



Arrivano di notte. Streghe e maghe dalla Tessaglia a Roma

di Giovanni Andrisani

MACBETH. *How now, you secret black, and midnight hags!
What is't you do?*

WITCHES. *A deed without a name.*

MACBETH. Ebbene, misteriose, nere streghe di
mezzanotte! Che cosa fate?

STREGHE. Un atto senza nome.

(W. Shakespeare, *Macbeth*, IV. 1, tr. it. di A. Lombardo)

1. Veleni e filtri d'amore

Chi dice “strega” dice “strega cattiva”, l’orribile megera delle fiabe, dotata del potere della magia nera. Il folklore latino, assai più di quello greco, pullula di figure di incantatrici riconducibili alle nostre streghe, sempre viste in prospettiva antagonistica e “infera”, legata magari al culto della dea notturna Ecate. Tuttavia, se il referente era noto, la parola *striga* non era di uso frequente nell’Antichità; nella *Cena Trimalchionis* di Petronio, un testo notevole per l’etopea sociolinguistica della classe dei liberti, si fa menzione di *strigae* all’interno di un racconto di licanropia¹, dove esse celebrano la morte di un ragazzo emettendo macabre strida². Il termine, avvertono i grammatici latini, non era altro che la variante popolare di *strix*³, un rapace notturno simile al barbagianni; si tratta, nella cultura ornitologica degli antichi, di un uccello del malaugurio presago di morte e sventura, il cui nutrimento sarebbe, secondo le credenze popolari, il sangue umano, specie quello infantile⁴:

¹ Petron. 63, 4.

² La spiegazione etimologica *strix/striga/stridere* si ritrova già in *Ou. fast.* 6, 139-40: *Est illis strigibus nomen; sed nominis huius / causa quod horrenda stridere nocte solent.* «Hanno il nome di Strigi: origine di questo appellativo è il fatto che di notte sogliono stridere orrendamente» (tr. di L. Canali).

³ Porph. *Hor. epod.* 5, 20: *nocturnae striges: sic dicitur, non ut uulgo strigae, quia uenit a nominatio strix, non striga.* «*Striges* notturne: si dice così e non, come si sente dire comunemente, *strigae*, perché il nominativo è *strix*, non *striga*» (tr. mia).

⁴ Capponi 1979, 466 ss.

Ou. *fast.* 6, 131-8:

Sunt auidae uolucres, non quae Phineia mensis
guttura fraudabant, sed genus inde trahunt:
grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis,
canities pennis, unguibus hamus inest.
Nocte uolant puerosque petunt nutricis egentes,
et uitiant cunis corpora rapta suis.
Carpere dicuntur lactentia uiscera rostris,
et plenum potu sanguine guttur habent.

Vi sono ingordi uccelli, non quelli che
rubavano il cibo dalla bocca di Fineo [=le
Arpie], ma da essi deriva la loro razza:
grossa testa, occhi sbarrati, rostri adatti alla
rapina, penne grigiastre, unghie munite di
uncino; volano di notte e cercano infanti
che non hanno accanto la nutrice, li
rapiscono dalle loro culle e ne straziano i
corpi; si dice che coi rostri strappino le
viscere dei lattanti, e bevano il loro sangue
sino a riempirsi il gozzo. [trad. L. Canali]

Le *maleficae mulieres*⁵ del folklore antico sono associate a rapaci come *striges* e *bubones* (gufi)⁶, in cui sarebbero capaci di mutarsi grazie alle arti magiche: notturne e alate, si accostano alle culle incustodite, per succhiare il sangue di cui sono ghiotte. Già da questi pochi dati emerge chiaramente il rapporto di stretta somiglianza tra la *strix* antica e il vampiro moderno, le cui origini si situano all'intersezione di diverse tradizioni balcaniche tarde⁷. Tuttavia le streghe dell'Antichità sono raramente chiamate *striges* o *strigae*: per riferirsi alle regine della notte, maestre di sortilegi e incantesimi, i Romani avrebbero utilizzato piuttosto termini come *sagae* o *magae*, il cui etimo rinviava alla loro sagace sapienza o all'origine orientale della loro abilità⁸. Sembra che nel mondo romano la presenza di donne esperte, o sedicenti tali, di arti magiche fosse particolarmente diffusa⁹; forse in virtù del timore da esse suscitato, si utilizzavano denominazioni neutre che evitassero di evocarle, generando così il tabù linguistico, come evidenzia un dialogo contenuto nelle *Metamorfosi* di Apuleio:

Apul. *met.* 1, 8, 1-4:

[1] «Pol quidem tu dignus» inquam «es
extrema sustinere, si quid est tamen
nouissimo extremius, qui uoluptatem
Veneriam et scortum scorteum Lari et
liberis praetulisti.» [2] At ille digitum a
pollice proximum ori suo admouens et in
stuporem attonitus «Tace, tace» inquit, et
circumspiciens tutamenta sermonis:
«Parce» inquit «in feminam diuinam,
nequam tibi lingua intemperante noxam
contrahas». [3] «Ain tandem?» inquam.

[1] «Per Polluce» gli rispondo, «ti meriti davvero
che ti capiti il peggio, se poi c'è qualcosa di peggio
delle tue ultime disavventure, tu che a casa e
famiglia hai preferito i piaceri di Venere e una
baldracca incartapecorita.» [2] Al che lui si porta
l'indice alla bocca e quasi impietrito dall'ansia mi
fa: «Zitto, zitto!». E guardandosi intorno per
vedere se potevamo parlare senza pericolo
aggiunge: «Non offendere quella donna dai poteri
soprannaturali, se non vuoi tirarti addosso
qualche disgrazia con quella tua linguaccia priva

⁵ Fest. p. 414 Lindsay.

⁶ Si pensi ad esempio alla Panfile di Apuleio, che si trasforma in *bubo* in Apul. *met.* 3, 21, 6. Cfr. Graverini, Nicolini 2019, 369 e Costantini 2017.

⁷ Braccini 2011, 172 ss.

