

Una traccia negata. Carlo Ginzburg e l'interpretazione del sabba¹

Augusto Romano, Ferruccio Vigna

1.

L'archetipo "rinvia più o meno esplicitamente a una trasmissione ereditaria di caratteri culturali acquisiti, del tutto indimostrata [...], le sue pretese esplicative appaiono del tutto inconsistenti, e perfino potenzialmente razziste." (1) Questa frase è tratta da Storia notturna, il saggio, per molti versi affascinante, nel quale lo storico Carlo Ginzburg, prendendo le mosse dai processi alle streghe, segue un tortuoso itinerario attraverso miti, riti e testimonianze folcloriche raccolte in ogni parte del mondo, e giunge infine a unificare quei reperti sottolineandone il carattere di variazione su di un comune nucleo narrativo: "andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà".

Nel corso di questo pellegrinaggio, lo storico è stato costretto a riconoscere con qualche disappunto il "carattere pressoché universale di [certe] credenze." (2) Una constatazione non eludibile, dato che il libro si pone come un "tentativo di ricostituire per via di affinità alcune configurazioni mitiche e rituali, documentate nell'arco di millenni, talvolta a migliaia e migliaia di chilometri di distanza." (3) Il tema della segreta parentela di fenomeni apparentemente eterogenei e incomunicanti percorre tutto il libro come una domanda cui è difficile dare risposta, e obbliga a interrogarsi sui modelli cui riferirsi per dare conto di queste affinità. Ridimensionata l'ipotesi diffusionista, Ginzburg è obbligato a confrontarsi con la teoria junghiana degli archetipi. L'Autore però - ed è questo ciò che dà da pensare - di fronte alla possibilità che la sua ricerca possa essere avvalorata dalla dottrina archetipica, e a sua volta avvalorarla, viene colto da una sorta di timore che si vorrebbe chiamare superstizioso. Ogni reale discussione della teoria viene evitata e Jung viene frettolosamente liquidato con le frasi riportate più sopra, cui si possono aggiungere l'affermazione che Jung "pretende di afferrare intuitivamente i simboli immutabili - gli archetipi - in cui si esprimerebbero le epifanie dell'inconscio collettivo" (4), nonché un paio di rimandi ad altri autori. Uno di questi è J. P. Vernant che, in una digressione sul simbolismo contenuta in Mito e società nell'antica Grecia (5), giudica poco convincente l'approccio junghiano alla mitologia. Va osservato che anche nel testo di Vernant il contrasto con Jung è scarsamente argomentato; l'autore incorre in talune imprecisioni, quale la confusione tra simbolo e immagine archetipica, nonché in una semplificazione ed estremizzazione delle posizioni. Afferma infatti che l'approccio archetipico escluderebbe "ogni riferimento al contesto culturale, ogni indagine di ordine sociologico o storico." (6) Un'accusa che, oltre ad essere falsa, suona tanto più singolare quando si sappia che, poche pagine dopo, Vernant si mostra assai benevolmente disposto nei confronti delle invarianti strutturali di C. Lévi-Strauss.

Ma di ciò più avanti. Qui si voleva soltanto sottolineare che Ginzburg affida la confutazione delle tesi junghiane a un testo breve, poco informato, esso pure frettoloso quale è quello di Vernant. Il quale del resto mostra delle oscillazioni, riconoscendo "più forme e livelli d'espressione mitica" (7), e ammettendo quindi la possibilità di una lettura simbolica dei miti. (8)

Il secondo rinvio è poi francamente tendenzioso in quanto volto a suggestionare il lettore, utilizzando un linguaggio fortemente emotivo. Si tratta della affermazione di W. Benjamin che, in una lettera a G. Scholem del 5 agosto 1937, scrisse di voler "affrontare con gli strumenti della magia bianca" la psicologia di Jung, che giudicava "una vera diavoleria".

1 Pubblicato in R. Bussa, A. Croce, G. Cuzzo, A. Schellino (a cura di) Estetica e Psiche, Stampatori, Torino 2012.

(9) Evidentemente, uno sfogo umorale, che non toglie né aggiunge niente né a Benjamin né a Jung. Il fatto di citarlo corrisponde però all'impiego di ciò che nei trattati di retorica viene definito come argomento di autorità: a sostegno della propria tesi ci si appella all'opinione di un autore noto e stimato. Argomento peraltro a doppio taglio. E non solo perché l'invocarlo segnala una nascosta debolezza dell'argomentazione, ma anche perché sempre è facile opporre ad una autorità un'altra autorità. Alla frase di Benjamin (10) si potrebbe ad esempio opporre la frase che T. Mann rivolgeva a K. Kerényi nel 1941, commentando la collaborazione del grande grecista con Jung: "Che lei si sia trovato in compagnia di Jung sul terreno della scienza, che la mitologia abbia incontrato la psicologia, è un avvenimento molto singolare e confortante [...] Da un pezzo sono un amico appassionato di questa combinazione poiché di fatto la psicologia è il mezzo per strappare di mano il mito agli oscurantisti fascisti e per ricondurlo a una dimensione umana." (11) Allo stesso modo sarebbe facile evocare gli autori che nella tradizione culturale dell'Occidente hanno enunciato concetti che, almeno per certi aspetti, sono assimilabili alla nozione di archetipo: dagli "universali fantastici" di G. B. Vico alle "représentations collectives" (Lévy-Bruhl), alle "categorie dell'immaginazione" (Hubert e Mauss). Per non parlare di storici (Toynbee), di mitologi (Kerényi, Wilhelm, Zimmer), di fisici (Pauli) e, last not least, dello stesso Freud, che delineò, con il "complesso di Edipo", il primo modello archetipico, riconoscendo "l'identità formale dei prodotti dello psichismo dei diversi popoli." (12)

