuiva a «un'oscura convulsione della mentalità collettiva»[937] (mettendo subito fuori gioco le accezioni più semplificatrici della «storia delle mentalità»), ma a interessi ben più materiali e in fondo economici, come mostrava l'analisi, in tale senso esemplare, della protesta al re inviata, verso la fine del 1320, dai consoli del siniscalcato di Carcassone con il chiaro scopo di liberarsi dal monopolio del credito esercitato dagli ebrei.[938] Una vicenda radicata, dunque, nella storia economica dell'Europa, nei suoi conflitti profondi, che solo in seguito si era sedimentata nella mentalità popolare nella forma ossessiva del complotto.[939]

Sotto il profilo metodologico, la prima parte del libro appariva guidata da un motivo «tematico» e unificatore, quello del complotto attribuito ai ceti marginali, che consentiva di legare, in una sola «serie documentaria», i tre momenti successivi rappresentati dai lebbrosi, dagli ebrei e dalle streghe. Se questa serie aveva il vantaggio di innestare il sabba nella corrente storica europea, mostrava poi lo svantaggio di non rendere ragione degli ingredienti più caratteristici, come le metamorfosi animalesche, il volo verso i raduni notturni e così via. Come l'autore scrisse, la prima letteratura demonologica aveva compiuto «il passo decisivo in direzione del sabba», ma nel quadro che ne risultava mancavano gli «elementi essenziali».[940] Così, nella seconda parte del libro, la ricerca si allargava sia in senso regressivo, verso strati più antichi e profondi di cultura popolare (il mondo celtico, poi quello scitico), sia in senso geografico, verso altre aree del

globo terrestre, in un vero e proprio *crescendo* che faceva toccare con mano gli esiti più radicali a cui l'uso del metodo comparativo, guidato da uno schema morfologico, poteva condurre. Oltre la specifica interpretazione del sabba, si apriva perciò, nel centro stesso dell'indagine, un nodo teorico di fondo, che la terza e ultima parte dell'opera provò a districare.

Perciò, il primo dei due capitoli che compone la terza parte del libro segnava una specie di svolta nell'argomentazione, anzi tutto con il ripiegamento riflessivo che l'autore vi proponeva, cercando di illustrare il «ritmo» che la ricerca aveva assunto, con la regressione dal fenomeno celtico del culto estatico allo strato molto più antico delle pratiche sciamaniche degli Sciti, che aveva condotto a oltrepassare l'area linguistica indoeuropea. L'emergere di «anomalie», spiegò, aveva costretto l'indagine a muoversi su un terreno «rigorosamente» morfologico, per poi ritrovare, in un secondo momento, «un contesto storico plausibile, anche se noto solo in maniera frammentaria»:[941] in sostanza, la morfologia aveva funzionato come guida teorica, come ipotesi euristica, per risalire la china di un'interpretazione storica, fino al punto in cui la semplice forma si era «tradotta» nella «sequenza storica: nomadi delle steppe-Sciti-Traci-Celti».[942] Il rapporto tra metodo comparativo e strumento morfologico si stringeva fin quasi all'identità, perché, conseguito il riferimento ai fenomeni celtici, proprio la comparazione aveva consentito allo storico di regredire, «attraverso un itinerario puramente morfologico», fondato sulla selezione di un «insieme di tratti comuni» (estasi, battaglie per la fertilità e così via), verso il *continuum* eurasiatico. I limiti posti da Marc Bloch erano stati, dunque, oltrepassati, non tanto nella discussione teorica quanto nel cuore stesso della ricerca storica.

Ma questo intreccio di morfologia e storia spingeva Ginzburg a porre la domanda ulteriore, e dirimente sul piano filosofico, sulla natura del *nesso* che lega i diversi strati via via iscritti nella struttura del sabba: un nesso, spiegò, che non può essere considerato soltanto «temporale», secondo l'ordine cronologico del prima e del poi, ma che deve essere inteso nella dinamica peculiare della «genesi».[943] Che il nesso sia «genetico» significa, in un senso largo e preliminare, che lo strato più antico «genera», fino a determinarne la «nascita», lo strato meno antico e che la *forma* più recente (per esempio quella celtica) trova una ragione genetica, una *origine*, nella *forma* meno recente (per esempio quella scita). Indagando la natura di questo rapporto, Ginzburg ne configurava la spiegazione teorica (con un riferimento prevalente alla linguistica e all'antropologia) in tre possibili paradigmi: «diffusione» («trasmissione storica»

sulla base di scambi culturali), «derivazione da una fonte comune», «derivazione da caratteristiche strutturali della mente umana». La tesi fondamentale dell'autore, d'altronde, era che le tre prospettive non «si escludano a vicenda»,[944] ma anzi si presuppongano e si integrino reciprocamente, secondo la regola generale, richiamata nell'ultima pagina,[945] dell'«intreccio di morfologia e storia». Ma è evidente che la terza ipotesi, quella che rinvia alla «struttura della mente umana», segna uno scarto rispetto alle prime due, che in un modo o nell'altro sono riconducibili al divenire nel tempo e nello spazio. La terza prospettiva accennava infatti alla possibilità di una genesi *ideale*, fondata su un termine – la «mente» – che appartiene, in quanto tale, alla operazione elementare dell'uomo. Non è difficile osservare, inoltre, che questo terzo livello di analisi retroagiva sul significato del modello morfologico, come era stato articolato nelle prime due parti del libro, cioè sulla stessa ricerca empirica, perché (ammessa la presenza di una «struttura della mente») quelle forme, che erano state adoperate come strumenti euristici e a prima vista provvisori, manifestavano ora il volto, ben più radicale, di forme ideali e dotate di oggettiva consistenza, o almeno prodotte da una energia più originaria dello spirito umano.

La questione venne aggredita da Ginzburg, con un apparente spostamento di piano, con il riferimento alla «svista» di Claude Lévi-Strauss in un saggio della raccolta *Du miel aux cendres*, a proposito della «connessione transculturale» generata dal difetto di deambulazione rilevabile in un gran numero di miti e di riti appartenenti a tutte le regioni del globo. Un dato che, ancora una volta, Ginzburg allargò ulteriormente, a partire dal mito di Edipo, ben oltre l'osservazione di Lévi-Strauss, fino a farlo esplodere in una trama strutturale di carattere universale. L'improvviso mutamento di oggetto nascondeva, in realtà, un legame intrinseco con la questione del sabba e con tutta la ricerca che, nelle prime due parti del libro, vi era stata dedicata, perché tra le due linee di ricerca – il sabba e la zoppia – si verificava un'analogia profonda, quasi la "ripetizione", sul piano metodologico, della medesima ricerca in un àmbito parallelo. Tuttavia, pur portando la spiegazione di ordine strutturale fino alle estreme conseguenze, Ginzburg respingeva con nettezza la conclusione più ovvia, che si trattasse di un *archetipo*, di «un simbolo elementare che farebbe parte del patrimonio psicologico inconscio dell'umanità»:[946] la respingeva perché, nella prospettiva da lui adottata, la forma non poteva essere configurata come un «dato», conseguito per la via immediata dell'«intuizione», ma, al contrario, doveva apparire come il risultato della ricerca storica, della mediazione comparativa: l'oggetto – scriveva in un passaggio importante del libro – «deve essere ricostruito per via di affinità

formali; il suo significato non è trasparente, ma dev'essere decifrato attraverso l'esame del contesto, o meglio dei contesti pertinenti. […] Un archetipo, insomma, è un archetipo: ciò che viene identificato per via quasi intuitiva non può essere sottoposto a un'analisi più approfondita. In realtà, la comparazione permette di superare una conclusione così tautologica».[947] Di nuovo, come abbiamo osservato più volte, metodo comparativo e morfologia dovevano conservare un rapporto stretto, mostrandosi indisgiungibili l'uno dall'altra.

Il problema della genesi *ideale*, implicato nella determinazione di quella terza prospettiva di ricerca che si riferiva alle «caratteristiche strutturali della mente umana», impegnò la riflessione di Ginzburg, a più riprese, nella terza parte della *Storia notturna*, fino alla definizione conclusiva, limpida e complessa al tempo stesso, per cui «il mito o il rito trasmessi attraverso tramiti storici racchiudono implicitamente le regole formali della propria rielaborazione».[948] Altrove, svolgendo lo stesso concetto, aveva parlato di una «costrizione di ordine formale» nella generazione dell'assetto mitico-rituale, come capacità di plasmare materiali e contenuti storici disparati «colandoli in un numero relativamente esiguo di stampi preordinati».[949] A proposito dei miti innestati sul difetto di deambulazione, l'immagine della forma trovava però uno svolgimento decisivo, in quanto relazione rovesciata (rispetto al modello simmetrico della stazione eretta) all'«immagine corporea», «percezione elementare, minima, che la specie umana ha di se stessa»:[950] la forma si rivelava come conversione simbolica, espressione rovesciata, di un dato simbolico (il corpo) per sé inespresso. Perciò, ricorrendo al lessico della filosofia, Ginzburg parlava di «attività categoriale»,[951] definendola come la facoltà di rielaborazione in forma simbolica della stessa esperienza corporea, a partire dal suo «grado zero», cioè la morte. Estendendone ancora il significato, delineava infine lo strato morfologico come «elaborazione dell'assenza», «significato» iniziale, comunicazione del visibile con l'invisibile (o meglio eterna conversione di questo in quello), capace di generare la forma in un intreccio inestricabile con la storia. A questo più alto livello di astrazione, si rendeva finalmente trasparente la definizione prima ricordata, secondo cui la trasmissione storica del mito e del rito racchiude «implicitamente le regole formali della propria rielaborazione»: infatti ogni configurazione mitologica, e quindi ogni espressione rituale, trattiene dentro di sé l'operazione morfologica fondamentale, la propria intima genesi ideale, come conversione della radice corporea nell'insieme di significato che, di volta in volta, la determina. Tra forma e storia si stabiliva, pertanto, un circolo imprescindibile, per il quale tanto la figura mitica conserva un nesso con la radice corporea, concreta, materiale

(con la situazione vitale e sociale degli emarginati), di cui è espressione simbolica, tanto la struttura del mito (la credenza comune, l'ideologia) manifesta la storicità del proprio divenire determinato (come «diffusione» e derivazione). L'unità di questi due momenti descriveva, a ben vedere, il ritmo metodologico interno della «decifrazione» del sabba; delineando, come Ginzburg precisò, una riformulazione radicale della nozione di archetipo, «perché saldamente ancorata al corpo».[952]

L'intreccio tra forma e storia costituiva, sul piano filosofico, l'esito più consistente del libro che Ginzburg aveva consacrato al sabba. Pensando agli autori da cui era partito, potremmo dire che – attraverso la mediazione decisiva della più recente antropologia e grazie a una vastissima erudizione – metteva a frutto sia la lezione di Antonio Gramsci (non solo per l'attenzione, non priva di perplessità, rivolta nei *Quaderni* al folklore e alle classi subalterne, ma anche per la peculiare critica a Croce e alle strutture categoriali della filosofia dello spirito) sia l'ultimo insegnamento di Ernesto De Martino, centrato sulla difficile nozione di «ethos del trascendimento», realizzando quell'innesto della forma nella storia che a De Martino, per la morte precoce (nel maggio del 1965, alla vigilia della pubblicazione dei *Benandanti*), non era riuscito di compiere con gli estremi frammenti su *La fine del mondo*.

---

872. *Carlo Ginzburg. Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, Milano, Fondazione Internazionale Balzan, 2011, p. 10. La pagina di diario di Benjamin, del 12 luglio 1934, si legge in W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, a cura di C. Cases, Torino, Marietti, 1973, p. 221.

873. Sul periodo trascorso, come studente, alla Scuola Normale di Pisa, si veda ora la testimonianza di Adriano Prosperi in una intervista ad Antonio Gnoli, in «La Repubblica», 28 giugno 2015, pp. 50-51.

874. A. Momigliano, *Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1976*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, p. 377. Cfr. anche il rapido profilo di R. Romano, *La storiografia italiana oggi*, Milano, Espresso Strumenti, 1978, pp. 41-88.

875. *Carlo Ginzburg. Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, p. 12.

876. Una bibliografia degli scritti di Ginzburg si legge in *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg, "Il formaggio e i vermi" (1976-2002)*, a cura di A. Colonnello e A. Del Col, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2003, pp. 167-192. Ma si veda ora, in questo volume, la bibliografia aggiornata al 2019 a cura di Andrea Del Col e dello stesso Ginzburg, riveduta da Cora Presezzi.

877. Il riferimento è a F. Furet, *Il quantitativo in storia*, in *Fare storia*, a cura di J. Le Goff e P. Nora, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-23, su cui devo rinviare a quanto ne scrissi in M. Mustè, *Eventi e strutture*, in Id., *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Roma, Aracne, 2011, pp. 187-223. Su questo passaggio della vicenda delle «Annales», cfr. G. Gemelli, *Le «Annales» nel secondo dopoguerra: un paradigma?*, in *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, a cura di P. Rossi, Milano, il

Saggiatore, 1987, pp. 5-38 e P. Burke, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle «Annales», 1929-1989*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 32-102.

878. *Carlo Ginzburg. Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, p. 13. Cfr. anche *Penser par cas*, a cura di J.-C. Passeron e J. Revel, Paris, école des Haute études en Sciences Sociales, 2005. La più matura formulazione del problema della "microstoria" si legge in C. Ginzburg, *Microhistory and World History*, in *The Cambridge World History*, a cura di J.H. Bentley, S. Subrahmanyam e M.E. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 446-473: attraverso un'analisi di largo respiro, che chiama in causa Vico, Labriola, Croce, Gentile e Collingwood, Ginzburg vi mostra sia gli equivoci a cui la formula "microstoria" ha dato luogo («the prefix "micro" – spiega – has been often referred, misleadingly, to the size of its objects, rather than to the analytic approach, which is the very centre of microhistory as a project»: p. 462), sia la forte connessione tra "micro" e "macro", tra storia del frammento e prospettiva universale: «an individual case – scrive nella conclusione – may contribute to the reformulation of an infinitely large question: what made Europe's conquest of the world possible? Microhistory and macrohistory, close analysis and global perspective, far from being mutually exclusive, reinforce each other» (ivi, pp. 471-472). Ringrazio Carlo Ginzburg per avermi segnalato e reso disponibile questo importante e recentissimo contributo.

879. Si tornerà, nel seguito dell'articolo, sui rapporti tra la storiografia di Ginzburg e lo storicismo. Si vedano comunque le osservazioni di F. Tessitore, *Discorrendo di microstoria*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. III. Discussioni e teorie*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 211-228.

880. Sul tema dei confini fragili della storia, si vedano ora le osservazioni di D. Napoli, *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, Brescia, Morcelliana, 2014, che svolge alcune intuizioni di François Hartog.

881. *Carlo Ginzburg. Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, p. 9.

882. C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Milano, Feltrinelli, 2006.

883. C. Ginzburg, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 205-224.

884. J. Derrida, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 182.

885. Il riferimento è al saggio di A. Momigliano, *The Rhetoric of History and the History of Rhetoric. On Hayden White's Tropes* (1981), in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp. 49-59.

886. Nel presente scritto, per ragioni legate allo spazio ragionevole di un articolo, non sarà possibile condurre un esame di queste posizioni di Ginzburg. Acute osservazioni si leggono in G. Sasso, *La storia come «arte» e l'Olocausto (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo Ginzburg)*, in Id., *Storiografia e decadenza*, Roma, Viella, 2012, pp. 53-112, a cui rinvio il lettore.

887. C. Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in Id., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. 15.

888. Ivi, p. 20.

889. Merita di essere osservato che la stessa espressione, «compromesso», tornerà molti anni dopo, nella *Introduzione* alla *Storia notturna*, dove Ginzburg scriverà che «nello stereotipo del sabba ho ritenuto di poter riconoscere una "formazione culturale di compromesso": l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta» (C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. xxv).

890. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1996, p. viii.

891. Ivi, p. ix.

892. Cfr. ivi, p. xvii.

893. Si ricordi almeno M.A. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, The Clarendon Press, 19622 (tr. it. Milano, Garzanti, 1978).

894. Ginzburg, *Storia notturna*, p. xxiii.

895. Cfr., per questo aspetto, G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 205-252; F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Trento, Università degli Studi, 2013, pp. 111-141; M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in «Paradigmi», 2 (2013), pp. 19-33.

896. La recensione di Omodeo si legge ora in E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Lecce, Argo, 1997, pp. 289-294.

897. Ginzburg, *I benandanti*, p. 30.

898. Ivi, p. xvii.

899. Ivi, p. 189.

900. Ivi, p. vii.

901. Ivi, p. 94.

902. Ivi, p. xviii.

903. Ivi, p. xiii.

904. Ivi, p. 50.

905. Ivi, pp. 51-52.

906. Ivi, pp. 83-84; p. 88; p. 90. Ma si ricordi l'autocritica di Ginzburg in *Storia notturna*, p. xxvii: «l'ipotesi che avevo avanzato [nei *Benandanti*] per spiegare quest'imprevedibile accostamento – un sostrato comune, forse slavo – era, come si vedrà, solo in parte esatta. Essa implicava già un notevole ampliamento dell'indagine. Ma la constatazione, ineludibile, dell'unità soggiacente alle due versioni del mito dei benandanti – quella agraria e quella funebre – poneva l'esigenza di una comparazione enormemente più vasta». Torneremo, nelle pagine seguenti, sulle conseguenze di questo ulteriore «ampliamento» per il metodo comparativo.

907. Su questo aspetto del pensiero di Bloch, devo rinviare a M. Mustè, *Il metodo comparativo*, in Id., *Politica e storia in Marc Bloch*, Roma, Aracne, 2000, pp. 139-152, dove ho discusso più analiticamente la questione.

908. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, p. xviii.

909. Ivi, p. xix.

910. Ivi, pp. 145-146.

911. Ivi, p. xxv.

912. Ivi, pp. xvi-xvii.

913. Ivi, p. xv.

914. Ivi, p. xi.

915. Ivi, p. xix.

916. Ivi, p. xxx.

917. Ivi, p. xx.

918. Cfr. soprattutto ivi, pp. 25-26; pp. 69-70. Sul tema della invenzione della stampa Ginzburg tornò, in maniera specifica, nel saggio del 1976 su *Tiziano, Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, in Ginzburg, *Miti emblemi spie*, pp. 150-152.

919. Cfr. ivi, p. 40, p. 45, p. 49, p. 56. E cfr. il riferimento a U. Eco, *Il problema della ricezione*, in *La critica tra Marx e Freud. Studi di sociologia della letteratura*, a cura di A. Ceccaroni e G. Pagliano Ungari, Rimini, Guaraldi, 1973 (a p. 167).

920. Ginzburg, *Miti emblemi spie*, p. x. Cfr. ivi, p. 158.

921. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti emblemi spie*, p. 177.

922. Ivi, p. 170.

923. Ivi, p. 181.

924. Ivi, p. 191.

925. Ivi, pp. 199-200.

926. Ivi, p. 193.

927. Ivi, p. 192.

928. Per le ragioni che ho illustrato altrove (M. Mustè, *La conoscenza storica tra verità e rappresentazione*, in *Teorie del pensiero storico*, a cura di D. Bondì, Milano, Unicopli, 2014, pp. 101-117), non ritengo persuasivo il tentativo di definire la scienza storica in alternativa al momento "galileiano", o cartesiano, che è alla base delle moderne scienze empiriche. Oltre il carattere specifico dell'indagine storica (il metodo critico), il problema riguarda, più radicalmente, lo stesso ideale di verità delle scienze empiriche, come concetto di "relazione", che a mio parere la storia condivide con gli altri saperi. Per una ragione analoga, non trovo convincente l'interpretazione del *De re diplomatica* di Mabillon proposta da Ginzburg (*Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 44 e p. 82), in continuità con la tradizione retorica di Lorenzo Valla e non invece, come ancora riteneva Marc Bloch, con il cartesianesimo moderno. La questione non può essere discussa qui, ma in generale ritengo che il saggio del 1979 sul «paradigma indiziario» non abbia, per la comprensione della storiografia di Ginzburg, l'importanza che spesso la critica vi ha attribuito.

929. C. Ginzburg, *Da A. Warburg a E.H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in Id., *Miti emblemi spie*, p. 74.

930. Ivi, p. 79.

931. Ginzburg, *Miti emblemi spie*, p. xv.

932. *Ibidem*.

933. Ivi, pp. xiv-xv.

934. Il riferimento è, ovviamente, alle critiche di Lévi-Strauss al modello di Propp. Si ricordi che Einaudi, nel 1966, aveva pubblicato la *Morfologia della fiaba*, a cura di G.L. Bravo, «con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore».

935. Ginzburg, *Storia notturna*, p. xxxvii.

936. *Ibidem*.

937. Ivi, p. 24.

938. Cfr. ivi, p. 9.

939. Cfr. ivi, p. 42.

940. Ivi, p. 44.

941. Ivi, p. 190.

942. Ivi, p. 192.

943. Cfr. ivi, p. 193.

944. Ivi, p. 198.

945. Cfr. ivi, p. 250.

946. Ivi, p. 221.

947. Ivi, p. 222.

948. Ivi, p. 250. Ginzburg si riferì, nella nota, a un brano di Lévi-Strauss (ivi, p. 275, nota 255); ma non si può fare a meno di osservare la somiglianza di questa formula con una espressione di Luigi Scaravelli in una redazione provvisoria della *Critica del capire*: «poiché la forma – scrisse Scaravelli – è forma solo se le è intrinsecamente possibile l'indagine della sua costituzione, si può compendiare il problema della presente ricerca nella domanda: come va posto il problema della costituzione della forma?» (L. Scaravelli, *Il problema della Scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 72). Cfr. su questo aspetto M. Musté, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma, Carocci, 2008, pp. 163-178. Aggiungerei che l'importanza che ora Ginzburg attribuiva alla metafora, seguendo soprattutto Roman Jakobson, correggeva la posizione espressa nel saggio *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, p. 167, dove, con riferimento al medesimo testo di Jakobson, aveva parlato dell'«asse prosastico della metonimia, con rigorosa esclusione della metafora».

949. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 223.

950. *Ibidem*.

951. Ivi, p. 224.

952. Ivi, p. 223.

# Appendice

# Bibliografia degli scritti di Carlo Ginzburg*

## Libri

1. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966 (Biblioteca di cultura storica, 89), XVII, 197 p., [1] c. di tav.

   Traduzione francese: *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII^e siècle*, con un dialogo tra l'autore, Giordana Charuty e Daniel Fabre in appendice, traduzione di Giordana Charuty, Lagrasse, Verdier, 1980.

   Traduzione tedesca: *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, traduzione di Karl Friedrich Hauber, Frankfurt am Main, Syndikat, 1980.

   Traduzione giapponese: *Yoru no gassen. 16-17 seiki no majutsu to nōkō shinkō*, traduzione di Tadao Uemura, Tokyo, Misuzu Shobō, 1986.

