

Sante e streghe nella storia occidentale

MICHELE LUCIVERO

*Talora, anche nelle antiche storie,
la differenza tra una fata e una strega
è solo di età e avvenenza.
Umberto Eco, Il cimitero di Praga.*

Sante e Streghe nell'immaginario collettivo

È accaduto che durante la preparazione di questa conferenza, che poi ha preso la forma di un contributo scritto, sono avvenuti alcuni strani episodi e ciò è successo, probabilmente, per autosuggestione del sottoscritto, influenzato, sebbene ritenesse, e ritiene ancora, di essere immune da credenze di vario tipo, dal contesto e dalle persone significative circostanti, intrise senza soluzione di continuità da tradizioni popolari, superstizioni e sentimenti religiosi.

La maggior parte del lavoro preparatorio alla conferenza, costituito dallo studio della bibliografia sul tema, è avvenuto durante le vacanze in Puglia, presso l'abitazione dei miei genitori, che conservano la vecchia postazione con scrivania e lampada in memoria dei tempi in cui dimoravo e studiavo presso di loro. C'è da dire che mia madre, così come la maggior parte delle donne della precedente generazione cresciute e vissute nell'Italia meridionale, rappresenta un prototipo del tutto singolare di sincretismo tra tradizioni popolari locali, cristianesimo improvvisato e del tutto personalizzato, superstizione di carattere benigno e maligno, luoghi comuni sapienziali, riti apotropaici e fenomeni soprannaturali, il tutto vissuto con estrema naturalità. Questo singolare sincretismo, che non si limita alle credenze e alle interpretazioni dei fenomeni, ma ha l'improbabile presunzione di poter cambiare a proprio piacimento il corso degli eventi, fa sì che da quando ho cominciato ad occuparmi di studi religiosi, mia madre

è diventata l'oggetto principale delle mie indagini demoetnoantropologiche senza, peraltro, deludere le aspettative.

Nella fattispecie, è accaduto che per la preparazione della relazione avessi posato sulla scrivania dell'abitazione dei miei genitori testi che riportavano titoli come *Di regine, di sante e di streghe. Storie di donne del Medioevo*, *La stregoneria*, *Streghe*, *Streghe macàre maghi e guaritori del Salento*, *Le streghe*, *Eretici. Storie di streghe, ebrei e convertiti*, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, *Le streghe nell'Europa Occidentale*¹ e poiché mia madre è una donna molto curiosa, non ha potuto fare a meno di ispezionare di cosa mi stessi occupando ultimamente. La conseguenza più immediata del fatto che la padrona di casa avesse notato il mio interesse per le streghe fu, ovviamente, l'entità piuttosto evidente delle contromisure apotropaiche intraprese per scongiurare l'ingresso del male nella sua dimora, e al tempo stesso, delle misure di protezione adottate in favore di quel figlio che si ostina ad avere commerci con questioni per lei destabilizzanti. Fatto sta che da un giorno all'altro la mensola posizionata sopra la scrivania è risultata costellata di figurine di santini, crocifissi, medagliette e corni rossi. Nel suo immaginario era il modo più adeguato per compensare le istanze del male, penetrate nel suo nido attraverso il figlio, che tuttavia rimane inconsapevole e preda delle forze malvage, con quelle del bene, chiamate in causa da lei, fermo restando il fatto che l'attribuzione dell'aspetto benefico al corno è tutta da chiarire.

Questa singolare vicenda si staglia sullo sfondo di una vita, quella di mia madre, vissuta all'insegna delle credenze popolari, costellata di una miriade di episodi curiosi, come quando, nel pieno del disagio e della mia ribellione adolescenziale, si era convinta che io fossi indemoniato e, avendo lei aderito ad un gruppo

¹ Cfr. S. BERTI FRANCESCHI, *Di regine, di sante e di streghe. Storie di donne del Medioevo*, Elmi's World, Saint Vincent 2011; M. CENTINI, *La stregoneria*, Ligurpress, Genova 2008; ID., *Streghe*, Ligurpress, Genova 2008; C. CODACCI PISANELLI, *Streghe macàre maghi e guaritori del Salento*, La Libellula, Tricase 2009; G. FAGGIN, *Le streghe*, Neri Pozza, Vicenza 1995; A. FOA, *Eretici. Storie di streghe, ebrei e convertiti*, Il Mulino, Bologna 2011; C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008.