Ma torniamo a Storia notturna. Ginzburg, manifestamente, non ha letto Jung e non se ne preoccupa. Nello sterminato apparato di note del libro non c'è una sola citazione diretta di testi junghiani. Le sue conoscenze della psicologia analitica sono approssimative e di seconda mano, modellate sui più triti pregiudizi che hanno accompagnato come una sorta di controcanto obbligato la diffusione del pensiero junghiano. Tutto questo dà luogo ad equivoci grossolani: Ginzburg ignora la distinzione tra archetipo e immagine archetipica e attribuisce agli archetipi una sorta di statuto ontologico. Essendosi negata la possibilità di utilizzare le valenze ermeneutiche del modello archetipico, ed essendo al tempo stesso consapevole dei limiti dell'ipotesi diffusionista, egli è obbligato ad avvicinarsi al modello strutturalista di Lévy-Strauss. Ma giacché tale modello non spiega niente, l'esigenza di senso che è pur presente nel nostro Autore ne risulta frustrata. Ne deriva una singolare instabilità e discontinuità del discorso teorico. Da un lato sembra che Ginzburg mortifichi il suo bisogno di spiegazioni, sacrificando l'approccio semantico a quello sintattico: ciò appare evidente nelle conclusioni, alquanto imbarazzate e reticenti. Qua è là vengono però avanzati altri principi esplicativi: ne è un esempio la proposta di ancorare alla percezione dell'immagine corporea la diffusione transculturale dei miti e dei riti imperniati sulla asimmetria deambulatoria: una spiegazione assai meno argomentata di quanto non lo siano le "dominanti senso-motorie" cui G. Durand associa il suo sistema di rappresentazioni simboliche. (13) D'altra parte l'esigenza di far parlare miti e riti induce Ginzburg ad articolare frasi che senza difficoltà potrebbero essere attribuite allo stesso Jung. Un esempio: "I miti antichissimi confluiti [...] in quello stereotipo composito [il sabba] 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." (14) O anche: "Si direbbe che una costrizione di ordine formale plasmi i materiali culturali più disparati, colandoli in un numero relativamente esiguo di stampi preordinati." (15) Sebbene usi un linguaggio che potrebbe dirsi ispirato a Lévy-Strauss, Ginzburg - probabilmente senza rendersene conto - spesso reinterpreta Jung: come quando, parlando della "attività categoriale che [...] rielabora in forma simbolica le esperienze concrete" (16), dà implicitamente una definizione dell'archetipo. E' per questo che a buon

diritto possiamo ritenere Storia notturna come portatore di una traccia negata del pensiero di Jung.

2.

Come si è detto, Ginzburg, che è peraltro uno studioso molto accurato, ritiene non disdicevole criticare Jung senza conoscerlo. Si tratta di un atteggiamento di sufficienza, che è indice di un pregiudizio sfavorevole radicato nei settori più conservatori della cultura italiana, soprattutto di quella progressista. Un pregiudizio che, come meglio si vedrà in seguito, toglie a Ginzburg la possibilità di utilizzare un modello esplicativo per motivi estrinseci alla validità del modello stesso. In questo pregiudizio confluiscono molti fantasmi. Anzitutto il timore che attraverso gli archetipi si voglia contrabbandare una sorta di determinismo che prescinde totalmente dalla storia, e dunque dall'individuo in quanto produttore di storia, e che rinvia invece a una sorta di a priori che, a seconda dei gusti, può avere una giustificazione metafisica o genetica. Di qui anche il timore delle derive razziste (cui anche Ginzburg fa cenno) fondate su presupposti archetipici. Si aggiunge a questo un pregiudizio materialista: gli archetipi non si vedono e non si toccano e Jung è un autore "mistico". Queste prese di posizione sono tenute insieme dalla accusa di irrazionalismo, in cui Jung è coinvolto insieme agli storici delle religioni di orientamento fenomenologico. Abbiamo l'impressione che Ginzburg condivida questo ostracismo che, seppure in forma ambivalente, esordì in Italia negli ultimi anni '40 del secolo scorso. Erano i tempi della "biblioteca viola" Einaudi (più tardi acquisita dalla Boringhieri), diretta da Cesare Pavese, notoriamente affascinato dai miti. Vi apparivano libri di Frobenius, Eliade, van der Leeuw, Jung e altri, spesso preceduti da prefazioni fortemente critiche di E. de Martino o di R. Bianchi Bandinelli. Come ha scritto F. Jesi, "erano gli anni in cui i paladini dello storicismo si disponevano ad accusare «l'ambigua famiglia degli irrazionalisti»." (17) La polemica, vista nella prospettiva storica, appare pretestuosa. Se ci riferiamo specificamente a Jung, gli archetipi - come si vedrà - non rinviano a niente di mistico, di metafisico, e tanto meno di esoterico. Per quel che riguarda l'irrazionalismo, ci troviamo poi di fronte a un colossale equivoco. Jung è un empirico che ha studiato il fondo irrazionale che sta al di qua della coscienza dell'Io e che influisce potentemente sul comportamento umano, e ne ha messo in evidenza sia gli aspetti temibili (possessione, invasione) sia quelli favorevoli, che consistono nella possibilità di alimentare la vita e la creatività. Tanto poco Jung è irrazionalista che il motto che ritorna come un Leitmotiv nella sua opera è: "Fare coscienza!". Quanto al determinismo, esso rappresenta un rischio reale solo quando il dialogo tra l'Io e l'inconscio si interrompe, e quindi viene meno quell'instabile equilibrio in cui consiste la loro relazione. Inoltre Jung è troppo epistemologicamente avvertito per confondere scienza e fede. Lo dimostrano, oltre che i suoi scritti, le tante dispute con teologi protestanti e cattolici documentate nelle sue lettere. Jung, da buon kantiano, sosteneva che la parola Dio designa un'immagine e un'emozione ma niente di cui si possa dichiarare la realtà oggettiva, esterna alla psiche. Naturalmente i teologi, arrabbiatissimi, lo accusavano di ateismo e di psicologismo: da inguaribili letteralisti, non sapevano che farsene di un dio insediato nell'immaginazione dell'uomo e non nell'alto dei cieli. Al che Jung replicava appassionatamente che per lui l'immagine di Dio era importantissima, in quanto simbolo della totalità, di quell'unione di conscio e inconscio che egli chiama Sé. Un dialogo tra sordi, ovviamente, non privo a volte di spunti divertenti.

