

LE VISIONI DELLE STREGHE

Relazione di Massimo Centini

All'interno dei complessi rapporti tra la stregoneria e visioni, va posta la presunta capacità delle streghe di resuscitare gli animali mangiati attraverso una misteriosa manipolazione dei loro resti. Si tratta di un'accusa rinvenibile in alcuni documenti sulla caccia alle streghe che, per le loro prerogative, meritano qualche approfondimento.

Una traccia di grande interesse sull'argomento è rintracciabile nel verbale redatto dall'Inquisitore in occasione di un processo per stregoneria che, nel novembre 1474, portò al rogo due donne di Levone (in provincia di Torino), Antonia De Alberto e Francesca Viglone, condannate per orribili delitti: dal classico "ammascamento" all'omicidio di bambini, dal furto di animali al culto del diavolo.

Ecco alcuni frammenti del processo che riportano con chiarezza la tradizione qui studiata: "d'essere andate (*si accusa Antonia e Francesca, n.d.a.*) coi loro complici in grandissima comitiva talora di più e talora di meno, coi loro maestri, amanti e demoni infernali, di notte tempo e con altri della setta degli stregoni, dei quali alcuna volta ve n'era cento, altre volte duecento, cinquecento e settecento e più, ed anche tanti da non potersi più numerare e conoscere, al Pian del Roc, sul monte Soglio, al luogo detto al Porcher, nel prato Aviglio, nella Cepegna, nel prato Lanceo, e in altri molti e diversi luoghi, nei quali menavano danze e facevano le loro sinagoghe, al suono ed ai canti dei demoni infernali, ballavano con essi e cogli altri tutti della loro setta (...) D'essere le predette, andate di notte tempo in corso presso Torino, nel prato Aviglio, ove intervenne tanta gente della setta degli stregoni che era una moltitudine senza fine, la quale appena si sarebbe potuta contare. E dopo di aver ballato al modo solito, alcuni di essi andarono ivi presso in una mandria ove presero due manzi, che furono scorticati nello stesso prato Aviglio, e stregati ed ammaliati in modo che dovessero morire fra breve tempo determinato. Dopoché ne ebbero mangiate le carni uno della società proclamò che tutti quelli che avevano delle ossa le prendessero, le quali involte nelle pelli dei manzi dissero: Sorgi, Ranzola, ed i manzi risuscitarono (...) " (1).

Nell'ambito della nostra ricerca delle tracce di rituali sciamanici che possano essere riscontrati nelle pratiche della stregoneria, il caso appena citato appare emblematico, poiché propone lo svolgimento di un banchetto sabbatico conclusosi con un ambiguo rituale, contrassegnato da temi richiamanti pratiche caratteristiche del medicine man.

Al di là del furto di alimenti da parte di pseudo congreghe notturne, sulle quali esiste una letteratura, quanto risulta particolarmente interessante è proprio l'aspetto rituale che caratterizza la fine del banchetto: "due manzi, che furono scorticati nello stesso prato Aviglio, e stregati ed ammaliati in modo che dovessero morire fra breve tempo determinato. Dopoché ne ebbero mangiate le carni uno della società proclamò che tutti quelli che avevano delle ossa le prendessero, le quali involte nelle pelli di manzi dissero: Sorgi, Ranzola, ed i manzi resuscitarono".

Il caso è reperibile anche in documenti relativi a processi per stregoneria, in particolare quelli celebrati in aree rurali: le ossa degli animali uccisi, dopo essere state poste all'interno delle loro pelli, formando un fagotto, erano percosse con dei bastoni dai partecipanti al sabba. Alla fine del rito, gli animali riprendevano vita...

Ad esempio, nel 1519 a Modena si svolse un processo per stregoneria in cui una certa Zilia fu accusata, sulla base delle testimonianze raccolte, di aver frequentato ad un sabba (*ad cursum*) in cui i partecipanti, dopo aver mangiato un bue, ne raccolsero le ossa nelle pelli dell'animale "et veniens ultimo domina cursus, baculo percussit corium bovis et visus est reviviscere bos" (2).

La testimonianza sulla vicenda fu rilasciata all'inquisitore Giovanni da Rodigo, ma dietro questo nome in realtà si cela il domenicano Bartolomeo Spina (1474-1576). L'identificazione di questo personaggio non sarebbe in fondo determinata se nella *Quaestio de strigibus* (3) scritta dallo Spina, non trovassimo una precisa indicazione sulla magia delle ossa e delle pelli riconducibile proprio al processo celebrato a Modena contro la Zilia.

Questi i frammenti dei due documenti che ci interessano particolarmente: "mentre erano sul posto vide in quel luogo molti altri, e mangiavano e bevevano e tra tutti mangiarono un intero bue cotto le cui ossa tutti gettavano sulla pelle del bue, e giungendo infine la signora (*domina cursus*), con un bastone percorresse la pelle del bue e fu visto il bue rivivere" (Processo contro Zilia); "infatti dicono che, dopo aver mangiato qualche grasso bue (...) quella Signora ordina che tutte le ossa del bue morto vengano raccolte sopra la pelle stesa di quello e, rivoltandola sopra le ossa per le quattro parti, le tocca con la bacchetta. Il bue ritorna in vita come prima e la Signora ordina che venga ricondotto nella stalla" (*Quaestio de strigibus*).

Leggermente diversa la versione rintracciabile negli atti di un processo per stregoneria celebrato nel 1505 in Val di Fiemme, in cui le accusate, durante l'interrogatorio, ammisero di essersi riunite al sabba dove mangiarono vacche e vitelli, che il diavolo richiamò in vita attraverso il rito delle pelli e delle ossa (4).

A differenza delle altre testimonianze note, nel caso del processo trentino il rituale era coordinato dal diavolo e non dalla *domina ludi*, Signora Oriente o *domina cursus*, come risulta nelle altre fonti. Una variante non da poco, che attribuisce ad una figura maschile il compito di catalizzatore all'interno di un rito di tradizione nordica che, come vedremo, fa di Thor l'archetipo iniziale.

Anche se conosciamo alcune opere precedenti la *Quaestio* in cui si fa riferimento al rito della resurrezione (5), dal raffronto delle fonti appare abbastanza chiaro che il testo dello Spina risenti profondamente della testimonianza della strega modenese.

Per inciso va detto che nelle fonti a noi note sulla resurrezione dei buoi e dei vitelli, gli animali riportati in vita erano condannati ad un'esistenza breve, quasi la loro immagine fosse una fantasmagoria prodotta dal diavolo e senza alcun riferimento alla realtà. In un caso è anche detto che gli animali resuscitati "unquam sunt bona pro labore".