di preghiera itinerante, che trovava ospitalità nelle varie abitazioni, pensò bene di portare nella mia cameretta una decina di beghine con una statua della *Regina del Paradiso*. E, ancora, a monte di tutto ciò sussiste in mia madre la ferma credenza secondo la quale il fatto che fossi nato maschio, per lei una testimonianza di numi avversi, giacché avendo già un maschietto considerava una femminuccia, fosse imputabile alla cattiva influenza di una zingara, la quale non avendo ricevuto elemosina da mia madre durante la sua gravidanza, pare avesse *sentenziato* nella sua lingua resa intellegibile per l'evenienza: «Avrai un altro maschio», circostanza che rese massimamente infelice la povera gestante.

Lo sfondo antropologico che rende possibile questa inconsueta continuità tra bene e male, tra “Sante” e “Streghe”, tra sacro e profano è costituito dalla disposizione ad ammettere che esista alla base una connessione tra fenomeni naturali e soprannaturali o, per essere più precisi, che i primi siano solo l'epifenomeno di macchinazioni di carattere soprannaturale che gli uomini comuni non sanno leggere. Tale potere di penetrare nelle significazioni più recondite della fenomenologia della vita quotidiana e di interpretarne i segni secondo uno schema dualistico molto banale e riconducibile alla coppia bene/male spetta solo a chi ha un commercio ravvicinato con il soprannaturale e a tale schiera appartengono le Sante e le Streghe.

Chi accede a questo tipo di precomprensione dei fenomeni naturali riterrà che tutto ciò che accade è il riflesso o la conseguenza di altro e il bisbiglio di una donna anziana, lo sguardo impertinente di uno sconosciuto, l'imprevisto occorso durante la giornata non sono altro che segni che alludono ad una buona o cattiva predisposizione degli accadimenti voluti dalle forze soprannaturali per motivi che è dato sapere solo a determinate persone. Del resto, questo genere di precomprensione agisce inconsapevolmente a livello emotivo *suggestionando* i soggetti che credono in tale continuità tra naturale e soprannaturale, determinando quella situazione di vulnerabilità tipica del

condizionamento psichico esercitato da altre persone o da fatti e situazioni o anche ingannevole impressione soggettiva che agisce con tale forza su un individuo da dominare la sua volontà, privarlo del giudizio critico o addirittura del senso della realtà.²

Al contrario, chi non crede in nessuna tipologia di connessione tra fenomeni reali e sovrastrutture trascendenti e pensa che la forza della religione stia, in fondo, nella capacità di esortare gli uomini a compiere il bene in maniera consapevole, piuttosto che nella potenza dell'evento miracoloso della trasformazione delle sostanze, del prodigio della guarigione inspiegabile occorsa in seguito alle invocazioni, allora non potrà essere facile preda della *suggestione* e una conferenza sul tema delle Sante e delle Streghe nella storia occidentale non può che essere una occasione piacevole – si spera – di intrattenimento culturale sul ruolo giocato dalle figure di alcune donne particolarmente carismatiche nella nostra storia.

Ciò che pare opportuno rilevare in questo caso, date tali premesse di carattere antropologico, è, dunque, che innanzitutto l'opposizione non si gioca tanto tra le forze del male, personificate dalla figura della Strega, e quelle del bene, rappresentate dalle tante Sante di cui è piena la storia europea, giacché, in fondo, entrambe le entità manifestano gli stessi poteri di intervento sulla natura per mezzo di guarigioni, portenti e miracoli.

L'alternativa più pregnante in questo discorso è giocata tra chi pensa che un intervento sul corso della natura, da parte di qualsiasi tipologia di entità, sia possibile e chi, invece, lo nega categoricamente, affidandosi ad uno schema interpretativo del reale completamente deterministico o "*umano troppo umano*". Non si tratta nemmeno della classica opposizione tra credenti e non credenti – laddove per credenti s'intende gli animi religiosi generalmente cristiani – poiché spesso capita di incontrare persone che si dichiarano atee o agnostiche, ma poi tributano riti ed effettuano

² Cfr. SABATINI, COLETTI, *Dizionario della lingua italiana*, alla voce *Suggestione*, consultabile all'indirizzo http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/S/suggestione.shtml.

rituali propiziatori con altarini laici in casa anche solo affinché la propria squadra del cuore possa vincere il campionato.