I detrattori di Jung hanno dunque confuso lo studio accurato con la adesione acritica, se non addirittura con una sorta di manifesto ideologico; hanno chiamato mistico chi soltanto riconosceva l'importanza del sacro. Ed hanno così confuso Jung con i moderni scrittori irrazionalisti, che utilizzano lo schema mitico in senso regressivo: in questi anziché il riscatto della coscienza (che nel mito si esprime come rinascita o vittoria dell'eroe), si ha semplicemente una resa all'inconscio. Questa deriva contraddice manifestamente lo

schema iniziatico, caro a Jung, di immersione-riemersione (o anche di ascesa-declino-ripresa), attraverso il quale viene riaffermata l'esigenza di un costante rinnovamento mediante ripetuti processi di integrazione di conscio e inconscio. Non sembra perciò esserci contrasto tra atteggiamento razionale e riconoscimento che una realtà psichica sedimentata nell'inconscio sia operante in noi e dia forma a miti privati e collettivi. Come è stato detto, "la cosa più irrazionale è ignorare questo irrazionale", allontanandolo con un gesto apotropaico, e rischiare così di esserne improvvisamente invasi. E alla fine, non si vede cosa ci sia di irrazionale nel ritenere (nel constatare) che ricorrenti bisogni umani si esprimono secondo forme anch'esse ricorrenti.

Quanto al progressismo di Jung, a parte i suoi originali argomenti a favore della democrazia come sistema di governo (18), converrà far parlare un autore non sospetto di simpatie irrazionaliste, e cioè E. de Martino. Questi sottolinea come la peculiare nozione di simbolo in Jung rappresenti un arricchimento rispetto alla corrispondente nozione freudiana, in quanto il simbolo junghiano "si configura come un ponte per un verso rivolto al passato [...], e per l'altro verso orientato verso la realizzazione di valori culturali di cui è il presentimento, la prefigurazione e il dinamico dischiudersi. [...] In ultima istanza, i simboli si configurano come vie di accesso al mondo dei valori, e quindi come strumenti vitali per lo sviluppo della personalità." (19) E a proposito del grande tema mitico del "nume che scompare e che torna", de Martino junghianamente osserva che "il simbolo mitico-rituale si atteggia come strumento tecnico che, in date condizioni culturali, funziona da dispositivo per segnalare il rischio, per dare un orizzonte figurativo alle alienazioni ricorrenti e per trasformare il ritorno irrelato e servile del passato in una ripetizione attiva e risolutiva." (20)

3.

Ma torniamo ora agli archetipi. In sintesi, il fraintendimento di Ginzburg riguarda tre aspetti essenziali del concetto. Il primo è la distinzione tra archetipo e immagine archetipica. Si tratta di una distinzione notissima. Gli archetipi sono per Jung pattern of behaviour; essi esprimono "la tendenza a formare singole rappresentazioni dello stesso motivo che, pur nelle loro variazioni individuali anche sensibili, continuano a derivare dal medesimo modello fondamentale." Le immagini archetipiche consistono invece nelle rappresentazioni mitiche effettive quali si presentano nei sogni, nelle fantasie, nei deliri e, in forma più strutturata, nelle storie esemplari che costituiscono il patrimonio mitologico dell'umanità. Esse sono pertanto il risultato visibile dell'azione dell'archetipo sul patrimonio immaginativo. In altre parole, gli archetipi possono essere considerati come principi ordinatori inconsci che, modellando il materiale rappresentabile, danno luogo a costrutti immaginali dotati di una forza e di un significato specifico. "Il pattern [...] è ereditario, mentre le rappresentazioni non lo sono. Queste sono formate da elementi attuali, acquisiti dall'individuo." (21) Questa distinzione permette tra l'altro di non cadere nella teoria lamarckiana della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti.

Gli archetipi si esercitano su situazioni tipiche dell'esistenza, eventi in qualche misura analoghi alle jaspersiane situazioni limite o a quelli che E. de Martino connetterebbe al rischio della perdita della presenza. L'ipotesi di fondo è che l'archetipo come principio organizzatore si sia formato nel corso della filogenesi come risultato della ripetizione di situazioni umane tipiche e delle risposte a tali situazioni.