Bartolomeo Spina rifiutava di considerare le visioni delle streghe e i loro voli, mentre le magie erano ritenute frutto di "pro parte quaestionis falsa"; per l'inquisitore era peccato attribuire al diavolo i poteri delle donne datesi a Satana e "delusione omnia contingunt" gran parte delle testimonianze raccolte nei verbali dell'Inquisizione. Di contro però dimostrò particolare attenzione per gli episodi relativi alle ossa e alle pelli di bue.

Questa specifica attenzione potrebbe essere dovuta al fatto che il fenomeno della resurrezione di animali in certi casi fu interpretato come un fatto situabile sul piano della realtà, come testimoniano le tesi di alcuni studiosi coevi allo Spina.

Nel suo trattato *De incantationibus*, Pietro Pomponazzi specificava che "se ciò infatti è parso veramente a qualcuno, e non fu detto a mo' di favola, tali animali non erano realmente morti, come volte si è visto ai tempi nostri (...) se fu vera resurrezione, non fu tuttavia opera dei demoni, ma di Dio stesso" (6).

Vi era quindi nella coscienza para-scientifica del periodo il bisogno di interpretare, senza rinunciare alla riflessione teologica, come un fatto possibile anche certi fenomeni magico-stregoneschi, quale appunto la resurrezione degli animali.

Ai demoni che erano di fatto gli artefici delle azioni compiute dalla "*domina cursus*", quindi non era riconosciuta la capacità di riportare in vita i buoi appena mangiati, poiché solo Dio aveva questo potere.

Per lo Spina il fenomeno era pertanto frutto di una funzione determinata dai demoni che producevano un corpo fittizio da porre all'interno delle pelli degli animali: l'artificio però era destinato ad avere una breve durata in quanto, quasi sempre, gli animali resuscitati morivano nelle loro stalle dopo alcuni giorni: "quasi macie in horsas exsiccentur ex toto".

Per l'autore del *De Strigibus* la resurrezione dei buoi effettuata dal diavolo con la mediazione delle streghe, sarebbe un tentativo di scimmiettare l'esperienza straordinaria di San Germano, che resuscitò un vitello offertogli da una famiglia di poveri contadini (7).

Come nel caso sacrilego delle streghe, anche in questa tradizione agiografica il santo ottenne la sorprendente resurrezione semplicemente toccando le ossa del vitello avvolte nella loro pelle.

Le più antiche fonti che possediamo sullo specifico miracolo di San Germano sono costituite da una *Vita Germani* e una raccolta *Miracula Germani*, entrambi del IX secolo, redatti dal monaco Eirico (citato anche come Enrico) Auxerre (8).

Questa sommariamente la vicenda: Germano, vescovo di Auxerre, nella prima parte del V secolo, durante un suo viaggio in Britannia, chiese ospitalità al re ma gli fu negata. Del tutto opposta la reazione di un contadino locale, che se pur povero offrì al vescovo la sua casa e preparò una lauta cena con l'unico vitello che possedeva. Alla fine del banchetto, Germano ordinò "ut ossa vituli collecta diligentius super pellicolam eius ante matrem in praesepio componat" e così il vitello ritornò in vita (9).

Da Jacopo da Varagine apprendiamo anche che San Germano ebbe modo di incontrare le "bonis illis mulieribus quae de nocte incendut" che avrebbero apprezzato le mense ordinate: queste figure si contrappongono ai diavoli, che disordinatamente si gettavano su tavole e cibi di ogni specie (10). Nella vicenda di San Germano percepiamo chiaramente l'intenzione di cristianizzare un mito che, secondo l'agiografo, diventò prova oggettiva della potenza divina. L'esperienza ha però un precedente veterotestamentario, che, se pur con valenze evocatrici diverse, ritroviamo in una visione del profeta Ezechiele: "fu su di me la mano del Signore e il Signore mi fece uscire in spirito e mi fece fermare in mezzo alla pianura: essa era piena di ossa! Mi fece girare da ogni parte intorno ad esse; erano proprio tante sulla superficie della pianura, si vedeva che erano molto secche. Mi disse: Figlio dell'uomo, possono rivivere queste ossa? Io dissi: Dio, mio Signore, tu lo sai! Mi disse: Profetizza alle ossa e di' loro: Ossa secche, ascoltate la parola del Signore; così dice Dio, mio Signore a queste ossa: Ecco, io vi infonderò lo spirito e vivrete" (37, 1-5).

Il mito della resurrezione dalle ossa è rintracciabile anche in altre religioni, in cui, nella sostanza, il ruolo evocativo ha nell'azione magica un topos sostanzialmente invariato (11). Così, ad esempio, il *Corano*: "vi fu un uomo che, passando presso una città distrutta fino alle sue fondamenta, si chiese: Potrebbe Dio ridare vita a questa città? Subito Dio lo fece morire e lo tenne in quella condizione per cento anni. Alla fine del centesimo anno lo resuscitò e gli chiese: Quanto tempo pensi di essere rimasto così? Un giorno od una parte di giorno, fu la risposta. No! Disse Dio, ci sei rimasto cent'anni. Guarda il tuo cibo e la tua bevanda essi sono ancora come li hai lasciati. Ma del tuo asino sono rimaste solo le ossa: ed ora Noi le rivestiamo di carne e lo riportiamo alla vita. Abbiamo voluto darti un Nostro Segno, affinché tu ti renda conto della Nostra Onnipotenza" (II, 259).

In genere il rito della resurrezione attraverso le ossa rivela una diffusione geografica molto ampia, che indica come il principio vitale delle ossa abbia occupato una posizione rilevante nella tradizione spirituale di molte culture religiose.

"Nel folklore magico dell'India, certi santi e certi yogi si ritiene che abbiano il potere di resuscitare i morti dalle loro ossa o dalle loro ceneri; è quel che per esempio fa Gorakhnath, e non è privo di interesse rilevare fin d'ora che questo mago famoso viene considerato come il fondatore di una setta yogitantrica, quella degli Yogi Kanphata, nella quale si potrebbero ritrovare altre sopravvivenze sciamaniche. Infine vale ricordare certe meditazioni buddhiste il cui oggetto è la visione del corpo che si trasforma in scheletro; la parte importante che hanno i crani e le ossa umane nel lamaismo e nel tantrismo; la danza dello scheletro nel Tibet e in Mongolia; la funzione della Brahmarandhra" (12).

Nell'*Historia Brittorum*, scritta nel VIII secolo, non è menzionato l'episodio delle ossa e delle pelli, però nel testo è detto che San Germano, prima di iniziare a mangiare ordinò ai commensali di non spezzare alcun osso dell'animale mangiato (13). Secondo alcuni interpreti, l'imposizione di non spezzare alcun osso dell'animale mangiato, corrisponderebbe ai tabù tipici del simbolismo rituale dei cacciatori.

Siamo al cospetto di un motivo che ancora ci riconduce alle culture subartiche, in cui i rituali apotropaici connessi alla caccia, svolgevano un ruolo fondamentale nell'apparato magico-religioso autoctono.