⁸ L'etimo di *saga* si ritrova ad es. in Cic. *diu.* 1, 65: *Sagire enim sentire acute est; ex quo sagae anus, quia multa scire uolunt, et sagaces dicti canes*; «*Sagire* infatti significa "sentire con sagacia", da cui le vecchie streghe sono dette *sagae*, perché vogliono sapere molto, e i cani sono detti sagaci» (tr. mia). Il termine μάγος si riferiva a un γένοχος iranico di sacerdoti-interpreti di sogni, cfr. Hdt. 1, 101; Apul. *apol.* 25, 9: *Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos [...]*; «se è vero quello che leggo presso molti scrittori, che nella lingua dei Persiani il mago equivale al nostro sacerdote [...]

⁹ Per un quadro generale si rinvia al fondamentale Cherubini 2010.

«Potens illa et regina caupona quid mulieris est?» [4] «Saga» inquit «et diuina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera extinguere, Tartarum ipsum inluminare.» [5] «Oro te» inquam «aulaeum tragicum dimoueto et siparium scaenicum complicato et cedo uerbis communibus.»

di controllo». [3] «Dici sul serio? E che donna è mai questa signora, questa regina delle locandiere?» [4] «È una maga, un essere ultraterreno! Può tirar giù il cielo e sollevare la terra, pietrificare le fonti, liquefare i monti, sollevare in alto i Mani e seppellire gli dèi sottoterra, spegnere le stelle e inondare di luce l'inferno.» [5] «Ma per favore!» gli risposi «Metti via il sipario tragico, ripiega i teloni di sfondo e parla come mangi!» [trad. L. Graverini]

Meroe, a cui fanno riferimento i due interlocutori, è una *femina diuina* i cui poteri superano i limiti del possibile: la magia di cui è capace è espressa per mezzo di ἀδύνατα che esprimono il suo totale controllo su cielo, terra e inferi. Tale dominio le consentirebbe, nell'ottica terrorizzata del suo ex-amante Socrate, di ribaltare i confini di ogni cosa, rimescolando gli elementi e capovolgendo l'ordine naturale del cosmo¹⁰. Che il potere di Meroe non sia solo una vana superstizione, è dimostrato, nel prosieguo della narrazione, dalla storia di Socrate stesso, ucciso dalle streghe per mezzo di un maleficio, sotto lo sguardo impotente dell'amico Aristomene¹¹.

Gli spaventosi poteri delle streghe, ben lungi dall'appartenere soltanto alle *feminae diuinae* di Apuleio, sono in realtà un topos diffuso della letteratura antica, spesso evocato per deridere la credulità popolare, particolarmente incline ad assecondare le pretese delle vecchie fattucchiere. La presunta onnipotenza delle incantatrici si scontra spesso con la loro incapacità di ottenere i propri fini, risolvendosi in frustrata impotenza. Lo dimostra Canidia, la strega menzionata in sei poemi oraziani¹², protagonista in particolare degli *Epodi*. È ancora dibattuto se si tratti di un personaggio reale, trasfigurato dalla geniale inventiva oraziana, o di un tipo umano di pura invenzione, affine alle tante imbonitrici da strada di cui era popolata Roma negli ultimi anni della Repubblica¹³. Come nel dialogo tra Socrate e Aristomene, anche in Orazio la fede nei poteri delle tenebre si scontra con la scettica ironia del poeta epicureo, poco incline a prestar fede alle mirabolanti promesse di una *saga*.

Il nome di Canidia, allusivo alla sua *canities* o forse a *canis*¹⁴ si lega soprattutto alle sue abilità venefiche: nell'epodo 3, Orazio se la prende scherzosamente l'amico Mecenate, colpevole di avergli propinato dell'aglio durante un banchetto, intossicandolo con un veleno degno di Canidia e di Medea¹⁵; ancora nel finale della satira 2,8 il banchetto del ricco e volgare Nasidieno risulta così intollerabile ai suoi raffinati ospiti da sembrare avvelenato dal fiato di Canidia¹⁶, ormai passato in proverbio. Ma il talento della venefica

¹⁰ Graverini, Nicolini 2019, 155 e 175.

¹¹ Apul. met. 1, 5-19.

¹² Hor. epod. 3; 5; 17; serm. 1,8; 2, 1, 48; 2, 8, 45.

¹³ Mankin 1995, 299 ss.; Gowers 2012, 273 s.

¹⁴ La prima tesi è sostenuta da Anderson 1972, la seconda, con riferimento alla *Canicula*, da Oliensis 1991 e Gowers 1993, 188 s. Per altre ipotesi vd. Mankin 1995, 300.

¹⁵ Hor. epod. 3, 5-14.

¹⁶ Hor. serm. 2, 8, 94-5.

megeira si esplica non solo nei veleni mortali, ma anche nei filtri d'amore, come quelli che le incantatrici di Teocrito preparavano nell'idillio 2, con esiti altrettanto fallimentari. Nell'epodo 5, forse uno dei testi più inquietanti dell'intera letteratura latina, Canidia, accompagnata dalle colleghe Sagana, Veia e Folia, rapisce un ragazzino e lo tortura nel corso di un rituale nero: il fine delle tre streghe è quello di ucciderlo e usare il suo fegato e il suo midollo per preparare una pozione d'amore che restituisca a Canidia il suo amante Varo:

Hor. *epod.* 5, 61-82:

« [...] Quid accidit? Cur dira barbarae minus
 uenena Medae ualent,
 quibus superbam fugit ulta paelicem,
 magni Creontis filiam,
 cum palla, tabo munus inbutum, nouam
 incendio nuptam abstulit?
 Atqui nec herba nec latens in asperis
 radix fefellit me locis:
 indormit unctis omnium cubilibus
 obliuione paelicum.
 A a, solutus ambulat ueneficae
 scientioris carmine.
 Non usitatis, Vare, potionibus,
 o multa fleturum caput,
 ad me recurre nec uocata mens tua
 Marsis redibit uocibus:
 maius parabo, maius infundam tibi
 fastidienti poculum,
 priusque caelum sidet inferius mari
 tellure porrecta super,
 quam non amore sic meo flagres uti
 bitumen atris ignibus».