   Traduzione giapponese: *Benandanti. 16-17 seiki ni okeru akuma sūhai to nōkō girei*, traduzione di Hirohide Takeyama, Tokyo, Serika Shobō, 1986.

   Traduzione olandese: *De Benandanti. Hekserij en vruchtbaarheidsriten in de zestiende en zeventiende eeuw*, traduzione dall'italiano di Yond Boeke e dal latino di Loek Meijer, Amsterdam, Bert Bakker, 1986.

   Traduzione portoghese: *Os andarilhos do bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, traduzione di Jônatas Batista Neto, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

   Traduzione svedese: *Benandanti. "De goda häxmastärna"*, traduzione di Eva Östenberg, Stockholm, Symposion, 1991.

   Traduzione ceca: *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kulty v 16. a 17. století,* traduzione di Josef Hajný, Praha, Argo, 2002.

   Traduzione coreana: *Manyo wa benandanti. Pam wi chontu. 16 segi wa 17 segi e mabop gwa nonggyong wishik*, Seoul, Ghil Publishers, 2004.

   Traduzione spagnola: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, traduzione dall'italiano di Dúlce Maria Zuñiga Chàvez e dal latino di Juan Carlos Rodriguez Aguilar, Guadalajara (Jalisco, México), Editorial Universitaria, 2005.

   Traduzione cinese*: Ye Jian De Zhan Dou. 16, 17 Shi Ji De Wu Shu He Nong Ye Chong Bai*, traduzione di Jin Geshu, Shanghai, Shanghai Ren Min Chu Ban She, 2005.

   Traduzione catalana: *Els benandanti. Bruixeria i cultes agraris als segles XVI i XVII*, traduzione di Eduard Blanes Calvo e Joaquim Gadea i Grau, València, Universitat de València, 2011.

1a. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, edizione riveduta e ampliata con l'aggiunta di un *Post-scriptum 1972*, Torino, Einaudi, 1972 (Piccola Biblioteca Einaudi, 197), XVIII, 250 p.

1b. *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, con una nuova prefazione dell'autore e un'introduzione di Eric Hobsbawm, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, London, Routledge & Kegan Paul, 1983, XII, 209 p.

Poi: traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, XXII, 209 p.

1c. *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, con una nuova prefazione dell'autore, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013, XXV, 240 p.

1d. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires au XVIe et XVIIe siècles*, con una nuova prefazione dell'autore, traduzione di Giordana Charuty, Paris, Flammarion, 2019, XXIII, 376 p. (comprende la traduzione del saggio 169 come prefazione).

2. *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970 (Biblioteca di cultura storica, 107), XVIII, 223 p.

3. *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970 (Biblioteca del Corpus reformatorum Italicorum), 93 p., [3] c. di tav.

4. Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975 (Piccola Biblioteca Einaudi, 258), 269 p.

5. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976 (Einaudi Paperbacks, 65), XXXI, 188 p.

   Traduzione tedesca: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, traduzione di Karl Friedrich Hauber, Frankfurt am Main, Syndikat, 1979.

   Traduzione francese: *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, traduzione di Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1980.

   Traduzione spagnola: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traduzione dall'italiano di Francisco Martìn e dal latino di Francisco Cuartera, Barcelona, Muchnik, 1981.

   Traduzione olandese: *De Kaas en de Wormen. Het wereldbeeld van een zestiende-eeuwse molenaar*, traduzione di Pietha de Voogd, Amsterdam, Bert Bakker, 1982.

   Traduzione svedese: *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*, traduzione di Lars Lindmark, Stockholm, Ordfront, 1983.

   Traduzione giapponese: *Chīzu to ujimushi. 16 seiki no ichi konahikiya no sekaizō*, traduzione di Sugiyama Mitsunobu, Tokyo, Misuzu Shobō, 1984.

   Traduzione portoghese: *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, traduzione di Maria Betânia Amoroso, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

   Traduzione croata: *Sir i Crvi. Kozmos jednog mlinara iz 16. stoljeća*, traduzione di Frano Čale, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, 1989.

   Traduzione polacca: *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, postfazione di Lech Szczucki, traduzione di Radosław Kłos, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.

   Traduzione ungherese: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*, traduzione di Imre Barna, György János Galamb e Judit Gál, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991.

   Traduzione greca: *To tyri kai ta skoulekia. O kosmos enos mylona tou 16ou aiona,* traduzione di Kostas Kouremenos, Athina, Alexandreia, 1994.

   Traduzione turca: *Peynir ve Kurtlar. Bir 16. Yüzyil Değirmencisinin Evreni*, traduzione di Ayşen Gür, İstanbul, Metis, 1996.

   Traduzione rumena: *Brânza si viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, traduzione di Claudia Dumitriu, Bucuresti, Nemira-Ceu Press, 1997.

   Traduzione albanese: *Djathi dhe krimbat. Bota e një mullisi të shekullit XVI*, traduzione di Përllumb Xhufi, Tiranë, Cabej-Ceu Press, 1998.

   Traduzione estone: *Juust ja vaglad. Ühe 16. sajandi möldri maailm*, con un'intervista a cura di Marek

Tamm come postfazione, traduzione di Viivika Atkin e Mari Murdvee, Tallin, Varrak, 2000.

Traduzione ceca: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, traduzione di Jiří Špaček, Praha, Argo, 2000.

Traduzione russa: *Syr i červi. Kartina mira odnogo mel'nika, živšego v XVI veke*, Moskva, ROSSPEN [Rossijskaja političeskaja enciklopedija], 2000.

Traduzione coreana: *Chiizu wa gudogi*, con un'intervista a cura di Marek Tamm come postfazione (come nella traduzione estone), Seoul, Moonhak-kwa-Jisung-Sa, 2001.

Traduzione ebraica: *Ha-gvinah we-ha-tola'im.'Olamo shel ṭoḥen ben ha-me'ah ha-shesh- 'eśreh*, postfazione di Yosef Kaplan, traduzione di Orah Eyal, Jerusalem, Carmel Publishing House, 2005.

Traduzione catalana: *El formatge i els cucs. El cosmos d'un moliner del segle XVI*, traduzione di Anaclet Pons e Justo Serna, València, Publicacions de la Universitat de València, 2005.

Traduzione danese: *Osten og Ormene. Kosmos ifølge en 1500-tals Møller,* traduzione di Ole Jorn, Århus, Klim, 2007.

Traduzione finlandese: *Juusto ja madot. 1500-luvun myllarin maailmankuva,* prefazione di Matti Peltonen, traduzione di Aulikki Vuola, Helsinki, Gaudeamus, 2007.

Traduzione slovena: *Sir in crvi. Svet nekega mlinarja iz 16. stoletja*, postfazione di Marta Verginella, traduzione di Tomaž Jurca, Ljubljana, Studia humanitatis, 2010.

5a. *A sajt és a kukacok. Egy 16. századi molnár teremtés-elmélete* in «Világtörtenet», 3 (1979), pp. 13-31 (traduzione ungherese parziale).

5b. *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, con una nuova prefazione dell'autore, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, XXVII, 177 p.

Poi: traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, XXVII, 177 p.

5c. *"Minshū bunka" no rekishi no tame ni*, in *Ōbei chiiki no kōzō henka to sore ni tomonau bunka hen'yō*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies, 1982, pp. 79-101 (traduzione giapponese della prefazione).

5d. *Prefacio a El queso y los gusanos*, in «Cuadernos de Historia. Boletín interno para el área de Historia FAU/UBA» (Buenos Aires), 1, 3 (1987), pp. 68-81 (traduzione spagnola della prefazione).

5e. *Sovremennye metody prepodavanija novejšej istorii. Materialy iz cikla seminarov pri podderžke Democracy Program Tacis*, Milano-Moskva, Fondazione Feltrinelli-Evropejskij Universitet, 1996, pp. 40-53 (traduzione russa della prefazione).

5f. *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*, con una nuova prefazione dell'autore e una postfazione di Gábor Klaniczay, traduzione di György János Galamb, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2011, 385 p.

5g. *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, con una nuova prefazione dell'autore, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013, XXXV, 224 p.

5h. *Al-Jubn wal-dīdān: 'ālam al-taḥḥān min al-qarn al-sādis 'ashar. Muqaddimat al-ṭabʿa al-īṭāliyya* [*Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del sedicesimo secolo. Introduzione all'edizione italiana*], traduzione di Thaer Deeb, in «Ostour for Historical Studies» (Doha, Qatar), 8 (2018), pp. 111-120.

5i. *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle,* con una nuova prefazione dell'autore e una prefazione di Patrick Boucheron, traduzione di Monique Aymard, Paris, Flammarion, 2019, XXIII, 220 p.

6. *Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino,* Torino, Einaudi, 1981 (Microstorie, 1), XXIV, 110 p., [31] c. di tav.

Traduzione tedesca: *Erkundungen über Piero. Piero della Francesca, ein Maler der frühen Renaissance*, prefazione di Martin Warnke, traduzione di Karl Friedrich Hauber, Berlin, Wagenbach, 1981.

Traduzione francese (di una versione riveduta): *Enquête sur Piero della Francesca. Le "Baptême", le cycle d'Arezzo, la "Flagellation" d'Urbino*, traduzione di Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1983.

Traduzione spagnola: *Pesquisa sobre Piero. El Bautismo, el Ciclo de Arezzo, la Flagelación de Urbino*, traduzione di Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik, 1984.

Traduzione inglese (di una versione riveduta): *The Enigma of Piero. Piero della Francesca: The Baptism, The Arezzo Cycle, The Flagellation*, introduzione di Peter Burke, traduzione di Martin Ryle e Kate Soper, London, Verso, 1985.

Traduzione portoghese (di una versione riveduta): *Indagações sobre Piero. O Baptismo, o ciclo de Arezzo, a Flagelação*, traduzione di Luiz Carlos Cappellano, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

6a. *Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino*, terza edizione con l'aggiunta di una nuova prefazione dell'autore, Torino, Einaudi, 1982 (Microstorie, 1), XXXII, 110 p., [31] c. di tav.

6b. *Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino*, edizione riveduta e ampliata con l'aggiunta di quattro appendici, Torino, Einaudi, 1994 (Saggi, 792), XXXII, 172 p., [41] c. di tav. (comprende come appendici una versione ridotta del saggio 48, il saggio 29a e due saggi inediti).

Traduzione giapponese: *Piero della Francesca no nazo*, traduzione di Morio Fusao, Tokyo, Misuzu Shobō, 1998.

Traduzione inglese: *The Enigma of Piero. Piero della Francesca*, introduzione di Peter Burke, traduzione di Martin Ryle e Kate Soper, London, Verso, 2000.

Traduzione portoghese: *Investigando Piero. O* Batismo, *o ciclo de Arezzo, a* Flagelação *de Urbino*, traduzione di Denise Bottmann, São Paulo, Cosac Naify, 2010.

Traduzione russa: *Zagadka P'ero. P'ero della Frančeska*, introduzione di Michail Veližev, Moskva, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2019.

7. *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, traduzione di Karl Friedrich Hauber, Berlin, Wagenbach, 1983, 192 p. (comprende i saggi 1, 2, 3, 19, 22, 28 e l'intervista 2).

Traduzione olandese: *Omweg als Methode. Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering*, traduzione di Annie van Rest, Nijmegen, SUN, 1988 (comprende i saggi 1, 2, 3, 15, 19, 22).

Traduzione svedese: *Ledtrådar. Essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia*, Stockholm, Häften för kritiska studier, 1989 (comprende i saggi 1, 15, 19, 22, 31, 38).

Traduzione finlandese: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*, prefazione di Matti Peltonen, traduzione di Aulikki Vuola, Helsinki, Gaudeamus, 1996 (comprende i saggi 15, 22, 32, 50, 57, 73).

Traduzione danese: *Spor. Om historie og historisk metode*, introduzione di Morten Thing, a cura di Morten Thing e Gert Sørensen, København, Museum Tusculanum, 1999 (comprende i saggi 15, 19, 22, 31, 35, 43, 47, 50, 52, 57).

Traduzione russa: *Mify – emblemy – primety. Morfologija i istorija*, con una prefazione dell'autore all'edizione russa, postfazione e traduzione di Sergei Kozlov, Moskva, Novoe izdatel'stvo, 2004 [ma 2003] (comprende i saggi 1, 3, 15, 19, 22, 35, 38, 57).

7a. *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, con una prefazione dell'autore all'edizione italiana, Torino, Einaudi, 1986 (Nuovo Politecnico, 182), XVI, 251 p. (comprende i saggi 1, 3, 15, 19, 22, 35, 38).

Traduzione giapponese: *Shinwa, gūi, chōkō*, traduzione di Hirohide Takeyama, Tokyo, Serika Shobō, 1988.

Traduzione francese: *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, traduzione di Monique Aymard,

Christian Paoloni, Elsa Bonan e Martine Sancini-Vignet, Paris, Flammarion, 1989.

Traduzione portoghese: *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*, traduzione di Federico Carotti, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Traduzione spagnola: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, traduzione di Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989.

Traduzione inglese: *Clues, Myths, and the Historical Method*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989 (con l'aggiunta del saggio 43).

Poi: *Myths, Emblems, Clues*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, London, Hutchinson Radius, 1990.

Traduzione turca: *Efsaneler Amblemler Izler. Morfoloji ve Tarih*, traduzione di Mehmet Morali, İstanbul, Kirmizi Yayinlari, 2007.

7b. *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, traduzione di Gisela Bonz e Karl Friedrich Hauber, Berlin, Wagenbach, 1995 (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek, 50), 126 p. (edizione ridotta del libro 7, comprende i saggi 2, 3, 22).

7c. *Mythes emblèmes traces. Morphologie et histoire*, edizione riveduta e ampliata, a cura di Martin Rueff, traduzione di Monique Aymard, Christian Paoloni, Elsa Bonan e Martine Sancini-Vignet revisionata da Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2010, 336 p. (come l'edizione italiana, con l'aggiunta del saggio 110).

7d. *Clues, Myths, and the Historical Method*, con una nuova prefazione dell'autore, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013, 240 p.

8. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989 (Biblioteca di cultura storica, 176), LXV, 319 p., [8] c. di tav.

Traduzione tedesca: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, traduzione di Martina Kempter, Berlin, Wagenbach, 1990.

Traduzione inglese: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, traduzione di Raymond Rosenthal, London, Hutchinson Radius, 1990.

Poi: traduzione di Raymond Rosenthal, New York, Pantheon, 1991.

Traduzione portoghese: *História noturna. Decifrando o sabá*, traduzione di Nilson Moulin, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

Traduzione spagnola: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traduzione di Alberto Clavería Ibáñez, Madrid, Muchnik, 1991

Poi: *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato,* traduzione di Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Ediciones Península, 2003.

Traduzione francese: *Le sabbat des sorcières*, traduzione di Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1992.

Traduzione giapponese: *Yami no rekishi. Sabato no kaidoku*, traduzione di Hirohide Takeyama, Tokyo, Serika Shobō, 1992.

Traduzione olandese: *Extasen. Een ontcijfering van de heksensabbat*, traduzione di Els Naaijkens, Amsterdam, Wereldbibliothek, 1993.

Traduzione rumena: *Istorie nocturna. O interpretare a sabatului*, prefazione di Valeriu Gherghel, traduzione di Mihai Avadanei, Iași, Polirom, 1996.

Traduzione norvegese: *Nattens ekstase. En dechiffrering av heksesabbaten*, traduzione di Erik Ringen, Oslo, Pax, 2002.

Traduzione ungherese: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*, traduzione di Judit Gál, Budapest, Európa, 2003.

Traduzione ceca: *Noční Příběh. Sabat čarodějnic*, traduzione di Josef Hajný, Praha, Argo, 2003.

Traduzione estone: *Ajaloo ööpoolel. Nõiasabati lahtimõtestamine*, traduzione di Meelis Rohtla, Tallinn, Kirjastuskeskus, 2009.

8a. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, edizione riveduta e ampliata con l'aggiunta della postfazione dell'autore *Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia*, Milano, Adelphi, 2017 (Il ramo d'oro, 67), XLIX, 410 p., [8] c. di tav.

9. *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Torino, Einaudi, 1991 (Gli struzzi, 408), IX, 170 p.

Traduzione tedesca: *Der Richter und der Historiker. Überlegungen zum Fall Sofri*, prefazione di Thomas Schmid, traduzione di Walter Kögler, Berlin, Wagenbach, 1991.

Traduzione giapponese: *Saibankan to rekishika*, Tokyo, Heibonsha Ltd., 1992.

Traduzione olandese: *De rechter en de historicus. Kanttekeningen bij het proces-Sofri*, traduzione di Henny Vlot, Amsterdam, Bert Bakker, 1992.

Traduzione spagnola: *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, traduzione di Alberto Clavería Ibáñez, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993.

Traduzione greca: *O dikastes kai o istorikos. Skepseis sto perithorio tes dikes Sophri*, traduzione di Chara Sarlikioti, Athina, Ekdoseis Nephele, 2003.

9a. *Le juge et l'historien. Considérations en marge du procès Sofri*, edizione riveduta e ampliata con l'aggiunta di una nuova prefazione e di un post-scriptum dell'autore, traduzione di Myriem Bouzaher, Adelin Fiorato, Mario Fusco, Anna Rocchi-Pillberg, Bernard Simeone, Marie-José Tramuta, Sabine Valici-Bosio, Danièle Valine e Jean-Claude Zancarini, Lagrasse, Verdier, 1997, 224 p.

Traduzione inglese: *The Judge and the Historian. Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*, traduzione di Antony Shugaar, London, Verso, 1999.

Versione italiana: *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Milano, Feltrinelli, 2006 (Universale Economica Feltrinelli).

Traduzione giapponese: *Saibankan to rekishika*, traduzione di Tadao Uemura e Tsutsumi Yasunori, Tokyo, Chikuma Shobō, 2012.

10. Carlo Ginzburg, Enrico Castelnuovo e Carlo Poni, *Micro-história e outros ensaios*, con una nota di presentazione di Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, traduzione di António Narino, Lisboa, Difel, 1991 (Memória e sociedade), XIII, 244 p. (comprende i saggi 18a, 20, 21, 31, 32, 40, 42, 43).

Poi: traduzione di António Narino, Rio de Janeiro-Lisboa, Editora Bertrand Brasil-Difel, 1991 (Memória e sociedade), XIII, 244 p.

11. *Jean Fouquet. Ritratto del buffone Gonella*, Modena, Cosimo Franco Panini, 1996 (Figure, 4), 62 p., [16] c. di tav. (versione riveduta del saggio 70).

12. *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998 (Campi del sapere. Culture, 3), 231 p., [8] c. di tav. (comprende una versione riveduta dei saggi 49, 62, 66, 71, 73, 76, 77, 80, 85 e un saggio inedito).

Traduzione tedesca: *Holzaugen. Über Nähe und Distanz*, traduzione di Renate Heimbucher, Berlin, Wagenbach, 1999.

Traduzione spagnola: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, traduzione di Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Ediciones Península, 2000.

Traduzione inglese: *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, traduzione di Martin Ryle e Kate Soper, New York, Columbia University Press, 2001.

Poi: traduzione di Martin Ryle e Kate Soper, London, Verso, 2002.

Traduzione francese: *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, traduzione di Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 2001 (Bibliothèque des histoires).

Traduzione portoghese: *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distáncia*, traduzione di Eduardo Brandão, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

Traduzione giapponese: *Pinocchio no me. Kyori ni tsuite no kokonotsu no seisatsu*, traduzione di Hirohide Takeyama, Tokyo, Serika Shobō, 2001.

Traduzione greca: *Xylina Matia. Ennea stochasmoi gia ten apostase*, traduzione di Babis Lykoudis, Athina, Alexandreia, 2006.

Traduzione turca: *Tahta Gözler. Mesafe üzerine dokuz düsünce*, traduzione di Aysun Şişik, İstanbul, Metis, 2009.

Traduzione ungherese dei capitoli I, III, VI e VII: vedi libro 23.

12a. *Dărveni očišta. Devet razmišlenija za distancijata*, con una nuova introduzione dell'autore, traduzione di Valentin Kalinov e Topor Petkov, Sofija, Kritika i Chumanizăm, 2016, pp. 7-16.

13. *History, Rhetoric, and Proof*, prefazione di Yosef Kaplan, Hanover (New Hampshire, USA)-London, University Press of New England, 1999 (The Menachem Stern Jerusalem Lectures), XIII, 119 p. (comprende una versione riveduta dei saggi 56, 63, 68, 158 [allora inedito]).

Traduzione giapponese: *Rekishi, retorikku, risshō*, traduzione di Tadao Uemura, Tokyo, Misuzu Shobō, 2001.

Traduzione ungherese dell'introduzione e del capitolo I: vedi libro 23.

13a. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000 (Campi del sapere. Culture) 161 p., [8] c. di tav. (come l'edizione americana, con l'aggiunta di una *Nota all'edizione italiana* e di un saggio inedito).

Traduzione tedesca: *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, traduzione di Wolfgang Kaiser, Berlin, Wagenbach, 2001.

Traduzione portoghese: *Relações de força. História, retórica, prova*, traduzione di Jônatas Batista Neto, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

Traduzione ebraica: *Hiṣtoriah, Reṭoriqah, Hokhaḥah*, traduzione di Ayah Breuer, Jerusalem, The Historical Society of Israel, 2003.

Traduzione francese: *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, traduzione di Jean-Pierre Bardos, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003.

Traduzione turca: *Güc Iliskileri. Tarih, Retorik, Kanit*, traduzione di Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitabevi, 2006.

Traduzione ceca: *Mocenské vztahy. Historie, rétorika, důkaz*, postfazione di Martin Procházka, traduzione di Zora Obst, Praha, Nakladatelstvi Karolinum, 2013.

Traduzione spagnola: *Relaciones de fuerza. Historia, Retórica, Prueba*, traduzione di Blanca Fernández García, Ciudad de México, Editorial Contrahistorias, 2018.

13b. *Ajalugu, retoorika, tõendus*, a cura di Marek Tamm, traduzione di Erkki Sivonen, in «Tuna: ajalookultuuri ajakiri», 4 (2003), pp. 100-118 (traduzione estone dell'introduzione).

14. *Das Schwert und die Glühbirne. Eine neue Lektüre von Picassos* Guernica, traduzione di Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 (Erbschaft unserer Zeit, 3), 105 p.

Versione inglese: *The Sword and the Lightbulb. A Reading of* Guernica, in *Disturbing Remains. Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, a cura di Michael S. Roth e Charles G. Salas, Los Angeles, Getty Research Institute, 2001, pp. 111-177.

Traduzione spagnola (quasi priva di illustrazioni): *La espada y la bombilla. Una nueva lectura del 'Guernica'*, in Svetlana Alpers *et alii*, *Historias inmortales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002 (Fundación Amigos del Museo del Prado-Círculo de Lectores), pp. 353-387.