Come si vede, non vi è in questo niente di metafisico. E' perciò opportuno distinguere la nozione junghiana di archetipo, fondata sulla osservazione e perciò essenzialmente da considerarsi come una possibilità categoriale, da quella elaborata da M. Eliade che, pur tra varie oscillazioni, assume talvolta una rilevanza ontologica. Mentre per Jung gli archetipi sembrano essersi formati attraverso un lungo processo di assuefazione storica, per Eliade essi sembrano avere a volte un'esistenza trascendente. (22)

Il secondo punto riguarda il rapporto tra archetipo e storia. Non vi è in Jung alcuna opzione deterministica, e sempre è salvaguardata la possibilità del dialogo tra coscienza e inconscio in quanto produttore di immagini archetipiche. Gli archetipi si attivano quando il problema corrispondente si presenta con particolare intensità nella vita individuale e sociale; sta all'lo prendere coscienza delle possibilità insite nella situazione mitica, cioè del suo significato, e di farvi fronte. Dunque i miti ci aiutano a cogliere il problema centrale, il filo rosso, il senso immanente alla situazione. Freud ha scritto che i miti sono "i sogni secolari dell'umanità", e Jung che "il bisogno di mitologia è il bisogno di senso." Si potrebbe dire che ogni motivo mitologico ridesta una determinata esperienza psichica e la formula in maniera adeguata. Le storie individuali si specchiano in quelle mitiche, e queste le illuminano, aiutandoci a comprenderle e ad attribuire loro senso. Ciò non significa però eliminare la specificità degli eventi storici e negare le determinazioni sociali, politiche, economiche etc. La vita umana si situa nel crocevia dove personale (specifico) e transpersonale si incontrano e si insediano l'uno nell'altro. E' perciò del tutto comprensibile che, a seconda degli interessi che prevalgono nelle diverse culture, lo schema di morte-rinascita si concretizzi in forme e figure differenti.

Il terzo punto riguarda l'opinione di Ginzburg, secondo cui "Jung pretende di afferrare intuitivamente [altrove parla di una modalità "quasi intuitiva"] simboli immutabili." (23) Egli parla anche, sempre a proposito di archetipi, di "simboli autoevidenti" dal significato "trasparente" (24), e vi oppone il lento lavoro di decifrazione necessario per giungere alla comprensione dei complessi mitico-rituali. Si manifesta qui un'altra confusione: quella tra esperienza soggettiva dell'immagine (per esempio, in sogno), nella quale può darsi quella "evidenza di immediata commozione" di cui parla K. Kerényi a proposito dei momenti festivi (25), e la catalogazione di situazioni mitiche sulla base delle loro analogie morfologiche. E' essenziale cioè distinguere l'archetipico come evento esistenziale dall'archetipico come prodotto culturale; distinzione analoga a quella tra mito e mitologia. (26) Quando si tratta di confrontare le diverse varianti dello stesso tema mitico al fine di circoscriverne il senso, Jung è in realtà assai cauto: "Il carattere archetipico di certe immagini che la storia ci trasmette non è accertabile in quanto esperienza immediata dell'inconscio [...] Per poter affermare che si tratta di un archetipo, occorre cercare sempre la spiegazione storica di un simbolo collocandolo anzitutto all'interno della sua sfera culturale, e poi rintracciare simboli uguali o simili in altri ambiti culturali." (27)

4.

Prevenuto nei confronti delle ipotesi junghiane, Ginzburg appare tentato, anche se non pienamente convinto, dallo strutturalismo di C. Lévy-Strauss. Diciamo non del tutto convinto perché in lui si fa spesso presente un'esigenza di senso che lo induce a interpretare in chiave simbolica, per esempio nei termini del processo iniziatico, i materiali della sua ricerca. Tuttavia, come si è già accennato, l'influsso di Lévy-Strauss rappresenta una remora nei confronti dell'atteggiamento simbolico; perciò l'impianto metodologico del libro risulta alla fine, al di là delle affermazioni esplicite, alquanto incerto e ondeggiante (a seconda del contesto, una espressione come "caratteristiche strutturali della mente umana" (28) può attagliarsi sia a Jung che a Lévy-Strauss), e le conclusioni frettolose.

Colpisce il fatto che Ginzburg, così sospettoso nei confronti della scientificità del metodo junghiano, non si ponga problemi analoghi nei confronti di Lévy-Strauss. Evidentemente, agisce qui un pregiudizio positivo. Eppure già V. Propp, nella sua polemica con Lévy-Strauss, aveva contestato la pretesa di individuare una struttura atta a rivelare il vero senso nascosto sotto l'apparenza narrativa delle fiabe. E molti sono stati i rappresentanti di un atteggiamento ermeneutico che, direttamente o indirettamente, si sono mossi in una direzione opposta al radicalismo strutturalista. Basti pensare, tanto per citare alla rinfusa, a Bachelard, Caillois, Cassirer, de Martino, Durand, Kerényi, Malinowski, Ricoeur; tra questi

andrebbe annoverato anche il Wittgenstein delle Note sul «Ramo d'oro» di Frazer (29), che Ginzburg mostra di apprezzare particolarmente.

Non è questo il luogo per riepilogare le numerose obiezioni che sono state fatte al pensiero di Lévy-Strauss. Andranno tuttavia ricordate l'artificiosa separazione delle strutture dai contenuti immaginali e l'esclusiva importanza attribuita alla logica combinatoria che governerebbe la immaginazione mitica. Ma soprattutto, come è stato convincentemente argomentato (30), Lévy-Strauss confonde metodologia e ontologia, considerando le strutture come meccanismi universali del pensiero radicati nel funzionamento stesso della mente umana. Invocando le "leggi dello spirito" su cui esse si basano, egli vi riconosce le "radici archetipe di ogni attività strutturante." (31) Questo deposito archetipo si distingue da quello junghiano perché costituito esclusivamente dalle "condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e in tutti i tempi". Non è forse azzardato pensare che lo strutturalismo ontologico di Lévy-Strauss appare assai più arbitrario della dottrina junghiana degli archetipi, che è empiricamente fondata sulla rilevazione di incontrovertibili convergenze simboliche. Accade così che Ginzburg, volendo sottrarsi alla presunta ontologia delle strutture archetipe, diventi tributario della metafisica implicita nel pensiero di Lévy-Strauss.