« [...] Com'è potuto accadere che i terribili filtri di Medea la barbara non avessero effetto? Grazie ad essi lei fuggì dopo ch'ebbe punito l'altezzosa rivale, la figlia del grande Creonte, quando il mantello, suo dono imbevuto in magica peste, s'impossessò, incendiandosi, della novella sposa. Eppure non un'erba, non una radice che in luoghi selvaggi si nasconda mi è sfuggita: dorme tuttora in un letto che ho unto con l'unguento che dà l'oblio di ogni altra amante... Ahi ahì, cammina libero: è l'incanto d'una fattucchiera più esperta di me... Non con le solite pozioni, Varo, o uomo che avrà molto di che piangere, a me farai ritorno, né perché richiamata da formule marsiche tornerà in sé la tua mente: preparerò un filtro molto più forte, un filtro più forte da far bere a te che mi disdegni. E il cielo affonderà sotto il livello del mare e la terra si stenderà nell'aria prima che del mio amore tu non avvampi come bitume in nere fiamme».

[trad. F. Bandini]

I filtri d'amore di Canidia non hanno sortito alcun effetto evidente sul suo bersaglio, che anzi resta più che mai restio a comprometersi ancora con la sua vecchia spasimante. Eppure non c'è da stupirsi che le pozioni di Medea, prototipo della donna abbandonata e vendicativa, non abbiano funzionato: l'esempio della maga della Colchide, evocato da Canidia come supremo modello di magia amorosa, è in realtà fallimentare già nei suoi presupposti, come ben sapeva qualunque lettore del tempo di Orazio. Tuttavia, seppur inefficace, esso è perseguito fino in fondo attraverso l'infanticidio rituale¹⁷: il *puer* rapito, rassegnato ad essere sacrificato, non può far altro che inveire disperatamente e preconizzare la futura persecuzione che il suo fantasma porterà avanti contro le scellerate assassine.

¹⁷ L'omicidio del *puer* richiama in particolare quello di Absirto, fratello di Medea, il cui cadavere viene smembrato per ritardare l'inseguimento di Argo da parte della flotta colchica, cfr. Apollod. 1, 9, 24; *Schol. Lyc.* 175; *Orph. A.* 1023-5; Eur. *Med.* 167.

Nell'epodo 17, ultimo della raccolta, Orazio sembra rassegnato a rimangiarsi tutto lo scetticismo e l'incredulità: gli incantesimi di Canidia lo stanno torturando senza rimedio e il poeta la implora di smettere di tormentarlo, richiamando l'esempio di Circe, che riportò alla forma umana l'equipaggio di Ulisse. La strega ha davvero il potere di fare ciò che vuole¹⁸ e la palinodia di Orazio si rifà espressamente a quella di Stesicoro di Imera, condannato alla cecità per aver parlato di Elena e infine guarito per aver ritrattato in un carne successivo¹⁹. Canidia però sembra determinata a vendicarsi delle velenose allusioni di cui Orazio l'ha già fatta oggetto: perciò, promette, la sua persecuzione non si fermerà qui. Per il momento, Canidia ha vinto la sua battaglia e, con le parole di questa grottesca Musa giambica, si chiude la raccolta degli *Epodi*: Orazio crede finalmente alla magia?

La risposta è negativa: l'ironia del poeta demolisce la presunta onnipotenza della sua malefica antagonista, rivelandone ulteriormente la distanza dai modelli illustri della tradizione mitologica. Nella sua ultima apparizione, all'interno della satira 1, 8, Canidia è ancora accompagnata da Sagana; lo scenario è l'Esquilino, il colle di Roma che, prima della bonifica portata avanti da Mecenate, era adibito a fossa comune per gli "irregolari" dell'Urbe²⁰, descritto con lugubri immagini di degrado cimiteriale²¹. Il protagonista della satira è il dio Priàpo, anzi la statua di legno scadente che ne rappresenta le fattezze, fungendo da spaventapasseri e da avvertimento per i ladri e i criminali di passaggio: Priàpo, il dio dal membro perennemente eretto, è una figura divina comica e burlesca, degna del *demi-monde* esquilino prima dell'intervento risanatore. Si tratta, oltretutto, di un idolo quasi impotente, come dimostra la sua terribile paura davanti alle megere venute a praticare i loro riti negromantici nel grande cimitero a cielo aperto. A interrompere il rituale interviene una circostanza fortuita; sollecitato dal fuoco (o dalla paura), l'idolo di Priàpo emette una rumorosa flatulenza, mettendo in fuga le due fattucchiere terrorizzate:

Hor. *serm.* 1, 8, 46-50:

Nam, displosa sonat quantum uesica, pepedi
diffissa nate ficus; at illae currere in urbem.
Canidiae dentis, altum Saganae caliendrum
excidere atque herbas atque incantata lacertis
uincula cum magno risuque iocoque uideres.

Infatti, con suono di palla che scoppia, scorreggio da fico, spaccata del legno una natica; e quelle di corsa in città. Canidia i denti, a Sàgana l'alta parrucca cadere, e dalla braccia le erbe e gli incantati lacci con grande riso e spasso avresti potuto vedere.
[trad. L. De Vecchi]

La negromanzia viene meno davanti a un intervento paradossale (il peto di Priàpo): i denti finti di Canidia e la parrucca di Sagana rivelano che tutto il rito non è stato che una pomposa mascherata, interrotta da un *deus ex machina* comico e degradato quanto le due sedicenti maghe. Nella Roma ricca e monumentale di Ottaviano e Mecenate, la marginalità sociale non trova più spazio nei luoghi in cui prima poteva mostrarsi, e l'Esquilino,

¹⁸ Hor. *epod.* 17, 1-7.

¹⁹ Hor. *epod.* 17, 41-3. Cfr. Plat. *Phaedr.* 243 a; Isocr. 10, 64; Porph. *Hor. epod.* 17, 42 *et alii*. Sulla proverbialità della *Palinodia* di Stesicoro come paradigma di ravvedimento vd. Davies 1982.