Traduzione francese, portoghese: vedi libro 25.

Versione italiana, traduzione spagnola, inglese: vedi libro 25a.

15. *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*, New York, Columbia

University Press, 2000 (Italian Academy Lectures), XIV, 121 p. (comprende i saggi 86, 92, 104 [allora inedito], 109 [allora inedito]).

Versione italiana: *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2002 (Campi del sapere), 127 p.

Traduzione spagnola: *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*, Villahermosa (Tabasco, México), Universidad Juarez Autónoma de Tabasco, 2003.

Poi: Rosario (Argentina)-Ciudad de México, CEHISO-Editorial Contrahistorias, 2016.

Traduzione portoghese: *Nenhuma ilha é uma ilha. Quatro visões da literatura inglesa,* traduzione di Samuel Titan Jr., São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Traduzione francese: *Nulle île n'est une île. Quatre regards sur la littérature anglaise*, traduzione di Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2005.

Traduzione estone: *Ükski saar pole saar. Neli pilguheitu inglise kirjandusele globaalsest vaatenurgast*, con un'intervista a cura di Marek Tamm come postfazione, traduzione di Aet Varik, Tallinn, Tallinna Ülikooli Kirjastus, 2014 (Bibliotheca controversiarum).

Traduzione cinese: *Gu Dao Bu Gu. Shi Jie Shi Ye Zhong De Ying Guo Wen Xue Si Lun*, traduzione di Wen Tao, Shanghai, East China Normal University Press, 2014.

16. *Tentativas*, introduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, traduzione di Ventura Aguirre Durán, Morelia (Michoacan, México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Historia, 2003, 340 p. (comprende una prefazione dell'autore, il saggio di Carlos Aguirre Rojas, *A modo de introducción*. El Queso y los Gusanos*: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*, i saggi 18a, 21, 22, 29a, 30, 32, 37, 40, 43, 93 e il testo 15 dei *Varia*).

    Poi: traduzione di Ventura Aguirre Durán, Rosario (Argentina), Prohistoria Ediciones, 2004, 242 p.

    Poi: *Tentativas*. El queso y los gusanos: *un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*, Bogotà, Ediciones desde abajo, 2014 (Clásicos de la Historia Critica), 232 p.

    Poi: Ciudad de Guatemala, Ed. Universidad de San Carlos (Facultad de Ciencias Políticas), 2017.

    Poi: Ciudad de Guatemala, Ed. Universidad de San Carlos (Dirección de Publicaciones), 2018.

    Poi: El Alto (Bolivia), Ed. Universidad Pública de El Alto, 2018.

17. Vittorio Foa e Carlo Ginzburg, *Un dialogo*, Milano, Feltrinelli, 2003 (Serie Bianca), 164 p.

18. *Rekishi o sakanadeni yomu* [*Leggere la storia in contropelo*], traduzione di Tadao Uemura, Tokyo, Misuzu Shobō, 2003, 305 p. (comprende una prefazione dell'autore, i saggi 32, 42, 47, 50, 43, 62, il saggio inedito compreso nella versione italiana del libro 13 e una nuova traduzione del saggio 58).

19. *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006 (Campi del sapere), 340 p. (comprende un'introduzione, una versione riveduta dei saggi 42, 53, 61, 52, 54, 94, 79, 50, 101, 57, 43, 58, 32, un saggio inedito, i saggi 117 e 119 [allora inediti]).

    Traduzione portoghese: *O filo e os rastros*. *Verdadeiro, falso, fictício*, traduzione di Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão, São Paulo, Companhia das Letras, 2007 (come l'edizione italiana).

    Traduzione giapponese: *Ito to konseki*, traduzione di Tadao Uemura, Tokyo, Misuzu Shobō, 2008 (comprende l'introduzione e i capitoli 1, 4, 6, 9, 12, 13).

    Traduzione spagnola: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo fictício*, traduzione di Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2010 (come l'edizione italiana).

    Traduzione francese: *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, traduzione di Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2010 (come l'edizione italiana, con l'aggiunta di una bibliografia dell'autore).

    Traduzione coreana: *Shil gua Hunjeog*, Seoul, Cheonjiin, 2011 (comprende l'introduzione e i capitoli 2, 4, 6, 9, 12, 13).

    Traduzione inglese: *Threads and Traces. True False Fictive*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi,

Berkeley-Los Angeles, California University Press, 2012 (come l'edizione italiana, meno il capitolo 14).

Traduzione tedesca: *Faden und Fährten. Wahr falsch fiktiv*, traduzione di Victoria Lorini, Berlin, Wagenbach, 2013 (comprende l'introduzione e i capitoli 3, 4, 9, 11, 12, 13, 15).

Traduzione ungherese dei capitoli 9 e 11: vedi libro 23.

20. *Un seul témoin,* presentazione di Fabien Jobard, traduzione di Elise Montel, Paris, Bayard éditions, 2007, 97 p. (comprende una versione riveduta del saggio 50 e l'intervista 19).

21. *Cesare Garboli e il suo antagonista segreto,* a cura del Premio Pozzale Luigi Russo, Empoli, Comune di Empoli, 2007, 23 p.

Poi in (versione riveduta): Cesare Garboli, *Tartufo*, a cura di Carlo Cecchi, Milano, Adelphi, 2014, *Appendice*, pp. 157-176.

22. *Paura reverenza terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Parma, Monte Università Parma Editore, 2008 (Opere inedite di cultura), 72 p.

Versione inglese (riveduta): *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, in «Max Weber Lectures Series», European University Institute, Badia Fiesolana, S. Domenico di Fiesole, 2008.

Traduzione tedesca: *Welt der Leviathane. Furcht, Verehrung, Schrecken – Thomas Hobbes' Politische Theologie*, in «Lettre International», 83 (2008), pp. 23-27.

Traduzione francese: *Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui*, traduzione di Martin Rueff, in «MethIS. Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines», 2 (2009) (*Pratiques du document*), pp. 23-47.

Traduzione catalana: *Por reverència terror. Llegir Hobbes avui*, traduzione di Coral Romà I García, Barcelona, Arcàdia, 2009.

Traduzione spagnola: *Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy*, traduzione di Ventura Aguirre Durán, in «Apuntes de investigación del CECYP – versión On-line», 26 (2015), pp. 30-49, <http://www.scielo.org.ar/pdf/aicecyp/n26/n26a03.pdf>.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

Traduzione francese, portoghese: vedi libro 25.

Traduzione spagnola: vedi libri 25 e 25a.

23. *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*, prefazione di K. Horváth Zsolt, postfazione di Szekeres András, traduzione di Krisztina Farkas, Tamás Scheibner, Eszter Paksy e Henrik Farkas, traduzione delle citazioni latine di Abel Tamàs, Budapest, NKA, 2010, 355 p. (comprende i saggi 22, 57, 101, i capitoli I, III, VI e VII del libro 12, l'introduzione e il capitolo I del libro 13, i capitoli 9 e 11 del libro 19 e l'intervista 20).

24. *Naḳvalevebi, mitebi, miḳroisṭoria. Esseebi evropis isṭoriisa da ḳulṭuris šesaxeb* [*Indizi, Miti, Microstoria. Saggi sulla storia e la cultura europea*], introduzione di Zaal Andronikashvili e Giorgi Misuradze, Tbilisi, Ilia State University Press, 2011 (Modernulobis isṭoria da teoria, 3), 460 p. (comprende i saggi 22, 21, 43, 57, 91, 15, 49, il capitolo 4 del libro 12, i saggi 87a, 102, 63, 71, il capitolo 10 del libro 19 e il libro 22).

25. *Peur révérence terreur. Quatre essais d'iconographie politique*, traduzione di Martin Rueff, Dijon, Les presses du réel, 2013, 189 p. (comprende un'introduzione, il libro 22, i saggi 121 e 87a e il libro 14).

Traduzione portoghese: *Medo, reverência, terror. Quatro ensaios de iconografia política*, traduzione di Federico Carotti, Júlio Castañon Guimarães e Joana Angélica d'Avila Melo, São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

25a. *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*, traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, Ciudad de México, Editorial Contrahistorias, 2014, 189 p. (edizione ampliata del libro 25, con l'aggiunta del saggio 99).

Poi: traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, Rosario (Argentina)-Ciudad de México, Prohistoria Ediciones-Editorial Contrahistorias, 2018, 192 p.

Versione italiana: *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milano, Adelphi, 2015 (Imago, 1), 311 p.

Traduzione inglese: *Fear Reverence Terror. Five Essays in Political Iconography*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, Kolkata (India), Seagull Books, 2017.

26. *Cinco Reflexiones sobre Marc Bloch*, introduzione di Edeliberto Cifuentes Medina, traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, Ciudad de Guatemala, Escuela de Ciencia Politica-USAC, 2015 (Colección de ciencias sociales), 179 p. (comprende i saggi 2, 11, 141, 158, 161 [allora inedito] e il testo 1 dei *Varia*).

    Poi: Bogotá, Ediciones desde abajo, 2016 (Clásicos de la Historia Critica), 133 p.

    Poi: Rosario (Argentina)-Ciudad de México, Prohistoria Ediciones-Editorial Contrahistorias, 2018 (Historia de la Historiografia, 3), 140 p.

27. *Microstoria to sekaishi. Rekishika no shigoto ni tsuite* [*Microstoria e storia globale. Sul mestiere di storico*], edizione e traduzione a cura di Tadao Uemura, Tokyo, Misuzu Shobō, 2016, 288 p. (comprende una nota introduttiva inedita e i saggi 91, 136, 141, 146, 151, 154, 161 [allora inedito]).

28. *Exploring the Boundaries of Microhistory*, The Fu Ssu-nien Memorial Lectures, 2015, Institute of History and Philology, Taipei, Academia Sinica, 2017, 91 p. (comprende i saggi 157, 161 [nella versione inglese inedita]).

29. *Nondimanco. Machiavelli, Pascal,* Milano, Adelphi, 2018 (Saggi. Nuova serie, 81), 242 p. (comprende i saggi 97, 108, 122, 157, 138, 118, 153, i saggi 171 e 172 [allora inediti] e un saggio inedito.

## Libri (a cura di)

1. *Conversazioni per Alberto Gajano*, a cura di Carlo Ginzburg e Emanuela Scribano, Pisa, Edizioni ETS, 2005, 385 p., [2] c. di tav. (comprende il saggio 106).

    2. Cesare Pavese, Natalia Ginzburg e Felice Balbo, *Lettere a Ludovica*, a cura di Carlo Ginzburg, prefazione di Carlo Ginzburg, introduzione di Giovanni Orelli, Milano, Archinto, 2008 (Lettere), 93 p. (comprende il testo 50 dei *Varia* come prefazione).

3. *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspectiv*e, a cura di Carlo Ginzburg con Lucio Biasiori, prefazione di Carlo Ginzburg, London-New York, Bloomsbury Academic, 2018, XIX, 368 p. (comprende il saggio 170 come prefazione e il saggio 171).

## Traduzioni

1. Alexander Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza economica*, prefazione di Ruggiero Romano, traduzione di Andrea e Carlo Ginzburg, Einaudi, 1965 (Biblioteca di cultura storica, 84), XXIV, 444 p.

2. Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, traduzione di Carlo Ginzburg, Einaudi, 1972 (Piccola Biblioteca Einaudi, 98), 172 p.

3. Marc Bloch, *I caratteri originali della storia rurale francese*, con uno scritto di Gino Luzzatto, traduzione di Carlo Ginzburg, Einaudi, 1973 (Piccola Biblioteca Einaudi, 207), XXXIII, 285 p., [18] c. di tav.

## Saggi

1. *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia, filosofia», II, XXX (1961), pp. 269-287.

   Traduzione tedesca, olandese, svedese, russa: vedi libro 7.

   Versione italiana, giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

2. *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, in «Studi medievali», 3, VI (1965), pp. 335-353.

   Traduzione tedesca: vedi libri 7 e 7b.

   Traduzione olandese: vedi libro 7.

   Traduzione spagnola: vedi libro 26.

3. *Da A. Warburg a E.H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in «Studi medievali», 3, VII (1966), pp. 1015-1065.

   Traduzione francese: *De Aby Warburg à E.H. Gombrich: notes sur un problème de méthode*, in «Le Promeneur», XXI, XXII, XXIII, XXIV (1984), pp. 2-10, 2-9, 2-10, 4-8.

   Traduzione tedesca: vedi libri 7 e 7b.

   Versione italiana, traduzione giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

   Traduzione olandese, russa: vedi libro 7.

4. *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII, I (1966), pp. 184-227.

5. *In margine al motto "Veritas filia Temporis"*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII, IV (1966), pp. 969-973.

6. *Una testimonianza inedita su Ludovico Zuccolo*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, IV (1967), pp. 1122-1128.

7. *La simbologia delle immagini e le raccolte di emblemi*, in «Terzo programma», 4 (1970), pp. 176-188.

8. *Un letterato e una strega al principio del '500: Panfilo Sasso e Anastasia la Frappona*, in «Differenze», 9 (1970) (*Studi in memoria di Carlo Ascheri*), pp. 129-137.

9. *Presentazione ai lettori italiani*, in *Storia del mondo moderno*, 4: *La decadenza della Spagna e la Guerra dei trent'anni (1610-1648/59)*, a cura di John Phillips Cooper, Milano, Garzanti, 1971, pp. V-XV.

10. *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I: *I caratteri originali*, a cura di Ruggiero Romano e Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1972, pp. 603-676.

    Traduzione tedesca: *Volksbrauch, Magie und Religion*, in Ruggiero Romano *et alii*, *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Fünf Studien zur Geschichte Italiens*, edizione e traduzione a cura di Eva Maek-Gérard, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 226-304.

11. Prefazione a Marc Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, con un *Ricordo di Marc Bloch* di Lucien Febvre, Torino, Einaudi, 1973 (Biblioteca di cultura storica, 121), pp. XI-XIX.

    Traduzione spagnola: *Prólogo a la edición italiana de* I re taumaturghi *de Marc Bloch*, traduzione di Dianora Zagato, in «Argumentos. Estudios críticos de la sociedad», 26 (1997), pp. 17-25.

    Nuova traduzione spagnola: vedi libro 26.

12. Prefazione a Renzo Margonari e Attilio Zanca, *Il santuario della Madonna delle Grazie presso Mantova. Storia e interpretazione di un raro complesso votivo,* Mantova, Gizeta Editrice, 1973, pp. XI-XIII.

13. Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974 (Biblioteca del Corpus reformatorum Italicorum), pp. 137-204.

14. *Tra Rinascimento e Risorgimento*, in *Forlì. Società e cultura*, Terzo ciclo di incontri col mondo della cultura: relazioni, Forlì, Comune di Forlì, 1975, pp. 83-97.

15. *High and Low. The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in «Past & Present» (Oxford), 73 (1976), pp. 28-41.

Versione italiana: *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel '500 e '600*, in «Aut Aut», 181 (1981), pp. 3-17.

Traduzione tedesca: *Hoch und niedrig. Über Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert*, traduzione di Karl Friedrich Hauber, in «Freibeuter», 10 (1981), pp. 9-23.

Traduzione croata: *Uzvišeno i nisko. Tema zabranjene spoznaje u XVI. i XVII. stoljeću*, in «Gordogan» (Zagreb), 10, 28 (1988), pp. 110-125.

Traduzione olandese, finlandese, danese, russa, svedese: vedi libro 7.

Versione italiana, traduzione giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

16. *Stregoneria, magia e superstizione in Europa tra medioevo ed età moderna*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 11 (1977), pp. 119-133.

17. *Spie. Radici di un paradigma scientifico*, in «Rivista di storia contemporanea», VII, 1 (1978), pp. 1-14.

Traduzione olandese: *Tekens en symptomen (Morelli, Freud en Conan Doyle)*, traduzione di Anton Blok, in «De Gids», 2 (1978), pp. 67-75.

Traduzione inglese: *Clues. Roots of a Scientific Paradigm*, traduzione di Marta Sofri Innocenti, in «Theory and Society», 7, 3 (1979), pp. 273-288.

18. Marco Ferrari e Carlo Ginzburg, *La colombara ha aperto gli occhi*, in «Quaderni storici», 38 (1978), pp. 631-639.

Poi in: *Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana.* Atti del Seminario tenutosi a Perugia il 29 e 30 marzo 1977, Perugia, Università degli studi di Perugia, 1978, pp. 311-319.

Traduzione inglese: *The Dovecote Has Opened Its Eyes*, in *Microhistory and the Lost People of Europe*, a cura di Edward Muir e Guido Ruggiero, traduzione di Eren Blanch, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 11-19.

18a. *The Dovecote Has Opened Its Eyes. Popular Conspiracy in Seventeenth-Century Italy*, in *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, a cura di Gustav Henningsen e John Tedeschi, con la collaborazione di Charles Amiel, Dekalb, (Illinois, USA), Northern Illinois University Press, 1986, pp. 190-198 (traduzione inglese di una versione ampliata del saggio 18, con Carlo Ginzburg unico autore).

Traduzione polacca: *Gołębnik przejrzał na oczy. Ludowy spisek w siedemnastowiecznej Italii,* traduzione di Piotr Laskowski, in «Praktyka Teoretyczna» 1, 19 (2016) (*Ontologie Komunistyczne Nowożytności*), pp. 217-231.

Traduzione portoghese: vedi libro 10.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

19. *Tiziano, Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, in «Paragone. Arte», 339 (1978), pp. 3-24.

Poi in: *Tiziano e Venezia.* Convegno internazionale di studi, Venezia 1976, Vicenza, Neri Pozza, 1980, pp. 125-135.

Traduzione ungherese: *Tiziano, Ovidius és a Cinquecento erotikus ábrázolásának módszerei,* traduzione di Dániel Nagy, in «Helikon. Irodalomtudományi Szemle», 49, 3 (2003), pp. 257–274.

Traduzione tedesca, olandese, svedese, danese, russa: vedi libro 7.

Versione italiana, giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

20. Enrico Castelnuovo e Carlo Ginzburg, *Centro e periferia,* in *Storia dell'arte italiana, Parte prima: Materiali e problemi*, I: *Questioni e metodi,* a cura di Giovanni Previtali, Torino, Einaudi, 1979, pp. 285-352.

Traduzione tedesca: *Zentrum und Peripherie*, in *Italienische Kunst. Eine neue Sicht an ihre Geschichte*, 1, con una prefazione di Willibald Sauerländer, Berlin, Wagenbach, 1987, pp. 21-92.

Traduzione inglese: *Centre and Periphery*, traduzione di Ellen Bianchini e Claire Dorey, in *History of Italian Art*, I, prefazione di Peter Burke, Cambridge (UK), Polity Press, 1994, pp. 29-112.

Traduzione portoghese: vedi libro 10.

20a. *Domination symbolique et géographie artistique dans l'histoire de l'art italien*, traduzione di Dario Gamboni, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 40 (1981), pp. 51-72 (traduzione francese parziale del saggio 20).

Traduzione inglese: *Symbolic Domination and Artistic Geography in Italian Art History*, traduzione di Maylis Curie, in «Art in Translation» (Edimburgh), 2 (2009), pp. 5-48.

21. Carlo Ginzburg e Carlo Poni, *Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico*, in «Quaderni storici», 40 (1979), pp. 181-190.

Traduzione francese: *La micro-histoire*, in «Le débat», 17 (1981), pp. 133-136.

Traduzione tedesca: *Was ist Mikrogeschichte?,* in «Geschichtswerkstatt», 6 (1985), pp. 48-52.

Traduzione inglese: *Names and Means*, in «Strategies», 4, 5 (1991), pp. 36-44.

Poi: *The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographic Marketplace,* traduzione di Eren Branch, in *Microhistory and the Lost People of Europe*, a cura di Edward Muir e Guido Ruggiero, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 2-10.

Traduzione spagnola: *El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico*, in «Historia social» (València), 10 (1991), pp. 63-70.

Traduzione catalana: *El nom i el com. Intercanvi desigual i mercat historiogràfic*. In *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, a cura di Vicent S. Olmos i Tamerite e Agustì Colomines i Companys, Catarroja-Barcelona, Editorial Afers, 1998, pp. 209-219.

Traduzione coreana: *Irum gwa shihab: bulpyongdung gyohwan gwa yoksa chek shijang*, in *Mishisa ran muoshinga*, a cura di Cha-Seop Kwak, Seoul, Purun Yoksa, 2000, pp. 41-56.

Traduzione cinese: *Ming Cheng He Huo Dong: Bu Jun Heng De Jiao Liu He Shi Xue Shi Chang*, traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 12 (2014), pp. 58-65.

Traduzione portoghese: vedi libro 10.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

22. *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di Aldo Gargani, Torino, Einaudi, 1979 (Einaudi Paperbacks, 106), pp. 59-106.

Poi in: Italo Calvino *et alii*, *"Alì Babà". Progetto di una rivista 1968-1972*, a cura di Marco Barenghi e Marco Belpoliti, in «Riga» 14 (1998), pp. 223-264.

Traduzione inglese: *Morelli, Freud and Sherlock Holmes. Clues and Scientific Method*, prefazione e traduzione di Anna Davin, in «History Workshop Journal» (Oxford), 9 (1980), pp. 5-36.

Traduzione tedesca: *Spurensicherung. Sherlock Holmes, Freud, Morelli und die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, traduzione di Gisela Bonz e Karl Friedrich Hauber, in «Freibeuter», 3-4 (1980), pp. 8-17, pp. 11-36.

Traduzione francese: *Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice*, traduzione di Jean-Pierre Cottereau, in «Le débat», 6 (1980), pp. 3-44.

Traduzione olandese: *Sporen. Wortels van een indicatie-paradigma*, traduzione di Annie M.C. van Rest,

in «Raster», 17 (1981), pp. 132-185.

Traduzione svedese: *Ledtrådar. Morelli, Freud och Sherlock Holmes*, in «Häften för kritiska studier», 16, 4 (1983), pp. 6-37.

Traduzione spagnola: *Señales. Raíces de un paradigma indiciario*, in *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, a cura di Aldo Gargani, Ciudad de México, Siglo Veintiuno, 1983, pp. 55-99.

Poi in: Adolfo Gilly, Subcomandante Marcos e Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia*, Ciudad de México, Taurus, 1995, pp. 75-128.

Traduzione giapponese: *Chōkō. Suironteki hanrei no kongen*, in «Gendai Shisō», 7-8-9 (1986), pp. 81-89, pp. 195-213, pp. 262-270.

Traduzione danese: *Spor. Indicie-paradigmets rødder*, traduzione di Peter Larsen, in «Kultur & Klasse», 54 (1986), pp. 6-48.

Traduzione russa: *Primety. Ulikovaja paradigma i ee korni*, in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 8 (1994), pp. 32-61.