Tale tradizione imponeva che le ossa della preda uccisa, integre e non fratturate, fossero raccolte nelle pelli e quindi seppellite, poiché si pensava che lo spirito della vittima potesse ritornare presso i resti per incarnarsi e ridare vita all'animale.

Questa tradizione aveva quindi la funzione di garantire l'abbondanza della selvaggina, attraverso la simbolica rinascita delle prede uccise. Un espediente per la conservazione delle specie cacciate e di conseguenza utile per provvedere al mantenimento della comunità.

Nelle culture venatorie, i popoli cacciatori praticavano dei riti tendenti ad annullare simbolicamente la morte della selvaggina, attraverso danze mascherate, inumazione o esposizione delle ossa della vittima: azioni che ridavano allegoricamente la vita all'animale morto, la cui uccisione avrebbe turbato l'ordine naturale (14).

Le pratiche simboliche che fanno parte della cosiddetta "finzione rituale" (15), si connettono alla credenza che gli animali uccisi durante la caccia, possano vendicarsi. Questi riti sono dominati dal primigenio senso di colpa che viene in qualche modo esorcizzato mediante l'iter coreutico della cosiddetta finzione post-venatoria. La ricostruzione rituale assume il compito di stabilire un buon rapporto con la vittima, allo scopo di evitare la sua vendetta o una reazione negativa da parte degli altri animali appartenenti alla specie; infine, di ristabilire i rapporti con la divinità, messi eventualmente in crisi dall'uccisione dell'animale. Esperienze rituali del genere sono rintracciabili nell'antichità classica, in particolare nei *Bauphonia*, in cui il sacrificio del bue era ritualmente strutturato in modo da eliminare il senso di colpa, trasferendolo dal gruppo umano all'oggetto materiale con il quale di dava la morte (ascia) che veniva estromessa dal gruppo (16).

La realizzazione di feticci di animali, o addirittura il seppellimento rituale dei resti delle vittime della caccia, tenderebbe a confermare l'esistenza di pratiche definite e connesse alla concezione della caccia come fatto trasgressivo dell'ordine cosmico. Le diverse forme di rituale post-venatorio servono per decolpevolizzare il cacciatore in modo tale da ritenere inesistente la sua azione, o almeno trasformata.

Si avverte quindi che il solo valore economico degli animali è sopraffatto da quello religioso che, in misura diversa e con ruoli caratteristici dell'area culturale, riporta l'uomo al primitivo rapporto che lo legava alla natura.

Con la finzione rituale, attivata dalla consapevolezza di agire recitando, si invalidano quelle pratiche venatorie considerate un animalicidio. Attraverso atti e discorsi di riconciliazione (che si rivolgono all'animale chiamandolo nonno, vecchio, amato zio, buon padre, tendenti quindi ad umanizzare l'animale cacciato), l'uomo annulla la propria violenza, giustificandola.

In qualche caso il cacciatore finge di incontrare casualmente l'orso: "sei venuto a me principe-orso, tu vuoi che ti uccida...vieni, dunque, la tua morte è pronta, ma io non l'ho cercata"...

In altre occasioni, quando ormai l'animale era stato ucciso e scuoiato, i cacciatori si riuniscono e cantano: "ti sei arrampicato su un ontano, sei scivolato e ti sei ucciso. Mangiavi le bacche, sei caduto dalla roccia e ti sei ucciso. Mangiavi le bacche del sorbo, sei caduto e ti sei ucciso, Mangiavi dei lamponi, sei affondato nella palude e ti sei ucciso".

La pratica venatoria, quasi sempre un'attività collegata a precise necessità alimentari, è stata demonizzata forse sulla base di paure radicate nel più profondo dell'inconscio; tale atteggiamento appare poi riaffermato in modo già incisivo in epoca classica, come evidenziano numerose testimonianze letterarie. Nei tempi antichi "quando gli uomini offrivano soltanto frutti della terra, non sacrificavano agli dei gli animali né si alimentavano di essi" (17).

Nella mentalità primitiva l'uccisione di un animale era spesso una sorta di scontro tra realtà apparente e soprannaturale: con la caccia l'uomo, limitato da ferree regole connesse alla sua condizione, in qualche modo consapevolmente intaccava un equilibrio superiore. Questa alterazione volontaria andava esorcizzata, poiché "modificare l'ambiente, la natura, il ritmo del mondo animale, pur nella indispensabilità imposta dalla legge della sopravvivenza, è provocare l'ira o comunque l'intervento delle forze superiori che governano il mondo. L'uomo cosciente di tutto ciò, ha dovuto ingraziarsi queste forze per renderle comprensive ed il meno possibile ostili, attraverso complessi rituali" (18).

Risulta quindi evidente come il valore religioso e mitico dell'animale sia più forte del solo valore pratico; pertanto l'uccisione ha il sé qualcosa dell'animalicidio, un concetto molto evoluto che si esprime chiaramente nel passaggio dallo stato di Natura a quello di Cultura.

Inoltre, l'iniziazione venatoria giunge spesso da un eroe culturale di origine divina, che compiendo il rito della caccia svolge a sua volta un'azione mitico-divina, coinvolgendo in essa creature appartenenti ad un identico contesto. Insegnando la caccia all'uomo, l'eroe culturale determina in lui sensi di colpa, derivanti dal fatto che la quotidiana ricerca del cibo impone un atteggiamento antireligioso, dissacrante nei confronti di quelle creature viventi che la concezione animistica dell'universo ha rivestito di sacralità.

Tra alcune popolazioni africane era diffusa la credenza che le anime dei bufali e dei leopardi uccisi potessero vendicarsi dei loro carnefici uccidendoli o traendoli in inganno durante la caccia.

Certi rituali funerari praticati con i resti di animali selvatici (basti citare le sepolture di crani d'orso o le cerimonie con le corna di cervi) che si crede fossero già diffusi nelle ultime fasi del Paleolitico, andrebbero quindi letti come cerimoniali post mortem atti in qualche modo a favorire l'oggettiva rinascita dell'animale. Pertanto tutto questo sviluppo rituale andrebbe inteso anche come una messa in scena voluta dal cacciatore per risollevarsi dell'animalicidio (19).

Queste forme di riconciliazione sono già state studiate dagli antropologi all'interno delle diverse culture, in ognuna delle quali si rilevano atteggiamenti e comportamenti eterogenei, in linea con la realtà culturale locale e con le problematiche mitico-religiose interne.

Va annotato, che nelle pratiche magiche sabbatiche in cui è rintracciabile il rito della rinascita degli animali uccisi, non si scorgono espressioni simboliche tendenti a rievocare l'uso arcaico di trasferire su un oggetto inanimato o su altro essere, le colpe dell'uccisione. Infatti la morte dell'animale risulta abbattuta, il primigenio limite delle creature viventi ormai vinto e demitizzato.