²⁰ Sul risanamento dell'Esquilino vd. Bell 1998 e Edmunds 2009.

²¹ Hor. *serm.* 1, 8, 8-13.

risanato dal suo antico degrado, non ha nulla da temere né dai ladri né dalle streghe: a garantire l'ordine e la sicurezza, secondo un Orazio singolarmente ottimista, è sufficiente un (divino) nano da giardino.

2. *La malvagia strega dell'ovest?*

L'orribile strega che tormenta Orazio coi suoi malefici è tutt'altro che una figura estranea alla tradizione letteraria; l'albo professionale in cui Canidia si inserisce quando parla di sé è evidentemente dominato dalle figure di Circe e Medea, le due protettrici della magia nera fin dal già menzionato Idillio 2 di Teocrito, dove sono evocate in accostamento all'altrimenti ignota Perimede²². D'altra parte, chi dice "maga" dice, quasi automaticamente, "Circe": a nessun nome antico o moderno, eccetto Merlino, si lega in maniera più antonomastica tale epiteto. Al tempo di Orazio, la figlia del Sole è ormai assurta ad archetipo dell'incantatrice in grado di compiere le magie più strabilianti (come tirare giù la Luna dal cielo²³) ma incapace di trattenere presso di sé Ulisse. Lo afferma, con bonario scetticismo, Ovidio nei *Remedia amoris*: se davvero Circe era onnipotente, perché non è riuscita a tenersi stretto il suo uomo?

Ou. *rem.* 263-70, 285-90:

Quid tibi profuerunt, Circe, Perseides herbae,
cum sua Neritias abstulit aura rates?
Omnia fecisti, ne callidus hospes abiret:
ille dedit certae linthea plena fugae;
omnia fecisti, ne te ferus ureret ignis:
longus et inuito pectore sedit Amor.
Vertere tu poteris homines in mille figuras;
non poteris animi uertere iura tui.
[...]
Illa loquebatur, nauem soluebat Vlixes;
irrita cum uelis uerba tulere Noti.
Ardet et assuetas Circe decurrit ad artes;
nec tamen est illis attenuatus amor.
Ergo, quisquis opem nostra tibi poscis ab arte,
deme ueneficiis carminibusque fidem.

A che ti valsero, Circe, le erbe di tua madre Perse, quando il favore del vento portò via le navi di Ulisse? Tentasti tutto, perché l'ospite astuto non partisse: egli diede le vele, gonfie di vento, a una fuga priva di ripensamenti; tentasti tutto, perché il fuoco crudele non ti divorasse: l'amore, antico, è rimasto nel tuo cuore, pur contrario. Potevi mutare gli uomini in mille forme, e non potevi mutare le leggi del tuo cuore. [...] Parlava, e Ulisse scioglieva la nave dall'attracco: i venti, con le vele, trascinarono via le voci vane. Circe arde d'amore e fa ricorso alle arti consuete, e tuttavia esse non valgono ad attenuare la passione. Dunque, chiunque tu sia che chiedi aiuto all'arte nostra, non aver fiducia nei sortilegi e negli incantamenti.

[trad. C. Lazzarini]

In questa inedita Circe ovidiana, una via di mezzo tra la Medea di Euripide e la Calipso omerica, le *assuetae artes*, identificate prima di tutto nel potere farmaceutico delle erbe e della metamorfosi, non permettono di placare il fuoco divorante della passione. La potente figlia del Sole è ridotta al rango di Simeta e Canidia, in grado di compiere magie ma non di richiamare a sé il proprio uomo. Aleggia su questa nuova Circe ovidiana il gusto

²² Theocr. 2, 15-6.

²³ Plat. *Gorg.* 513a; Aristoph. *Nub.* 749-52; Verg, *ecl.* 8, 69; Hor. *epod.* 5, 45-6; 17, 77-8; Prop. 1, 1, 19; Tib. 1, 8, 21 *et alii*. Cfr. Cucchiarelli, Traina 2012, 438.

razionalistico e disinvolto del poeta augusteo, incline a guardare dall'alto in basso le manifestazioni popolari del pensiero magico. Tuttavia gli amori difficili delle incantatrici romane non si giustificano soltanto in virtù di un presupposto razionalistico, ma trovano la loro ragion d'essere in un'altra caratteristica della categoria: lo smodato appetito sessuale. La ninfomania delle streghe, che Apuleio attribuiva a Panfila nelle *Metamorfosi*²⁴, è un tratto che Ovidio ascrive pure a Circe, riconducendone le cause alla vendetta trasversale di Venere contro il Sole, suo padre²⁵, colpevole di aver denunciato l'adulterio della dea con Marte. Tra i numerosi amori di Circe, destinati ad un esito infelice, c'è quello per Glauco, il dio marino venuto a chiederle un filtro per conquistare l'amata Scilla: dopo un vano tentativo di seduzione, la figlia del Sole si vendica trasformando la rivale in un orrendo mostro²⁶. Sempre nel XIV libro delle *Metamorfosi*, Ovidio racconta estesamente il mito di Pico, già evocato cursoriamente da Virgilio nell'*Eneide*²⁷. La storia è, ancora una volta, legata ad una passione insoddisfatta: innamoratasi del re laziale Pico, sposo della bella ninfa Canente, Circe tenta di sedurlo, scontrandosi con la sua irreprensibile fedeltà coniugale. Il ruolo della figlia del Sole nel mito antico è ancora una volta quello di terzo incomodo, abbandonata o respinta da una controparte maschile fedele a un'altra donna (Ulisse, Glauco, Pico). In questo caso però la vendetta di Circe colpisce soltanto Pico, mutato in picchio, e i suoi compagni, trasformati in fiere, ma non la ninfa Canente, che si consuma lentamente nel dolore della perdita²⁸.