Traduzione greca: *Semadia. Rizes enos endeiktikou paradeigmatos*, in «Ta Topika. B΄. Peri kataskeues», Athina, Nesos, 1996 (E.M.E.A), pp. 55-88.

Traduzione ungherese: *'Fülcimpák és körmök'. A következtetésen alapuló paradigma gyökerei,* traduzione di Krisztina Farkas, in «Café Bábel», 30 (1998), pp. 49-67.

Traduzione slovena: *Izdajalska znamenja. Korenine indicijske paradigme*, in «Likovne besede», 45-46 (1998), pp. 58-83.

Traduzione coreana: *Mishisa ran muoshinga*, a cura di Cha-Seop Kwak, Seoul, Purun Yoksa, 2000, pp. 138-206.

Traduzione polacca: *Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego*, traduzione di Tadeusz Sierotowicz, in «Zagadnienia Filozoficzne w Nauce», XXXIX (2006), pp. 8-65.

Traduzione cinese: *Xian Suo. Yi Zhong Tui Ding Xing Fan Shi De Gen Yuan*, traduzione di Chen Dong, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 4-39.

Traduzione tedesca: vedi libri 7 e 7b.

Versione italiana, giapponese, francese, portoghese, inglese, turca: vedi libro 7a.

Traduzione olandese, svedese, finlandese, danese, russa: vedi libro 7.

Traduzione spagnola: vedi libri 7a e 16.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

22a. *Spie. Radici di un paradigma indiziario,* in «Ombre Rosse», 29 (1979), pp. 80-107 (versione ridotta senza note del saggio 22).

Traduzione spagnola: *Señales. Raíces de un paradigma indiciario*, traduzione di Antonio Prometeo Moya, in «El Viejo Topo» (Barcelona), 68 (1982), pp. 32-38.

22b. *Morelli, Freud and Sherlock Holmes. Clues and Scientific Method* in *The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, Bloomington (Indiana, USA), Indiana University Press, 1983, pp. 81-118 (versione riveduta del saggio 22).

Versione italiana: *Spie. Radici di un paradigma indiziario,* in *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce,* a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, Milano, Bompiani, 1983, pp. 95-136 (versione corrispondente al saggio 22).

Traduzione tedesca: *Indizien. Morelli, Freud und Sherlock Holmes*, in *Der Zirkel oder Im Zeichen der*

*Drei. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, pp. 125-179.

Traduzione spagnola: *Morelli, Freud y Sherlock Holmes. Indicios y método científico*, traduzione di E. Busquets, in *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, Barcelona, Lumen, 1989, pp. 116-163.

Traduzione giapponese: *Tegakari. Morelli, Freud, Sherlock Holmes*, in *Sannin no kigō. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, traduzione di Shigeru Koike, Tokyo, Tosho Ltd., 1990, pp. 113-164.

Traduzione portoghese: *Chaves do mistério. Morelli, Freud e Sherlock Holmes*, in *O signo de tres. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, traduzione di Silvana Garcia, São Paulo, Perspectiva, 1991, pp. 90-129.

Traduzione coreana: *Jinghudl. Shilmari chakki wi ppuri* in *Nolii wa churi ui kihohak. Kihoro kaduk chan sesang wi ihe rul wihe*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, Seoul, Inkansaram, 1994, pp. 213-276.

Traduzione francese: *Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice*, in *Le signe des trois. Dupin, Holmes, Peirce*, a cura di Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015, pp. 101-138.

23. Premessa giustificativa a «Quaderni storici», 41 (1979) (*Religioni delle classi popolari*), pp. 393-397.

24. Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, *Juan de Valdés e la Riforma in Italia: proposte di ricerca*, in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*. Actas del Coloquio Interdisciplinar, Bolonia, Abril de 1976, a cura di Francisco Ramos Ortega, prefazione di Manuel Sito Alba, Roma, Instituto Español de Lengua y Leteratura de Roma, 1979 (Anexos de Pliegos de Cordel), pp. 185-195.

25. *Cheese and Worms. The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, in *Religion and the People, 800-1700*, a cura di James Obelkevich, Chapel Hill (North Carolina, USA), The University of North Carolina Press, 1979, pp. 87-167 (traduzione inglese di una versione preliminare del libro 5).

26. Introduzione a Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, traduzione di Federico Canobbio-Codelli, Milano, Mondadori, 1980 (Oscar Studio, 74), pp. I-XV.

Traduzione spagnola: *Unidad y variedad de la cultura popular*, in «Debats» (València), I (1981), pp. 84-92.

27. *L'autre Moyen Âge de Jacques Le Goff*, traduzione di Jacques Revel, in «Critique», 395 (1980), pp. 345-354.

28. *Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage,* traduzione di Daniela Romagnoli, in *Le charivari.* Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, par l'École des Hautes études en Sciences Sociales et le Centre national de la recherche scientifique, a cura di Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981 (Civilisations et sociétés), pp. 131-140.

Versione italiana: *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in «Quaderni storici», 49 (1982), pp. 164-177.

Traduzione tedesca: vedi libro 7.

29. *Mostrare e dimostrare: risposta a Pinelli e altri critici*, in «Quaderni storici», 50 (1982), pp. 702-727.

29a. *Datazione assoluta e datazione relativa: sul metodo di Longhi*, in «Paragone. Letteratura», 386 (1982), pp. 5-17 (versione ridotta del saggio 29).

Versione italiana, traduzione giapponese, inglese, portoghese, russa: vedi libro 6b.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

30. *Di tutti i doni che porto a Kaisàre... Leggere il film scrivere la storia*, in «Storie e storia», V, 9 (1983),

pp. 5-17.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

31. *Des ténèbres médiévales au black-out de New York (aller-retour)*, in «Europe», 61, 654 (1983) (*Le Moyen Age maintenant*), pp. 5-14.

Traduzione tedesca: *Vom finsteren Mittelalter bis zum Blackout von New York - und zurück*, in «Freibeuter», 18 (1983), pp. 25-34.

Traduzione svedese, danese: vedi libro 7.

Traduzione portoghese: vedi libro 10.

32. *Prove e possibilità*, postfazione a Natalie Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, traduzione di Sandro Lombardini, Torino, Einaudi, 1984 (Microstorie, 9), pp. 129-154.

Traduzione tedesca: *Beweise und Möglichkeiten*, in Natalie Zemon Davis, *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*, traduzione di Ute e Wolf Heinrich Leube, München, Piper, 1984, pp. 185-217.

Traduzione svedese: *Bevis och möjligheter. Anteckningar i marginalen till 'Martin Guerres återkomst' av Natalie Zemon Davis*, in Natalie Zemon Davis, *Martin Guerres återkomst*, traduzione di Ingemar E. Nilsson, Stockholm, Ordfront, 1985, pp. 151-178.

Traduzione giapponese: *Shōko to kanōsei*, traduzione di Yoko Watanabe, in Natalie Zemon Davis, *Marutan Gēru no kikan*, traduzione di Naruse Komao, Tokyo, Heibonsha, 1985, pp. 182-216.

Poi: *Shōko to kanōsei*, nuova traduzione di Tadao Uemura, in Natalie Zemon Davis, *Kaettekita Marutan Gēru*, traduzione di Naruse Komao, Tokyo, Heibonsha, 1993, pp. 253-305.

Traduzione inglese: *Proofs and Possibilities*, traduzione di Anthony Guneratne, in «Yearbook of Comparative and General Literature» (Bloomington, Indiana, USA), 37 (1988), pp. 113-127.

Traduzione coreana: *Junggo wa ganungsong: netolli jeimon deibis jag «maruteng geiru wi guihyang» e bucho*, in *Mishisa ran muoshinga*, a cura di Cha-Seop Kwak, Seoul, Purun Yoksa, 2000, pp. 408-442.

Traduzione ungherese: *Bizonyítékok és lehetőségek. Natalie Zemon Davis* Martin Guerre visszatérése *című művének margójára*, traduzione di Orsolya Jászberényi-Kamrás, in «Helikon: Irodalomtudományi Szemle» 49, 3 (2003), pp. 188-209.

Traduzione finlandese: vedi libro 7.

Versione italiana, traduzione francese, inglese: vedi libro 19.

Traduzione portoghese: vedi libri 10 e 19.

Traduzione spagnola: vedi libri 16 e 19.

Traduzione giapponese: vedi libri 18 e 19.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

33. *Présomptions sur le sabbat*, traduzione di Elsa Bonan, in «Annales ESC», 39, 2 (1984), pp. 341-354.

Traduzione tedesca: *Nächtliche Zusammenkünfte. Die lange Geschichte des Hexensabbat*, in «Freibeuter», 25 (1985), pp. 20-36.

Traduzione svedese: *Häxsabbaten*, in «Häften för kritiska studier», 18, 2 (1985), pp. 15-27.

Poi: *Sabbatens Natur*, in *Häxornas Europa 1400-1700. Historiska och antropologiska studier*, a cura di Bengt Ankarloo e Gustav Henningsen, Lund, Institutet för Rättshistorisk Forskning, 1987, pp. 113-126.

Traduzione inglese: *Deciphering the Sabbath*, in *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, a cura di Bengt Ankarloo e Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 121-137.

Traduzione russa: *Obraz šabaša ved'm i ego istorii*, in «Odissej. Čelovek v istorii» (1990), pp. 132-146.

34. *The Witches' Sabbat: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype?*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, a cura di Steven Laurence Kaplan, Berlin, De Gruyter Mouton, 1984 (New Babylon, 40), pp. 39-51.

Traduzione coreana: *Manyo yoney: minjungjog jewi inga, idan shinang wi jonyong inga*, in *Mishisa ran muoshinga*, a cura di Cha-Seop Kwak, Seoul, Purun Yoksa, 2000, pp. 209-228.

Traduzione polacca: *Sabat czarownic: kult popularny czy inkwizytorski stereotyp?,* traduzione di Darius Czaja, in «Polka Sztuka Ludowa – Kontekstys», 51 (1997), pp. 61-65.

35. *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*, in «Quaderni storici», 57 (1984), pp. 857-882.

Traduzione francese: *Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de Georges Dumézil*, traduzione di Elsa Bonan, in «Annales ESC», 40, 4 (1985), pp. 695-715.

Traduzione svedese: *Germansk mytologi och nazism*, in «Häften för kritiska studier», 19, 1 (1986), pp. 42-66.

Traduzione giapponese: *Geruman shinwagaku to nachizumu*, in «Shisō», 754 (1987), pp. 155-181.

Traduzione tedesca: *Germanische Mythologie und Nazismus. Über ein altes Buch von Georges Dumézil*, in «Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft», 18 (1993), pp. 70-94.

Traduzione russa: *Germanskaja mifologija i nacizm. Ob odnoj staroj knige Žorža Djumezilja*, in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 31 (1998), pp. 73-93.

Traduzione danese, russa: vedi libro 7.

Versione italiana, traduzione giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

36. Introduzione a Roger Chartier, *Figure della furfanteria. Marginalità e cultura popolare in Francia fra Cinque e Seicento*, traduzione di Paolo Procaccioli, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1984 (Bibliotheca biographica), pp. 3-10.

37. *Intorno a storia locale e microstoria*, in *La memoria lunga. Le raccolte di storia locale dall'erudizione alla documentazione.* Atti del Convegno realizzato in collaborazione con l'Istituto superiore regionale etnografico di Nuoro e l'Associazione italiana biblioteche, Sezione sarda, Cagliari, 28-30 aprile 1984, a cura di Paola Bertolucci e Rino Pensato, Milano, Bibliographica, 1985 (Atti e documenti), pp. 15-25.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

38. *Freud, l'homme aux loups et les loups-garous*, in «Études de Lettres», 4, (1985), pp. 51-62.

Traduzione tedesca: *Freud, der Wolfsmann und die Werwölfe*, in «Zeitschrift für Volkskunde», 82 (1986), pp. 189-199.

Poi in: *Individualität*, a cura di Manfred Frank e Anselm Haverkamp, München, Wilhelm Fink Verlag, 1988 (Poetik und Hermeneutik, 13), pp. 217-227.

Traduzione cinese: *Fu Luo Yi De, Lang-Ren An Li He Lang Ren*, traduzione di Liu Hanyu, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 97-105.

Traduzione svedese, russa: vedi libro 7.

Versione italiana, traduzione giapponese, francese, portoghese, spagnola, inglese, turca: vedi libro 7a.

39. Introduzione a Paul Boyer e Stephen Nissenbaum, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe,* traduzione di Elena De Angeli, Torino, Einaudi, 1986 (Microstorie, 12), pp. IX-XIV.

40. *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*, seminario bolognese coordinato da Carlo Ginzburg, in «Quaderni storici», 65 (1987), pp. 615-636.

Traduzione tedesca (di una versione leggermente modificata): *Rituelle Plünderungen*, in «Freibeuter», 37-38 (1988), pp. 13-21, pp. 23-33.

Traduzione francese (di una versione leggermente modificata): *Pillages rituels au Moyen Âge et au début des temps modernes*, in *Normes et déviances.* Textes de conférences et des entretiens organisés par les XXXI[es] Rencontres internationales de Genève 1987, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, pp. 312-325.

Traduzione inglese: *Ritual Pillages. A Preface to Research in Progress*, in *Microhistory and the Lost People of Europe. Selections from Quaderni Storici*, a cura di Edward Muir e Guido Ruggiero, traduzione di Eren Branch, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 20-41.

Traduzione portoghese: vedi libro 10.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

41. *Le Alpi e le origini del sabba*, in *La frontiera da stato a nazione. Il caso Piemonte*, a cura di Carlo Ossola, Claude Raffestin e Mario Ricciardi, Roma, Bulzoni, 1987, pp. 303-310.

42. *Ekphrasis and Quotation*, in «Tijdschrift voor Filosofie» (Leuven), 50 (1988), pp. 3-19.

Traduzione francese (di una versione riveduta): *Montrer et citer. La Vérité de l'histoire*, traduzione di Pierre-Emmanuel Dauzat, in «Le débat», 56 (1989), pp. 43-54.

Traduzione tedesca (di una versione riveduta): *Veranschaulichung und Zitate. Die Wahrheit der Geschichte*, in Fernand Braudel *et alii*, *Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers*, Berlin, Wagenbach, 1990, pp. 85-102.

Traduzione giapponese: *Tenji to in'yō. Rekishi no shinjitsusei*, in «Misuzu», 505 (2003), pp. 4-23.

Traduzione portoghese (di una versione riveduta): vedi libri 10 e 19.

Traduzione giapponese (di una versione riveduta): vedi libri 18 e 19.

Versione italiana (riveduta), traduzione spagnola, francese, inglese: vedi libro 19.

43. *Inkvisitorn som antropolog*, in «Häften för kritiska studier» (Stockholm), 21 (1988), pp. 27-35.

Versione italiana: *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Regina Pozzi e Adriano Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 23-33.

Traduzione portoghese: *O Inquisidor come Antropólogo*, traduzione di Jônatas Batista Neto, in «Revista Brasileira de História», 1, 21 (1990-1991), pp. 9-20.

Traduzione tedesca: *Der Inquisitor als Anthropologe*, in «Freibeuter», 49 (1991), pp. 3-11.

Poi: *Das Schwein des Häuptlings,* in *Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*, a cura di Rebekka Habermas e Nils Minkmar, Berlin, Wagenbach, 1992, pp. 42-55.

Traduzione giapponese: *Jinruigakusha toshite no itansaibankan*, in «Shisō», 803 (1991), pp. 26-38.

Traduzione spagnola: *El inquisidor como antropólogo*, traduzione di Susana Quintanilla, in «Historias» (Ciudad de México), 26 (1991), pp. 15-24.

Poi in: traduzione di Claudio Rolle, «Mapocho» (Santiago de Chile), 31, 1 (1992), pp. 103-112.

Traduzione ungherese: *Az inquizítor, mint antropológus*, in *Történeti antropológia*, a cura di Marcell Sebök*,* Budapest, Replica-Kör, 2000, pp. 147-156.

Traduzione ceca: *Inkvizitor jakozto antropolog*, traduzione di David Henig, in «Kudej. Casopis pro kulturni dejiny», 1-2 (2005), pp. 39-48.

Traduzione danese: vedi libro 7.

Traduzione inglese: vedi libro 7a.

Traduzione portoghese: vedi libri 10 e 19.

Traduzione spagnola: vedi libri 16 e 19.

Traduzione giapponese: vedi libri 18 e 19.

Versione italiana (riveduta), traduzione francese: vedi libro 19.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

44. *Momigliano e de Martino*, in «Rivista storica italiana», 100 (1988), pp. 400-413.

Traduzione inglese: *Momigliano and de Martino*, traduzione di Lydia G. Cochrane, in «History and Theory» (Middletown, Connecticut, USA), 30 (1991) (*The Presence of the Historian. Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*), pp. 37-48.

45. *Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták [Ecstatic Flights – Ecstatic Fights]*, in «Ethnographia» (Budapest), 101 (1990), pp. 357-362.

46. *Letter* [a proposito di Perry Anderson, *Witchcraft* (recensione a *Storia notturna*), in «London Review of Books» 12, 21 (8 novembre 1990), pp. 6-11], in «London Review of Books», 13, 1 (10 gennaio 1991).

Versione italiana: *Buone vecchie cose o cattive cose nuove*, in «Micromega», 3 (1991), pp. 225-229.

47. *Checking the Evidence. The Judge and the Historian*, in «Critical Inquiry» (Chicago), 18, 1 (1991), pp. 79-92.

Poi in: *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, a cura di James Chandler, Arnold Ira Davidson e Harry Harootunian, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 290-303.

Traduzione spagnola: *Verificando la evidencia. El juez y el historiador*, traduzione di Javier Villa Flores, in «Cuadernos. Revista de Ciencias Sociales» (Guadalajara, Jalisco, México), 15-16 (1991), pp. 63-70.

Traduzione tedesca: *Die Untersuchung der Tatsachen. Der Richter und der Historiker*, in *Kultur der Evidenz*, a cura di Gary Smith, Potsdam, Einstein Forum, 1994, pp. 3-13.

Traduzione portoghese: *Controlando a evidéncia. O juiz y o historiador*, in *Nova História em perspectiva,* a cura di Fernando Antônio Novais e Rogerio F. da Silva, São Paulo, Cosac Naify, 2011, pp. 341-358.

Traduzione danese: vedi libro 7.

Traduzione giapponese: vedi libro 18.

47a. *Entrada libre. El juez y el historiador*, traduzione di Giovanna Cavasola, in «Historias» (Ciudad de México), 26 (1991), pp. 3-14 (versione ridotta del saggio 47).

47b. *Revisar la evidencia. El juez y el historiador,* traduzione di Lligany Lomelí, in «Historias» (Ciudad de México), 38 (1997), pp. 14-27 (versione ridotta del saggio 47).

48. *Ancora su Giovanni di Francesco e Piero della Francesca*, in «Paragone. Arte», 499 (1991) [ma 1992], pp. 21-32.

Versione italiana (ridotta), traduzione giapponese, inglese, portoghese, russa: vedi libro 6b.

49. *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, in «Annales ESC», 46, 6 (1991), pp. 1219-1234.

Traduzione tedesca: *Repräsentation: das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand*, in «Freibeuter», 53 (1992), pp. 1-23.

Traduzione giapponese: *Hyōshō: kotoba, kannen, jibutsu*, in «Shisō», 819 (1992), pp. 62-84.

Traduzione russa: *Reprezentacija: slovo, ideja, ješč',* in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 33 (1998), pp. 5-21.

Traduzione olandese: *Representatie: het woord, het idee, het ding*, in «Feit & Fictie», 6, 3 (2006), pp. 83-96.

Versione italiana (riveduta), traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

50. *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in «Quaderni storici», 80 (1992), pp. 529-548.

Versione inglese: *Just One Witness*, in *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final*

*Solution"*, a cura di Saul Friedlander, Cambridge (Massachusetts, USA), Harvard University, 1992, pp. 82-96, 350-355.

Traduzione giapponese: *Tatta hitori no mokugeki shōnin*, in «Misuzu», 378 (1992), pp. 2-15; 379 (1992), pp. 37-47.

Poi: *Jasuto wan uittonesu*, in *Auschwitz to hyōshō no genkai*, a cura di Tadao Uemura, Tokyo, Miraisha, 1994, pp. 90-118, 240-247.

Traduzione svedese: *Ett enda vittne,* in «Häften för kritiska studier», 1-2 (1993), pp. 31-34.

Traduzione ebraica (senza note): *Raq 'ed eḥad*, in «Zmanim», 48 (1994), pp. 17-25.

Traduzione spagnola: *Sólo un testigo*, traduzione di Javier Villa Flores, in «Historias» (Ciudad de México), 32 (1994), pp. 3-20.

Poi in: traduzione di Javier Villa Flores, «Historia, antropología y fuentes orales» (Barcelona), 38 (2007), pp. 5-21.

Poi in: *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la* solución final*,* a cura di Saul Friedlander, Bernal (Argentina), Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2007, pp. 133-156.

Traduzione portoghese: *Unus Testis. O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*, traduzione di Henrique Espada Lima, in «Fronteiras. Revista Catarinense de História» (Chapecó, Santa Catarina, Brasil), 7 (1999), pp. 7-28.

Poi: *O extermínio dos judeus e o princípio da realidade*, traduzione di Henrique Espada Lima, in *A História escrita. Teoria e história da historiografia*, a cura di Jurandir Malerba, São Paulo, Editora Contexto, 2006, pp. 211-232.

Traduzione francese: *Tactiques et pratiques de l'historien. Le problème du témoignage: preuve, vérité, histoire*, traduzione di Elise Montel, in «Tracés», 7 (2004-2005), pp. 91-109.

Traduzione cinese: *Zhi You Yi Ge Mu Ji Zhe. Tu You Yu Zhen Shi Xing Yuan Ze*, traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 253-269.

Traduzione danese, finlandese: vedi libro 7.

Traduzione giapponese: vedi libro 18.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, spagnola, inglese, tedesca: vedi libro 19.

Traduzione francese: vedi libri 19 e 20.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

51. *Réponse* [a Carlo Severi], in «L'Homme», XXXII, 121, 1 (1992), pp. 175-177.

52. *Fiction as Historical Evidence. A Dialogue in Paris, 1646*, in «The Yale Journal of Criticism», 5 (1992), pp. 165-178.

Poi in: *Rediscovering History. Culture, Politics, and the Psyche*. *Essays in Honor of Carl E. Schorske*, a cura di Michael S. Roth, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 378-388.

Traduzione danese: vedi libro 7.

Versione italiana (riveduta e ampliata), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana, tedesca: vedi libro 19.

53. *La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)*, in «Quaderni storici», 79 (1992), pp. 277-289.

Poi in: *Il razzismo e le sue storie*, a cura di Girolamo Imbruglia, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1992, pp. 99-112.

Versione inglese: *The Conversion of the Jews of Minorca (417-418). An Experiment in History of Historiography*, in *Pauvres et riches. Société et culture du Moyen-Âge aux temps modernes. Mélanges offerts à Bronislaw Geremek à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Warszawa, Wydawn. Nauk. PWN, 1992, pp. 21-30.

