

# Genesis



Rivista della  
Società Italiana delle Storiche

**XIX/1, 2020**

Immaginare  
la stregoneria

**viella**

# Genesis

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE

XIX / 1, 2020

viella

SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE

Presso Casa Internazionale delle Donne, via della Lungara 19 – 00165 Roma  
rivistagenesis@societadellestoriche.it – www.societadellestoriche.it

Presidente:

Simona Feci

Consiglio direttivo:

Marina D'Amelia, Marina Garbellotti, Adelisa Malena, Tiziana Noce, Alessandra Pescarolo,  
Raffaella Sarti, Paola Stelliferi, Stefania Voli

GENESIS

Rivista della Società Italiana delle Storiche

Copyright ©2020 - Società Italiana delle Storiche e Viella

ISSN 1594-9281 ISBN 978-88-3313-482-6 (carta) ISBN 978-88-3313-483-3 (e-book)

Rivista semestrale, anno XIX, n. 1, 2020 482-6 carta

Registrazione presso il Tribunale di Roma del 23/05/2002, n. 230/2002

Direzione:

Ida Fazio

Redazione:

Stefania Bartoloni, Denise Bezzina, Sandra Cavallo, Monica Martinat, Manuela Martini, Laura  
Schettini, Anna Vanzan, Xenia von Tippelskirch

Segreteria di redazione:

Vanessa Moi (rivistagenesis@societadellestoriche.it)

Comitato scientifico:

Giorgia Alessi, Marzio Barbagli, Maurizio Bettini, Sofia Boesch Gajano, Sara Cabibbo,  
Giulia Calvi, Patrizia Guarnieri, Christiane Klapisch-Zuber, Thomas Kuehn, Gianna Pomata,  
Mariuccia Salvati, Jane Schneider, Violaine Sebillotte Cuchet, Simonetta Soldani, Arnaldo  
Testi, Maria Antonietta Visceglia

Direttrice responsabile:

Angela Maria Azzaro

Progetto grafico della copertina:

Signum Grafica

Redazione e amministrazione:

Viella s.r.l., via delle Alpi, 32 - 00198 Roma tel./fax 06 84 17 758 – 06 85 35 39 60  
www.viella.it – info@viella.it – abbonamenti@viella.it

Abbonamento annuale (2 numeri):

Italia € 64,00 Estero € 80,00 Numero singolo € 30,00

Alle socie è riservato un prezzo speciale.

Modalità di pagamento:

– c/c postale 77298008

– c/c bancario UniCredit S.p.A. Agenzia Roma Parioli A

IBAN: IT82B0200805120000400522614

Codice BIC SWIFT: UNCRITM1723

I contributi inseriti nella sezione IL TEMA e RICERCHE, dopo lettura redazionale, sono valutati in forma anonima da due esperti esterni (double blind peer review).

## IL TEMA

**Immaginare la stregoneria**, a cura di Matteo Duni, Matteo Al Kalak e Xenia von Tippelskirch

*Introduzione* 5

Michaela Valente  
*«Al mondo son tante streghe e stregoni». Maghi e streghe nell'immaginario letterario italiano della prima età moderna* 21

Willem de Blécourt  
*The Animal Gender: Shape-Shifting and Deviant Sexuality in Early Modern Europe* 45

Alessandra Brivio  
*«La mia stregoneria è un serpente»: stregoneria e genere nel Ghana coloniale* 67

## RICERCHE

Marco Rovinello  
*Esserci per non essere. Donne, LGBTQ+ e genere nei manuali per le superiori* 93

## RICORDANDO ANNA BRAVO

*Ricordi condivisi*, a cura di Ida Fazio 121

Bruno Bonomo  
*Anna Bravo e le fonti orali: un lungo percorso di ricerca, un patrimonio da coltivare* 123

Anna Foa  
*Scrivendo un manuale di storia con Anna* 129

Dianella Gagliani  
*La resistenza civile di Anna Bravo* 133

Alessandra Gissi  
*Intersezioni del tempo presente: politica e politico in Anna Bravo* 139

## RUBRICHE

### Recensioni

Luisa Tasca  
*Le carceri italiane nell'età del positivismo* 145

Monica Pacini <i>La ricerca del bonheur nelle lettere di Paolina Leopardi in viaggio</i>	149
Stefania Bartoloni <i>Il modello sovietico: uno straordinario laboratorio?</i>	155
Elda Guerra <i>Un esercizio di scrittura tra storia e memoria, biografia e autobiografia</i>	159
Monica Martinat <i>La storia delle donne e di genere nella scuola</i>	163
 <b>Le pagine della SIS</b> , a cura di Vanessa Moi	167
<b>SUMMARIES</b>	175
<b>LE AUTRICI E GLI AUTORI</b>	177

Matteo Duni, Matteo Al Kalak e Xenia von Tippelskirch

## Introduzione\*

La questione del genere ha sempre avuto un rapporto strettissimo con lo studio della caccia alle streghe, com'è naturale data la netta prevalenza di donne tra gli accusati di stregoneria, ma un rapporto al tempo stesso estremamente mutevole e dialettico.<sup>1</sup> Se infatti una volta la storiografia non esplicitamente femminista interpretava questa netta prevalenza come riflesso “naturale” – e quindi non sottoposto a inchiesta – del fatto che lo stereotipo della strega fosse femminile, negli ultimi decenni tale aspetto ha suscitato una fioritura ricchissima di ricerche, tanto che uno dei contributi maggiori al rinnovamento della storiografia è venuto proprio dagli studi di genere.<sup>2</sup>

\* La parte monografica di questo numero di «Genesis» è stata progettata in collaborazione con il Centro internazionale di cultura Giovanni Pico della Mirandola.