Solo in secondo luogo, appurato che l'universo che ruota intorno alle Sante e alle Streghe si nutre dello stesso bagaglio concettuale e lessicale largamente riconducibile al potere di modificare la realtà, il giudizio su di esse subisce delle modificazioni a seconda del nostro modo di guardare la realtà e di come si interpretano i fenomeni connessi con queste donne dai poteri straordinari. Infine, in terzo luogo, in seguito alla concezione generale del bene e del male che si ha, si procede ad una connotazione morale di ogni singolo fenomeno e di ogni personaggio e così si giunge ad una manichea opposizione tra la Santa, espressione dell'intervento finalizzato a produrre il bene o a correggere le storture che la stessa natura dispone, e la Strega, capro espiatorio di tutte le comunità che hanno bisogno di mettere in campo strategie di esclusione sociale per sopravvivere, identificando nel soggetto femminile più debole e destabilizzante le forze del male.

Piuttosto, l'immagine che in seguito a questa ricerca ci si è formati in relazione all'universo femminile con poteri soprannaturali è quello di un grande "parlamento", un emiciclo femminile in cui da sinistra verso destra siedono in successione streghe, negromanti, fattucchiere, ammaliatrici, maghe, indovine, guaritrici, fate, visionarie, mistiche per finire con le sante o presunte tali, tutto in funzione del potere di generare il male oppure il bene. Certamente anche in questo singolare emiciclo si sono dati episodi di trasformismo, cambiamenti di casacche, espulsioni dal proprio gruppo fino alla costituzione di un "gruppo misto" costituito da transfughe non meglio identificate, ma ciò che nell'immaginario collettivo risulta abbastanza significativo e caratterizzante è l'identificazione della Santa con la bellezza e della Strega con l'aberrazione fisica e la mostruosità.

Accade, infatti, che mentre la Santa è immaginata come una donna fulgida, linda, angelica, di una bellezza quasi eterea, la Strega è perlopiù associata a tinte fosche, appare molto brutta con naso adunco aquilino, senza denti, con un immancabile porro penoso sul viso e vestita di cenci neri con un inquietante cappello a

tese larghe. A costruire questo immaginario collettivo, che permane ancora nella cultura popolare, ha contribuito non poco l'iconografia della tradizione cattolica lungo i secoli, anche ai fini del controllo sociale.

Nei nostri tempi caratterizzati dalla ricerca a portata di mano basterebbe digitare su un qualsiasi motore di ricerca le parole "Santa" oppure "Strega" per farsi un'idea della estetizzazione dello scarto morale tra bene e male cui si è accennato. Ciò avviene perché l'operazione che consente il passaggio dall'etica all'estetica, dal bene al bello è automatica e scontata per la nostra cultura, acquista insieme al bagaglio di conoscenza che noi adottiamo nel contesto nel quale siano inseriti, che è quello occidentale di matrice cristiana.

Tuttavia, occorre registrare anche alcune eccezioni, che a nostro avviso scaturiscono dall'influenza della cultura postmoderna sui nostri tempi. Si dà il caso, infatti, che, al di là dell'iconografia perlopiù stilizzata, tra le immagini più realistiche in riferimento alle Streghe appaiano oggi sui motori di ricerca donne di una sensualità e bellezza incomparabile rispetto l'amenità asessuata delle Sante. Ciò è dovuto principalmente alla perdita di un centro di diffusione culturale univoco, alla scomparsa della "sacra volta" determinata dall'universo simbolico totalizzante che per secoli è stato rappresentato dal Cristianesimo. Tutto ciò che ruotava intorno al Cristianesimo ha monopolizzato per lungo tempo il complesso di conoscenze relativo alla civiltà occidentale, agendo sia a livello di cultura ufficiale sia a livello di tradizioni popolari e di culture subalterne, ambito al quale fa riferimento tutto l'immaginario manicheo che contrapponeva, con alcune lievi sfumature, Sante e Streghe.