Poi in: *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, a cura di Scott L. Waugh e Peter D. Diehl, Cambridge (UK)-New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 207-219.

Traduzione catalana: *La conversió dels jueus de Menorca (417-418),* traduzione di Joan Pons i Alzina, in «Revista de Menorca» (Mahon, Menorca), 88 (2004), pp. 51-64.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana: vedi libro 19.

54. *Gli Europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, in *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften*. *Symposium Karl Meuli, Basel, 11.-13. Septemper 1991*, a cura di Fritz Graf, Basel, Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 1992, pp. 111-128.

Poi in: *L'epopea delle scoperte*, a cura di Renzo Zorzi, Firenze, Leo S. Olschki, 1994, pp. 395-414.

Traduzione inglese: *On the European (Re)discovery of Shamans*, in «Elementa», 1 (1993), pp. 23-39.

Traduzione giapponese: *Yōroppajin, shāman wo (sai)hakken suru*, in «Shisō», 826 (1993), pp. 43-59.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese: vedi libro 19.

54a. *The European (Re)discovery of the Shamans*, in «London Review of Books», 15, 2 (28 gennaio 1993), pp. 9-11 (versione ridotta del saggio 54).

Traduzione spagnola: *Los primeros fumadores*, traduzione di Ricardo Mondragòn, in «Nexos» (Ciudad de México), (1996), pp. 61-67.

55. *The Philosopher and the Witches. An Experiment in Cultural History*, in «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», 37 (1991-1992), pp. 283-292.

56. Introduzione a Lorenzo Valla, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère,* traduzione e commento di Jean-Baptiste Girard, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. IX-XXI.

Versione inglese (riveduta), traduzione giapponese: vedi libro 13.

Versione italiana (riveduta), traduzione tedesca, portoghese, ebraica, francese, turca, ceca, spagnola: vedi libro 13a.

57. *Microhistory: Two or Three Things That I Know About It*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, in «Critical Inquiry» (Chicago), 20 (1993), pp. 10-35.

Poi in: *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, a cura di Hans Renders e Binne de Haan, con una prefazione di Nigel Hamilton, Lewiston (New York, USA), Edwin Mellen Press, 2013, pp. 211-250.

Traduzione giapponese: *Mikurosutoria to wa nanika*, in «Shisō», 826 (1993), pp. 4-30.

Traduzione tedesca: *Mikro-Historie: zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiss*, in «Historische Anthropologie», 1, 2 (1993), pp. 169-192.

Traduzione spagnola: *Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella*, traduzione di Judit Tolentino, in «Manuscrits. Revista d'história moderna» (Barcelona), 12 (1994), pp. 13-42.

Poi in: «Entrepasados. Revista de História» (Buenos Aires), V, 8 (1995), pp. 51-73.

Poi in: «Ruptura» (Tabasco, México), 10-11 (2002), pp. 11-27.

Versione italiana: *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in «Quaderni storici», 86 (1994), pp. 511-539.

Traduzione russa: *Sovremennye metody prepodavanija novejšej istorii. Materialy iz cikla seminarov pri podderžke Democracy Program Tacis*, Milano-Moskva, Fondazione Feltrinelli-Evropejskij Universitet, 1996, pp. 207-235.

Traduzione islandese: *Einsaga: eitt og annad sem ég veit um hana,* in Carlo Ginzburg, Davíð Ólafsson e Sigurður Gylfi Magnússon, *Molar og mygla. Um einsögu og glataðan tíma*, a cura di Ólafur Rastrick e Valdimar Tr. Hafstein, Reykiavík, Bjartur-ReykjavíkurAkademían, 2000, pp. 11-54.

Traduzione coreana: *Mishisa e dehayo nega algo innun du se gaji gotdl*, in *Mishisa ran muoshinga*, a cura di Cha-Seop Kwak, Seoul, Purun Yoksa, 2000, pp. 93-137.

Traduzione cinese: *Wei Guan Shi Xue: Wo Suo Zhi Dao De Er San Shi*, traduzione di Li Yingxue, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 64-88.

Traduzione araba: *Al-tārīkh al-juz'ī: shay'ayn aw thalātha a'rifuhā 'anhu*, traduzione di Thaer Deeb, in «Ostour for Historical Studies» (Doha, Qatar), 7 (2018), pp. 127-48.

Traduzione danese, finlandese, russa: vedi libro 7.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana, tedesca: vedi libro 19.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

57a. *Microhistory: Two or Three Things That I Know About It*, traduzione di John e Anne C. Tedeschi, in *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, a cura di Hans Renders e Binne de Haan, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 139-166 (versione riveduta e ampliata del saggio 57).

58. *Witches and Shamans*, in «New Left Review» (UK), 200 (1993), pp. 75-85.

Traduzione giapponese: *Yami no rekishi. Majo to shāman*, in «Shisō», 826 (1993), pp. 31-42.

Traduzione spagnola: *Brujos y chamanes*, traduzione di Lligany Lomelí, in «Historias» (Ciudad de México), 37 (1996-1997), pp. 3-13.

Traduzione cinese: *Nü Wu Yu Sa Man*, traduzione di Li Chenyou, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp.147-158.

Nuova traduzione giapponese: vedi libro 18.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, tedesca: vedi libro 19.

59. *Dumézil et les mythes nazis*, in «Le Monde des débats», 11 (1993), pp. 22-23.

60. *Les origines du sabbat*, in *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992, a cura di Nicole Jacques-Chaquin e Maxime Préaud, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 17-21.

61. *Montaigne, Cannibals and Grottoes*, in «History and Anthropology» (London), 6, (1993), pp. 125-155.

Traduzione giapponese: *Montenyū, hitokuijinshu, dōkutsu*, in «Misuzu», 398 (1994), pp. 2-12, 24-399 (1994), pp. 79-92.

Versione italiana, traduzione portoghese, spagnola, francese, inglese, tedesca: vedi libro 19.

62. *Idols and Likenesses. Origen,* Homilies in Exodus VIII, 3*, and Its Reception*, in *Sight and Insight. Essays on Art and Culture in Honour of Ernst H. Gombrich at 85*, a cura di John Onians, London, Phaidon, 1994, pp. 53-70.

Versione italiana (riveduta), traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione giapponese: vedi libri 12 e 18.

63. *Aristotele, la storia, la prova*, in «Quaderni storici», 85 (1994), pp. 5-17.

Traduzione spagnola: *Aristóteles, la historia, la prueba*, in «Ruptura» (Tabasco, México), 10-11 (2002), pp. 3-10.

Poi: *Historia, retórica, prueba. Sobre Aristóteles y la historia hoy*, in «Entrepasados. Revista de Historia» (Buenos Aires), 27 (2005), pp. 153-166.

Versione inglese (riveduta), traduzione giapponese: vedi libro 13.

Versione italiana (riveduta), traduzione tedesca, portoghese, ebraica, francese, turca, ceca, spagnola: vedi libro 13a.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

64. *L'occhio dello straniero*, in «Passato e presente», XII, 33 (1994), pp. 97-103.

Poi in: *La storia americana e le scienze sociali in Europa e negli Stati Uniti*, a cura di Daniele Fiorentino, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1996, pp. 39-44.

Traduzione spagnola: *El ojo del extranjero,* traduzione di Justo Serna e Anaclet Pons, in «Archipiélago. Cuadernos de critica de la cultura» (Barcelona), 47 (2002), pp. 85-93.

Traduzione francese: *L'oeil de l'étranger,* con l'aggiunta di un post-scriptum dell'autore, traduzione di Daniel Fabre, in «L'Homme», 187-188 (2008), pp. 33-39.

65. *Comunismo di carcere*, in *Il registro. Carcere politico di Civitavecchia 1941-1943*, a cura di Aldo Natoli, Vittorio Foa e Carlo Ginzburg, Roma, Editori Riuniti, 1994, pp. 45-50.

66. *Killing a Chinese Mandarin. The Moral Implications of Distance*, in «New Left Review» (UK), 208 (1994), pp. 107-119.

Poi in: «Critical Inquiry» (Chicago), 21, 1 (1994), pp. 46-60.

Poi in (versione riveduta): *Historical Change and Human Rights*, a cura di Olwen Hufton, New York, Basic Books, 1995, (The Oxford Amnesty Lectures 1994), pp. 55-72, 252-256.

Traduzione russa: *Ubit' kitajskogo mandarina. Moral'nye sledstvija udalennosti,* in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 52 (2001), pp. 29-41.

Traduzione cinese: *Sha Si Yi Ming Zhong Guo Man Qing De Guan Yuan. Ju Li De Dao De An Shi*, traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 159-172.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

67. *A Rejoinder to Arnold I. Davidson*, in *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, a cura di James Chandler, Arnold Ira Davidson e Harry Harootunian, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 321-324.

Traduzione tedesca: *Zum Positivismus*, in *Kultur der Evidenz*, a cura di Johanna Bodenstab e Wolfert von Rahden, Potsdam, Einstein Forum, 1994, pp. 29-31.

68. *Oi phones tōn allōn*, in «Ta Istorika - Historica», XII, 22 (1995), pp. 3-22.

Versione inglese (riveduta), traduzione giapponese: vedi libro 13.

Versione italiana (riveduta), traduzione, tedesca, portoghese, ebraica, francese, turca, ceca, spagnola: vedi libro 13a.

69. *Vetoes and Compatibilities*, in «The Art Bulletin» (New York), LXXVII, 4 (1995), pp. 534-537.

70. *Le peintre et le bouffon: le* Portrait de Gonella *de Jean Fouquet,* traduzione di Jeanne Bouniort, in «Revue de l'Art», 111 (1996), pp. 25-39.

Versione italiana: vedi libro 11.

71. *Mito*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, I: *Noi e i Greci*, a cura di Salvatore Settis, Torino, Einaudi, 1996, pp. 197-237.

Versione italiana, traduzione inglese, tedesca, spagnola, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

72. *Das Leben, das teilnahmslos weitergeht*, in *Bilder von Kino,* a cura di Wolfram Schütte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 55-57.

73. *Making Things Strange. The Prehistory of a Literary Device,* in «Representations» (Berkeley, California, USA), 56 (1996), pp. 8-28.

Traduzione russa: *Ostranenie. Predystorija odnogo literaturnogo priema*, in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 80, 4 (2006), pp. 9-29.

Traduzione ungherese: *Idegenné tett dolgok. Egy irodalmi eljárás előtörténete*, in «Narratívák Elbeszélés, kultúra, történelem» (Budapest), a cura di Tamás Kisantal, 8 (2009), pp. 160-183.

Traduzione spagnola: *Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 25 (2015-2016), pp. 65-82.

Traduzione cinese: *Shi Zhi Mo Sheng. Yi Zhong Wen Xue She Zhi Shou Fa De Qian Shi*, traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 106-125.

Traduzione finlandese: vedi libro 7.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

74. *Lettre*, in «Revue de l'Art», 114 (1996), p. 94.

75. *Kurze Geschichte eines Unrechts. Zu Adriano Sofri*, in «Lettre Internationale», 36, 1 (1997), pp. 99-101.

Versione inglese (di una versione riveduta): *The Case of Adriano Sofri*, in «London Review of Books», 19, 7 (3 aprile 1997), pp. 8-9.

Versione italiana: *Sofri, la giustizia umiliata*, in «Micromega», 2 (1997), pp. 257-269.

Traduzione spagnola: *El caso de Adriano Sofri*, traduzione di Lligany Lomelí, in «Historias» (Ciudad de México), 39 (1997-1998), pp. 3-10.

76. *Il lapsus freudiano di papa Wojtyla*, in «La Repubblica», 7 ottobre 1997, p. 38.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

77. *Quella tradizione così difficile da dimenticare*, in «La Repubblica», 12 ottobre 1997, p. 33.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

78. *Shared Memories, Private Recollections,* in «History & Memory» (Bloomington, Indiana, USA), 9, 1-2 (1997) (*Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory. In Honor of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday*), pp. 353-363.

79. *Anacharsis interroga gli indigeni. Una nuova lettura di un vecchio* best-seller, in *L'Histoire grande ouverte*. *Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie,* a cura di André Burguière, Joseph Goy e Marie-Jeanne Tits-Dieuaide, Paris, Fayard, 1997, pp. 337-346.

Versione italiana (con l'aggiunta delle note), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese: vedi libro 19.

80. *Distance and Perspective. Reflections on Two Metaphors*, in *Wissenschaftskolleg zu Berlin, Jahrbuch 1996-1997*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1998, pp. 218-232.

Poi: *Historians and Social Values*, a cura di Joep Leerssen e Ann Rigney, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2000, pp. 19-31.

Poi (versione leggermente riveduta): *History and/or Memory. The Origins of the Principle of*

*Accommodation*, in *Thinking Impossibilities. The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, a cura di Robert S. Westman e David Biale, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 193-206.

Traduzione spagnola: *Distancia y perspectiva. Dos Metáforas*, in «Entrepasados. Revista de Historia» (Buenos Aires), 16 (1999), pp. 99-121.

Poi: *Distancia y perspectiva*, in «Transverso», 1 (2000), pp. 114-131.

Traduzione cinese: *Ju Li Yu Shi Jiao. Liang Ge Yin Yu*, traduzione di Xia Jing, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 126-146.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

81. *Der rote und der schwarze Faden*, in Adriano Sofri, *Der Knoten und der Nagel. Ein Buch zur linken Hand*, con un saggio biografico di Carlo Ginzburg, traduzione di Walter Kögler, Frankfurt am Main, Eichborn, 1998, pp. 289-304.

82. *Die* Venus *von Giorgione. Ikonographische Innovationen und ihre Folgen*, in Carlo Ginzburg*, Die* Venus *von Giorgione*; Wolfgang Kemp*, Lukas Mosers Magdalenenaltar: eine Raumgeschichte*; *et alii*, Berlin, Akademie Verlag, 1998 (Vorträge aus dem Warburg-Haus, 2), pp. 3-38.

82a. *Die* Venus *von Giorgione. Ikonographische Innovationen und ihre Folgen*, in *Die Ursprünge der Moderne. Das Interdisziplinäre Institut für Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit der Universität Osnabrück stellt sich vor*, a cura di Klaus Garber e Ute Széll, con la collaborazione di Jörn Fielitz, Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1998, pp. 158-177 (versione ridotta del saggio 82).

83. *La prova impossibile*, in «Ragion pratica», VI, 10 (1998), pp. 239-241.

84. Prefazione a Anna Laura Lepschy, *Davanti a Tintoretto. Una storia del gusto attraverso i secoli*, Venezia, Marsilio, 1998 (Saggi Marsilio. Storia dell'arte), pp. IX-XIII.

85. *Style as Inclusion, Style as Exclusion*, in *Picturing Science, Producing Art*, a cura di Caroline A. Jones e Peter Galison, con la collaborazione di Amy Slaton, New York-London, Routledge, 1998, pp. 27-54.

Versione italiana, traduzione tedesca, spagnola, inglese, francese, portoghese, giapponese, greca, turca: vedi libro 12.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

86. *Tusitala and His Polish Reader*, in «Raritan» (New Brunswick, New Jersey, USA), XVIII, 3 (1999), pp. 85-102.

Traduzione polacca: *Tusitala i jego polski czytelnik*, in «Konteksty. Antropologia Kultury. Etnografia. Sztuka», LXIX, 4 (2015), pp. 8-18.

Versione italiana, inglese, traduzione spagnola, portoghese, francese, estone: vedi libro 15.

87. *Lord Kitchener vous regarde*, in «Le Monde», 13 gennaio 2000, p. 14.

Traduzione italiana: *Il grande fratello. Così Lord Kitchener vi guarda*, traduzione di Elisabetta Horvat, in «La Repubblica», 8 aprile 2001.

87a. «*Your Country Needs You». A Case Study in Political Iconography,* in «History Workshop Journal» (Oxford), 52 (2001), pp. 1-22 (versione integrale del saggio 87)

Traduzione spagnola: *Tu país te necesita. Un estudio de caso sobre iconografía política*, traduzione di Roberto Ruíz, in «Ruptura» (Tabasco, México), 10-11 (2002), pp. 28-41.

Poi in: traduzione di Roberto Ruíz, «Prohistoria» (Rosario, Argentina), VII, 7 (2003), pp. 11-36.

Traduzione tedesca: *"Your Country Needs You!". Eine Fallstudie zur politischen Ikonographie*, in *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, a cura di Hans Belting, Dietmar Kamper e Martin Schulz, München, Wilhelm Fink Verlag, 2002, pp. 271-294.

Traduzione russa: *"Ty nužen svoej strane». Issledovanie iz oblasti političeskoj ikonografii*, in «Odissej. Čelovek v istorii» (2005), pp. 191-218.

Traduzione cinese: *Ni De Guo Jia Xu Yao Ni. Yi Xiang Zheng Zhi Tu Xiang Xue Yan Jiu,* traduzione di Li Yangxiao, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 196-218.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

Traduzione francese: vedi libro 25.

Traduzione spagnola: vedi libro 25a.

88. *Le cas Sofri: un jugement honteux*, in «Le Monde», 6 febbraio 2000.

Poi in (come prefazione): Adriano Sofri, Giorgio Pietrostefani e Ovidio Bompressi, *Messieurs les juges. Déclarations devant la Cour d'Appel de Venise*, prefazione di Carlo Ginzburg, Paris, Comité Justice pour Bompressi, Pietrostefani et Sofri, 2000, pp. 5-12.

89. *Rites of Passage*, in «The Threepenny Review» (Berkeley, California, USA), 80 (2000), pp. 28-29.

90. *Things of the Other World*, in *Miniature etnografiche,* a cura di Henk Driessen e Huub de Jonge, Nijmegen (NL), SUN, 2000, pp. 11-17.

91. *Küreselleşmeye Yerel Bir Yaklaşım. Coğrafya, Köleler Ve İncil*, in *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar. Kürelleseşme ve Yerelleşme*, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000, pp. 17-39.

Traduzione olandese (di una versione leggermente riveduta): *Geografische breedte, slaven en de Bijbel. Een experiment in microgeschiedenis*, in «Nexus», 35 (2003), pp. 167-184.

Traduzione russa: *Sciroty, raby, i Biblia. Opit mikroistorii*, Moskva, Rossiskii Gosudarstvennyi Gumanitarnyi Universitet, 2003.

Traduzione spagnola: *La latitud, los esclavos, la Biblia. Un experimento de microhistoria*, traduzione di Dulce María Zúñiga, Conferencia Magistral, Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar, Guadalajara, Jalisco, México, 19 settembre 2003, <http://www.jcortazar.udg.mx/sites/default/files/GINZBURG.pdf>.

Versione inglese: *Latitude, Slaves, and the Bible. An Experiment in Microhistory*, in «Critical Inquiry» (Chicago), 31, 3 (2005), pp. 665-683.

Poi in: *Science without Laws. Model Systems, Cases, Exemplary Narratives*, a cura di Angela N.H. Creager, Elizabeth Lunbeck e M. Norton Wise, Durham (North Carolina, USA)-London, Duke University Press, 2007, pp. 243-63.

Traduzione catalana: *Latituds, esclaus i la Bíblia. Un experiment de microhistòria,* in «Afers. Fulls de Recerca i Pensament» (Catarroja, España), 22, 57 (2007), pp. 355-373.

Traduzione portoghese: *Latitudes, escravos e a Bíblia. Um experimento em micro-história*, traduzione di Henrique Espada Lima, in «ArtCultura. Revista de História, Cultura e Arte» (Uberlândia, Minas Gerais, Brasil), 9, 15 (2007), pp. 85-98.

Traduzione francese (senza note): *La latitude, les esclaves, la Bible. Une approche locale de la globalisation*, in Carlo Ginzburg, Marie-José Mondzain, Michel Deguy, Antoine Culioli e Georges Didi-Huberman, *Vivre le sens*, Paris, Seuil, 2008, pp. 13-42.

Traduzione polacca (con note ridotte): *Szerokość geograficzna, niewolnicy i Biblia. Ćwiczenie z mikrohistorii,* in «Konteksty», LXIII, 3 (2009), pp. 19-24.

Traduzione cinese: *Wei Du, Nu Li Yu* (*sheng jing). Wei Guan Shi Xue De Shi Yan,* traduzione di Zhu Junyi, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 89-96.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

91a. *Qawwe roḥav, 'avadim ve-ha-Miqra. Nissuy be-miqro-hisṭoriah*, in «Miṭa'am» (Tel Aviv), 7 (2006),

pp. 48-62 (traduzione ebraica di una versione ridotta del saggio 91).

92. *Selfhood as Otherness. Constructing English Identity in the Elizabethan Age*, in «Historein» (Athina), 2 (2000) [ma 2001], pp. 31-46.

Versione italiana, inglese, traduzione spagnola, portoghese, francese, estone: vedi libro 15.

93. *Conversare con Orion*, in «Quaderni storici», XXXVI, 108 (2001), pp. 905-913.

Traduzione portoghese: *Conversar com Orion*, traduzione di Henrique Espada Lima, in «Esboços» (Flórianopolis, Santa Catarina, Brasil), 14 (2005), pp. 163-170.

Traduzione francese: *Conversation avec Orion*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 82 (2006), pp. 129-132.

Traduzione spagnola: vedi libro 16.

93a. *Conversations with Orion*, traduzione di Giovanni Zanalda, in «Perspectives on history, electronic journal of the American Historical Association» (2005), <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/may-2005/conversations-with-orion> (traduzione inglese di una versione ridotta del saggio 93).

94. *Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire*, in «Quaderni storici», 109 (2002), pp. 259-283.

Traduzione spagnola: *Tolerancia y comercio. Auerbach lee Voltaire*, traduzione di Pedro Pablo Rojas López, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 1 (2003), pp. 11-28.

Traduzione francese: *Tolérance et commerce. Auerbach lit Voltaire*, in *Erich Auerbach. La littérature en perspective*, a cura di Paolo Tortonese, Paris, Presses Sorbonne, 2009, 117-143.

Traduzione cinese: *Kuan Rong Yu Mao Yi. Ao Er Ba He Du Fu Er Tai Zhi A De Li Ya Nuo Suo Fu Li,* traduzione di Chen Yawen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 173-195.

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana: vedi libro 19.

95. *Beweis, Gedächtnis, Vergessen*, traduzione di Matthias Grässlin, in «Werkstatt*Geschichte*» 30 (2001) (*Memory*), pp. 50-60.

Traduzione spagnola: *Prueba, memoria y olvido*, traduzione di Julia Juhasz, in «Nuestra Memoria» (Buenos Aires), XI, 26 (2005), pp. 13-25.

Poi: *La prueba, la memoria y el olvido*, in *Memoria y Derecho Penal*, a cura di Pablo D. Eiroa e Juan Manuel Otero, Buenos Aires, Fabián J. Di Plácido Editor, 2007, pp. 91-110.