E' pur vero che l'etica del lavoro dello storico aiuta Ginzburg a non allontanarsi troppo dai fatti, cioè dai miti nella loro articolazione narrativa. Ma comunque l'ambiguità dell'impianto metodologico sottrae al suo lavoro quella chiarezza di risultati che appartiene invece, per fare un esempio, a un autore che negli anni '30 del secolo scorso si impegnò in una ricerca per certi versi simile alla sua. Stiamo parlando di R. Caillois, che ha dedicato una ricerca al simbolismo della mantide religiosa e ai miti che la riguardano, presenti in società e culture molto lontane. (32) Punto di arrivo della ricerca è il motivo (archetipico) della paura del femminile. Sebbene Caillois non citi Jung, appare evidente la convergenza nel metodo e negli approdi. Scrive ad esempio Caillois: "La mantide si presenta come una sorta di ideogramma oggettivo che realizza materialmente nel mondo esterno le virtualità più tendenziose dell'affettività." (33) O anche: "L'uomo [...] non sfugge all'azione delle leggi biologiche che determinano il comportamento di altre specie animali, ma queste leggi, adattate alla sua natura, sono meno evidenti, meno imperative: esse non condizionano più l'azione, ma soltanto la rappresentazione." (34) Nei miti operano "quelle costellazioni affettive primordiali che si ritrovano nell'uomo solo allo stato di virtualità [...] C'è dunque una sorta di condizionamento biologico della immaginazione, venuto da determinazioni fondamentali [...] Esse prefigurano soltanto le linee di forza che cristallizzeranno in temi e motivi, attingendo al particolare e all'aneddotico, utilizzando le strutture imposte dai dati storici e dalla organizzazione sociale." (35) Sembra qui evidente una traccia junghiana. Sarebbe possibile documentare, pur nella diversità degli approcci, un analogo orientamento interpretativo in numerosi altri autori: ad esempio nella archetipologia di G. Durand o negli studi su Keplero di un fisico quale W. Pauli.

5.

Proviamo ora brevemente a rileggere in chiave archetipica alcuni dei temi che vengono evidenziati nel lavoro di Ginzburg. Consideriamo anzitutto gli aspetti fenomenici del sabba. In sintesi, lo stereotipo del sabba, come viene riportato dai verbali dei processi per stregoneria, è questo: streghe e stregoni si radunavano di notte, in luoghi solitari; spesso arrivavano volando su bastoni o manici di scopa, o in groppa ad animali. Chi interveniva per la prima volta ai raduni doveva abiurare, profanare i sacramenti e prestare omaggio al diavolo, presente sia in sembianze umane, sia in forme animali o semi-animali. Seguivano orge sessuali, banchetti e danze. In questa struttura eterogenea Ginzburg riconosce l'emersione di due motivi, ad essa precedenti: le processioni dei morti, alle quali dichiarano di partecipare, in estasi, soprattutto donne, e le battaglie per la fertilità,

appannaggio prevalentemente maschile. Infine egli condensa tutti i temi raccolti in un nucleo primario, il viaggio del vivente nel mondo dei morti: "Andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà".

Un primo livello di lettura, proposto da Ginzburg, vede nel sabba la rivelazione, in negativo, dei valori culturali della società circostante. Le streghe agiscono nell'oscurità, ma il valore dominante della cultura cristiana è la luce; nelle orge diaboliche si esalta la sessualità, mentre la cultura religiosa valorizza la castità; e ancora, le metamorfosi animalesche delle streghe si oppongono ai rigidi confini tracciati dalla cultura umanistica tra ragione e istinto.

Dunque il sabba si contrappone radicalmente in primo luogo al Cristianesimo. Perché? Sappiamo bene che l'incivilimento dell'uomo perseguito dal Cristianesimo è costato grandi sacrifici: esso propone una morale ascetica, il cui significato profondo consiste nel soggiogamento degli istinti. Opponendosi alla natura, che nell'antichità era oggetto di un intenso sentimento religioso, il Cristianesimo ha di fatto contribuito a reindirizzare le forze istintuali dell'uomo verso l'edificazione della civiltà.

Come ci ricorda Jung, "l'educazione cristiana, tutta tesa verso la spiritualità, porta inevitabilmente a un'insopportabile svalutazione della physis, dando così all'uomo un'immagine che di essa è la caricatura ottimistica." E ancora: "Nella misura nella quale la coscienza moderna si dedica con passione a occupazioni di tutt'altro genere che la religione, quest'ultima e il suo oggetto, l'inclinazione elementare al peccato, scompaiono in gran parte nell'inconscio." (36)

Ecco allora che la natura, nei suoi aspetti intollerabili, diviene nell'Occidente moderno il rimosso della coscienza collettiva.

La figura del démono sembra particolarmente adatta a esprimere i contenuti rimossi. I démoni abitano la natura, i deserti, i boschi, la notte. Abitano il sogno, e anzi all'esperienza del sogno sessuale è connessa, secondo G. van der Leeuw, l'origine delle rappresentazioni sessualizzate del demonio come satiro. Inoltre, "nella figura del démono, la volontà umana va in frantumi. [...] Sopravvivono soltanto la smorfia, l'incubo, il delirio." (37) Popolano il sabba gobbi, nani, creature deformi, derivazioni più o meno fedeli delle figure dei dattili e dei cabiri. E ancora animali e creature semi-animali, tutte caratterizzate da un'estetica impietosa. Forse qui entra in gioco una sottolineatura della diversità, rispetto ai valori estetici del mondo di superficie. La bellezza si pone in Occidente come valore normativo, a partire dalla cultura greca del κάλλος κί γένος. Valori altri possono essere impersonati soltanto da immagini imperfette.