1. La questione è complessa, poiché se è vero che in media le donne rappresentarono il 75% di tutti gli individui perseguiti per stregoneria in Europa, in diverse regioni e Stati gli uomini furono la maggioranza o comunque una quota nettamente più alta del 25%, e in ogni caso le proporzioni non restavano costanti nel tempo. Cfr. Brian P. Levack, *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 2016, pp. 128-135; Raisa Maria Toivo, *Witchcraft and Gender*, in *The Routledge History of Witchcraft*, a cura di Johannes Dillinger, London-New York, Routledge, 2020, pp. 219-220. Per l'Italia, dove gli uomini furono non raramente la metà del totale, cfr. Matteo Duni, *Witchcraft and Witch Hunting in Late Medieval and Early Modern Italy*, in *The Routledge History of Witchcraft*, pp. 86-88.

2. Questa rassegna si basa su una serie di tentativi di sintesi: Robin Briggs, *Women as Victims? Witches, Judges and the Community*, in «French History», 5/4 (1991), pp. 438-450; Elspeth Whitney, *International Trends: The Witch “She”, the Historian “He”*: *Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts*, in «Journal of Women's History», 7 (1995), pp. 77-101; Willem de Blécourt, *The Making of the Female Witch*, in «Gender & History», 12 (2000), pp. 287-309; Claudia Opitz-Belakhal, *Warum so viele Frauen? Zur Geschlechtergeschichte der Hexenverfolgung*, in *Frauen in Europa – Mythos und Realität*, a cura di Bea Lundt *et al.*, Münster, Lit Verlag, 2005, pp. 260-275; Katharine Hodgkin, *Gender, Mind, and Body: Feminism and Psychoanalysis*, in *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, a cura di Jonathan Barry e Owen Davies, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 182-202; Matteo Duni, *Le streghe e*

## 1. Il potere politico del mito

Il tema era stato affrontato quando, tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, la seconda ondata del movimento femminista mise la caccia alle streghe sotto i riflettori, anche se allora non dal punto di vista del genere quanto piuttosto della differenza tra uomini e donne. Testi come *Gyn/Ecology* di Mary Daly individuavano la misoginia della tradizione giudaico-cristiana come radice prima di una persecuzione sistematica delle donne.<sup>3</sup> Il testo-chiave della demonologia tardo-medievale, il *Malleus maleficarum* (1486), veniva letto – molto selettivamente – a conferma del fatto che il timore maniacale della sessualità femminile avesse spinto gli inquisitori a fornire motivazioni teologiche alla persecuzione giudiziaria della stregoneria. La caccia alle streghe sarebbe stata quindi uno degli strumenti con cui la società patriarcale aveva cercato di eliminare gli spazi di libertà e d'indipendenza che guaritrici, levatrici e, in generale, tutte le donne che non si conformavano agli stereotipi loro imposti, erano riuscite a conquistarsi. Sulla base di questa chiave di lettura, esplicitata e ampliata dai lavori di Barbara Ehrenreich, Deirdre English e Silvia Federici,<sup>4</sup> a partire dagli anni '60 del Novecento si formarono gruppi di femministe che si autodefinivano “streghe” per ribadire la necessità della rivolta: la strega era, in quest’ottica, una donna ribelle, creativa, “politica”, che lottava contro il patriarcato. Così si formò a New York il gruppo W.I.T.C.H., che puntava a mettere in evidenza con degli *happenings* i difetti del sistema capitalistico.<sup>5</sup> Alla loro prima

*gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di Dinora Corsi e Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18; Alison Rowlands, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, in *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, a cura di Brian P. Levack, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 449-467.

3. Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978. È degno di nota che Daly si riferisse a una femminista americana della fine dell'Ottocento: Matilda Joslyn Gage, *Woman, Church and State*, 1893 (rist. Watertown MA, Persephone Press, 1980), pp. 94-128.

4. Barbara Ehrenreich, Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*, Detroit, Black & Red, 1973 (trad. it. *Le streghe siamo noi: il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Milano, Celuc Libri, 1975); Silvia Federici, *Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano, Franco Angeli, 1984; Ead., *Witches, Witch-Hunting and Women*, Oakland CA, PM Press, 2018; Mona Chollet, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, Zones, 2018 (trad. it. *Streghe: storie di donne indomabili dai roghi medievali a #MeToo*, Milano, UTET, 2019).

5. L'acronimo, che significa strega in inglese, sta per Women's International Terrorist Conspiracy from Hell. Negli stessi anni, in Francia, Xavière Gauthier pubblicò una rivista artistico-letteraria di lotta femminista intitolata «Sorcières: les femmes vivent» (1975-1982).

apparizione a Halloween nel 1968, le componenti del gruppo si travestirono da streghe, con tanto di scope, mantelli e cappelli neri a punta. Marciando verso Wall Street minacciavano di stregare i mercati finanziari. «Tremate, tremate, le streghe son tornate!» divenne uno degli slogan caratterizzanti delle femministe italiane degli anni '70. Riacciandosi all'attivismo di quegli anni, l'autrice franco-svizzera Mona Chollet spiega, in un saggio del 2018, che la donna senza figli, la donna anziana e la donna non sposata sono ancora oggi percepite come potenzialmente pericolose. Capovolgendo gli stereotipi, Chollet sottolinea la capacità d'intraprendenza di queste figure femminili. E anche nella mobilitazione recentissima contro i femminicidi, il movimento Non Una di Meno si è riappropriato dell'icona della strega indomita che si potrebbe finalmente vendicare.<sup>6</sup>