L'indole vendicativa è solo una delle caratteristiche che accomunano Circe a sua nipote Medea, l'altro grande archetipo magico della mitologia: entrambe vivono in una dimensione di esotismo geografico, Circe nella misteriosa Eea, Medea in Colchide, ed entrambe svolgono l'ambiguo ruolo di nemiche-aiutanti nei confronti di uno straniero greco venuto per mare. L'incapacità di tenere stretto a sé il proprio amante le trasforma, nella riscrittura ovidiana, particolarmente sensibile alle contaminazione e agli innesti letterari, in altrettante incarnazioni di dolenti *heroides*, onnipotenti ma condannate

²⁴ Apul. *met.* 2, 5, 5-8: «[...] *Nam simul quemque conspexerit speciosae formae iuuenem, uenustate eius sumitur et ilico in eum et oculum et animum detorquet. Serit blanditias, inuadit spiritum, amoris profundi pedicis aeternis alligat. Tunc minus morigeros et uilis fastidio in saxa et in pecua et quoduis animal puncto reformat, alios uero prorsus extinguit. Haec tibi trepido et cauenda censeo. Nam et illa uritur perpetuum et tu per aetatem et pulchritudinem capax eius es*». «[...] Appena mette gli occhi addosso a un ragazzo di bell'aspetto se ne invaghisce, e da quell momento rivolge a lui ogni suo sguardo, ogni suo pensiero: lo irretisce con le sue malie, ne conquista l'animo, lo lega a sé con il vincolo inscindibile di un'intensa passione. Quelli meno accondiscendenti o che le son venuti a noia, nello spazio di un secondo li trasforma in sassi, pecore o qualsiasi altro animale; altri invece li uccide, senza mezzi termini. Questo temo che ti capiti, è da questo che ti raccomando di guardarti. Quella donna arde sempre di passione e tu, così giovane e bello, sei per lei una vittima ideale» (tr. it. di L. Graverini).

²⁵ Ou. *met.* 14, 25-7: *neque enim flammis habet aptius ulla / talibus ingenium seu causa est huius in ipsa, / seu Venus indicio facit hoc offensa paterno*. «Nessuna ha una natura più propensa di lei [=Circe] a una passione come questa, sia perché è fatta così, sia perché è Venere che lo vuole, offesa dalla spiata del padre» (tr. it. di G. Chiarini). Cfr. anche Hardie, Chiarini 2015, 375.

²⁶ Ou. *met.* 14, 40-67.

²⁷ Verg. *Aen.* 7, 187-91.

²⁸ Ou. *met.* 14, 320-434.

all'impotenza dell'amore infelice²⁹. La vicenda mitica di Medea a Corinto, oggetto dell'omonima tragedia euripidea, trova poi un corrispettivo nel mito ovidiano di Glauco e Scilla: l'impossibilità di cambiare i sentimenti, propri e altrui, ha come unico esito possibile la vendetta nei confronti della rivale, con Glauce uccisa dalla veste avvelenata e Scilla mutata in mostro marino.

Semberebbero proprio due malvage streghe dell'est e dell'ovest, ben degne di emule più moderne come Canidia o Meroe; ma Medea e Circe sono davvero le streghe più antiche della tradizione letteraria occidentale? La risposta, che potrebbe essere scontata per Medea, spesso assunta come paradigma della maga letteraria³⁰, non lo è altrettanto nel caso di sua zia Circe, a cui difficilmente si attribuirebbe l'epiteto di strega o maga³¹. La figlia del Sole è prima di tutto una dea, non un'oscura fattucchiera: nell'*Odissea*, ci si riferisce a lei come θεά, πότνια, ο νύμφη e il suo potere di cambiare forma agli uomini rientra, più che in una presunta pratica "magica", nelle prerogative di ogni divinità che si rispetti, come si può osservare a una lettura anche superficiale delle *Metamorfosi* ovidiane. La bacchetta magica di cui Circe fa uso nell'*Odissea*, che agli occhi dei lettori moderni sembra l'attributo imprescindibile di un mago o di una strega, è tipica anche di divinità olimpiche come Hermes, Atena o Poseidone³². Nessuno si sognerebbe di chiamare Atena "maga", solo perché trasforma Aracne in ragno, e non si vede in cosa la divina Circe differisca dalla sua più famosa collega.

La caratterizzazione di Circe come maga emerge diffusamente a partire dall'età ellenistica e risulta attestata per la prima volta nell'opera di Dionisio Scitobracione (III secolo a.C.), che per primo ne sottolineava la potenza oscura e malefica, connessa alla figura di Ecate³³. La letteratura latina, diretta discendente di quella ellenistica, ereditò la caratterizzazione stregonesca di Circe, facendo della figlia del Sole l'archetipo supremo della maga letteraria, frequentemente evocata dai poeti insieme a Medea. Con una conseguenza non trascurabile: la stereotipizzazione "di genere" della magia nera, i cui massimi esponenti sono tutti di sesso femminile. «Assai istruttivo a questo proposito il passo di Properzio [2, 1, 51-64] in cui, dopo aver messo in fila Fedra, Circe e Medea come avvelenatrici paradigmatiche, il poeta elenca una serie di medici mitici, benefattori dell'umanità, tutti rigorosamente maschi. Nella retorica del mito l'ambiguo potere dei farmaci (*pharmaka*, in latino *medicamina*, *medicamenta*) vedeva distribuiti gli opposti effetti per allineamento di genere: ai maschi la cura, alle femmine il contagio»³⁴.

Non sappiamo se Circe fosse, nelle intenzioni degli anonimi aedi che la cantarono nei loro poemi, una maga *ab initio*: di sicuro l'*Odissea* ci ha lasciato di lei un ritratto ambiguo

²⁹ Ou. *Ars* 2, 103-4: *Phasias Aesoniden, Circe tenuisset Vlixem, / si modo seruari carmine posset amor*. «La donna del Fasi [=Medea] avrebbe trattenuto il figlio di Ésona [=Giasone], e Circe Ulisse, se un incantestimo potesse conservare l'amore» (tr. it. di E. Pianezzola). Cfr. Bettini, Franco 2010, 252 ss.