Per quanto riguarda la licenza sessuale, altro elemento caratteristico del sabba, essa va intesa sia come espressione di una sorta di rituale di aggregazione, che rende più profonda l'unione tra i membri del gruppo sabbatico (38), sia come venerazione dell'energia psichica, o libido, quale archetipo della natura. Per questo, afferma Jung, le divinità arcaiche sono spesso teriomorfe: il dio che diviene sole, o animale, trova in tal modo un'espressione naturale che trascende la scomposizione morale in luminoso padre celeste e diavolo.

Del resto, non è infrequente che anche nella mistica il divino contemplato interiormente si carichi di attributi libidici: fra i tanti, possiamo citare uno scritto di Matilde di Magdeburgo: "Signore, amami con violenza [...] quanto più intensamente mi amerai, tanto più bella diverrò". (39)

Riti di fecondazione del suolo sono ancora oggi elemento essenziale di molti culti primitivi: lo hieròs gámos è espresso ad esempio dall'usanza di passare la notte di nozze sul campo, con lo scopo di fecondare la terra così come si feconda la donna.

Van Gennep ci ricorda anche che l'atto sessuale è un elemento interdetto nella gran parte dei riti, e che, a causa della costitutiva ambiguità della nozione di sacro, essendo impuro

è dotato di un "potere": "è per questo che lo si trova impiegato come rito che possiede un'efficacia superiore." (40)

Anche la danza, spesso presente nei rituali sabbatici, sembra proporre, come del resto la sessualità, un ponte tra il corporeo e lo spirituale, tra il materiale e l'immateriale. Mentre la ragione scinde il mondo in coppie di opposti, quali bene e male, o corpo e spirito, la danza, attraverso la ritmicità rituale dei gesti, permette l'esperienza della fusione tra corpo individuale e potenza impersonale della natura. La ritmicità rituale dei gesti, nel suo afinalismo, sfugge al linguaggio simbolico, e recupera quello emozionale, ricollegandosi ai ritmi primordiali della vita: ritmo cardiaco, ritmo respiratorio, e così via. (41)

6.

Torniamo ora ai due motivi, le battaglie per la fertilità dei campi e le processioni dei morti, che costituiscono per l'Autore le radici profonde del sabba. Essi possono, a nostro avviso, essere ricondotti a due immagini archetipiche primordiali, differenti e complementari, della natura ctonia: la prima è quella soccorrevole e nutritiva, una sorta di principio regolatore materno, che ha a che fare con l'agricoltura, con la fertilità dei campi e degli armenti, con la sessualità e con il cibo. E' l'immagine di Demetra, il luogo della Grande Madre.

La seconda è l'immagine del mondo infero, di Ade, il luogo dello spirito, dei démoni, dei morti, nel quale abitano i sogni. Stiamo parlando della distinzione, proposta da Hillman, tra ctonio e terrestre, tra profondità psichiche e profondità concrete, tra misteri di iniziazione e riti di fertilità. (42)

Scrivono Eraclito: "Se non fosse compiuta per Dioniso la processione, se non fosse rivolto a lui il canto dell'Inno, in realtà senza nessuna venerazione maneggerebbero oggetti venerabili. Ma lo stesso Dio è Ade e Dioniso, per cui infuriano e baccheggiano." (43) Per questo nell'Ade - come nel sabba - le immagini sono anche dionisiache, sia in senso letterale, sia simbolico.

Indubbiamente, vi sono molte analogie tra la schiera dionisiaca e gli spiriti del mondo sotterraneo: anche la Sfinge sarebbe stata un tempo una Menade, (44) e si è scritto che "l'infuriare, nella festa di Dioniso, delle donne greche pervase dallo spirito del dio [è da considerarsi] una rappresentazione mimica del fantastico corteo dei morti." (45)

Molte sono anche le analogie tra il mondo della Grande Madre e quello di Dioniso, al punto che, a parere di W. Otto, il frenetico flusso di vita che caratterizza il dionisiaco scaturisce dalla profondità delle Madri. (46)

Nel corso dei misteri eleusini, infatti, oltre a Demetra si onorava anche Dioniso, bevendo vino misto ad acqua; chi vi partecipava imparava che il destino di ogni uomo, dopo la deposizione nella tomba, è analogo a quello dei chicchi di grano della Grande Madre e dei grappoli d'uva di Dioniso: una trasformazione, una metamorfosi dalla quale deriva la possibilità di sopravvivenza come puro spirito. (47)

Questo è il punto focale in cui le immagini della Grande Madre e di Ade entrano in risonanza, perché rappresentano aspetti complementari dello stesso motivo archetipico espresso da Dioniso: quello del viaggio iniziatico, trasformativo, nell'aldilà, di cui parleremo più diffusamente tra poche righe. Il dionisismo esprime infatti una concezione unitaria del reale, che coglie nitidamente i contatti che legano tra loro i contrari senza lasciarsi fuorviare dal fatto che si oppongono l'uno all'altro.