Se quest'interpretazione della stregoneria si è quindi dimostrata estremamente potente in termini politici, conferendo una forte identità di gruppo a donne e persone queer del XX e XXI secolo, gli studi sull'epoca moderna hanno evidenziato i limiti di un'interpretazione così chiaramente ideologizzata, riconducibile più all'idea che Jules Michelet si era fatto della strega che alle tracce tramandate dalle fonti.<sup>7</sup> A questo riguardo, negli ultimi trent'anni la ricerca storica ha criticato la tendenza all'uso assolutizzante e astorico di termini come "misoginia" e "patriarcato", in mancanza di una loro contestualizzazione precisa nell'ambito della prima età moderna. Ricerche approfondite hanno dimostrato che spesso erano guaritori, non guaritrici, ad essere processati per le loro pratiche, e che in realtà le levatrici non sembrano essere state una categoria particolarmente perseguitata da giudici e inquisitori.<sup>8</sup> La stregoneria, come ha scritto Christina Larner, era «sex related», non «sex specific», poiché in

6. Non Una di Meno ha recuperato il vecchio adagio «Tremate, tremate, le streghe son tornate»; nel giugno 2020 il Witch Bloc Paname francese ha sospeso, dopo più di due anni dalla sua fondazione, la propria attività perché le partecipanti avevano l'impressione che il loro attivismo servisse soprattutto alla «glamourisation» dell'immagine della strega: <https://www.facebook.com/witchbloparis> (ultimo accesso 20 giugno 2020).

7. Prime analisi dell'immaginario si trovano in Claudia Honegger, *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978; Silvia Bovenschen, *Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos*, in Gabriele Becker *et.al.*, *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Geschichte und Aktualität des Hexenmusters*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 259-312.

8. David Harley, *Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch*, in «Social History of Medicine», 3 (1990), pp. 1-26. Per l'Inghilterra: Owen Davies, *Cunning Folk: Popular Magic in English History*, London, Hambledon, 2003, pp. 68-69; per l'Italia: Duni, *Witchcraft and Witch Hunting*, pp. 86-89.



media il 25% degli imputati per stregoneria era di sesso maschile; la società patriarcale rappresentava la condizione necessaria, ma non la causa diretta e unica della caccia alle streghe, le quali, peraltro, erano perseguitate non in quanto donne, ma in quanto individui identificati come nemici di Dio e dello Stato. Capire perché le vittime di questo fenomeno fossero state in gran parte femminili richiede, dunque, un'analisi precisa delle situazioni e dei fattori che esponevano alle accuse di stregoneria alcune specifiche categorie di donne, facendole apparire come una sfida e un pericolo per i valori del patriarcato.<sup>9</sup>

## 2. Approcci storiografici

L'approfondimento dei processi di costruzione dell'identità di genere e del loro impatto sia sulle donne che sugli uomini coinvolti nella caccia alle streghe è stato un aspetto molto significativo di un'evoluzione che ha portato la storiografia a rivedere la sua forte concentrazione sui versanti politici ed economici del fenomeno. Nell'ottica prevalente tra gli anni '70 e '80, le streghe erano la donna o l'uomo poveri e messi ai margini dallo sviluppo proto-capitalistico dell'Europa moderna, i non conformisti attaccati e repressi dall'avanzata delle monarchie centralizzatrici in alleanza con le Chiese dell'età confessionale, che ne volevano plasmare pensieri e comportamenti. Si puntava insomma a individuare la causa unica della caccia alle streghe, con tutti i rischi di riduzionismo insiti in un approccio tendente a derubricare quest'ultima a sottoprodotto di grandi processi di cambiamento nel «mondo reale».<sup>10</sup> In questo quadro, gli studi di genere hanno contribuito a rifocalizzare l'attenzione sull'importanza degli elementi interni e irriducibili della stregoneria. I campi d'indagine sono stati i trattati, tra cui il già citato *Malleus maleficarum* di Heinrich Institoris, ripubblicato ben trenta volte sino agli ultimi scorci del Seicento, che contribuì a fissare l'immagine della

9. Christina Lerner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*, London, Chatto & Windus, 1981, pp. 92, 102.

10. Fa parte di questa corrente storiografica anche il lavoro di Scholz Williams, che ipotizza che la caccia fosse particolarmente intensa negli Stati territoriali deboli e in via di costruzione nell'area del Sacro Romano Impero, a differenza della Francia, dove i processi diventano rari nel Seicento. Cfr. Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft. Die Diskurse der Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Frankreich und Deutschland*, München, Fink, 1998, pp. 81-104. Si veda anche Duni, *Le streghe e gli storici*, pp. 3-5.