Lo smantellamento di quell'universo simbolico totalizzante, che coincide con l'attuale situazione di pluralismo culturale tipico della postmodernità, ha determinato una vera e propria Nietzscheiana "trasvalutazione di tutti i valori" e la possibilità di poter pubblicamente optare, senza incorrere in alcuna sanzione, scomunica o esclusione sociale, per un universo assiologico opposto a quello che un tempo era considerato univoco, vale a dire quello cristiano. Il riflesso esplicito di questo discorso sta nel fatto che

se un tempo all'alternativa Santa/Strega corrispondeva un quadro più o meno chiaro dell'opposizione tra bene e male, nell'attuale fase storica non è inusuale che il fenomeno della stregoneria eserciti un certo fascino ed anche un certo seguito, per cui è facile che oggi in qualsiasi motore di ricerca se si digita la parola "Strega" il web restituisca una pletora di immagini di donne sensuali, discinte, laddove i vestiti cenciosi lasciano il posto a pochi stracci indiscreti che fanno intravedere ammiccanti nudità, come quelli delle bellissime protagoniste di una fortunata serie TV americana intitolata *Charmed* (participio che letteralmente significa affascinato/a, ammaliato/a, fatato/a), che in Italia è diventata semplicemente *Streghe*, così come in Grecia *Οι Μάγισσες*, in Portogallo *As Feiticeiras* e in Germania *Zauberhafte Hexen*, tutti titoli con un rimando esplicito alla stregoneria.

A contribuire a questo slittamento assiologico vi è stato anche il sopravanzare dell'estetizzazione della vita, della ricerca spasmodica della bellezza a tutti i costi, persino attraverso mezzi innaturali, quasi *faustiani*. Un tale ribaltamento è l'effetto di una generale dipartita degli dei del mondo contemporaneo, vale a dire la perdita d'influenza del vecchio complesso etico cristiano di riferimento e l'ingresso di nuovi ed esotici sistemi culturali, che determinano oggi, tra le altre cose, anche la carenza di vocazioni. Tutto ciò dovrebbe farci riflettere sulla necessità di ampliare i nostri orizzonti semantici di riferimento e prendere atto della completa risemantizzazione della coppia di termini Santa/Strega che è avvenuto negli ultimi decenni.

Il profilo della strega

Per definire meglio il fenomeno della "stregoneria", cioè quello relativo alla circostanza per la quale una donna viene definita strega, da distinguere dal fenomeno più generale della "stregoneria", che comprende manifestazioni tipicamente maschili, e, in generale, dalla magia, si potrebbe in primo luogo fare un'analisi della varietà dei termini con i quali la strega è stata di volta in volta designata.

In italiano il termine “strega” deriva dal latino *Strix* o *Strigae*, che secondo Bernardo Rategno da Como deriverebbe dal fiume infernale Stige. Con il termine *Strix*, tuttavia, i latini indicavano la civetta o barbagianni, a sua volta derivante dal greco *σπίξ*, indicante il gufo. Già nella letteratura classica, tuttavia, il termine viene spesso attribuito ad alcune donne in grado di operare metamorfosi in uccelli notturni, nutrirsi di sangue e carne umani e di emettere versi *stridenti* presagi di sventure. È Ovidio, ad esempio, che nei *Fasti* riferisce di *strigi* come uccelli che si alzano in volo durante la notte e si nutrono del sangue dei pargoli lasciati nelle loro culle senza sorveglianza. L’assimilazione delle caratteristiche dell’uccello dal verso tenebroso con la metamorfosi maligna e magica di sesso esclusivamente femminile sopravvive, tra le lingue romanze, solo nel termine italiano *Strega* e nel romeno *Strigoi*, ma anche nel polacco *Strzyga*, associato perlopiù a demoni della mitologia slava, e nell’albanese *Shtriga*, nota nella tradizione popolare come una donna dal volto sfigurato che conserva lo stesso maleficio descritto da Ovidio.