³⁰ Almeno a partire dall'omonima tragedia euripidea, come evidenzia Giuseppe Pucci in Bettini, Pucci 2017.

³¹ Ma si veda anche, per una diversa focalizzazione sul sostrato folklorico del mito di Circe, il commento di Heubeck in Heubeck, Privitera 1986, 229 s.

³² Bettini, Franco 2010, 228.

³³ Dion¹⁴. *FGrHist* 32, F 1a Jacoby [=Schol. *Ap.* 3, 200].

³⁴ Bettini, Franco 2010, 242.

e affascinante che difficilmente può essere ricondotto allo stereotipo della strega onnipotente e vendicativa. Lo statuto liminare di Circe, dea dalle sembianze e dalla voce umane, il cui regno si pone al di fuori della civiltà, ne ha certamente favorito, nel corso dei secoli, la progressiva assimilazione allo stereotipo della maga sessualmente promiscua e perversamente rivolta al male. Il massimo compimento di tale visione si trova nella letteratura latina di età imperiale, che consacra Circe come inquietante doppio di sua nipote Medea: una donna straniera innamorata e respinta, dotata di poteri sovrumani e di una spiccata tendenza all'ira e alla vendetta.

3. *La fine del mondo*

Per un Romano di età imperiale, il luogo ideale per le stregonerie era senz'altro la Tessaglia. Gli autori greci e latini³⁵ riconoscevano nelle donne tessaliche le massime esperte di incantesimi, in virtù della loro presunta capacità di influenzare visibilmente i fenomeni celesti. La fama della regione come terra magica per eccellenza ne fa l'ambientazione ideale per il romanzo apuleiano, le *Metamorfosi*, in cui le streghe costituiscono un elemento fondamentale per lo sviluppo della trama. La caratterizzazione della Tessaglia come "Transilvania del mondo antico" non è in realtà estranea al mito della strega più famosa³⁶. Secondo la tradizione, Medea avrebbe compiuto a Iolco, nel regno del marito Giasone, i suoi crimini magici più famosi, tra i quali il rituale di ringiovanimento del re Pelia³⁷, con cui si rese colpevole del regicidio attraverso le incolpevoli Peliadi:

Apollod. 1, 9, 27:

Ἡ δὲ εἰς τὰ βασίλεια τοῦ Πελίου παρελθοῦσα πείθει τὰς θυγατέρας αὐτοῦ τὸν πατέρα κρεουργῆσαι καὶ καθεψῆσαι, διὰ φαρμάκων αὐτὸν ἐπαγγελλομένη ποιήσιν νέον· καὶ τοῦ πιστεῦσαι χάριν κριὸν μελίσασα καὶ καθεψήσασα ἐποίησεν ἄρνα. Αἱ δὲ πιστεύσασαι τὸν πατέρα κρεουργοῦσι καὶ καθέψουσιν.

Lei [=Medea] va alla reggia di Pelia e convince le figlie a tagliare a pezzi e bollire il padre, dicendo che, con i suoi filtri, lo farà tornare giovane; per farsi credere, fece a pezzi un montone, lo fece bollire e lo trasformò in agnello. Loro le credono e tagliano a pezzi e fanno bollire il padre.
[trad. M. G. Ciani]

La Tessaglia non può che assurgere a luogo simbolo dei crimini più atroci (in questo caso, il parricidio) commessi per mezzo dell'arte magica; se a ciò si sovrappone la memoria della gigantomachia, il leggendario conflitto che oppose gli dèi ai giganti per il dominio del mondo³⁸, si capisce bene come un'area apparentemente periferica dell'impero romano potesse assumere un significato culturale che ne faceva il simbolico campo di battaglia tra l'Ordine e il Caos. Nel I secolo d.C., durante il regno di Nerone, Marco Anneo Lucano fa della pianura di Farsàlo il luogo dell'ultimo scontro cosmico per la supremazia: nella visione del giovane poeta, la battaglia del 9 agosto del 48 a.C. assume la

³⁵ Aristoph. *Nub.* 749-56; Plat. *Gorg.* 513 a; Hor. *carmin.* 1, 27, 21-2; Ou. *Ars* 2, 99 *et alii*.

³⁶ Cazeaux 1979; Phillips 2002.

³⁷ Il mito, al centro delle perdute *Peliadi* di Euripide, è narrato da numerose fonti antiche, tra le quali Eur. *Med.* 9-10; 486-7; Diod. 4, 50, 5; 51,3-52,2; Ou. *met.* 7, 297-349; Hyg. *fab.* 24, 2-3; Paus. 8, 11, 2-3.

³⁸ Vian 1952.

portata di evento universale, con l'estrema sfida portata dal Caos, incarnato da un malefico Giulio Cesare, contro l'ordine senatorio guidato da Pompeo e Catone il giovane. Le memorie dei giganti e della "pugna di Flegra"³⁹ si sovrappongono alla lotta tra il nuovo potere autocratico e la *libertas* repubblicana morente, a tutto vantaggio dell'eversione cesariana, rappresentata con tratti di demoniaca perversione. Nel sovvertimento generale, anche il paradigma provvidenziale di matrice virgiliana risulta ribaltato: gli dèi si guardano bene dall'intervenire a supporto della giusta causa e il mondo si avvia verso un'irreversibile catastrofe⁴⁰.