strega tipica;<sup>11</sup> la prassi giuridica, che metteva le imputate in condizioni di svantaggio;<sup>12</sup> e, infine, i conflitti sociali che si accendevano intorno alle accusate. Se la tendenza misogina sembrava condivisa a tutti i livelli della società, è stato più complicato rendere conto dei contenuti precisi che compongono lo stereotipo della stregoneria diabolica. Così il volo della strega, il patto con il diavolo, il sabba non sono elementi che si ritrovano in forme identiche in tutte le regioni europee e in tutti gli strati sociali. Il linguaggio dei protagonisti – imputati e accusatori – con la ricchezza dei suoi elementi simbolici, le rappresentazioni verbali e visuali del vissuto delle streghe e la loro trasposizione nella trattatistica e nella letteratura, sono ormai collocati stabilmente al centro del campo, come testimoniato ad esempio dalle ricerche che, dagli anni '90, Lyndal Roper ha dedicato alla Germania.<sup>13</sup> Con un esame delle confessioni e delle testimonianze che utilizza gli strumenti della psicanalisi, Roper ha cercato – in modo originale anche se discusso – di raggiungere il livello del “non detto”, il gioco di tensioni, timori, emozioni nel quale si definivano sia la figura della strega come essa era percepita nella comunità, sia i caratteri della “stregoneria” come “fantasia”, che affondava le sue radici nell’inconscio della strega stessa. La confessione, spesso ricchissima di dettagli, rispecchiava infatti una sorta di negoziato tra la donna processata e i suoi accusatori e giudici, nel quale si potevano discernere le ansie e le paure derivanti dai ruoli e dalle aspettative di entrambe le parti. Nelle parole delle donne, in particolare, emergeva spesso la centralità non tanto dell’attrazione sessuale e magari dei sensi di colpa collegati – come ci si sarebbe attesi, visto lo spazio dedicato alla sessualità femminile ad esempio nel *Malleus maleficarum* – quanto piuttosto l’importanza delle preoccupazioni legate alla maternità e

11. Gerd Schwerhoff, *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*, in «Saeculum», 37 (1986), pp. 45-82. Per una recente rilettura del *Malleus* si veda Tamar Herzog, *The Bestselling Demonologist: Heinrich Institoris's Malleus Maleficarum*, in *The Science of Demons: Early Modern Thinkers Facing the Devil*, a cura di Jan Machielsen, London-New York, Routledge, 2020, pp. 53-67; Ead., *Fear and Devotion in the Writings of Heinrich Institoris*, in *Emotions in the History of Witchcraft*, a cura di Laura Kounine e Michael Ostling, London, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 19-35.

12. Claudia Opitz-Belakhal, *Das Universum des Jean Bodin. Staatsbildung, Macht und Geschlecht im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Campus, 2005; Eva Labouvie, *Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines „männlichen“ Verständnisses von Hexerei*, in «Geschichte und Gesellschaft», 16/1 (1990), pp. 56-70.

13. Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1994; Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*, London-New York, Routledge, 1996.

alle responsabilità domestiche, le proiezioni dell'ostilità inconfessata per la prole e i congiunti su altre donne, di solito più anziane e spesso legate alla cura dei bambini e delle loro madri. L'immaginario della stregoneria avrebbe rispecchiato pertanto le pulsioni dello stadio pre-edipico e avrebbe preso la sua forma soprattutto nei conflitti tra donne di età e classe sociale diversa. Allargando lo sguardo dalla sfera psichica a quella dei fenomeni economici e dei rapporti sociali, Roper ha collegato il suo modello analitico al contesto della «piccola era glaciale», che distrusse i raccolti e mise in ginocchio le economie e gli equilibri demografici di buona parte dell'Europa centro-settentrionale tra la fine del Cinquecento e la prima metà del secolo successivo.<sup>14</sup> Già messo in relazione con la caccia alle streghe dalle ricerche, tra gli altri, di Wolfgang Behringer, questo sconvolgimento improvviso del clima fu interpretato sia dalle *élites* che dalle masse rurali e cittadine come l'effetto dei poteri terrificanti delle streghe, risultato della loro servitù diabolica e dei loro piani nefandi.<sup>15</sup> L'ossessione per la fertilità umana e animale, il timore della sterilità di donne e campi fornirono il combustibile che alimentò l'incendio della caccia fino ai suoi livelli più alti. In Europa centrale, dove la caccia fu particolarmente feroce, il malocchio fu generalmente attribuito alle donne.<sup>16</sup> La figura della strega venne così ad assumere i connotati di una minaccia non solo per la singola persona o famiglia, ma per intere società, lasciando corpose tracce nei processi così come nell'arte barocca. L'enfasi sulle forme piene e rotonde dei corpi femminili, particolarmente evidente in pittori come Rubens, ne esaltava la funzione materna e generatrice mentre, con inversione simmetrica, la strega era rappresentata come la donna vecchia e prosciugata dei suoi umori vitali, preda della melanconia e quindi esposta alle tentazioni diaboliche, invidiosa della fecondità delle donne più giovani, micidiale per neonati e infanti.<sup>17</sup>

14. Lyndal Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven-London, Yale University Press, 2004. Cfr. Xenia von Tippelskirch, *Histoire et psychanalyse. Retour sur Oedipus and the Devil de Lyndal Roper*, in «Clio. Histoire, femmes et sociétés», 32 (2010), pp. 141-147.

15. Wolfgang Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, München, R. Oldenbourg, 1987. Una sintesi si trova in Id., *Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society, and Mentality*, in «German History», 13 (1995), pp. 1-27.

16. *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*, a cura di Ingrid Ahrendt-Schulte et al., Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2002.

17. Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*, London-New York, Routledge, 2007.