Non ci sembra un caso, infine, per il principio di compensazione che Jung attribuisce all'inconscio, che alle battaglie per la fertilità, sotto l'égida della Grande Madre, partecipino solo maschi, mentre ad assistere alle processioni dei morti, epifania del mondo infero di Ade - e alle processioni di Dioniso - siano prevalentemente donne.

7.

Non possiamo chiudere questo intervento senza dedicare qualche riga alle conclusioni di Ginzburg.

Gli storici ci ricordano che la partecipazione ai riti del sabba avveniva, per lo più, in una condizione estatica. Da Esiodo sappiamo che Hypnos e Thanatos sono fratelli gemelli, figli della Notte. Se sonno e morte sono gemelli, dormire vuol dire sia entrare nel regno della morte sia, talvolta, sognare.

Nella visione cristiana, incentrata sull'lo, la redenzione non passa attraverso il sonno e il sogno. In una prospettiva psicologica, è invece fondamentale ai fini di ogni rinnovamento quanto avviene nel sonno e nei sogni. Nel sabba, che rappresenta il mondo infero, là dove Hypnos e Thanatos si incontrano, entrano in tensione le due valenze archetipiche che abbiamo descritto: la Natura come Grande Madre, e lo Spirito sotto forma di Ade. Il mito di morte e rinascita, rappresentato dal viaggio nel paese dei morti, che anche Ginzburg individua come nucleo primario dei miti confluiti nel sabba, è il prodotto di questa tensione. Si tratta di uno dei punti nodali della teoria di Jung, al quale egli ha dedicato centinaia di pagine. (48) Qui ci limitiamo a ricordare che, per Jung, nei miti di morte e rinascita, come il mito solare, quello dell'eroe e in genere quelli che hanno a che fare con la nekylia, la discesa e risalita dal mondo infero sono espressione dell'archetipo del Sé, della direzione verso il centro, verso la totalità.

In questi miti si manifesta lo sforzo teso a distanziarsi dal mondo materno e dalle relazioni fusionali, nella consapevolezza tuttavia che quel mondo custodisce in sé le possibilità di rinnovamento della vita. Ci troviamo dunque di fronte a un duplice movimento, dall'interno verso l'esterno e viceversa, che compete a ogni individuo nella sua evoluzione, allo scopo di affrontare l'esperienza della solitudine e dello scacco, ma anche dell'arricchimento di prospettive e di relazioni.

Come ci ricorda J. Perry, "una volta che l'lo si è identificato con l'archetipo del centro, esso si trova ad attraversare il processo che questo archetipo promuove, cioè quello della morte e dello smembramento [...] Sul piano mitologico è l'immagine delle tenebre, del caos, della morte e di qualsiasi cosa si opponga all'archetipo luminoso dell'ordine e della vita; a livello personale è l'immagine di tutti quei valori che si oppongono all'io cosciente e minacciano di annullarlo." (49)

Ma l'archetipo si completa con una seconda fase, il ritorno dal mondo dei morti. Nel mito di Osiride, per esempio, il passaggio è scandito da uno smembramento e da una successiva ricomposizione, che qui assume il significato più ampio di una rinascita. Rinascita che non significa mai restitutio ad integrum. Anzi, l'eroe che risale alla luce dopo la nekylia ha necessariamente assimilato qualcosa del mondo infero in cui si è calato. Il distacco dalla madre individuale si è completato con l'integrazione del materno archetipico; la coniunctio oppositorum è il vero risultato dell'archetipo di morte e rinascita, "matrice di tutti i racconti possibili." (50)

Come si è detto, lo schema junghiano di immersione e riemersione afferma l'esigenza di un costante rinnovamento, attraverso ripetuti processi di integrazione di conscio e inconscio, e traccia i confini tra lo, inconscio personale e inconscio collettivo. (51)

"In ogni confronto dell'lo con un numinoso l'lo viene a trovarsi fuori di sé, precipita da una nicchia coscienziale, o ne viene strappato, o ne esce, per poter tornare di nuovo a sé in configurazione modificata." (52) "Senza la comunicazione con le potenze transpersonali - scrive ancora Neumann - l'esistenza umana non può resistere, e men che mai dispiegarsi creativamente." Queste potenze coincidono però con "il mondo dei morti, mondo di spirito e di spiriti dell'umanità", e dunque "in ogni iniziazione si deve morire, cioè compiere la traversata della morte. [...] Acciocché si rinforzi qualcosa di vivente, si rinnovi qualcosa di antico, si realizzi qualcosa di nuovo, è necessario aver compiuto la traversata del regno della morte, che è, poi, il regno della sorgiva di ogni vita: ed è perciò che ogni nascita è rinascita e ogni rinascita resurrezione e ritorno dal regno dei morti." (53)

Ci sembra in conclusione di poter sostenere che il sabba sia stato, per la società del tempo, non semplicemente il ritorno di un rimosso, ma soprattutto un'operazione con la quale natura, istinto, femminile e corporeità sono tornati a confrontarsi drammaticamente con i valori del conscio collettivo, dal quale l'eccesso di unilateralità del Cristianesimo li aveva progressivamente scacciati.