Queste cerimonie contengono delle precise informazioni, utilissime ai fini di una valutazione etnologica, ma soprattutto sono espressione di un humus psicologico omogeneo, alla cui base c'è sempre la volontà di autoconvincersi dell'assoluta casualità dell'uccisione e dell'involontario effetto devastante scaturito dalla caccia.

Appare ben chiaro che alla base di tutto questo c'è l'ancestrale convinzione di un'affinità tra uomo e animale. Questa consapevolezza insorge nell'uccisore osservando il comportamento dell'animale cacciato, che nel tentativo di sottrarsi alla morte, si comporta in modo molto simile all'uomo. In ultima istanza, la necessità dell'uomo di negare l'uccisione dell'animale con espedienti di vario tipo, corrisponde alla negazione della propria realtà di Cultura contrapposta a quella di Natura.

Siamo quindi di fronte ad un cerimoniale che rappresenta "la risposta ritualizzata e tradizionale a una dimensione di malessere del proprio stato culturale nella sua dimensione di difficoltà, nel suo urto di insopportabilità, malessere che l'impianto di finzione rituale non consolida, ma esorcizza e rende sopportabile" (20). Nel contesto del nostro discorso, ci siamo limitati ad un piccolo accenno alla complessa e articolata problematica della finzione rituale, diretta ad alienare il senso di colpa che colpisce chi ha ucciso un animale.

Nel caso dei fenomeni analoghi rintracciabili nelle pratiche di stregoneria, l'antico rito si avvale di un supporto simbolico fortemente sincretistico, in cui sono state coinvolte numerose esperienze della tradizione culturale precristiana. La resurrezione degli animali uccisi è il segno principale dell'evoluzione raggiunta dal rito che dal piano della tradizione naturalistica è passato a quello della religiosità, in cui la divinità con i propri poteri è entrata a far parte delle vicende umane, abbattendone i limiti.

E' indubbiamente di grande interesse constatare come il rituale delle ossa e delle pelli delle culture di caccia fosse praticato anche dalle streghe, con identiche modalità, in alcune riunioni sabbatiche.

La resurrezione degli animali cacciati, sulla quale esiste una specifica letteratura etnologica (21), è attestata sia tra gli Indiani d'America che tra alcuni gruppi africani (22).

La menzione di questo rituale venatorio rinvenibile nella stregoneria, conferma ancora una volta come certe espressioni dei culti pagani fossero ben assestate nelle forme simboliche più ermetiche

presenti nel meccanismo del sabba, e penetrate nella stregoneria popolare senza variare eccessivamente il proprio apparato rituale.

Certe esperienze tipiche delle culture di caccia, quindi pagane, risultano incorporate nella stregoneria occidentale ed indicate come contrassegno caratteristico di una cultura consacrata al culto del diavolo.

Ma se gradatamente cerchiamo di ricomporre il mosaico della nostra indagine, per porre all'interno di una sola dimensione rituale pagana la vicenda delle ossa chiuse all'interno delle pelli, dobbiamo necessariamente far riferimento alla resurrezione dei capri del dio Thor.

La vicenda che ci interessa in questa occasione è raccolta nell'Edda, e propone delle sorprendenti analogie non solo con la magia attuata dalle streghe, ma risulta particolarmente aderente al noto miracolo di San Germano: "a sera giunsero presso un contadino e là ebbero alloggio per la notte. Verso l'ora di cena Thor prese i suoi capri e li abbattè tutt'e due, poi vennero scuoiati e messi in pentola (...) Thor invitò il contadino, sua moglie e i loro figli a mangiare con lui (...) poi Thor stese la pelle dei capri presso il fuoco e disse al contadino e ai suoi di gettare su quelli pelli tutte le ossa. Thialfi, il figlio del contadino, afferrò l'osso della coscia di un capro e lo divise con il coltello e lo spezzò per prenderne il midollo. Thor trascorse la notte in quella casa. E nel crepuscolo prima di giorno si alzò, si vestì, prese il martello Miolnirr, lo levò in alto e consacrò la pelle dei capri, e i capri si levarono in piedi; ma uno di essi zoppicava. Thor lo notò e disse che il contadino o qualcuno dei suoi non dovevano aver fatto attenzione nel maneggiare le ossa di un capro, lo riconosceva dal fatto che l'osso della coscia era rotto"(23).

Un aspetto che ben si inquadra nel contesto della nostra analisi, è quello relativo al rapporto esistente tra il dio Thor e la fertilità (24): un rapporto che ancora una volta non stona con l'episodio delle ossa e delle pelli, ma che anzi la supporta notevolmente, rivelando intrinseche connessioni con la figura del Signore degli Animali (25).

"Al martello di Thor appartiene tuttavia la potenza di far rinascere, con esso egli rende la vita ai capri macellati quotidianamente per il banchetto degli dei, purché le ossa sian conservate intatte, raccolte nelle pelli dell'animale" (26).

Di fatto quindi, attraverso convergenze e sovrapposizioni, il mito primitivo non fu mai cancellato, subendo una profonda trasformazione nella testimonianza agiografica di San Germano e una repentina demonizzazione nella stregoneria (27).

Pertanto, se nel dio Thor possiamo scorgere i riflessi del mitico Signore degli animali della tradizione venatoria più antica, di contro abbiamo modo di vedere in San Germano un personaggio cristiano sovrapposto al dio Thor, secondo una metodologia evangelica rintracciabile in numerose vicende cristiane (28).

E' interessante notare che l'avvertimento di San Germano di non spezzare le ossa dell'animale mangiato, ci offre delle opportunità per ampliare la riflessione etnologica intorno alla questione qui affrontata. Ne abbiamo testimonianza attraverso il Propp: " tra i Lopari (abitanti della penisola di Kola) se per caso un osso veniva mangiato da un cane, il cane veniva ucciso e l'osso della renna era sostituito dal corrispondente osso del cane" (29).

La tradizione è reperibile anche nelle credenze della stregoneria, in cui si riferisce che "domina ludi precipit eis quod servent ossa" (30).

Ma l'esempio più interessante è riscontrabile nella deposizione rilasciata dalla presunta strega Pierina de Bugatis (1390), in cui, come al solito, troviamo il mito della resurrezione degli animali attraverso il rito delle ossa e delle pelli effettuato dalla "Signora Oriente".

Ma se l'artefice della pratica, nel riporre le ossa si fosse accorta che ne mancava qualcuna, la sostituiva con del legno di sambuco (31)...

Anche nella tradizione leggendaria armena troviamo una vicenda che riconduce a questo motivo: un invitato ad una festa si trattenne una costola di bue che gli era stata offerta. In seguito, gli spiriti che raccolsero tutte le ossa dell'animale per farlo rivivere, furono costretti a sostituire la costola mancante con un ramo di noce (31).