Nel VI libro del poema, la gloriosa κατάβασις di Enea è rovesciata nella νεκυομαντεία dell'empio Sesto Pompeo⁴¹, figlio degenero del Magno, venuto a chiedere un responso sulla battaglia imminente all'orribile strega Erictho. La descrizione della maga e delle sue attività occupa un'ampia sezione del libro⁴² ed è contraddistinta da angosciose immagini di sacrifici, sepolture premature, tombe profanate e cadaveri smembrati. La caratteristica fondamentale della pratica magica, ossia l'inversione dell'assetto naturale dell'universo (tirare giù la Luna, fermare il Sole) trova la sua massima esponente nella Erictho lucanea, a sua volta inserita nel contesto più generale dello sconvolgimento geopolitico delle guerre civili. Gli dèi, garanti della giustizia, sembrano succubi e inermi davanti allo sfacelo, mentre il potere delle tenebre travalica qualunque autorità umana o divina:

Lucan. 6, 492-506:

Quis labor hic superis cantus herbasque sequendi
 sprendendique timor? Cuius commercia pacti
 obstrictos habuere deos? Parere necesse est
 an iuuat? Ignota tantum pietate merentur
 an tacitis ualuere minis? Hoc iuris in omnis
 est illis superos, an habent haec carmina certum
 imperiosa deum qui mundum cogere, quidquid
 cogitur ipse, potest? Illis et sidera primum
 praecipiti deducta polo, Phoebeque serena
 non aliter diris uerborum obsessa uenenis
 palluit et nigris terrenisque ignibus arsit,
 quam si fraterna prohiberet imagine tellus
 insereretque suas flammis caelestibus umbras,
 et patitur tantos cantu depressa labores
 donec suppositas propior despumet in herbas.

Cos'è quest'ansia dei Celesti di seguire gli incantesimi e le erbe, e questo timore di trascurarle? Che patto tenne così legati gli dèi? Obbedire ad esse è un obbligo o un piacere? Le Tessale ottengono ciò in premio d'una ignota pietà o per il potere di una misteriosa minaccia? Possiedono questo diritto su tutti gli dèi, o i loro scongiuri influenzano un dio determinato che può costringere il mondo a ciò cui egli stesso è costretto? Esse per prime trassero le stelle giù dal rapido cielo, e la serena Febe [=la Luna], assediata dai sinistri veleni delle loro formule, impallidì ed arse di cupe fiamme terrene, come se il nostro orbe le vietasse la vista del fratello [=il Sole] e interponesse la propria ombra alle luci del Cielo: soffrì simili affanni, abbassata dall'incantesimo, finché, avvicinatasi al suolo, schiumò sulle erbe. [trad. L. Canali]

Tuttavia Erictho, precisa Lucano, si è distaccata dalle pratiche delle sue colleghe per seguirne altre ancora più estreme, connesse al rapporto tra la vita e la morte: la mostruosa

³⁹ Dante, *Inf.* 14, 58.

⁴⁰ Per il tema della cosiddetta "Provvidenza crudele" di Lucano, si rinvia al classico Narducci 1979.

⁴¹ Narducci 1979, 55 ss.

⁴² Lucan. 6, 507-88.

arte della maga consiste nell'operare al confine tra questo mondo e il prossimo, contaminando entrambi con esperimenti contro natura come la sepoltura prematura o l'uccisione di neonati. In un ordine al collasso che ha perso ogni discriminazione tra le cose, il varco aperto tra vita e morte produce un contagio malefico che si ripercuote sul futuro di Roma stessa, votata alle potenze degli Inferi. La negromanzia richiesta da Sesto Pompeo si inserisce pienamente nella necrofilia di Erictho e ne costituisce l'estrema espressione: l'irrevocabile punto nodale del trapasso, sul quale persino gli dèi non avevano capacità di intervento, viene forzato dalle minacce di una strega, capace di operare la temporanea resurrezione di un soldato morto in battaglia: la morte si mischia innaturalmente alla vita.

Lucan. 6, 719-29; 750-62:

Haec ubi fata caput spumantiaque ora leuauit,
aspicit astantem proiecti corporis umbram
exanimis artus inuisaque claustra timentem
carceris antiqui. Pauet ire in pectus apertum
uisceraque et ruptas letali uulnere fibras.

A miser extremum cui mortis munus inique
eripitur, non posse mori. Miratur Erictho
has fati licuisse moras, irataque Morti
uerberat immotum uiuo serpente cadauer
perque cauas terrae, quas egit carmine, rimas
manibus illatrat regnique silentia rumpit:

[...]

Protinus astrictus caluit cruor atraque fouit
uulnera et in uenas extremaque membra cucurrit.
Percussae gelido trepidant sub pectore fibrae,
et noua desuetis surrepens uita medullis
miscetur morti. Tunc omnis palpitat artus,
tenduntur nerui; nec se tellure cadauer
paulatim per membra leuat terraque repulsum
est

erectumque semel. Distento lumina rictu
nudantur. Nondum facies uiuentis in illo,
iam morientis erat; remanet pallorque rigorque,
et stupet illatus mundo. Sed murmure nullo
ora astricta sonant: uox illi linguaque tantum
responsura datur.

Dette queste parole, solleva il capo del morto disteso e la bocca schiumante, e ne vede l'anima eretta, atterrita dalle membra esanimi e dalla chiostra dell'antico carcere. Teme di dover rientrare nel petto squarciato, nei visceri e nelle fibre lacerate da mortale ferita. O sventurato, cui è sottratto iniquamente l'estremo privilegio della morte, il non poter morire. Erictho si stupisce che ai fati si permettano tali indugi e, adirata con la Morte, frusta il cadavere immoto con un vivo serpente, attraverso fenditure della terra prodotte per incantesimo latra contro i Mani e rompe i silenzi del regno: [...]