Poi: *La prueba, la memoria y el olvido*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 14 (2010), pp. 105-116.

96. *Niccolò Machiavelli. Le terribili astuzie della Mandragola*, in «La Repubblica», 23 settembre 2002.

97. *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, in «Quaderni storici», 112 (2003), pp. 195-213.

Poi in: libro 29.

Traduzione spagnola: *Maquiavelo, la excepción y la regla. Lineas de una investigación en curso,* traduzione di Marcelo Barbuto, in «Ingenium. Revista de pensamiento moderno» (Madrid), 4 (2010), pp. 5-28.

Versione inglese (leggermente riveduta): *Machiavelli, the Exception and the Rule. Notes from a Research in Progress*, in *Renaissance Letters and Learning: In Memoriam Giovanni Aquilecchia*, a cura di Dilwyn Knox e Nuccio Ordine, London-Torino, Walburg Institute-Aragno, 2012 (Warburg Institute Colloquia, 19), pp. 73-91.

98. *Battling over Vasari: a Tale of Three Countries*, in *The Art Historian. National Traditions and*

*Institutional Practices*, a cura di Michael F. Zimmermann, Williamstown (Massachusetts, USA), Sterling and Francine Clark Art Institute, 2003, pp. 41-56.

99. *Mémoire et distance. Autour d'une coupe d'argent doré (Anvers, ca. 1530)*, traduzione di Francine Marthouret e Frances Albernaz, in «Diogène», 201 (2003), pp. 108-125.

Versione inglese (riveduta): *Memory and Distance. Learning from a Gilded Silver Vase (Antwerp, c. 1530)*, in «Diogenes», 51, 201 (2004), pp. 99-112.

Poi: *Hybrids. Learning from a Gilded Silver Beaker (Antwerp, c. 1530),* in *Renaissance Go-Betweens*, a cura di Andreas Höfele e Werner von Koppenfels, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 121-138.

Traduzione portoghese: *Memória e distáncia*, in «Tempo brasileiro» (Rio de Janeiro), 153 (2003) (*Horizontes da memoria*), pp. 153-172.

Versione italiana, traduzione spagnola: vedi libro 25a.

100. *On the Eurasian Roots of the Witches' Sabbath Stereotype*, in *Evrasiiskoe prostranstvo. Evuk, slovo, obrae*, a cura di Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov, Moskva, Iasyki Slavianskoe Kultury, 2003, pp. 54-63.

101. *Particolari, primi piani, microanalisi. In margine a un libro di Siegried Kracauer*, in «Paragone. Letteratura», 642-644-646 (2003), pp. 20-37.

Traduzione francese: *Détails, gros plan, microanalyse*, traduzione di Martin Rueff, in *Siegfried Kracauer penseur de l'histoire*, a cura di Philippe Despoix e Peter Schlötter, con la collaborazione di Nia Perivolaropoulou, Paris-Sainte-Foy (Québec), Editions de la Maison des Sciences de l'Homme-Les Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 45-64.

Poi in: «Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo» (Quilmes, Argentina), 11 (2005), pp. 89-101.

Traduzione inglese: *Minutiae, Close-up, Microanalysis*, traduzione di Samuel R. Gilbert, in «Critical Inquiry» (Chicago), 34, 1 (2007), pp. 174-189.

Traduzione giapponese: *Saibu, ōutsushi, mikurobunseki - Jīgufurīto Kurakauā no aru hon ni yosete*, in «Misuzu», (2008).

Versione italiana (riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana, tedesca: vedi libro 19.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

102. *Family Resemblances and Family Trees. Two Cognitive Metaphors*, in «Critical Inquiry» (Chicago), 30, 3 (2004), pp. 537-556.

Traduzione tedesca: *Familienähnlichkeiten und Stammbaüme. Zwei kognitive Metaphern*, traduzione di Stefan Willer, in *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*, a cura di Sigrid Weigel, Stefan Willer, Ohad Parnes e Ulrike Vedder, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005 (Trajekte), pp. 267-288.

Versione italiana: *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in *Ai limiti dell'immagine*, a cura di Clemens-Carl Härle, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 227-250.

Traduzione spagnola: *Semejanzas de familia y árboles de familia. Dos metáforas cognoscitivas*, traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 7 (2006-2007), pp. 17-36.

Traduzione georgiana: vedi libro 24.

103. Carlo Ginzburg e Sebastiano Timpanaro, *Iz perepiski vokrug Frejda (1971-1995)*, prefazione di Carlo Ginzburg, traduzione di Sergei Kozlov, in «Novoe Literaturnoe Obozrenie», 65 (2004), pp. 35-59.

Versione italiana: *Lettere intorno a Freud (1971-1995). (Con una nota di C. G.)*, in *Sebastiano Timpanaro*

*e la cultura del secondo Novecento,* a cura di Enrico Ghidetti e Alessandro Pagnini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 317-345.

Traduzione spagnola: *Correspondencia en torno a Freud*. *Con una nota de Carlo Ginzburg*, in «Eadem Utraque Europa» (San Martin, Argentina), 13, 18 (2017), pp. 139-171.

104. *Identité comme altérité. Une discussion sur la rime pendant la période élisabéthaine*, traduzione e presentazione di Martin Rueff, in «Po&sie», 108 (2004), pp. 55-70.

Versione italiana, traduzione inglese, spagnola, portoghese, francese, estone: vedi libro 15.

105. *Memoria y globalización*, in «Historia, antropología y fuentes orales» (Barcelona), 32 (2004), pp. 29-40.

Versione italiana: *Memoria e globalizzazione*, in «Quaderni storici», 120 (2005), pp. 657-669.

Traduzione catalana: *Memória i globalització*, in *El repte de les fonts orals*, a cura di Mercedes Vilanova e Lluìs Ubeda, Barcelona, Llibres de l'Índex, 2006 (Memòria oral, 1), pp. 309-323.

Traduzione slovena: *Spomin in globalizacija*, in Pierre Bourdieu, Roger Chartier e Carlo Ginzburg, *Sociologija, zgodovina, knjiizevnost*, postfazione di Neda Pagon, Ljubljana, Studia humanitatis, 2011, pp. 129-144.

106. *L'anima dei bruti. Una discussione cinquecentesca,* in *Conversazioni per Alberto Gajano*, a cura di Carlo Ginzburg e Emanuela Scribano, Pisa, Edizioni ETS, 2005 [= libro (a cura di) 1], pp. 163-175.

107. *Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher*, in *Fälschungen. Zu Authorschaft und Beweis in Wissenschaft und Künsten*, a cura di Anne-Kathrin Reulecke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 95-122.

108. *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei "Ghiribizzi al Soderini"*, in «Quaderni storici», 121 (2006), pp. 151-164.

Poi in: libro 29.

109. *Ninguna isla es una isla*, in «Historia, antropología y fuentes orales» (Barcelona), 35 (2006) (*Utopia y Contrautopia*), pp. 5-20 (traduzione spagnola del capitolo 1 del libro 15).

110. *Reflexiones sobre una hipótesis. El paradigma indiciario, veinticinco años después*, traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 7 (2006-2007), pp. 7-16.

Traduzione francese: *Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après*, in *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, a cura di Denis Thouard, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, pp. 37-47.

Traduzione bulgara: *Razmisli vărchu edna paradigma, dvajset godini po-kăsno,* in «Sociologičeski problemi. Trimesečno spisanie na Instituta za izsledvane na obštestvata i znanieto - BAN», XLII, 3-4 (2010), pp. 89-100.

Traduzione tedesca: *Reflexionen über eine Hypothese, fünfundzwanzig Jahre danach*, in *Zeigen und/oder Beweisen. Die Fotografie aus Kulturtechnik und Medium des Wissens*, a cura di Herta Wolf, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, pp. 1-11.

110a. *L'intuizione alla prova*, in «Il Sole 24 Ore-Domenica», 2 settembre 2007 (versione ridotta del saggio 110).

111. *Moja mikroistorija,* in «Kazus. Individual'noe i unikal'noe v istorii. 2005», Moskva 2006, pp. 343-353.

112. *Dante's* Epistle to Cangrande *and Its Two Authors*, in «Proceedings of the British Academy» (Oxford), 139 (2006), pp. 195-216.

Traduzione francese: *L'épître à Cangrande et ses deux auteurs*, traduzione di Martin Rueff, in «Po&sie», 125 (2008), pp. 127-142.

Versione italiana: *L'epistola dantesca a Cangrande e i suoi due autori*, in *Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea*, Atti del Convegno internazionale, Firenze, 5-10 dicembre 2004, II, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, Firenze, Le Lettere, 2012, (Quaderni petrarcheschi, 15-18), pp. 1053-1075.

113. *Ein Plädoyer für den Kasus,* traduzione di Mike Marklove e Gisela Engel, in *Fallstudien. Theorie – Geschichte – Methode*, a cura di Johannes Süßmann, Susanne Scholz e Gisela Engel, Berlin, Trafo, 2007, pp. 29-48.

114. *Auerbach und Dante. Ein Verlaufbahn*, in *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, a cura di Karl-Heinz Barck e Martin Treml, Berlin, 2007, pp. 33-45.

Traduzione francese: *Auerbach et Dante. Quelques refléxions*, traduzione di Martin Rueff, in «Po&sie», 133 (2010), pp. 83-93.

Traduzione spagnola: *Dante y Auerbach: algunas reflexiones*, in «Dimension histórica de Chile» (Santiago de Chile), (2011), pp. 35-53.

Versione italiana: *Auerbach e Dante: qualche riflessione*, in «Intersezioni», 3 (2017), a cura di Giovanna Cordibella (*Erich Auerbach e la tradizione europea*), pp. 295-307.

115. *Coleridge, l'exotisme, et l'Empire*, traduzione di Martin Rueff, in «Po&sie», 120 (2007), pp. 17-29.

116. *Introdução* a Roberto Longhi, *Piero della Francesca*, São Paulo, Cosac Nayfi, 2007, pp. 7-14.

117. *Aspera Verdade. O desafio de Stendhal aos historiadores,* in *Diálogos entre história, literatura & memoria,* a cura di Ediza Joana de Oliveira Fontes e José Maia Bezerra Neto, Belém (Parâ, Brasil), Paka-Tatu, 2007, pp. 17-47.

Traduzione francese: *L'âpre vérité, un défi de Stendhal aux historiens*, traduzione di Martin Rueff, in «Ecrire l'histoire», 4 (2009), pp. 89-104.

Versione italiana, traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese, inglese, coreana, tedesca: vedi libro 19.

Traduzione ungherese: vedi libro 23.

118. *Spuren einer Paradigmengabelung. Machiavelli, Galilei und die Zensur der Gegenreformation*, in *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, a cura di Sybille Krämer, Werner Kogge e Gernot Grube, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2007, pp. 257-280.

Versione italiana: vedi libro 29.

119. *Representing the Enemy. Historical Evidence and Its Ambiguities,* in *Evidence,* a cura di Andrew Bell, John Stevenson-Wright e Karin Tybjerg, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2008, pp. 19-29.

Traduzione tedesca: *Vergegenwärtigung des Feindes*, in «Trajekte», 16 (2008) (*Figuren des Wissens*), pp. 7-17.

Poi in: *Die Fiktion der jüdischen Weltverschwörung. Zu Text und Kontext der "Protokolle der Wisen von Zion"*, a cura di Eva Horn e Michael Hagemeister, Göttingen, Wallstein Verlag, 2012, pp. 80-97.

Versione italiana (leggermente riveduta), traduzione portoghese, giapponese, spagnola, francese: vedi libro 19.

120. *La storia non si arrende alla fiction dei negazionisti*, in «Il Corriere della sera», 27 novembre 2008.

120a. *Vernant, Vidal-Naquet. Réflexions d'un lecteur*, traduzione di Martine Segonds-Bauer, in «Po&sie», 127 (2009), pp. 113-120 (versione integrale del saggio 120).

Poi: *Vernant, Vidal-Naquet. Riflessioni di un lettore*, in *L'histoire comme impératif ou la "volonté de comprendre"*. Actes du colloque en hommage à Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, Naples, 24-27 novembre 2008, Napoli, Publications du Centre Jean Bérard, 2011 (Cahiers du Centre Jean Bérard, XXIII), pp. 9-16.

121. *David, Marat. Arte politica religione*, in *Prospettiva Zeri*, a cura di Anna Ottani Cavina, Torino,

Allemandi, 2009, pp. 67-84.

Traduzione portoghese: *David, Marat. Arte, política, religião*, in «Serrote» (São Paulo), I (2009), pp. 194-213.

Traduzione francese: vedi libro 25.

Versione italiana, traduzione spagnola: vedi libro 25a.

121a. *Unsere Heiligtümer der Revolution*, in «Süddeutsche Zeitung», 4 marzo 2009, p. 12 (traduzione tedesca di una versione ridotta del saggio 121).

122. *Pontano, Machiavelli and Prudence. Some Further Reflections*, in *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho,* a cura di Diogo Ramada Curto, Eric R. Dursteler, Julius Kirshner e Francesca Trivellato, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, pp. 117-125.

Traduzione spagnola: *Pontano, Maquiavelo y la prudencia. Algunas reflexiones más*, traduzione di Horacio Botalla, in «Anales de historia antigua, medieval y moderna» (Buenos Aires), 43 (2011), pp. 115-126.

Versione italiana: vedi libro 29.

123. *"Aria" (Petrarca, Fam. XXIII, 19),* in *Per Giovanni Romano. Scritti di amici*, a cura di Giovanni Agosti, Giuseppe Dardanello, Giovanna Galante Garrone e Ada Quazza, Savigliano (Cuneo), L'Artistica Editrice, 2009, pp. 92-93.

124. *Qué he aprendido de los antropólogos*, traduzione di Davide Scalmani, in «Alteridades» (Cuidad de México), 19, 38 (2009) (*Género, cultura y procreación*), pp. 131-139.

125. *The Letter Kills. On Some Implications of 2 Corinthians 3, 6*, in «History and Theory» (Middletown, Connecticut, USA), 49 (2010), pp. 71-89.

Traduzione tedesca: *Der Buchstabe tötet. Einige Schlussfolgerungen aus 2. Korinther 3,6*, in *Spielräume und Grenzen der Interpretation. Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft im Gespräch*, a cura di Michele Luminati, Wolfgang K. Müller, Enno Rudolph e Nikolaus Linder, Basel, Schwabe Verlag, 2010, pp. 29-58.

Traduzione francese: *La lettre tue. Sur quelques implications de la deuxième epître aux Corinthiens, 2. 3. 6*, traduzione di Martin Rueff, in «Critique», LXVII, 769-770 (2011) (*Sur les traces de Carlo Ginzburg*), pp. 576-605.

Versione italiana: *La lettera uccide. Su alcune implicazioni di 2Cor. 3. 6,* in *Tra Rinascimento e Controriforma. Continuità di una ricerca.* Atti della giornata di studi per Albano Biondi. Modena 23 settembre 2009, a cura di Massimo Donattini, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 269-303.

126. *The Bond of Shame*, in *Passionen. Objekte – Schauplätze – Denkstile*, a cura di Corina Caduff, Anne-Kathrin Reulecke e Ulrike Vedder, München, Wilhelm Fink Verlag, 2010, pp. 19-26.

127. *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy*, in *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade*, a cura di Christian K. Wedemeyer e Wendy Doniger, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323.

128. *Lectures de Mauss*, traduzione di Martin Rueff, in «Annales HSS», 65, 6 (2010), pp. 1303-1320.

128a. *Lectures de Mauss*. *L'Essai sur le don*, traduzione di Martin Rueff, XXXII[e] Conférence Marc-Bloch, École des Hautes études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 8 giugno 2010, <https://www.ehess.fr/sites/default/files/pagedebase/fichiers/2010_conference_marc_bloch.pdf> (versione ridotta e senza note del saggio 128).

Poi: *Ecouter la leçon de l'anthropologie*, traduzione di Martin Rueff, in «Le Monde», 13-14 giugno 2010, p. 16.

Versione italiana: *Letture di Mauss*, in «L'Indice dei libri del mese», XXVII, 9 (2010), pp. 6-7.

Traduzione spagnola: *Carlo Ginzburg: Marcel Mauss*, traduzione di Anaclet Pons, in «Clionauta. Blog de

historia» (València), (2011), <https://clionauta.wordpress.com/.../carlo-ginzburg-marcel-mauss/>.

129. *Invisible Texts, Visible Images*, in *Coping with the Past. Creative Perspectives on Conservation and Restoration*, a cura di Pasquale Gagliardi, Bruno Latour e Pedro Memelsdorff, Firenze, Leo S. Olschki, 2010, pp. 133-144, 157-160.

Traduzione spagnola: *Textos invisibles, imágenes visibles,* traduzione di Nicolás Kwiatkowski, in «Tarea. Anuario del Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural» (Buenos Aires), I (2014), pp. 155-167.

Poi in: «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 27 (2017), pp. 47-61.

130. Introduzione a Michael Baxandall, *Episodes. A Memorybook*, London, Frances Lincoln Limited Publishers, 2010, pp. 7-13.

Traduzione spagnola: *Michael Baxandall*, traduzione di Eugenia Gay, in «Prismas. Revista de historia intelectual» (Quilmes, Argentina), 17, 2 (2013), pp. 139-142.

Traduzione cinese: *Xu Yan*, traduzione di Wang Xiaodan, in *Episodes. Baxandall's Memoirs*, Nanning, Guangxi Mei Shu Chu Ban She, 2016, pp.1-7.

131. *Archaeology, History and Inference*, in «Antiquity» (Cambridge, UK), 84 (2010), pp. 877-878.

132. *Dante's Blind Spot (*Inferno *XVI-XVII),* in *Dante's Plurilingualism. Authority, Knowledge, Subjectivity,* a cura di Sara Fortuna, Manuele Gragnolati e Jürgen Trabant, London, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2010 (Legenda), pp. 150-163.

133. *Darkness and Din*, in «Interdisciplinary Science Reviews» (Leeds, UK), 35, 3-4 (2010) (*History and Human Nature*), pp. 266-276.

134. *The Artist as Counterfeiter*, in *Imitatio-Inventio. The Rise of "Literature" from Early to Classic Modernity*, a cura di Mihaela Anghelescu Irimia e Dragos Ivana, Bucuresti, Editura Institutului Cultural Român, 2010, pp. 11-32.

Traduzione francese: *De l'artiste considéré comme faux-monnayeur*, traduzione e presentazione di Martin Rueff, in «Po&sie», 142 (2012), pp. 147-161.

135. *Qualche domanda a me stesso*, in *Carlo Ginzburg Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, estratto ampliato da *Premi Balzan 2010. Accademia dei Lincei, Roma, 18 novembre 2010,* Milano, Fondazione Internazionale Balzan, 2010, pp. 9-17.

Versione inglese: *Some Queries Addressed to Myself*, in *Carlo Ginzburg 2010 Balzan Prize for European History (1400-1700),* estratto da *Balzan Prizewinners Interdisciplinary Forum 2010. Accademia del Lincei, Roma, 18 novembre 2010,* Milano, Fondazione Internazionale Balzan, 2010, pp. 9-17.

Poi in: «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography» (Firenze), 18 (2013) [ma 2014], pp. 90-96.

Traduzione spagnola: *Algunas preguntas que me planteo*, in Justo Serna e Anaclet Pons, *microHistoria. Las narraciones de Carlo Ginzburg*, Granada, Comares 2019 (Comares Historia), pp. 157-164.

136. *Provincializing the World: Europeans, Indians, Jews (1704),* in «Postcolonial Studies» (Melbourne), 14, 2 (2011), pp. 135-150.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

137. *Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi*, in Atti dei convegni Lincei, *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione (Roma, 21-23 febbraio 2008),* Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 131-144.

Traduzione spagnola: *Aún sobre los ritos chinos: documentos viejos y nuevos*, in *Formas de control y disciplinamiento. Chile, America y Europa, siglos XVI-XIX*, edizione e traduzione a cura di Verónica Undurraga e Rafael Gaune, Santiago de Chile, Uqbar Editores, 2014, pp. 301-315.

138. *Machiavelli e gli antiquari*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, II, a cura di

Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci e Stefania Pastore, Pisa, 2011, pp. 3-9.

Poi in: libro 29.

Versione inglese: *Machiavelli and the Antiquarians*, in *Machiavelli, Islam and the East. Reorienting the Foundations of Political Thought*, a cura di Lucio Biasiori e Giuseppe Marcocci, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2018, pp. 61-75.

139. *Comparazione religiosa e conflitto (su un libro di Erasmus Alberus),* in *Famiglia e religione in Europa nell'età moderna. Studi in onore di Silvana Seidel Menchi*, a cura di Giovanni Ciappelli, Serena Luzzi e Massimo Rospocher, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 3-23.

140. *Une machine à penser*, in «Common Knowledge» (Durham, North Carolina, USA), 18 (2012) (*The Warburg Institute. A Special Issue on the Library and Its Readers*), pp. 79-85.

141. *Our Words, and Theirs. A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence*, a cura di Susanna Fellman e Marjatta Rahikainen, Cambridge (UK), Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119.

Poi in: «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography» (Firenze), 18 (2013) [ma 2014], pp. 97-114.

Traduzione giapponese: *Watashitachi no kotoba to karera no kotoba. Rekishika no shigoto no genzai ni kansuru seisatsu*, traduzione di Tadao Uemura, in «Shisō», 1059 (2012), pp. 37-60.

Poi in: libro 27.

Traduzione spagnola: *Nuestras palabras y las suyas. Una reflexion sobre el Oficio de Historiador, hoy*, traduzione di América Bustamante Piedragil e Carlos Alberto Ríos Gordillo, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 19 (2012), pp. 7-24.

Poi in: libro 26.

Traduzione francese: *Nos mots et le leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui*, traduzione di Martin Rueff, in «Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités», (2013) a cura di Sandro Landi (*L'estrangement. Retour sur un thème de Carlo Ginzburg*), pp. 191-210.

Poi: traduzione di Martin Rueff, in «Fabula. La recherche en littérature», 18 gennaio 2014, <http://www.fabula.org/atelier.php?Ginzburg_Nos_mots_et_les_leurs>.

Traduzione cinese: *Wo Men De Hua Yu He Ta Men De Hua Yu: Guan Yu Li Shi Xue Jia Zhi Ji Yi De Fan Si,* traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 236-252.

142. *Vittorio Foa e l'autobiografia come esperimento*, in «L'Indice dei libri del mese», XXIX, 12 (2012), pp. 5-7.

Poi: *Autobiografia come esperimento,* in «Eurostudium3w. Rivista online», (2013), pp. 4-11, <http://www.eurostudium.eu/rivista/archivio/Eurostudium27/Ginzburg.pdf>.

143. *[Detail]* in «The Art Bulletin» (New York)*,* XCIV (2012) (*Notes from the Field: Detail*), pp. 496-499.