E' di certo interessante segnalare che nella Roma classica si riteneva che le striges riempissero di paglia i corpi delle loro vittime. Da Burcardo di Worms sappiamo che le streghe ponevano al posto del cuore di quanti avevano subito il loro maleficio "stramen aut lignum".

Anche in alcuni processi per stregoneria del XVI secolo troviamo traccia di azioni del genere, in cui le inquisite confessarono di aver asportato il cuore di quanti avevano ucciso e di aver inserito stracci e paglie all'interno del corpo (32).

Indubbiamente, l'analogia offre l'occasione per scorgere una vivida continuazione del moto penetrato nella stregoneria attraverso vie che si sovrappongono e si intersecano, riportando in superficie esperienze rituali di tradizione sciamanica.

Anche il fatto che nella deposizione della de Bugatis si facesse riferimento alla "Signora Oriente", è di certo un'indicazione preziosa destinata a porre in luce la consapevolezza da parte della strega di essere di fronte ad una figura per così dire esotica.

Alla vicenda fin qui descritta corre in parallelo la documentazione etnologica sulla consuetudine di avvolgere i cadaveri all'interno di pelli di animale, un riferimento di certo ricco di stimolanti occasioni di riflessione (33). Ad esempio, "vi è una rassomiglianza che colpisce fra l'uso tibetano di esporre i cadaveri e il corrispondente uso iranico. Gli uni come gli altri lasciano che cani ed avvoltoi divorino i corpi; per i Tibetani è assai importante che i corpi si trasformino in scheletri il più presto possibile. Gli Irani depongono le ossa nell'astodan, il luogo delle ossa, ove esse aspetteranno la resurrezione. Questa usanza può essere considerata come una sopravvivenza della spiritualità pastorale"(34).

Inoltre va ancora detto che i rituali con parti di animali uccisi, hanno nelle culture di natura un forte ruolo iniziatico, che da un lato corrisponde all'evocazione dell'animale ucciso e di conseguenza al suo perdono, dall'altro introduce l'iniziando all'interno di una nuova dimensione in cui il rapporto con la morte (simbolica) è molto stretto (35).

In sostanza quindi, due linee del mito nordico si sarebbero diffuse sia a livello popolare laico nella tradizione della stregoneria, sia a livello di culto cristiano nella tradizione di San Germano.

Mentre per il secondo caso la trasformazione risulta abbastanza naturale, appare qui complicato capire come la divinità pagana Thor abbia potuto riversarsi nella *domina ludi* ritualmente attiva *ad cursus*.

La chiave di volta, secondo alcuni interpreti, potrebbe essere ricercata nella figura di Perchta.

Infatti va considerata la possibilità che questa divinità, della quale la *domina ludi* probabilmente era una delle molte personificazioni, condividesse con Thor il potere di richiamare in vita gli animali, così come pare condividesse con Odino la funzione di guida dell'esercito furioso.

La tipologia proposta dalla documentazione qui osservata ci consente di stabilire che la struttura della vicenda presenta alcune varianti formali reperibili nelle diverse fonti, ma che nella sostanza non alterano la standardizzazione della fenomenologia:

a) il documento più antico (1390) sul mito proviene dal processo milanese contro la Bugatis, in cui ad operare è la *domina ludi*, mentre risulta che gli animali resuscitati "unquam sunt bona pro labore";

b) nel processo piemontese di Levone (1474) la resurrezione era effettuata con l'ausilio di un rito praticato da "uno della società" e gli animali morirono dopo alcuni giorni;

c) anche nei processi trentini (1505) i buoi resuscitati erano destinati a morire nel giro di pochi giorni, solo che ad effettuare il rito era il diavolo;

d) nel processo modenese del 1519 l'azione magica era dominio della *domina cursus*. Il rito permetteva la resurrezione degli animali precedentemente mangiati, però non abbiamo notizia sulla loro sorte futura;

e) nella *Quaestio de strigibus* (1522) i buoi resuscitati dalla *domina cursus* erano destinati a morire entro i tre giorni successivi;

f) in testimonianze coeve (Visconti; Rategno) il fenomeno è considerato del tutto illusorio e privo di oggettivi riscontri nella realtà.

Fin qui l'aspetto del rituale delle ossa e delle pelli connesso alla stregoneria, con chiari riferimenti alla tradizione sciamanica. Ma, sulla scorta dei contributi dell'indagine etnografica, va comunque sottolineato che l'uso rituale di ossa propone evidenti connessioni con il corpus di pratiche sciamaniche legate al complesso iter iniziatico. Ci riferiamo in particolare alla tradizione relativa allo squartamento simbolico del futuro sciamano, che deve appunto subire tale esperienza prima di acquisire ufficialmente il ruolo di *medicine man*.

Anche se non sono presenti solo in aree culturali dominate dalla fenomenologia sciamanica, i miti e i riti sulle ossa dell'animale ucciso sembrerebbero infatti riconducibili all'iter simbolico che permette allo sciamano di conoscere la propria vocazione: un percorso basato sull'esperienza di essere fatto a pezzi, di osservare il proprio scheletro e quindi rinascere totalmente ricomposto.

Il rito del "tagliare a pezzi" il corpo, "di cuocerlo in un recipiente, mangiarne le carni, berne il sangue, aprirne il ventre e sostituire i visceri, inserirvi delle pietre sacre, tutti motivi che hanno nella tradizione sciamanica siberiana una evidenza paurosa, si ritrovano con una coesione diversa o minore, estesi dall'Australia ai Papua Kiwai, ai Dayaki di Borneo, a tribù Eschimesi d'America; né esiteremmo a riconoscerli alla base di miti e rituali greci: oltre che nei miti di Pelope, di Medea, anche perfino in tutto il culto Dionisiaco. E questa estensione impressionante, tutta radicata in esperienze estatiche, oniriche, visionarie, non può che confermare il ruolo che ebbe, ed ha ancora, l'attitudine visionaria dell'uomo" (36).

Dall'ambito sciamanico la tradizione sembrerebbe essersi diffusa in contesti anche diversi, senza peraltro perdere la sua forte matrice simbolica che la pone in diretta relazione con l'universo della magia. In effetti lo smembramento e la ricomposizione estatica, sono prerogative determinanti all'interno della cultura sciamanica (37) e attraverso un itinerario di cui ci sfuggono le linee di trasmissione, può essere penetrato anche nella cultura della stregoneria. In questo ambito, contrassegnato da prerogative socio-culturali ben precise, può aver dato vita a clonazioni simboliche in parte rispondenti alle istanze della presunta tradizione demoniaca.

Le esperienze iniziatiche di molte tradizioni sciamaniche, sia quelle della famiglia altaica che quelle della famiglia uralica, hanno nello smembramento rituale un punto di riferimento molto preciso, preludio alla metamorfosi dell'uomo, non più semplice mortale, ma creatura in qualche modo prescelta, più vicina alla sua divinità.