Note

- (1) C. Ginzburg, *Storia notturna*, Einaudi, Torino, 1989, p. XXXII.
- (2) C. Ginzburg, op. cit., p. XXV.
- (3) C. Ginzburg, op. cit., p. XXV.
- (4) C. Ginzburg, op. cit., p. XXXIII.
- (5) J. P. Vernant (1974) *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981.
- (6) J. P. Vernant, op. cit., p. 229 sg.
- (7) J. P. Vernant, op. cit., p. 246.
- (8) Questa tesi è confermata dal lavoro concreto svolto da Vernant sui miti. Ad esempio, quando egli parla di Artemide (in J. P. Vernant (1985), *La morte negli occhi*, Il Mulino, Bologna, 1987) o di Edipo (in J. P. Vernant e P. Vidal-Naquet (1972), *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1976), la sua lettura è certamente simbolica, in quanto volta all'attribuzione di significati.
- (9) C. Ginzburg, op. cit., p. 262.
- (10) Uno degli autori del presente articolo ha provato a mostrare come il pensiero e l'immaginazione di W. Benjamin si articolino all'interno di certi schemi archetipici. Vedi A. Romano, *Il flâneur all'inferno*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2006.
- (11) T. Mann, K. Kerényi (1960), *Dialogo*, Il Saggiatore, Milano, 1973, p. 82 sg. Abbiamo leggermente modificato la traduzione della frase per renderla più chiara.
- (12) C. G. Jung (1997), *Lettere*, vol. II, Magi, Roma, 2006, p.134. Il testo è stato da noi ritradotto per renderlo più comprensibile.
- (13) G. Durand (1963), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo libri, Bari, 1972, p. 37 sgg.
- (14) C. Ginzburg, op. cit., p. XXXVIII.
- (15) C. Ginzburg, op. cit., p. 223.
- (16) C. Ginzburg, op. cit., p. 224.
- (17) F. Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino, 1979, p. 36.
- (18) Si veda ad esempio C. G. Jung (1946), «La lotta con l'Ombra», in *Opere*, vol. 10, tomo secondo, Boringhieri, Torino, 1986, p. 59 sgg.
- (19) E. de Martino, *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano, 1962, p. 30.
- (20) E. de Martino, op. cit., p. 44.
- (21) C. G. Jung (1997), *Lettere*, vol. III, Magi, Roma, 2006, p. 42.
- (22) Si veda I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978.
- (23) C. Ginzburg, op. cit., p. XXXIII.
- (24) C. Ginzburg, op. cit., p. 222.
- (25) K. Kerényi (1940), *La religione antica*, Astrolabio, Roma, 1951, p. 43.
- (26) Su questo punto si veda A. Romano, «Sacro e profano nell'esperienza archetipica», in *Studi junghiani*, vol. 11, n. 2, 2005, p. 223 sgg.
- (27) C. G. Jung (1997), *Lettere*, vol. II, Magi, Roma, 2006, p. 164.
- (28) C. Ginzburg, op. cit., p. 193.
- (29) L. Wittgenstein (1967), *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano, 1975.
- (30) U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano, 1968, p. 288 sgg.
- (31) U. Eco, op. cit., p. 297.
- (32) R. Caillois (1938), *Il mito e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 23 sgg.

- (33) R. Caillois, op. cit., p. 40.
- (34) R. Caillois, op. cit., p. 45.
- (35) R. Caillois, op. cit., p. 46 sg.
- (36) C. G. Jung (1952), *La libido - Simboli della trasformazione*, Opere, vol. V, Boringhieri, Torino, 1970, p. 81 sgg.
- (37) G. van der Leeuw (1956), *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino, 1975, p. 104.
- (38) A. van Gennep (1909), *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 149.
- (39) C. G. Jung (1952), *La libido - Simboli della trasformazione*, cit., p. 98.
- (40) A. van Gennep (1909), op. cit. p. 148.
- (41) Lasciamo alle parole di U. Galimberti la descrizione delle potenzialità di riscatto del corpo espresse dalla danza, alla quale perciò il Cristianesimo fu sempre ostile. "Fu il Cristianesimo a separare il sacro dalla danza e a irrigidire il corpo in uno spazio controllato e chiuso. Così Giovanni Crisostomo scrive che "Ubi saltatio, ibi diabolus", mentre Ambrosio indica nella "saltationem" la via più prossima all'impudicizia. Se poi la danza dovesse essere il modo di celebrare la festa, allora Agostino non ha dubbi: anche nei giorni festivi "Melius est arare quam saltare". Man mano che il sacro cessa di essere il luogo d'incontro di puro e impuro, per diventare luogo di mortificazione e ascesi, man mano che la parola, la scrittura, la mente diventano i veicoli del sacro, il corpo e i suoi gesti che la danza anima passano dal regno di Dioniso a quello del Diavolo, dalle Baccanti alle Streghe del sabba". U. Galimberti, *La danza del corpo*, in "XÁOS. Giornale di confine", Anno II, N.1 Marzo-Giugno 2003, URL:<http://www.giornalediconfine.net>.
- (42) J. Hillman (1979), *Il sogno e il mondo infero*, Edizioni di Comunità, 1984, p. 42.
- (43) in G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, 1980, p. 67.
- (44) W.F. Otto (1937), *Dioniso, Il Melangolo*, 2002, p. 120 sg.
- (45) cit. in W. F. Otto, op. cit., p. 121.
- (46) W.F. Otto, op. cit., p. 101.
- (47) E. Zolla, *Il dio dell'ebbrezza*, Einaudi, Torino, 1998, p. XXX.
- (48) E' sufficiente citare, tra gli altri, l'intero quinto volume delle Opere (*La libido - Simboli della trasformazione*, cit.).
- (49) J.W. Perry, *La dimensione nascosta della follia*, Ed. Liguori, Napoli, 1980, p. 205.
- (50) C. Ginzburg, op. cit., p. 289.
- (51) Si veda ad esempio, C.G. Jung (1952), *La libido - Simboli della trasformazione*, cit., p. 297.
- (52) E. Neumann, *Evoluzione culturale e religione*, Armando, Roma, 1974, p. 128.
- (53) E. Neumann, op. cit., p. 20.