Una tale ricchezza di suggestioni ha aperto la strada almeno in tre direzioni. La prima è quella dell'analisi delle testimonianze e confessioni come storie. Riprendendo concetti come *self-fashioning* e *agency* e i metodi della critica letteraria del *linguistic turn* – un punto su cui si tornerà più avanti –, Diane Purkiss e Marion Gibson, per esempio, hanno studiato la strega e i suoi accusatori come autori di “testi”, di cui si devono indagare le ragioni a partire dall'elemento linguistico e dalle strategie narrative.<sup>18</sup> Influenzato anche dai lavori di Natalie Zemon Davis, questo filone di ricerche si concentra sullo *storytelling*, ossia il modo in cui i protagonisti dei processi di stregoneria costruiscono le deposizioni come storie che servono a conferire un senso ritenuto accettabile per le autorità non solo alle loro azioni in relazione al processo, ma più in generale alle loro vite.<sup>19</sup> Questa ritrovata attenzione ai testi si è estesa a tutto il *corpus* dei documenti che hanno registrato le tracce della stregoneria, *in primis* la trattatistica e la letteratura, e ha trovato la sua espressione più completa nella grande ricerca di Stuart Clark. In linea con il nuovo storicismo e il *linguistic turn*, Clark ha rivolto il suo scandaglio al linguaggio utilizzato da teologi, medici, scrittori, storici, come unica realtà accessibile di un fenomeno così radicalmente *altro* da risultare sfuggente rispetto alle nostre categorie analitiche.<sup>20</sup> La chiave per decifrare il discorso sulla stregoneria si trova secondo Clark nel modo in cui essa è rappresentata, ossia secondo l'idioma dell'inversione e del rovesciamento delle norme etiche e dei codici comportamentali comunemente accettati. Se la stregoneria, con i suoi rituali blasfemi come il sabba, è costruita nella cultura della prima età moderna come la versione speculare e contraria del cristianesimo e dei suoi riti, allora è del tutto ovvio che chi la pratica sia concepito come un individuo di sesso femminile. Infatti la stessa struttura mentale tipica del tempo, che interpretava la realtà attraverso la contrapposizione di coppie di termini corrispondenti, l'uno associato a caratteri positivi e l'altro a quelli negativi speculari, tendeva naturalmente – osserva Clark – a

18. Marion Gibson, *Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England*, in *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, a cura di Stuart Clark, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2001, pp. 41-54; Ead., *Thinking Witchcraft: Language, Literature and Intellectual History*, in *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, pp. 164-181.

19. Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in 16<sup>th</sup> Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

20. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

collegare il genere femminile al termine negativo opposto a quello maschile. La strega quindi era immaginata come appartenente al sesso più debole nel corpo e nella mente, e i suoi atti come un attacco da un lato alla vera religione (con il conseguente uso polemico che della stregoneria fecero i controversisti cattolici e protestanti), dall'altro a tutti i capisaldi di una società e di un universo ben ordinati, dalla sovranità monarchica all'ordine della natura, al patriarcato.

La seconda direzione di ricerca, più legata alla psicanalisi, si concentra sul corpo. Il cibo preparato dalla strega, che può avvelenare il corpo della vittima, e il latte che fuoriesce dal corpo della puerpera, che può essere bloccato dal maleficio affamando il bambino, delle cui membra le streghe si cibano ritualmente al sabba, sono le rappresentazioni potenti che legano strettamente l'immaginario della stregoneria a un elemento apparentemente astorico e immutabile come il corpo umano. Ma studi come quelli di Roper e Purkiss, radicati nella specificità delle fonti, mostrano, al contrario, che il corpo è costruito e sperimentato storicamente e nella prima età moderna quello femminile, in particolare, fu individuato come il centro dello scontro tra le forze del bene e del male, punto focale di timori e desideri, ansie di controllo e pulsioni liberatorie. Il corpo della madre, fertile ma poroso e fragile, esposto agli attacchi della strega, diventò così metafora delle paure di un'intera civiltà che si sentiva minacciata dai cambiamenti profondi dei quadri politici, religiosi e sociali.<sup>21</sup>

La terza direzione di studi, più recente, porta ancora più lontano le indagini sul corpo e si focalizza sulle emozioni: emozioni rappresentate nei trattati o espresse realmente nei tribunali. Sulla scorta delle proposte teoriche di William Reddy, che paragona l'espressione emotiva («emotive») allo *speech act* performativo, e in relazione a cognizioni mediche sulle passioni, Laura Kounine e Michael Ostling indagano l'azione performativa delle emozioni espresse. Essi mostrano come accusate/i, diavoli immaginati e accusatori appaiano nelle fonti in balia di emozioni sregolate e come i loro atti si caratterizzino in base al genere.<sup>22</sup>

L'idea del corpo come entità non puramente biologica ma profondamente culturale, plasmata dalle ideologie di un'epoca, si collega a una delle acquisizioni più significative degli studi di genere, ossia la separazione del concetto di genere dal sesso biologico: nel