144. *Une conversation sur les miracles (Hume au collège de La Flèche, entre 1735 et 1737),* in «Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions» (Genève), 7 (2012), pp. 55-69.

145. *Seitenblicke. Anmerkungen zu einem Brief von Machiavelli*, in *Gesichter. Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen*, a cura di Sigrid Weigel, con la collaborazione di Tine Kutschbach, München, Wilhelm Fink Verlag, 2013, pp. 245-259.

146. *Le forbici di Warburg*, in Maria Luisa Catoni, Carlo Ginzburg, Luca Giuliani e Salvatore Settis, *Tre figure. Achille, Meleagro, Cristo*, a cura di Maria Luisa Catoni, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 109-132.

Poi in: «Schifanoia», 42-43 (2012) [ma 2013], pp. 13-34.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

147. *Lettori di Proust*, in «L'Indice dei libri del mese», XXX, 6 (2013), pp. 6-7.

Traduzione spagnola: *Lectores de Proust. ¿Que pueden aprender los historiadores de una narración tan* sui generis *como la* Recherche?, traduzione di Anaclet Pons, in «Pasajes de pensamento contemporáneo» (València), 45 (2014), pp. 91-99.

147a. *L'étranger qui n'est pas de la maison*, in *Lire et relire Proust*, a cura di Antoine Compagnon, Paris, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2014, pp. 183-209 (versione integrale del saggio 147).

148. *Le due prospettive. Su Vasari e un elemento della sua fortuna*, in *I mondi di Vasari. Accademia, lingua, religione, storia, teatro*, a cura di Alessandro Nova e Luigi Zangheri, Venezia, Marsilio, 2013, pp. 161-184.

149. Prefazione a Francesco Orlando, *Les Objets désuets dans l'imagination littéraire. Ruines, reliques, raretés, rebuts, lieux inhabités et trésors cachés*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. I-VIII.

150. *Calvino, Levi et la zone grise*, traduzione di Celia Levi, introduzione a Primo Levi, *La zone grise. Entretien avec Anna Bravo et Federico Cereja*, traduzione di Martin Rueff, Paris, Editions Payot et Rivages, 2014, pp. 9-26.

Poi in: «Témoigner entre histoire et mémoire. Revue internationale de la Fondation Auschwitz», 119 (2014), pp. 108-114.

Versione italiana: *Calvino, Manzoni e la zona grigia*, Centro internazionale di studi Primo Levi, Torino, 2014, <http://www.primolevi.it/@api/deki/files/1227/=MAUSC_000013.pdf>.

Traduzione inglese: *Calvino, Manzoni and the Gray Zone*, traduzione di Vincent Marsicano, Centro internazionale di studi Primo Levi, Torino, 2014, <http://www.primolevi.it/@api/deki/files/1229/=MAUSC_E00007.pdf>.

Traduzione spagnola: *Calvino, Manzoni, y la zona gris, in Primo Levi. Su legado humanista*, a cura di Marcos Pablo Moloeznik, Guadalajara, (Jalisco, México), Editorial Universidad de Guadalajara, 2019, pp. 161-171.

151. *Inner Dialogues. The Jew as Devil's Advocate*, in «Proceedings of The Israel Academy of Sciences and Humanities» (Jerusalem), VIII, 8 (2014) (Martin Buber Lecture), pp. 193-215.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

152. *De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de* Il mondo magico, in «La ricerca folklorica», 67-68 (2013) [ma 2014], pp. 13-20.

Traduzione spagnola: *Ernesto de Martino, Giovanni Gentile, Benedetto Croce. Sobre una página del libro* El mundo mágico, traduzione di Carlos Antonio Aguirre Rojas, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 23 (2014), pp. 21-33.

153. *Noterella su* Il Gattopardo*: leggere tra le righe*, in «L'Indice dei libri del mese», XXXII, 5 (2015), p. 8.

Poi in: libro 29.

Traduzione francese: *Lire entre les lignes. Quelques remarques sur* Le Guépard (Il Gattopardo), in «La Quinzaine littéraire», 1129 (2015).

154. *Microhistory and World History*, in *The Cambridge World History*, VI: *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE*, parte 2: *Patterns of Change*, a cura di Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam e Merry E. Wiesner-Hanks, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2015, pp. 447-473.

Traduzione cinese: *Wei Guan Shi Yu Shi Jie Shi,* traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 40-63.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

155. *Intricate Readings. Machiavelli, Aristotle, Thomas Aquinas*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXXVIII (2015), pp. 157-172.

Traduzione spagnola: *Lecturas intricadas. Maquiavelo, Aristóteles, Tomás de Aquino,* traduzione di

Marcelo Barbuto, in «Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas» (Murcia, España), 21, 2 (2018), pp. 215-235.

Versione italiana: vedi libro 29.

156. *Genèses de* La fin du monde *de de Martino*, traduzione di Camille Joseph, in «Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts», 23 (2016), pp. 194-213.

Versione inglese (senza illustrazioni): *On Ernesto de Martino's* The End of the World *and Its Genesis,* in «Chicago Review», 60, 4; 61, 1 (2017), pp. 77-91.

157. *Travelling in Spirit. From Friuli to Siberia*, in Marjorie M. Balzer, Jan N. Bremmer e Carlo Ginzburg, *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, a cura di Peter Jackson, Stockholm, Stockholm University Press, 2016, pp. 35-51.

Poi in: libro 28.

Versione italiana: *Viaggiare in spirito, dal Friuli alla Siberia*, in *Streghe, sciamani, visionari. In margine a* Storia notturna *di Carlo Ginzburg*, a cura di Cora Presezzi, Roma, Viella, 2019, pp. 45-63.

158. *Lo que es posible derivar de un espacio en blanco. Una reflexión de método entre Flaubert y Marc Bloch*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 26 (2016), pp. 89-100 (versione leggermente riveduta del capitolo 4 del libro 13a). Vedi libro 26.

159. *On Small Differences. Ekphrasis and Connoisseurship*, in «Visual History. Rivista internazionale di storia e critica dell'immagine» (Pisa-Roma), II (2016), pp. 11-29.

Traduzione francese: *Ekphrasis et Connoisseurship*, in *Penser l'image III. Comment lire les images?,* a cura di Emmanuel Alloa, Paris, Les presses du réel, 2017, pp. 119-144.

Traduzione spagnola: *Pequeñas diferencias. Ekphrasis y connoisseurship*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 27 (2017), pp. 93-109.

160. *Civilization and Barbarism*, in «Signs Systems Studies», 45, 3-4 (2017), (*Semiotics and history: Boris Uspenskij 80*), pp. 249-262.

160a. *Barbarie, barbares: quelques réflexions,* traduzione di Martin Rueff, ciclo di conferenze *Civilisation et barbarie*, Musée des civilisations et de la Méditerranée (MuCEM), Marseille, 13 marzo 2014, edizione digitale MuCEM (2017), <http://www.mucem.org/sites/default/files/2017-07/Conference_Carlo_Ginzburg.pdf> (versione ridotta del saggio 154).

161. *Wu Yi Jian Liu Xia De Ti Shi. Ni Zhe Yi Xiang Yue Du Li Shi* [*Unintentional Revelations. Reading History Against the Grain*], traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 219-235 (traduzione cinese del capitolo 2 del libro 28).

Traduzione spagnola: vedi libro 26.

Traduzione giapponese: vedi libro 27.

Versione inglese: vedi libro 28.

162. *Text and Voice, Text vs Voice. On Dante's* De vulgari eloquentia *II, 8, 3 ff.,* in *L'Inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, a cura di Andrea Del Col e Anne Jacobson Schutte, Roma, Viella, 2017, pp. 39-58.

163. *Conjunctive Anomalies. A Reflection on Werewolves*, in «Revista de Estudios Sociales» (Bogotà), 60 (2017), pp. 110-118.

Traduzione francese: *Anomalies conjonctives. Une réflexion sur les loups-garous*, traduzione di Martin Rueff, in «Methodos», 19 (2019) (*Microhistoire et casuistique historique: autour de la méthode de Carlo Ginzburg*), < https://journals.openedition.org/methodos/5381>.

164. *Ethnophilology. Two Case-Studies*, in «Global Intellectual History» (New York), 8 giugno 2017, pp. 3-17.

Traduzione francese: *Ethnophilologie. Deux études des cas*, traduzione di Martin Rueff e Silvio Levi, in «Socio-anthropologie. Manières de croire», 36 (2017), pp. 157-177.

Traduzione spagnola: *Etnofilología. Dos estudios de caso*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 28-29 (2018), pp. 103-117.

165. *Wai Bu Sheng Yin. Jin Dai Zao Qi Ye Su Hui Shi Xue Zhong De Dui Hua Yuan Su,* traduzione di Li Gen, in «Xin Shi Xue» (Zhengzhou), 18 (2017) (*Ka Luo Jin Zi Bao De Lun Shuo. Wei Guan Shi, Xi Jie, Bian Yuan*), pp. 270-285 (traduzione cinese del capitolo 3 del libro 13).

166. *Schemi, preconcetti, esperimenti a doppio cieco. Riflessioni di uno storico*, in «Mefisto», 1, 1 (2017), pp. 57-78.

167. *On Dichotomies*, [a proposito di Marshall Sahlins, *The Original Political Society*, 2017], in «Hau. Journal of Ethnographic Theory» (Chicago), 7, 2 (2017), pp. 139-142.

168. Postfazione a *The Medieval Roots of Antisemitism. Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day*, a cura di Jonathan Adams e Cordelia Hess, New York-London, Routledge, 2018, pp. 428-437.

169. *Los* benandanti, *cincuenta años después*, traduzione di Rafael Gaune, in «Taller de Letras» (Santiago de Chile), 62 (2018), pp. 91-101.

Traduzione francese: vedi libro 1d.

170. Prefazione a *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspectiv*e, a cura di Carlo Ginzburg con Lucio Biasiori, London-New York, Bloomsbury Academic, 2018 [= libro (a cura di) 3], pp. XI-XIX.

171. *Casuistry and Irony. Some Reflections on Pascal's* Provinciales, in *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspectiv*e, a cura di Carlo Ginzburg con Lucio Biasiori, London-New York, Bloomsbury Academic, 2018 [= libro (a cura di) 3], pp. 282-300 (traduzione inglese del capitolo 8 del libro 29).

172. *Virtù, Justice, Force. On Machiavelli and Some of His Readers*, in *Paths to Modernity. A Tribute to Yosef Kaplan,* a cura di Ariel Bar-Levav, Claude B. Stuczynski e Michael Heyd, Jerusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2018, pp. 29-48 (traduzione inglese del capitolo 7 del libro 29).

173. *Medals and Shells. On Morphology and History, Once Again*, in «Critical Inquiry» (Chicago), 45, 2 (2019) (*Davidson and His Interlocutors*), pp. 380-395 (versione riveduta della postfazione del libro 8a).

174. *Il caso, i casi. A proposito di* Nondimanco, in «Doppiozero», 12 aprile 2019, <https://www.doppiozero.com/materiali/il-caso-i-casi>.

175. Mise en abyme: A Reframing, in Tributes to David Freedberg. Image and Insight, a cura di Claudia Swan, Turnhout, Brepols Publishers, 2019, pp. 465-479.

## Varia

1. Recensione a Marc Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, a cura di Giuliano Procacci, prefazione di Gino Luzzatto, Bari, Laterza, 1959, in «Nuova rivista storica», XLIII, (1959), pp. 172-175.

   Traduzione spagnola: vedi libro 26.

2. Recensione a Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo, Palumbo, 1959, in «Rivista storica italiana», LXXIII (1961), pp. 378-381.

3. Recensione a *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, Societé de l'Histoire de France, Fondation du département des Vosges, I, testo stabilito ed edizione curata da Pierre Tisset, con la collaborazione di Yvonne Lanhers, Paris, C. Klincksieck, 1960; *La réhabilitation de Jeanne la Pucelle. La rédaction*

*épiscopale du procès de 1455-56*, Documents et recherches relatifs à Jeanne la Pucelle, V, testo stabilito e annotato da Paul Doncoeur e Yvonne Lanhers, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, in «Studi medievali», 3, IV (1963), pp. 278-283.

4. Recensione a Ernesto de Martino, *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, 1961, in «Il centro sociale», 51-52 (1963), pagine non numerate.

5. *Balbani, Niccolò (Nicolao)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 5, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1963, pp. 336-342.

6. Recensione a Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (traduzione italiana *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1963), in «Studi medievali», 3, V (1964), pp. 412-414.

7. *Baronio, Domenico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, p. 478.

8. *Barotto (Varotta), Marcantonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, pp. 489-490.

9. *Bartocci (Bartoccio, Bertoccio), Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, pp. 547-548.

10. *Beccaria, Ippolito Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, pp. 473-475.

11. *Benvoglienti, Achille*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 8, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1966, pp. 697-698.

12. [Interventi nella tavola rotonda] *Religione e religiosità popolare*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 11 (1977), pp. 43-44, pp. 90-92, pp. 174-176.

13. *"La fine del mondo" di Ernesto de Martino*, in «Quaderni storici», 40 (1979), pp. 238-242.

    Traduzione bulgara: *Kăm debata za knigata na Erneste de Martino* "Krajat na sveta", in «Sociologičeski problemi. Trimesečno spisanie na Instituta za izsledvane na obštestvata i znanieto - BAN», XLII, 3-4 (2010), pp. 84-88.

14. *Petrolio e acqua santa, ovvero: il compromesso storico ha centodue anni*, in «L'Espresso», XXV, 39 (1979), pp. 90-92.

15. [Interventi nella tavola rotonda] *Paradigma indiziario e conoscenza storica. Dibattito su* Spie *di Carlo Ginzburg*, in «Quaderni di storia», VI, 12 (1980), pp. 3-54, in particolare pp. 30-38, pp. 50-54.

    Traduzione spagnola: vedi libro 16.

16. *Anthropology and History in the 1980s. A Comment*, in «Journal of Interdisciplinary History» (Cambridge, Massachusetts, USA), 12 (1981), pp. 277-278.

17. *Letter* [a proposito di Anthony Pagden, *Being a benandante* (recensione a *I benandanti*), in «London Review of Books», 6, 2 (2 febbraio 1984), pp. 6-8], in «London Review of Books», 6, 7 (19 aprile 1984).

18. Introduzione a *Stefano Levi Della Torre*. *Dipinti e disegni* [Catalogo della mostra, Torino, novembre 1989 - gennaio 1990], Torino, Galleria Documenta, 1989.

19. *The Witches's Sabbath* [a proposito di Robert Bartlett, *Witch Hunting* (recensione a *Storia notturna*), in «The New York Review of Books», 38, 11 (13 giugno 1991)] in «The New York Review of Books», 38, 13 (18 luglio 1991).

20. [Testimonianza] in *Vittorio Giorgi: un giovane di ottant'anni*, L'Aquila, 1992, p. 54.

21. [Intervento nella tavola rotonda] in *Giovanni Morelli e la cultura dei conoscitori.* Atti del convegno

internazionale, Bergamo, 4-7 giugno 1987, a cura di Giacomo Agosti, Maria Elisabetta Manca e Matteo Panzeri, Bergamo, Lubrina, 1993, II, pp. 431-432.

22. Prefazione a Antonio De Piero, *L'isola della Quarantina*, Firenze, Giunti, 1994 (Diario italiano. Memorie, diari, epistolari dell'Archivio di Pieve Santo Stefano, 11), pp. 7-12.

23. *Quante cose nasconde la risata di Klaus?*, in "*Al dente, forever", für KW zum unglaublichen 65*, a cura di Petra Biesenkamp *et alii*, Berlin, Wagenbach, 1995, pp. 92-93.

24. *Representations of German Jewry. Images, Prejudices, Ideas. A Comment*, in *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, a cura di Ronnie Po-chia Hsia e Hartmut Lehmann, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1995 (Publications of the German Historical Institute), pp. 209-212.

25. *Italia, un paese fondato sull'Inquisizione*, recensione a Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, in «La Repubblica», 14 gennaio 1997.

26. *La sfida dello scetticismo*, in «L'Indice dei libri del mese», XV, 12 (1998), p. 4.

27. [Intervento nella tavola rotonda] *Multiculturalismo e immigrazione*, a cura di Giovanni Sartori, in «Incontri. Istituto diplomatico "Mario Toscano"», II (2000), pp. 75-94.

28. *Colleghi storici, riscoprite la lentezza*, in «Il Sole 24 Ore. Domenica», 26 novembre 2000, p. 27.

29. *Apertura dei lavori*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale.* Atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999, a cura di Andrea Del Col e Giovanna Paolin, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Circolo Culturale Menocchio, 2000, pp. 13-14.

30. *La Chiesa e l'AIDS*, in «La Repubblica», 19 febbraio 2002.

31. Prefazione a Adriano Sofri, *De l'optimisme. Écrit de la prison de Pise*, postfazione di Gianni Sofri, Paris, Manuscrit.com, 2002, pp. 9-11.

    Poi in: «Il grandevetro», XXVI (2002), pagine non numerate.

32. *Tradurre se stessi* [ricordo di Francis Haskell], in «Saggi e memorie di storia dell'arte», 25 (2002), pp. 313-315.

33. Prefazione a Aldo Pettenella, *Storie euganee*, a cura di Francesco Selmin, Sommacampagna, Cierre Edizioni, 2002 (Percorsi della memoria), pp. 7-10.

34. *«Ma tu di dove sei?»*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi, 1976-2002*, a cura di Aldo Colonnello e Andrea Del Col, con la collaborazione di Piero Lucchi e Rosanna Paroni Bertoja, Montereale Valcellina, Circolo Culturale Menocchio, 2002 (Primi piani, 4), pp. 153-154.

34a. *«Ma tu di dove sei?»*, in A. Prosperi, *Carlo Ginzburg a Montereale*, a cura di Aldo Colonnello, Montereale Valcellina, Circolo Culturale Menocchio, 2019 (Le molte vite. Appunti), pp. 29-31.

35. *Gli incontri con Aldo*, in *Sotto il segno di Menocchio. Omaggio ad Aldo Colonnello*, a cura di Andrea Del Col e Rosanna Paroni Bertoja, Montereale Valcellina, Circolo Culturale Menocchio, 2002 (Primi piani, 5), pp. 25-26.

36. *Sguardo su un'amicizia* [ricordo di Cesare Garboli], in «L'ospite ingrato», VII (2004), pp. 231-237.

37. Prefazione a Pedro Corrêa do Lago, *Cinq siècles sur papier. Autographes et manuscrits de la collection Pedro Corrêa do Lago*, Paris, La Martinière, 2004, p. 7.

    Traduzione inglese: Prefazione a Pedro Corrêa do Lago, *True to the Letter. 800 Years of Remarkable Correspondence, Documents and Autographs*, London, Thames and Hudson, 2004.

    Traduzione tedesca: Prefazione a Pedro Corrêa do Lago, *Schriftstücke. Autographen aus Sieben Jahrhunderten, aus der Sammlung von Pedro Corrêa do Lago*, Hildesheim, Gestenberg, 2005.

38. [Autopresentazione] in *Premi Antonio Feltrinelli 2005*, a cura della Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2005, pp. 31-34.

39. *Lost in Translation. Us and Them*, in «Hermitage», 2 (2006), pp. 20-22.

Traduzione portoghese: *Perdidos na tradução. Nós e Eles*, in «Tempo brasileiro» (Rio de Janeiro), 180 (2010), pp. 89-92.

40. Prefazione a Henrique Espada Lima, *A micro-história italiana. Escalas, indicios e singularitades*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006, pp. 9-12.

41. *Microstoria una passione* [ricordo di Raul Merzario], in «La Repubblica», 19 gennaio 2006.

42. *Réponse à Ulrich Johannes Schneider*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 82 (2006), pp. 15-17.

43. *Réponse à Francis Chateauraynaud*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 82 (2006), pp. 119-120.

44. *La disputa* [a proposito di Ariel Toaff, *Pasque di sangue*, Bologna, Il Mulino, 2007], in «Il Corriere della sera», 23 febbraio 2007.

Traduzione spagnola: *El caso Ariel Toaff. Pascua de sangre*, traduzione di Rafael Tomás, in «Pasajes de pensamento contemporáneo» (València), (2007-2008), pp. 76-78.

45. *Un gesto molto grave*, in «La Repubblica», 27 febbraio 2007.

46. Prefazione a Amnon Raz-Krakotzkin, *Exile et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La Fabrique, 2007, pp. 7-14.

47. Carlo Ginzburg e Salvatore Settis, *Fermiamo i restauri, cambiano la nostra storia*, in «La Repubblica», 3 ottobre 2007.

48. *Nota introduttiva* a Laura Desideri, *Bibliografia di Cesare Garboli (1950-2005)*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. IX-XI.

Poi: *Tutto Garboli,* in «La Repubblica», 23 gennaio 2008, p. 35.

49. [Intervento nella tavola rotonda] in *Witchcraft, Mythologies and Persecutions*, a cura di Gábor Klaniczay e Éva Pócs, Budapest-New York, Central European University Press, 2008, pp. 47-49.

50. Prefazione a Cesare Pavese, Felice Balbo e Natalia Ginzburg, *Lettere a Ludovica*, a cura di Carlo Ginzburg, Milano, Archinto, 2008 [= libro (a cura di) 2], pp. 5-8.

51. [Testimonianza] in *Vetus et Nova. Cinquant'anni delle Facoltà di Magistero e Scienze della Formazione nell'Università Salentina*, Galatina, 2009, p. 181.

52. Prefazione a Carlo Poni, *La seta in Italia. Una grande industria prima della rivoluzione industriale*, a cura di Vivian R. Gruder, Edmund Leites e Roberto Scazzieri, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. VII-X.

53. *Discorso di ringraziamento alla cerimonia di consegna dei Premi Balzan 2010,* Roma, Palazzo del Quirinale, 19 novembre 2010, in *Carlo Ginzburg. Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700),* Milano, 2010, pp. 7-8.

54. [Interventi] in Vittorio Foa, *Scelte di vita. Conversazioni con Giovanni De Luna, Carlo Ginzburg, Pietro Marcenaro, Claudio Pavone, Vittorio Rieser*, a cura di Andrea Ricciardi, Torino, Einaudi, 2010.

55. *Razzismo botanico* [lettera], in «La Repubblica», edizione di Bologna, 19 agosto 2011.

56. *Kako dandanes posredovati zgodovino?* in Pierre Bourdieu, Roger Chartier e Carlo Ginzburg, *Sociologija, zgodovina, knjiizevnost*, postfazione di Neda Pagon, traduzione di Varja Balžalorsky, Ignac Fock, Tomaž Jurca, Ljubljana, Studia humanitatis, 2011, pp. 147-156 (traduzione slovena della conferenza *Comment transmettre l'histoire aujourd'hui*, Les rendez vous de l'histoire, XIII edizione, Blois, 16 ottobre 2010).