Il tema dello smembramento e ricomposizione si è anche riversato nella fiaba, con caratteristiche correlabili ancora alla tradizione iniziatica: "lo sciamano samoiedo Djuhadie racconta della sua iniziazione: Vagavo nell'altro mondo e vidi un fabbro completamente nudo che soffiava su un fuoco, il quale, vedendomi, mi afferrò con un gancio. Ero talmente spaventato, che pensai di essere morto. L'uomo mi tagliò la testa; taglio a pezzi il mio corpo e lo mise in un paiolo, dove lo fece cuocere per tre giorni. Quando ogni osso fu separato dalla carne, il fabbro mi disse -Guarda le tue ossa- Allora vidi un fiume in cui galleggiavano le mie ossa, che venivano pescate dall'uomo con un gancio. Quando ebbe recuperato tutto il mio scheletro, lo pulì e lo ricoprì di carne ed il mio corpo diventò di nuovo come prima" (38).

Il motivo delle ossa di matrice magico-rituale è quindi anche penetrato nel folklore e nel complesso universo della fiaba, affermandosi con connotazioni che rimandano comunque al rituale di origine sciamanica di tradizione indoeuropea (39).

Inevitabilmente però qualsiasi considerazione finisce per scivolare nella teoria, che può essere supportata solo da indagini mirate direttamente sul territorio studiando caso per caso. In generale comunque si tratta ancora di verificare fino a che punto le streghe praticassero tali rituali, ma soprattutto di capire quali fossero oggettivamente i loro fini, e in che modo certe tradizioni sciamaniche riuscirono a penetrare nel complesso sabbatico.

La condizionante culturale determinata dalle fonti esterne, ebbe di certo un ruolo non ignorabile; la concreta presenza di reminiscenze pagane diffuse in seno alla stregoneria, è un dato di fatto, anche se non sempre è possibile evidenziarla con nitidezza.

Cercare di capire come solo il motivo dello squartamento iniziatico, quasi certamente di origine centro-asiatica, ma anche parte delle culture di caccia dell'estremo nord, possa essere messo in

relazione alla magia delle ossa della stregoneria occidentale, è abbastanza difficile (40). Si potrebbe suggerire l'ipotesi di una penetrazione della cultura tradizionale nordica in seno al folklore magico-religioso europeo occidentale, attuata attraverso la mediazione di nuclei barbarici, in cui la matrice sciamanica era vivissima.

Indubbiamente il tema della resurrezione degli animale ebbe un'affermazione maggiore del rito dello smembramento, in quanto, quest'ultimo esprimeva una tradizione iniziatica che nella stregoneria ebbe espressioni molto diverse. Che, innegabilmente, nelle pratiche della stregoneria vi fossero delle tracce di esperienze sciamaniche centro-asiatiche, appare abbastanza chiaro, ma la persistenza si mantenne in particolare per i fenomeni di maggiore materialismo. Quelli con evidente valenza esoterica, probabilmente persero la loro primitiva affermazione in seno alla cultura precristiana occidentale, già profondamente condizionata da tradizioni religiose con ruoli simbolici e caratteristiche liturgiche molto diverse.

In definitiva, leggendo in panoramica i primitivi rituali effettuati con ossa, pelli, scheletri, ecc. all'interno delle culture etnologiche di cui abbiamo notizia, constatiamo che tali pratiche possono essere ascritte a due ambiti ben precisi:

- a) rituali venatori, tipici delle culture di caccia, effettuati per garantire la prosperità collettiva;
- b) rituali sciamanici connessi allo smembramento simbolico tipico dell'iter iniziatico.

All'interno della demonizzazione della religione pagana attuata dalla Chiesa, i due rituali sono stati individuati come momenti magici molto importanti, che permettevano di alterare le regole della natura attraverso le illusioni diaboliche. Solo il primo caso invece è stato anche assorbito dalla tradizione agiografica cristiana, che con la leggenda di San Germano ha assegnato una nuova fisionomia ad un'antica credenza sorta in seno alla cultura venatoria profondamente condizionata dalle regole una religiosità vincolata ad uno spontaneo ed arcaico naturalismo.

NOTE

1) Archivio Storico di Torino, *Materie criminali*, Mazzo 1, fascicolo 1.

2) Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione di Modena e di Reggio*, Processi, b.2; 1.4°.

3) Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus, una cum Tractatu de praeminentia Sacrae Theologiae, et quadruplici Apologia de Lamis contra Ponzinibium*, Roma 1576.

4) A. Panizza, *I processi contro le streghe nel Trentino*, in "Archivio trentino", VII, 1888; VIII, 1889; 1890.

5) Abbiamo delle indicazioni in Girolamo Visconti e in Bernardo Rategno. Per entrambi la resurrezione degli animali era un'esperienza fantastica del tutto priva di realtà. Visconti (1460): "Dopo aver mangiato, radunate le ossa, la Signora del gioco toccando con un bastone i resti di tale animale fa in modo che sembri rivivere. Ma ciò è chiaramente falso, poiché secondo il pensiero teologico il diavolo non può risuscitare i morti, quindi sembra che siffatto gioco sia un'illusione, anche perché tali persone al mattino hanno così fame e sete come se non avessero mangiato: è segno manifesto di inganno, come volevasi dimostrare". Rategno (1505): "Ma se veramente quei vitelli furono cucinati e mangiati, in nessun modo si può fare sì che un diavolo, anzi tutti i diavoli, insieme con tutta la potenza loro, valgano a richiamarli in vita; giacché resuscitare un corpo morto è proprio di infinita potenza, e questa spetta a Dio solo, mentre in nessun modo può competere al diavolo. Ne deriva che se quel pranzo fu vero e reale, è necessario convenire che la resurrezione successiva sarà fantastica e illusoria; oppure che tanto il pranzo era fittizio e immaginario quanto illusoria la resurrezione; e così, giacché il diavolo sottomise a sé una prima volta le streghe mediante il rinnegamento delle fede cristiana, mostra loro di volta in volta, traendole in inganno nei sogni o con apparizioni fantastiche".

Giovan Francesco Pico della Mirandola nel dialogo *Stryx sive de ludificatione daemonum* (1523) ricorda che negli incontri sabbatici, i partecipanti mangiavano e bevevano senza ritegno, il cibo era costituito dai buoi rubati nelle case dei contadini ma "non manca di registrare, a tal proposito l'inganno (*praestigium*) della pelle ravvolta del bue già mangiato che si rizza in piedi (*complicatae pellis comesti iam bovis et exsurgentis in pedes*). È proprio Dicastè, l'inquisitore del dialogo, a

liquidare con una lapidaria sentenza la credibilità della resurrezione dei buoi: *De bobus videntur ludibria*", M. Bertolotti, *Le ossa e le pelli dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, in "Quaderni storici", 1979, N° 41, pag.473.