21. Roper, *Witch Craze*; Purkiss, *The Witch in History*.

22. *Emotions in the History of Witchcraft*; Laura Kounine, *Imagining the Witch: Emotions, Gender and Selfhood in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

nostro caso, separazione del genere della strega al suo livello astratto dal sesso degli individui effettivamente accusati di stregoneria. I lavori di Lara Apps e Andrew Gow, di Rolf Schulte e di Willem de Blécourt, tra gli altri, hanno dimostrato che l'idea dell'esistenza di streghe di sesso maschile era tutt'altro che inconcepibile nella prima età moderna, a tutti i livelli socio-culturali.<sup>23</sup> Se lo stereotipo della strega rimaneva prevalentemente femminile, esso era però flessibile e nulla impediva a demonologi e giudici, a testimoni e accusatori, di applicarlo anche a uomini che, per qualche motivo, venissero percepiti con caratteristiche femminili. Il genere, quindi, non seguiva un modello strettamente binario, come sostenuto da Clark, ma presentava sfumature notevoli all'interno di ciascuna categoria, maschile o femminile, così da consentire non solo «uomini mascolini e donne femminili, ma anche uomini femminili e donne mascoline» – come scrive de Blécourt nel contributo qui pubblicato – e, quindi, l'esistenza di stregoni, oltre che di streghe. Gli studi di genere hanno evidenziato anche le contraddizioni e i mutamenti negli ideali di mascolinità: gli stregoni erano rappresentati come uomini i quali, nel loro sottomettersi al diavolo, ne contraddicevano i valori, abbracciando intenti sovversivi che erano l'opposto dell'ordine virile e divinamente disposto del patriarcato.

Sui confini labili dell'identità di genere in rapporto alla stregoneria il contributo di Alessandra Brivio getta una luce comparativa, studiando il Ghana coloniale dove «la stregoneria così come il genere sono culturalmente prodotti e a loro volta plasmano i corpi e la sessualità». Come nell'Europa premoderna, in Ghana la stregoneria aveva le sue radici nella sessualità femminile, portatrice di una sovversione potenziale dell'ordine naturale, anche se gli uomini erano considerati pienamente capaci di praticare una stregoneria potente e più spesso tollerata. Ma si trattava di differenze sottili e superabili, perché le donne potevano trasformarsi, acquisendo organi maschili o diventando animali simbolici. Insomma, la loro pericolosità era insita nel loro «corpo anomalo» e nella sessualità disordinata, non (troppo) diversamente che nei trattati dei cacciatori di streghe del Quattrocento.

23. Rolf Schulte, *Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich*, vol. 2, edizione ampliata, Frankfurt, Lang, 2001; Karen Lambrecht, *Tabu und Tod: Männer als Opfer frühneuzeitlicher Verfolgungswellen*, in *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*, pp. 193-208; Lara Apps, Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2003; de Blécourt, *The Making of the Female Witch*.

Nel suo saggio de Blécourt sviluppa ulteriormente questa linea d'indagine, esplorando i confini mutevoli delle nozioni di femminilità e mascolinità, e soprattutto il modo in cui donne e uomini furono a volte immaginati come esseri mutanti che uscivano dai confini dell'umanità acquisendo le caratteristiche di un terzo genere, chiamato dallo studioso «the animal gender». I lupi mannari ne sono senza dubbio l'esempio più evidente e più vicino al tema della caccia alle streghe, non solo in quanto la loro metamorfosi era interpretata come illusione creata dal diavolo, e il colpevole accostato alla strega, ma anche perché, con i loro atti ferini, essi erano concepiti come antitetici all'ideale della mascolinità e associati – esplicitamente o implicitamente – a una sessualità deviata. Le trasformazioni animali dei personaggi, femminili e maschili, di fiabe e racconti folklorici, argomenta de Blécourt, sottintendevano la stigmatizzazione di comportamenti incompatibili con le convenzioni di genere; analogamente, la rappresentazione della strega come donna pronta a unirsi ai diavoli per soddisfare la sua sessualità insaziabile serviva a validare e rafforzare il modello opposto della donna sessualmente remissiva e sotto il controllo maschile.

La scelta di fonti come ballate, fiabe e leggende da parte di de Blécourt risponde anche a un approccio metodologico che svaluta il peso della tradizione orale nella trasmissione del patrimonio folklorico e ne individua il veicolo principale nel *medium* letterario, sia pure a diversi livelli di elaborazione.<sup>24</sup> È questo l'oggetto anche del contributo di Michaela Valente qui presentato, che tratteggia l'evoluzione dell'immagine della strega nella letteratura italiana tra gli ultimi decenni del Quattrocento e la fine del secolo successivo.<sup>25</sup> Si tratta di un cambiamento molto graduale, che sconta una forte persistenza dell'eredità classica nella cultura letteraria del tempo. Il modello della Canidia di Orazio, rappresentata come vecchia brutta e lussuriosa, se certo con la sua non conformità al canone estetico denota una almeno potenziale anomia ed eversione dei valori dominanti, suscita però nei lettori e imitatori rinascimentali più ilarità e disprezzo che non paura e condanna. La strega è l'incantatrice dedita soprattutto alle fatture d'amore, protagonista di una magia che inganna ma è più

24. Si veda anche, a proposito delle descrizioni del sabba come “storie”, Willem de Blécourt, *Sabbath Stories: Towards a New History of Witches' Assemblies*, in *The Oxford Handbook of Witchcraft*, pp. 84-100.