57. *"Une archéologie du toucher", de Daniel Heller-Roazen: la simple sensation d'exister*, recensione a Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher*, Paris, Seuil, 2011, traduzione di Régine Cavallaro, in «Le Monde des livres», 11 novembre 2011, p. 7.

58. *Correspondence*, in «Postcolonial Studies» (Melbourne), 14, 3 (2011), p. 347.

59. *Carlo Muscetta-Leone Ginzburg* [risvolto di copertina], a cura di Vincenzo Frustaci, Catania, Valverde, 2012.

60. *Un ricordo*, in *Per Francesco Orlando. Testimonianze e ricordi*, a cura di Davide Ragone, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 105.

61. *Carlo Ginzburg's Speech at the Courtauld Graduation*, *1 July 2013,* in «The Courtauld News» (London), 34 (2013), pp. 7-8.

62. *Some Comments on the Discussion at the Accademia dei Lincei,* in «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography» (Firenze), 18 (2013) [ma 2014], pp. 128-131.

63. *Perché dobbiamo salvare le soprintendenze*, in «La Repubblica», 29 luglio 2014, p. 35.

64. *Quegli arresti di ebrei torinesi antifascisti. Il ricordo dei protagonisti nelle parole dei loro figli e nipoti*, 9 dicembre 2014, interventi presso il Centro Sociale della Comunità Ebraica di Torino.

Poi: *Quegli arresti del 1934 a Torino*, in «Doppiozero», 19 dicembre 2014, <https://www.doppiozero.com/materiali/lettura/quegli-arresti-del-1934-torino>.

65. Schede di lettura [152] Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e^ siècle*, Paris, Plon, 1968 [ma 1970], pp. 337-338; [160] Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge (Massachusetts, USA), Belknap Press of Harvard University Press, 1968, pp. 373-374; [177] Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1977 [ma 1978], pp. 383-384; [181] Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper & Row, 1978 [ma 1979], in *Centolettori. I pareri di lettura dei consulenti Einaudi 1941-1991,* a cura di Tommaso Munari, prefazione di Ernesto Franco, Torino, Einaudi, 2015.

66. *Il fascismo non è solo Mussolini*, in «Il Sole 24 Ore», 6 marzo 2016.

67. *La replica* [a proposito della recensione a *Storia notturna* di Maria Bettetini, in «Il Sole 24 Ore», 19 novembre 2017], in «Il Sole 24 Ore», 26 novembre 2017.

68. [Omaggio a Pierangelo Bellettini], in *Per Pierangelo Bellettini, bibliotecario*, a cura di Antonio Bagnoli *et alii*, Bologna, Pendragon, 2018, pp. 28-31.

69. *Witchcraft and the City*, postfazione a *La sorcellerie et la ville. Witchcraft and the City*, a cura di Antoine Folain e Maryse Simon, Strasbourg, Presses Universitaire de Strasbourg, 2018, pp. 239-242.

70. *Giuseppe Levi, mio nonno*, in «Medicina nei secoli. Arte e scienza», 30, 1 (2018), pp. 281-284.

71. Prefazione a Marco Folin e Monica Preti, *Da Gerusalemme a Pechino, da Roma a Vienna. Sul «Saggio di architettura storica» di J.B. Fischer von Erlach*, Modena, Franco Cosimo Panini editore, 2019, pp. VII-IX.

72. *La fragilità dell'arte*, in «La Repubblica», 26 marzo 2019, p. 24.

73. *Non diamo un futuro al fascismo*, in «La Repubblica», 10 maggio 2019, p. 1, p. 41.

74. *Dove si nasconde Ivan il Terribile?* in «Robinson. La Repubblica», 18 maggio 2019, p. 5.

## Interviste (Selezione)

1. *Fiori profumati ed erbe velenose: a colloquio con Carlo Ginzburg*, a cura di Giorgio Politi, in «Realismo», 13-14 (1976-1977), pp. 98-108; 15 (1977), pp. 46-51.

2. *Poche storie*, a cura di Adriano Sofri, in «Reporter» (supplemento culturale di «Lotta continua»), 17 febbraio 1982.

   Traduzione spagnola: *Una entrevista con Carlo Ginzburg (Carlo Ginzburg conversa con Adriano Sofri en febrero de 1982)*, in «Prohistoria» (Rosario, Argentina), 3 (1999), pp. 261-284.

   Poi in: «Transverso. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM», (Ciudad de México), 1 (2001), pp. 68-91.

   Poi in: «Ruptura», (Tabasco, México), 10-11 (2002), pp. 55-70.

   Poi in: *Una entrevista especial a Carlo Ginzburg*, in *Ensayos sobre microhistoria*, a cura di Darìo G. Barrera, traduzione e introduzione di Carlos Aguirre Rojas, Morelia (Michoacán, México), Red Utopia Prohistoria, 2002, pp. 211-261.

   Versione italiana, traduzione tedesca: vedi libro 7.

3. *Carlo Ginzburg: An Interview*, a cura di Keith Luria e Romulo Gandolfo, in «Radical History Review» (Durham, North Carolina, USA), 35 (1986), pp. 80-111.

4. *Skript-interview met Carlo Ginzburg*, a cura di Els Naaijkens, in «Skript. Historische Tijdschrift» (Amsterdam), 8 (1986), pp. 110-119.

5. *Carlo Ginzburg. Le streghe in laboratorio*, in «Corriere della sera», 6 marzo 1988.

   Poi in: Corrado Stajano, *Maestri e infedeli*. *Ritratti del Novecento*, Milano, Garzanti 2008, pp. 255-261.

6. *História e Cultura. Conversa com Carlo Ginzburg*, a cura di Alzira Alves de Abreu, Angela de Castro Gomes e Lúcia Lippi Oliveira, in «Estudos Históricos», (Rio de Janeiro), 3, 6 (1990), pp. 254-263.

   Traduzione spagnola: *Historia y Cultura. Una conversación con Carlo Ginzburg*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 23 (2014), pp. 53-64.

7. *L'autoaccusa della presunta strega. Caso Sofri: intervista a Carlo Ginzburg*, a cura di Massimo Tesei, in «Una Città», 15 (1992).

8. *Che fare? Intervista a Carlo Ginzburg sul problema del negazionismo storico*, a cura di Liana Gavelli e Massimo Tesei, in «Una Città», 16 (1992).

9. *On Microhistory, Mentalities, and Other "Unnecessary" Labels. An Interview with Carlo Ginzburg*, a cura di Pertti J. Anttonen, in «Newsletter Nordic Institute of Folklore», 2 (1994), pp. 1-6.

10. *Uomini ordinari*, a cura di Massimo Tesei e Gianni Saporetti, in «Una Città», 37 (1994).

11. *E v'han libri d'ogni grado, d'ogni forma, d'ogni età*, a cura di Rino Pensato, in «Biblioteche oggi», XIII, 8 (1995).

    Poi (versione riveduta): *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg,* Il formaggio e i vermi, *1976-2002*, a cura di Aldo Colonnello e Andrea Del Col, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2002, pp. 81-88.

12. *Over de intrisieke grenzen van onze kennis. Een interview met Carlo Ginzburg,* a cura di Hans Peter Ros, in «Groniek» (Groningen), 28 (1995), pp. 325-35.

13. *Le sorcier, le juge et l'historien, entretien avec Carlo Ginzburg,* a cura di Martine Fournier, in «Sciences humaines», 78 (1997).

    Poi in: *L'histoire aujourd'hui,* a cura di Jean-Claude Ruano-Borbalan, Paris, Éditions sciences humaines, 1999, pp. 249-255.

14. *La fine della storia la sappiamo... Un dialogo fra Vittorio Foa e Carlo Ginzburg coordinato da Federico Bozzini*, in «Una città», 72 (1998).

    Poi in: *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg,* Il formaggio e i vermi, *1976-2002*, a cura di Aldo Colonnello e Andrea Del Col, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2002, pp. 89-105.

15. *Carlo Ginzburg*, a cura di Archie Rand, in «Bomb Magazine» (New York), 69 (1999), pp. 48-53.

16. *La catena delle citazioni*, a cura di Gianni Saporetti, in «Una Città», 74 (1999).

17. *Los viajes de Carlo Ginzburg*, a cura di Justo Serna e Anaclet Pons, in «Archipiélago. Cuadernos de critica de la cultura» (Barcelona), 47 (2001), pp. 94-99.

    Poi (versione riveduta): *microHistoria. Las narraciones de Carlo Ginzburg*, a cura di Justo Serna e Anaclet Pons, Granada, Comares, 2019 (Comares Historia), pp. 145-155.

18. *"Carlo Ginzburg"* in Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *As muitas faces da história. Nove entrevistas*, São Paulo, Editora UNESP, 2000.

    Traduzione inglese: *"Carlo Ginzburg"* in Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *The New History. Confessions and Conversations,* Cambridge (UK)-Malden (Massachusetts, USA), Polity Press-Blackwell, 2002, pp. 184-211.

    Traduzione spagnola: *"Carlo Ginzburg"* in Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *La nueva historia*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2005, pp. 223-254.

    Poi: *El erizo encubierto. Entrevista a Carlo Ginzburg*, in «Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura» (Ciudad de México), 3 (2004-2005), pp. 91-118.

19. *De près, de loin. Des rapports de force en histoire*, a cura di Philippe Mangeot, in «Vacarme», 18 (2002), pp. 4-12.

    Poi in: libro 20.

20. *L'historien et l'avocat du diable*, a cura di Charles Illouz e Laurent Vidal, in «Genèses», 53 (2003), pp. 113-138; 54 (2004), pp. 112-129.

    Traduzione ungherese: vedi libro 23.

21. *På historiens nattside,* a cura di Trygve Riisen Gundersen, in «Samtiden» (Oslo), 2 (2003).

    Traduzione inglese: *On the Dark Side of History,* traduzione di J. Basil Cowlishaw, in «Samtiden» (english version), 2 (2003).

    Traduzione portoghese: *No lado negro da história. Uma entrevista com Carlo Ginzburg*, traduzione di Hugo Arend, in «Revista Histórica», 7 (2003).

    Traduzione tedesca: *Über die dunkle Seite der Geschichte*, traduzione di Christian Skirke in «Mittelweg» 36, 5 (2005).

    Traduzione spagnola: *El lado obscuro de la historia*, in «Sinpermiso», 12 marzo 2006, <http://www.sinpermiso.info/textos/el-lado-obscuro-de-la-historia-entrevista>.

22. *Ginzburg*, in «MarxXXI», 16 ottobre 2006, <http://www.marx21.it/index.php/component/content/article/42-articoli-archivio/12953-ginzburg>.

23. *Carlo Ginzburg: «Quien piensa que la realidad es sólo lo que se toca no entiende nada»,* a cura di Claudio Martyniuk, in «Clarín» (Buenos Aires), 2 settembre 2007.

24. *On Rescuing Voices and Self-Description Under Constraints*, in «Ab Imperio» (Miami), 15 settembre 2007.

25. *The Stuff of Which History is Made: a Brief Conversation with Carlo Ginzburg*, a cura di Sanjay Subrahmanyam, in «The Hindu» (Chennai, India), 21 novembre 2007.

26. Carlo Ginzburg e Arnold I. Davidson, *Il mestiere dello storico e la filosofia*, in «Aut Aut», 338 (2008), pp. 178-202.

    Traduzione spagnola: *El officio de historiador y la filosofia,* in «Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo» (València), 29 (2009), pp. 82-95.

27. *Carlo Ginzburg: un historien face à la littérature*, a cura di Paul Holdengräber in «Les assises internationales du roman. Villa Gillet-Le Monde» 87 (2008) (*Le roman, quelle invention!*), pp. 253-278.

28. *Bisogna imparare a rallentare il passo; ma bisogna anche imparare a farsi largo a colpi di sciabola nella pancia del presente*, a cura di Davide Ragone, in «Sant'Anna News» (Pisa), 32 (2009), p. 1, pp. 6-9.

29. *Google, è come infilare gli stivali delle sette leghe*, a cura di Marco Vallora, in «La Stampa», 4 aprile 2009.

30. *«Ich habe von den Inquisitoren gelernt»*, a cura di Stephan Steiner, in «Falter» (Wien), 22 (2009), pp. 30-31.

31. *Carlo Ginzburg. Il vero, il falso e la vergogna. Le parole per capire un paese*, a cura di Franco Marcoaldi, in «La Repubblica», 28 ottobre 2009, p. 61.

32. *La leçon de méthode de Carlo Ginzburg*, a cura di Patrick Boucheron e Séverine Nikel, in «L'Histoire», 360 (2011), pp. 8-15.

33. *Les exceptions sont plus riches que les cas soi-disant normaux!,* a cura di Sophie Pujas, in «Le Point-Références», 6 (2011), pp. 110-113.

34. *Resnicno, napacno, fiktivno*, in Pierre Bourdieu, Roger Chartier e Carlo Ginzburg, *Sociologija, zgodovina, knjiizevnost*, postfazione di Neda Pagon, Ljubljana, Studia humanitatis, 2011, pp. 159-182 (traduzione slovena di un dialogo con Roger Chartier a proposito di *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, Radio France Culture, 1 novembre 2010).

35. *Carlo Ginzburg. Les traces de la història*, a cura di Josep M. Muñoz, in «L'Avenç» (Barcelona), 375 (2012), pp. 16-25.

36. *Lontano e vicino. A Colloquio con Carlo Ginzburg*, a cura di Franco Zambelloni e Roberto Malacrida, in «Rivista per le Medical Humanities», VI, 22 (2012), pp. 43-55.

37. *Storia e microstoria*, a cura di Mauro Boarelli, in «Lo straniero», XVII, 154 (2013), pp. 50-59.

    Traduzione spagnola: *Historia y microhistoria*, in «Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo» (València), 44, (2014), pp. 89-101.

    Poi in: *microHistoria. Las narraciones de Carlo Ginzburg*, a cura di Justo Serna e Anaclet Pons, Granada, Comares, 2019 (Comares Historia), pp. 145-155.

38. [Risposte a cinque domande] in *Intellectual History: 5 Questions*, a cura di Morten Haugaard Jeppesen, Frederik Stjernefelt e Mikkel Thorup, Automatic Press/VIP, Copenhagen, 2013, pp. 57-60 (*Five Questions Series*).

39. *The Euphoria of Ignorance. Being Jewish, Becoming Jewish, The Paradox of Being Carlo Ginzburg,* a cura di Joy E. Stocke, 2013, <https://www.wildriverreview.com/columns/live-from-the-nypl/euphoria-of-ignorance/> (versione abbreviata dell'intervista dal vivo di Paul Holdengräbe a Carlo Ginzburg, Live from the NYPL Series, New York Public Library, 4 febbraio 2014).

40. *La verità e la legge. Carlo Ginzburg: Perché è un errore punire i negazionisti,* a cura di Simonetta Fiori, in «La Repubblica», 22 ottobre 2013, p. 35.

41. *Una menzogna non è un reato,* a cura di Edoardo Fonti, in «NEAR», 2, 8 (2013), pp. 46-47.

42. *Istoriya, parallelnaya i posledovatelnaya*, a cura di Natalia Mazour, in «SEANS», 57-58 (2013), pp. 248-253.

43. *Entretien avec Carlo Ginzburg*, a cura di Daniel Barbu e Youri Volokhine, in «Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions» (Genève), 8 (2013) [ma 2014], pp. 5-18.

44. *L'historien marche en boitant*. *Entretien avec Carlo Ginzburg*, a cura di Stéphane Dufoix, in «Socio», 3 (2014) (*Chercheurs à la barre*), pp. 247-261.

45. *Entretien: Carlo Ginzburg dialogue avec Eric Dayre*, *Imagination et histoire. Enjeux contemporains*, a cura di Marie Panter, Pascale Mounier, Monica Martinat e Matthieu Devigne, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 111-124.

46. *La notion de vérité fait partie de nous,* a cura di Ivan Jablonka, in «*La vie des idées*», 23 ottobre 2015, <http://www.laviedesidees.fr/La-notion-de-verite-fait-partie-de-nous.html>.

47. *Intervista a Carlo Ginzburg*, intervista radiofonica, Radio Onda Rossa 87.9 FM, 21 settembre 2015, <http://www.ondarossa.info/newstrasmissioni/2015/09/scarpette-rosse-intervista-carlo>.

48. *Giuseppe Levi e la sua passione divorante*, a cura di Salvatore Giannella, in «Sette. Corriere della Sera», 18 dicembre 2015.

49. *Twelve Snapshots from a Conversation with Carlo Ginzburg*, in *Microhistories*, a cura di Magnus Bärtås e Andrej Slávik, Stockholm, Konstfack, 2016, pp. 34-37, 68-69, 78-79, 94-96, 122-123, 154-155, 180-181, 188-189, 208-209, 240-241, 278-279, 290-292, <http://zbzj.info/wp-content/uploads/2016/12/Ginzburg-med-B%C3%A4rt%C3%A5s-Sl%C3%A1vik-Teran-2016-%E2%80%93-Dynamism-in-a-single-image-intervju.pdf>.

50. *Desventuras e venturas da escrita da história. Entrevista com Carlo Ginzburg*, in «Tempos Históricos» (Paraná, Brasil), 20, 1 (2016), pp. 12-19.

    Versione italiana: *Le sventure e le fortune della scrittura della storia. Intervista con Carlo Ginzburg*, in «Tempos Históricos», 20, 1 (2016), pp. 20-26.

51. *Una storia con additivi, tra il caso e la prova,* a cura di Cora Presezzi e Marie Rebecchi, in «Alfabeta 2», 16 luglio 2016, (*Speciale Carlo Ginzburg. Cinquant'anni di mestiere di storico*), <https://www.alfabeta2.it/tag/carlo-ginzburg/>.

    Poi in: *Almanacco 2017. Alfabeta2. Cronaca di un anno*, a cura di Nanni Balestrini, Andrea Cortellessa e Maria Teresa Carbone, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 340-347.

52. *Carlo Ginzburg y las huellas de la microhistoria*, a cura di Ana Prieto, in «Ñ. Clarín» (Buenos Aires), 20 novembre 2016.

    Traduzione inglese: *Carlo Ginzburg and the trails of microhistory*, in «Verso», 15 dicembre 2016, <https://www.versobooks.com/blogs/3013-carlo-ginzburg-and-the-trails-of-microhistory>.

53. *Carlo Ginzburg. Io, storico d'azzardo*, a cura di Simonetta Fiori, in «Il Venerdì di Repubblica», 26 novembre 2016.

54. *Carlo Ginzburg, tras las huellas de los olvidados de la historia*, a cura di Federico Kukso, in «La Nación» (Buenos Aires), 27 novembre 2016.

55. *Roger Chartier y Carlo Ginzburg*. *Dos hombres y un libro interminable*, a cura di Fernando Bogado, in «Radar Libros. Página 12» (Buenos Aires), 24 dicembre 2016.

56. *Nel camminargli accanto. Conversazione con Carlo Ginzburg*, in Stefano De Matteis, *Il leone che cancella con la coda le tracce. L'itinerario intellettuale di Ernesto de Martino*, Napoli, 2016, pp. 301-313, p. 352.

57. *A Conversation with Carlo Ginzburg,* a cura di Renan Silva, in «Revista de Estudios Sociales» (Bogotà), 60 (2017), pp. 107-109.

58. *Dietro l'immagine del sabba*, a cura di Massimo Marino, in «Il Corriere di Bologna», 15 dicembre 2017, p. 16.

59. *Storia notturna; Paura reverenza terrore. Conversazione con Carlo Ginzburg,* a cura di Doriano Fasoli, in «Sulla letteratura (On literature)», 24 dicembre 2017, <https://sullaletteratura.blogspot.com/2017/12/storia-notturna-paura-reverenza-terrore.html>.

60. *L'inconscio e la storia. Intervista con Carlo Ginzburg*, a cura di Claudio D'Aurizio e Fabrizio Palombi, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», 4 (2017) (*L'inconscio storico*), pp. 23-38.

61. *Carlo Ginzburg. L'historien est un avocat du diable*, a cura di Claudio D'Aurizio e Fabrizio Palombi, in «Philosophie Magazine», 120 (2018), pp. 66-71.

62. *Carlo Ginzburg avec Laurence Bertrand Dorléac*, in «Revue de l'Art», 202 (2018), pp. 37-39.

63. *Carlo Ginzburg ile söyleşi. Tarih hayatin öğretmenidir*, a cura di Abdulhamid e Kadir Filiz, in «Sabah Ülkesi. Kültür-sanat ve felsefe dergisi» (Köln), 58 (2019), pp. 118-131.

64. *Un choc entre deux cultures*. *Entretien avec Carlo Ginzburg*, a cura di Fabien Paquet, in «L'Histoire», 456 (2019) (*L'inquisition contre les sorcières. Un féminicide?*), pp. 56-60.

65. *Le* fake news *sono sempre esistite. La difesa è nelle biblioteche*, a cura di Paolo Bricco, in «Il Sole 24 ore», 24 febbraio 2019, p. 6.

66. *Secularism is an ongoing process: Carlo Ginzburg*, a cura di Upala Sen, in «The Telegraph. Online edition», Kolkata (India), 3 marzo 2019, <https://www.telegraphindia.com/culture/people/secularism-is-an-ongoing-process-carlo-ginzburg/cid/1686067?ref=search-page>.

67. *Carlo Ginzburg: 'Arsenio Frugoni, un maestro di grande originalità'*, in «Il Giornale di Brescia», 9 marzo 2019.

68. La filologia batte le fake news, a cura di Roberta Scorranese, in «Sette. Corriere della Sera», 19 luglio 2019, p. 66.

## Documentari (su e con)

1. Jean-Louis Comolli, *L'affaire Sofri*, France-Italia, 2001, col, 65′.

2. Jean-Louis Comolli, *Le peintre, le poète, et l'historien*, France, 2005, col, 26′.

3. Marianne Alphant e Pascale Bouhénic, *Tout m'intéresse là-bas*, France, 2016, col, 45′ (*Un oeil, une histoire*, France, 2015-2016).

*La bibliografia, aggiornata al luglio del 2019, è stata redatta da Andrea Del Col e Carlo Ginzburg, poi riveduta e corretta da Cora Presezzi. Dei libri sono indicate le sole prime edizioni. Edizioni successive sono indicate solo in caso vi siano aggiunte o integrazioni di paratesto. Le traduzioni di libri e saggi sono date in forma abbreviata. L'ultima consultazione dei riferimenti web risale al maggio 2019. Si ringraziano Zaal Andronikashvili, Carlos Aguirre Rojas, Jean Candela, Marco Casu, Islam Dayeh, Chen Dong, Paola Ferretti, Janja Jerkov, Sergei Kozlov, Kyung Ryong Lee, Margherita Mantovani, Matilde Mastrangelo, Giuseppe Pascale, Amnon (Nono) Raz-Krakotzkin, Tadao Uemura e Mingguang Xie per l'aiuto prestato.