Subito il sangue coagulato si scalda, ravviva le nere ferite e scorre nelle vene fino all'estremità delle membra. Trepidano le fibre percosse nel gelido petto, e la nuova vita insinuandosi nelle midolla disavvezze si mischia alla morte. Palpitano tutti gli arti, si tendono i nervi. Il cadavere non si solleva lentamente, membro per membro, dalla terra, ma ne viene respinto d'un colpo solo. Allentatesi le palpebre, riappaiono gli occhi. Non ha ancora l'aspetto di un vivo, bensì d'un morente, permangono la rigidità e il pallore, è attonito al ritorno nel mondo. Ma ancora la bocca serrata non risuona d'un murmure: ha riavuto la voce solo per rispondere. [trad. L. Canali]

Il disincantato scetticismo di Orazio e Ovidio, frutto della serenità della *Pax Augusta*, lascia spazio nella *Pharsalia* di Lucano al pessimismo più nero: le streghe non sono le bellissime donne innamorate e respinte del mito e nemmeno le volgari ciarlatane messe in fuga dalle flatulenze di un dio di legno. Le malefiche maghe della Tessaglia dominano un cosmo svuotato dei suoi antichi protettori, e la loro legge è quella del Caos: l'apertura del varco tra la vita e la morte e il ritorno dei defunti nei loro corpi martoriati manifestano

la catastrofe imminente di un universo avviato verso un irrimediabile disfacimento. Nel secolo che intercorre tra gli *Epodi* oraziani e il poema lucaneo, le streghe non sono poi così cambiate. Che siano belle e immortali come Medea e Circe o brutte e miserabili come Canidia ed Erichtho, esse mantengono il potere sopra e sotto il cielo: innamorate infelici, spesso usano la magia per alterare la natura e punire i loro nemici, e lo spazio cui appartengono è una periferia geografica o culturale, incarnata dall'esotismo della dea di Eea o dalla marginalità sociale della fattucchiera di città. Ciò che cambia e continua a cambiare nel corso dei secoli è la maggiore o minore fede nel potere dell'irrazionale, oltre che la paura, individuale e collettiva, dei cambiamenti e dei pericoli che in essi si annidano: una maga ha davvero la facoltà di sconvolgere le leggi del creato? Cosa succede quando le luci, in cielo e sulla terra, si spengono? Allora come ora, le streghe arrivano di notte: ma non è detto che le notti siano tutte uguali.

Bibliografia

- Anderson 1972 W. S. Anderson, *The Form, Purpose, and Position of Horace's Satire I, 8*, in «AJPh» 93/1 (1972), 4-13.
- Bell 1998 M. Bell, *Le stele greche dell'Esquilino e il cimitero di Mecenate*, in M. Cima, E. La Rocca (a cura di), *Horti Romani, Atti del convegno Internazionale, Roma, 4-6 maggio 1995*, Roma 1998, 295-314.
- Bettini, Franco 2010 M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010.
- Bettini, Pucci 2017 M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2017.
- Braccini 2011 T. Braccini, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna 2011.
- Canali, Brena 1997 Marco Anneo Lucano, *Farsaglia o la guerra civile*, introduzione e traduzione di L. Canali, premessa al testo e note di F. Brena, Milano 1997.
- Canali 1998 Ovidio, *I Fasti*, introduzione e traduzione di L. Canali, note di M. Fucecchi, Milano 1998.
- Capponi 1979 F. Capponi, *Ornithologia Latina*, Genova 1979.
- Cavarzere, Bandini 1992 Orazio, *Il libro degli Epodi*, a cura di A. Cavarzere, traduzione di F. Bandini, Venezia 1992.
- Cazeaux 1979 J. Cazeaux, *La Thessalie des magiciennes*, in B. Helly (ed.), *La Thessalie. Actes de la Table-Ronde (Lyon, 21-21 Juilliet 1975)*, Lyon 1979, 265-76.
- Cherubini 2010 L. Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- Costantini 2017 L. Costantini, *Infelicium Avium. Reconsidering Passerat's Conjecture at Met. 3.17.4*, in «Mnemosyne» 70 (2017), 331-9.
- Cucchiarelli, Traina 2012 Publio Virgilio Marone, *Le Bucoliche*, Introduzione e commento di A. Cucchiarelli, Traduzione di A. Traina, Roma 2012.
- Davies 1982 M. Davies, *Derivative and proverbial testimonia concerning Stesichorus' "Palinode"*, in «QUCC» n.s. 12 (1982), 7-16.

- De Vecchi 2012 Orazio, *Satire*, Introduzione, traduzione e commento di L. De Vecchi, Roma 2013.
- Edmunds 2009 L. Edmunds, *Horace's Priapus: A Life on the Esquilin (Sat. 1.8)*, in «CQ» 59 (2009), 125-31.
- Gianotti 2013 G. F. Gianotti, *La cena di Trimalchione. Dal Satyricon di Petronio*, Acireale – Roma 2013.
- Gowers 1993 E. Gowers, *The loaded table*, Oxford 1993.
- Gowers 2012 Horace, *Satires. Book I*, edited by E. Gowers, Cambridge 2012.
- Graverini, Nicolini 2019 Apuleio, *Metamorfosi*, Vol. 1: Libri I-III, a cura di L. Graverini e L. Nicolini, Milano 2019.
- Hardie, Chiarini 2015 Ovidio, *Metamorfosi*, Vol. 6: Libri XIII-XV, a cura di Ph. Hardie, Traduzione di G. Chiarini, Milano 2015.
- Heubeck, Privitera 1983 Omero, *Odissea*, Vol. 3: Libri IX-XII, a cura di A. Heubeck, Traduzione di G. A. Privitera, Milano 1983.
- Lazzarini, Conte 1986 Ovidio, *Rimedi contro l'amore*, a cura di C. Lazzarini, introduzione di G. B. Conte, Venezia 1986.
- Mankin 1995 Horace, *Epodes*, edited by D. Mankin, Cambridge 1995.
- Narducci 1979 E. Narducci, *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa 1979.
- Oliensis 1991 E. Oliensis, *Canidia, Canicula and the decorum of Horace's Epodes*, in «Arethusa» 24/1 (1991), 107-38.
- Phillips 2002 O. Philipps, *The Witches' Thessaly*, in P. Mirecki, M. Meyer (edd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden – Boston – Köln 2002, 378-86.
- Pianezzola, Baldo, Cristante 1991 Ovidio, *L'arte di amare*, a cura di E. Pianezzola, commento di G. Baldo, L. Cristante, E. Pianezzola, Milano 1991.
- Scarpi, Ciani 1996 Apollodoro, *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, Traduzione di M. G. Ciani, Milano 1996.
- Scobie 1978 A. Scobie, *Strigiform Witches in Roman and Other Cultures*, in «Fabula» 19 (1978), 74-101.
- Vian 1952 F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.