25. Cfr. anche Michaela Valente, *Le favole cominciarono a passar per verità. Le fonti cinquecentesche del dibattito demonologico*, in *Gli illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, a cura di Ricarda Suitner, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 1-22.

seducente – sia sul piano letterario sia su quello magico – che terrificante, come dimostrano al livello più alto le figure delle due maghe ariostesche, Alcina e Melissa; il diavolo, il sabba e le altre componenti dell’idioma demonologico sono del tutto assenti. Solamente nella seconda metà del secolo, quando i quadri culturali e politici s’irrigidiscono e, sotto la minaccia della sovversione religiosa, la magia viene ad assumere i connotati di una sfida diabolica all’ordine divino del Creato, la figura della strega guadagna il centro del palcoscenico – è il caso di dirlo – nelle commedie di un Lasca, come anche nella *Gerusalemme liberata*. In Tasso la trasformazione si è compiuta: la maga Armida (come anche il mago Ismeno), schierata nel campo dell’Islam contro i cristiani, non può che assumere connotati diabolici, e l’autore deve esprimere verso le sue pratiche una condanna senza ambiguità né spazi per il gioco e l’ironia. «Come nella sapiente messa in opera di un mosaico», scrive Valente nel suo saggio, «ogni tassello selezionato risponde a una esigenza precisa, così la strega si costruisce e definisce prendendo tessere da fonti diverse», e la sua immagine, riflessa da specchi molteplici, si sfaccetta all’infinito, costringendo l’osservatore a rinunciare a qualsiasi conclusione definitiva.

### 3. Immaginare: rappresentazioni e narrazioni

Alla luce di quanto detto non sorprende che chi ha indagato l’immaginario legato alla stregoneria si sia dovuto avventurare in un terreno fatto di fonti plurime e diversificate, come si è ripetuto più volte. Se in tema di stregoneria, magia e rapporto tra religioso e magico, la vasta produzione processuale o, ancora, il sapere giuridico veicolato dalla trattatistica e dai manuali a uso di giudici e teologi rimangono fonti d’inesaurito interesse, gli interrogativi ad essi posti mostrano un grado di complessità crescente. La svolta determinata dall’avvento della storia culturale, nelle sue molte declinazioni e segmentazioni, ha prodotto i suoi frutti e introdotto alcune significative discontinuità, a partire da uno sguardo più libero rispetto alle vicende istituzionali dei tribunali che giudicarono i crimini di stregoneria e, appunto, a una diversificazione delle fonti e delle metodologie di analisi.<sup>26</sup>

Riprendendo quanto detto a proposito del *linguistic turn*, tutti gli articoli qui raccolti possono ad esempio essere letti come riflessioni

26. Per i tratti essenziali della metodologia proposta dalla storia culturale cfr. Peter Burke, *What Is Cultural History?*, Cambridge, Polity Press, 2004; *La storia culturale. Una svolta nella storiografia mondiale?*, a cura di Philippe Poirrier e Alessandro Arcangeli, Verona, QuiEdit, 2010.



sul nesso tra il dato linguistico-letterario e la realtà storica effettiva. Dopo il dibattito, celebre, innescato dalle tesi di Hayden White e dal suo *Metahistory*, gli storici si sono avvicinati al dato letterario con cautela. Gli autori dei contributi che seguono mostrano a tale proposito posizioni diverse: risultano però accomunati dall'esigenza di reintegrare appieno il linguaggio, la narrazione e la finzione letteraria nel novero delle fonti di cui servirsi. All'incrocio tra storia e antropologia, de Blécourt rivendica esplicitamente la necessità di utilizzare testi narrativi, situandoli con precisione nel tempo e nello spazio. Lo studioso olandese riflette sull'adozione, in una determinata cultura e in un determinato momento, di una leggenda, una credenza o una narrazione, senza soffermarsi troppo sulle modalità con cui tali contenuti sono circolati. Le fonti possono essere diverse – si va dai proverbi popolari alle fiabe immortalate da Charles Perrault – e la modalità narrativa non è solo quella letteraria, ma si estende anche agli aspetti visuali e iconografici. Si presuppone, dunque, un'accezione ampia della fonte narrativa, includendo in tale definizione il potenziale – noto agli studiosi – di immagini e rappresentazioni pittoriche.<sup>27</sup> Lo stesso de Blécourt sottolinea inoltre l'esigenza di superare approcci letterari a tali fonti (un invito, per dirla altrimenti, a uscire dalle costrizioni disciplinari), adottando piuttosto un impianto storico. Benché il tema delle metamorfosi abbia una sua storia letteraria – spiega lo studioso – risulta ancora ai primi passi una storicizzazione della credenza sui passaggi di stato/condizione da essere umano ad animale e sulle conseguenti trasposizioni testuali e visive. La finalità di de Blécourt è, per usare la sua definizione, scoprire «a transnational language», ovvero una modalità di rappresentazione letteraria, narrativa e discorsiva, storicamente sedimentata e fatta di caratteristiche ricorrenti, con cui in Europa occidentale sono state delineate le trasformazioni di uomini in animali. Come si evince da questa sommaria analisi, il concetto di fonte e la sua analisi sono quanto mai ampi. Ciò nonostante (o, forse, proprio a causa di questo) la metodologia per indagarle si mostra fluida, talvolta scivolosa, e non sempre di facile storicizzazione, specie di fronte a narrazioni e discorsi di lunga persistenza e di vasta circolazione.

27. Sull'uso delle fonti iconografiche in ambito storico e storico-antropologico cfr. Peter Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2001 (trad. it. *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Roma, Carocci, 2013).