6) E Pomponazzi, *De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus liber*, in *Pomponatii Opera*, Basilea 1567.

7) Probabilmente, le fonti di Bartolomeo Spina erano costituite dallo *Speculum historiae* di Vincenzo di Beauvais e dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine.

8) Nella più antica biografia su San Germano di Costanzo di Lione (V secolo) non è riportato il miracolo della resurrezione del vitello: Costance de Lyon, *Vie de Saint Germain d'Auxerre*, a cura di R. Borius, Parigi 1965.

9) Eirico d'Auxerre, *Miracula Germani*, in *Acta Sanctorum Julii*, t.VII, 1731.

10) Jacopo da Varagine, *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem recensuit*, Bratislava 1908, pag.864.

11) Ad esempio: *Il Libro dei Morti egizio*, CXXV.

12) M. Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Parigi 1951, pag.187.

13) "Praecipit sanctus Germanus ut non confringeretur os de ossibus eius", F. Lot, *Nennius et l'Historia Brittonum. Etude critique d'une édition des diverses versions de ce texte*, in "Bibliothèques de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques", 263, 1934.

14) V. Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959. Secondo Mircea Eliade, "le ossa, il cranio in particolare, hanno notevole valore rituale (probabilmente perché si crede che racchiudano l'anima o la vita dell'animale, e che il Signore degli Animali farà crescere carne nuova, a partire appunto dallo scheletro); per questa ragione il cranio e le ossa lunghe vengono esposti su rami e su alture; presso alcune popolazioni si invita l'anima dell'animale ucciso verso la sua patria spirituale (...) vi è anche l'uso di offrire agli Esseri Supremi un pezzo di ogni animale ucciso o il cranio e le ossa lunghe; presso alcune popolazioni del Sudan, il giovane, dopo aver abbattuto la prima preda, imbratta di sangue le pareti di una caverna", *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1980, pag.18.

15) Per finzione rituale si intende un comportamento che, in specifici contesti culturali, attiva, secondo schemi rituali fissi e collettivamente condivisi, una serie di procedure che invalidano simbolicamente, un atto compiuto in precedenza e avvertito come fatto negativo, colpa o infrazione.

16) A. Lobeck, *Aglophmus*, Vol.I, pag.67.

17) Porfirio, *De Abst.*, II,29.

18) A. Priuli, *La raffigurazione della caccia nella preistoria dei popoli*, Ivrea 1988, pagg. 241-242.

19) I. Paulson, *Le religioni dei popoli artici*, in *Storia delle religioni. I popoli senza scrittura*, a cura di H. C. Puech, Bari 1978, pag. 360.

20) A. di Nola, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Roma 1984, pag.262.

21) J. G. Frazer, *Spirit of the Corn and of the wild*, Londra 1913.

22) A. Friedrich, *Afrikanische prestertumer*, 1939.

23) Snorri Sturluson, *Edda*, a cura di G. Dolfini, Milano 1975, pagg. 96-97

24) B. Branston, *Gli dei del nord*, Milano 1962.

25) R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

26) A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1971, pag.330.

27) "Il nostro mito non deperì con il passaggio da un'economia di caccia ad un'economia agricola, ciò anche per l'importanza che gli animali continuavano a rivestire laddove alla coltivazione si affianca l'allevamento. Non sembra casuale, al proposito, che Thor sia ospitato nel suo viaggio da un contadino. Il particolare va considerato alla luce di quanto sopra si diceva circa la caratterizzazione, non esclusiva, di Thor come dio dei campi e protettore dei contadini. Al suo martello Miolnirr sono pertinenti cospicui significati di fecondità: esso fa rinascere, come sappiamo, i capri macellati; ma il martello di Thor veniva pure posto sul grembo della sposa nei riti nuziali, per assicurarne la fertilità. Tali elementi rimandano al legame simbolico tra il martello e il fulmine,

quest'ultimo contenendo, unitamente alla pioggia, l'idea di una forza fecondatrice, segno e mezzo di rinascita", M. Bertolotti, *Op.Cit.*, pag. 82.

28) La persistenza di motivi precristiani all'interno di culti di santi evangelizzatori o di martiri, poi diventati, ad esempio, santi patroni, è abbastanza frequente nella religiosità popolare. L'agiografia intrisa di leggenda, la fantasia e non ultimi gli interventi delle chiese locali, intenzionate a mettere a punto certe tradizioni religiose sulle quali si fondava il culto collettivo di una data area, hanno sicuramente favorito la formazione di una sorta di mitologia cristiana, che a sua volta ha anche permesso a certe manifestazioni folkloriche di ramificarsi. E così intorno ad alcuni santi sono sorti culti e pratiche popolari che riverberano paganesimo, rivelati un forte sincretismo di base in sospensione tra l'evocazione spirituale e i rituali più arcaici.

I miracoli attribuiti al santo - che sul piano laico ritroviamo in leggende e fiabe, sotto forma di fatti soprannaturali effettuati da un personaggio straordinario dotato di poteri magici - a livello psicologico allontanano la tensione tra uomo e divino, garantendo una possibilità di "comunicazione" privilegiata, attraverso una figura che di fatto non ha perduto le sue connotazioni terrene, caricandosi di simbologie molteplici, spesso condizionate dalla realtà locale in cui la credenza si è attestata.

29) V. Ja Propp, *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino 1975, pag.19. Indubbiamente interessante l'esempio rintracciabile in una fiaba voguli, in cui il rito della resurrezione degli animali incontrato nelle vicende di stregoneria, assume nel folklore dei popoli nordici una valenza pedagogica molto importante. "Nella casa c'era un vecchio con una vecchia: Siediti, nipotino - gli dissero - sii nostro ospite.

La vecchia andò fuori e ritornò con delle oche e delle anatre. Le spimò e le mise a cuocere. Quando la fragrante carne delle oche e delle anatre fu pronta, essa la sistemò in due scodelle di legno. Una scodella la diede a Mir-susne-chum.

Mangia bene nipotino - gli disse - ma non rompere le ossa.

Mangiarono e bevvero. La vecchia raccolse in una sola scodella le ossa rimaste e le portò fuori. Dietro la casa c'era un lago con acqua viva. La vecchia gettò le ossa in quel lago, e dall'acqua si levarono in volo anatre vive e oche vive.

Bene - disse Mir-susne-chum - Adesso so che tutto nel mondo rinasce, muore e ancora rinasce... solo, non si devono rompere le ossa. Allora la nostra terra sarà sempre ricca", L.Vagge Saccorotti, *Miti e leggende dei popoli siberiani*, Milano 1994, pag.140.

30) Girolamo Visconti, *Lamiarum sive striarum opusculum*, Milano 1490.