Schiettamente letterario è invece l'approccio di Michaela Valente che, analizzando anch'essa fonti testuali e narrative, attinge perlopiù alla cultura alta, pur intendendola come «coacervo di idee dotte e popolari». In questo caso, l'intreccio non è tra la cultura orale dei proverbi o delle fiabe e la loro resa visivo-pittorica, quanto piuttosto tra il testo e la sua rappresentazione in termini performativi o recitativi (soprattutto nei casi del poema epico e delle opere destinate al teatro). Questo per segnalare che se de Blécourt cerca i modi in cui la narrazione di una credenza circola e si fissa, Valente apre un altro fronte relativo alla messinscena e dunque alla mediazione al pubblico (non necessariamente colto) di determinati prodotti letterari e testuali. A guidare lo sguardo della studiosa è però l'uso e l'interpretazione della fonte letteraria come «specchio», in certi casi trasfigurazione, della realtà quotidiana. Concentrandosi sul tema del magico e della stregoneria, Valente rileva come i prodotti della cultura cortigiana (si pensi all'Ariosto) e, più in generale, della cultura dotta paiano seguire un'evoluzione analoga a quella della repressione ecclesiastica e inquisitoriale. La fonte letteraria diviene così un puntello che avvalora l'interpretazione della fonte storica privilegiata, ossia la fonte processuale, con cui, implicitamente e a distanza, quella letteraria dialoga. Questo pone il problema – ineliminabile – dell'interdipendenza tra interpretazioni fondate su fonti differenti e, soprattutto, interroga sulla possibilità di approcciare la fonte narrativa e letteraria con sufficiente autonomia di sguardo e di giudizio rispetto a una tradizione che, come si è detto più volte, ha visto nella documentazione di carattere giudiziario uno dei suoi pilastri. Ciò che Valente aggiunge, in termini di prospettiva, è poi un richiamo alla complessità e alla stratificazione dei testi letterari: in essi, infatti, si riverberano i sommovimenti della storia intellettuale e del dibattito filosofico, a riprova di come le fonti narrative, teatrali, epiche o novellistiche impongano di volgere l'attenzione non solo verso il basso – il collegamento tra cultura dotta e cultura popolare, spesso ricordato – ma anche, in parallelo, verso l'alto, alla ricerca degli influssi della filosofia e della circolazione di idee (si pensi, nel caso specifico, all'apporto del neoplatonismo o, ancora, alla riproposizione dei modelli classici dell'antichità greco-latina). Come scrive la studiosa, poi, «la costruzione stessa della strega procede seguendo percorsi intricati dove gli autori con grande disinvoltura intrecciano fonti antiche e coeve, diritto e letteratura, scienza e teologia e spesso perseguendo varie finalità». Si comprende allora perché la consapevolezza della varietà e della molteplicità delle fonti,

sedimentate al di sotto e all'interno dei testi letterari, non sia solo funzionale a una ricerca correttamente impostata e attendibile nei risultati, ma necessaria laddove si voglia ricostruire la genesi di processi culturali complessi di cui tali fonti sono testimoni.

Un discorso diverso si presenta, evidentemente, se dal contesto europeo si passa a quello esterno al Vecchio continente. In un simile scenario, come per il Ghana indagato da Brivio, la natura della fonte resta anzitutto orale. Va tuttavia notato come anche in questo caso il dato linguistico occupi un posto fondamentale. Al centro non è tanto la stratificazione culturale di un testo e il suo utilizzo tra diversi livelli sociali, né la circolazione di determinate narrazioni, codificate in fiabe o proverbi, entro un determinato ambito geografico: a contare è piuttosto il rapporto tra significante e significato, per dirla con de Saussure, ossia la capacità di un determinato vocabolo di designare una realtà mutevole e fluida. Brivio sottolinea ad esempio il valore di ciò che, nel contesto studiato, è definito *kra*: non l'anima o lo spirito, come un'ottica eurocentrica vorrebbe tradurre, ma l'essenza vitale dell'essere umano che, rispetto ad esso, conserva una sua autonomia. Il dato linguistico – più propriamente, semantico – risulta dirimente per una corretta comprensione del fenomeno stregonesco, ancorché in termini culturalmente diversi da quanto visto per le casistiche riferite all'Occidente europeo.

Vi è poi un'altra osservazione che, in tema di rapporto tra fonti e strutture socio-culturali, è bene tenere in considerazione. La diversità di concezioni di cui si è detto si riflette infatti su un aspetto fondamentale: il rapporto tra stregoneria/magico e religione. L'Europa che fa da sfondo alle indagini di de Blécourt e Valente è a tutti gli effetti la «cristianità occidentale» di cui ha parlato John Bossy e, nel caso italiano, la religione travagliata che passa da un dibattito tormentato e vivace tra Quattro e Cinquecento a quello, di ben altre fattezze, della Controriforma.<sup>28</sup> La stregoneria e il magico si definiscono come tali in quanto riconosciuti e stigmatizzati dalla religiosità ufficiale, dal sacro amministrato dalle Chiese, sorvegliato dai tribunali religiosi e secolari, narrato e rappresentato nella *societas christiana*.<sup>29</sup> Nell'Africa

28. Il riferimento è a John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985. Sui caratteri della Controriforma, con particolare attenzione all'Italia, si veda lo sguardo d'insieme offerto da Elena Bonora, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

29. Anche nell'Europa cristiana tale confine fu in realtà labile e tenue per larga parte del medioevo e della prima età moderna, come ha mostrato l'indagine, ormai classica, di Keith

di Brivio il rapporto tra stregoneria e religione emerge invece come «il punto di maggiore distanza» in confronto al panorama europeo. Qui lo scopo dei missionari è l'abolizione di un sistema culturale e religioso ritenuto completamente sbagliato e non la semplice correzione di comportamenti distorti o di usi non leciti del sacro ufficiale: un divario che, comprensibilmente, si ripercuote non poco sul dato linguistico e narrativo, in tutte le sue forme espressive.

Thomas sull'Inghilterra: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.