31) Pierina de Bugatis confermò di partecipare al "gioco" condotto da una donna chiamata Horiens. Ecco come il Bonomo riporta le fasi salienti della deposizione resa dall'imputata: "all'assemblea prendono parte anche uomini vivi e morti, eccetto però i decapitati e gli impiccati, i quali non osano levarvi il capo. Ivi si uccidono animali le cui carni si mangiano e se ne ripongono le ossa nelle pelli: la Signora Oriente, percuotendo con la sua bacchetta queste pelli, li risuscita. Oriente e tutte le sue seguaci vanno per le case dei ricchi, dove mangiano e bevono, e quando trovano abitazioni pulite e ordinate quella le benedice. Dio non è mai nominato: la Signora insegna alle sue compagne le virtù delle erbe e risponde, dicendo sempre la verità, alle loro domande sulle malattie, sui furti e i malefici, ordinando di non dire assolutamente nulla a nessuno di quel che si fa nell'assemblea. Ecco la ragione per cui sebbene richiesta dal confessore, non ha fatto mai parola del giuoco dianiano. Dichiarò di credere la Signora padrona della sua società come Cristo è padrone del mondo. La seconda deposizione, resa il 21 luglio 1390, all'inquisitore Beltramino, offre ancora qualche aggiunta. Pierina ripeté l'operazione fatta agli animali, aggiungendo che se nel riporne le ossa nelle pelli ci si accorge che non sono tutte, al loro posto si mette legno di sambria. Quando vuol recarsi all'assemblea chiama lo spirito Lucifelus il quale accorre subito presentandosi in forma d'uomo, la porta al giuoco e la istruisce in quello che lei desidera. Richiesta se si sia data al diavolo, risponde affermativamente, precisando che in premio aveva ricevuto da esso, che se l'era cavato da una mano, un po' di sangue, quanto può contenerne un cucchiaino, e con questo sangue il diavolo aveva scritto come ella gli si fosse data. Ciò era avvenuto all'età di trent'anni, ma fin da quando ne

aveva sedici andava al giuoco di Diana. La prima volta vi era andata contro voglia in luogo di una sua zia, che altrimenti non avrebbe potuto morire. Conclude, dichiarando che dal giorno in cui si era data al diavolo non aveva più potuto confessarsi e pregare l'inquisitore di salvarle l'anima", G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo 1959, pag.17. Cfr. E.Verga, *Intorno a due inediti documenti di stregoneria milanese del secolo XIV*, in "Rendiconti del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere", s.II,32, 1889.

31) C. F. Coxwell, *Siberian and other folk-tales*, Londra 1925.

32) Sull'imbottitura di paglia dell'animale ucciso, si ha notizia anche nei *Bouphonia* classici, M. Harva, *Morvalaisten Muinaisuski*, Parva 1942, pag. 9.

33) "Tra gli Osseti si racconta che Soslan riesce a espugnare una città facendosi chiudere nella pelle di un bue appositamente ucciso, e fingendosi morto. Nelle varianti circasse della stessa leggenda Soslan viene schernito brutalmente, come se fosse morto davvero: Ehi, mago dalle gambe storte, i vermi brulicano su di te!

Soslan, che ha le ginocchia vulnerabili in seguito a un tentativo fallito di assicurargli l'immortalità quand'era bambino, è infatti un mago, una specie di sciamano, uno che è capace di andare vivo nell'aldilà e tornare. Per questo può resuscitare dalla pelle di bue in cui è stato avvolto", C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pag. 241.

34) M. Eliade, *Op.Cit.*, pag.187.

35) "Il grande pericolo della vita è che il nutrimento degli uomini è fatto interamente di anime. Tutte le creature che dobbiamo uccidere e mangiare, tutte quelle che dobbiamo abbattere e distruggere per farci gli indumenti, hanno un'anima; un'anima che non muore con il corpo e che deve pertanto essere pacificata nel timore che si vendichi su di noi per averle sottratto il corpo", K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, Copenhagen, cfr. A. di Nola, *Antropologia religiosa*, Roma 1984.

36) A. Seppilli, *Op.Cit.*, pag.56.

37) "Noi sappiamo che, in certi casi, durante il rito dell'iniziazione venivano squartati o fatti a pezzi dei giovani, ma le notizie a tale proposito sono molto strane. Presso la tribù australiana Warramunga il giovane viene addormentato e i sacerdoti lo uccidono nel sonno, aprono il cadavere, scambiano i suoi organi e vi introducono un piccolo serpente che incarna le facoltà magiche. Un altro esempio ci viene dalla tribù Irontaria. Qui l'iniziazione viene effettuata in una grotta. L'iniziando si addormenta davanti alla grotta. Il sacerdote allora lo trafigge con una lancia invisibile che penetra dalla nuca passando attraverso la lingua nella quale lascia un grosso foro e fuoriesce attraverso la bocca (la lingua rimane lesa per sempre ed è testimonianza del legame con gli spiriti). Il secondo colpo di lancia viene inferto attraverso le orecchie. Successivamente il giovane addormentato viene portato nella grotta. Là gli prendono tutte le interiora e gliene introducono di nuove...Nel corpo squarciato vengono introdotti cristalli magici; successivamente il ragazzo viene richiamato in vita, ma è fuori di senno. Alla fine ritorna in sé e viene riconosciuto sciamano", V. Ja Propp, *Le radici storiche dei racconti di magia*, Roma 1982, pag. 100.

38) V. Dioszegi, *A samanthit emlékei a magyar népi muveltségben*, Budapest 1958, pag. 142.

39) V. Ja Propp, *Op.Cit.*, 1982; A. D. Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, Torino 1953; W. Denton, *Serbian Folklore*, Londra 1874; G. Pitré, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, Palermo 1870; P. E. Guarnerio, *Primo saggio di novelle sarde*, 1883; P. Sébillot, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Parigi 1880; Th. Koch-Grunberg, *Favole e miti dell'Amazzonia*, Milano 1982; S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano 1966; A. Steiner, *Sciamanismo e folclore*, Parma 1980.

40) "Il rito di tagliare a pezzi il corpo, di cuocerli in un recipiente, mangiarne le carni, berne il sangue, aprirne il ventre e sostituirne i visceri, inserirvi delle pietre sacre - tutti motivi che hanno nella tradizione sciamanica siberiana una evidenza paurosa - si ritrovano con una coesione diversa o minore, estesi dall'Australia ai papua Kiwai, ai Dayaki di Borneo, a tribù Eschimesi d'America; né esiteremmo a riconoscerli alla base di miti e rituali greci: oltre che nei miti di Pelope, di Medea, anche e perfino in tutto il culto Dionisiaco. E questa estensione impressionante, tutta radicata in

esperienze estatiche, oniriche, visionarie, non può che confermare il ruolo che ebbe, ed ha ancora, l'attitudine visionaria dell'uomo", A. Seppilli, *Op.Cit.*, pag. 56.