Nel latino medievale accanto al termine *Strega* comincia a diffondersi il termine *Làmia*, che era, secondo la mitologia greca, una bellissima donna, regina della Libia e amante di Zeus. Questi si era perduto innamorado di *Làmia* e aveva avuto anche dei figli da lei, ma ogni volta che ella li partoriva, Era, che aveva scoperto l’intrigo, per gelosia li faceva morire. Così *Làmia* si nascose in una caverna, dove restò per molto tempo, s’imbruttì, da donna bellissima quale era, e per la rabbia e la disperazione di notte usciva per rapire, divorare e nutrirsi del sangue dei figli delle altre donne. *Làmia* usciva di notte perché Era, per punirla, le aveva tolto il sonno, ma talvolta riusciva a riposare perché Zeus le aveva concesso di togliersi gli occhi e metterli in un vaso. Con questi tratti vengono rappresentate le *Làmie* da Orazio nella sua *Arte poetica*. Si tratta, dunque, di una figura femminile caratterizzata da una grande volubilità, capace di trasformarsi, grazie al suo commercio con la magia, in donna avvenente e bellissima, ma che, tuttavia, potrebbe nascondere un elemento terrificante, come nel caso di *Empusa*, altro personaggio femminile della mitologia greca.

Il nome *Empusa* compare nell'antichità con riferimento ad una donna che giaceva con gli uomini, solitamente succhiandone il sangue. Era ritenuta uno spettro della cerchia della dea *Ecate*, aveva il dono della metamorfosi e della bellezza, si nutriva di carne umana e pare avesse un piede di bronzo. *Ecate* discendeva dai Titani, non aveva una specializzazione ben definita, ma col tempo è diventata la dea della magia e degli incantesimi, rappresentata con una torcia e con la facoltà di trasformarsi in lupa, cagna, giumenta o vacca per spaventare i viandanti che percorrevano i sentieri, di cui poi si nutriva, ma anche in donna seducente al fine di ammaliare i giovani e coricarsi con loro, per poi ammazzarli. *Ecate* è considerata colei che ha inventato la stregoneria ed è ritenuta anche la madre di Circe, zia di Medea, altre figure mitologiche femminili con poteri magici. Non a caso con *Empuse* la zoologia designa una classe intera di mantidi, di cui è nota la pratica cannibalistica legata all'esemplare femminile che è solito nutrirsi del maschio dopo l'accoppiamento.

Un personaggio molto simile a quello di *Làmia* o *Empusa*, tipiche della mitologia greca, lo si ritrova anche nella mitologia mesopotamica ed ebraica nella figura di *Lilith*, la diavolessa o, etimologicamente la signora della notte, considerando che nelle lingue semitiche la radice *LYL* indica la notte, da cui appunto l'ebraico *Layla* e l'arabo *Leyla*, entrambi significanti notte. Stando alle leggende diffuse sul personaggio, anche *Lilith*, seconda donna del giardino dell'Eden, accanto ad Adamo e in concorrenza con Eva, viene respinta, questa volta per non volersi sottomettere alle richieste sessuali di Adamo, che voleva far l'amore stando sopra, lasciando, quindi, presumere che Eva, dal canto suo, fosse molto più accondiscendente di *Lilith*! Questa inconsueta insubordinazione di *Lilith* alla volontà di Adamo ha fatto sì che negli Stati Uniti intorno agli anni '60-'70 *Lilith* sia diventata il simbolo della lotta femminista contro il potere maschile costituito.

La mitologia racconta che in seguito alla rottura tra Adamo e *Lilith*, quest'ultima sia scappata via e abbia cominciato a nutrirsi del sangue dei bambini alla cui culla non era posizionato alcun scaccia-spiriti, in uso nella tradizione ebraica, oppure del seme

che gli uomini disperdevano durante la notte per mezzo delle poluzioni. Personaggi simili si trovano anche nelle tradizioni popolari delle altre culture, infatti si narra di *Oneiza* in quelle medio-orientali della *Mille e una notte* e di *Iside* nella cultura egizia.

Nella mitologia romana Diana, da cui deriva il termine *Janara*, che indica la strega in alcune regioni italiane, venne identificata con la greca Artemide, ma sulla scorta di una divinità italica preesistente. A Capua si trova il santuario della *Diana Tifatina*, mentre ad Ariccia vi era il santuario di *Diana Nemorensis* (la Diana dei boschi), che ricalca l'Artemide di Tauride per onorare la quale si svolgono sacrifici umani particolarmente cruenti. Vi è da dire che nell'antichità quando la magia aveva dei risvolti positivi, nel senso che era tesa a sollevare l'uomo dai problemi e dalle angosce, veniva definita *Theurgia*, mentre se aveva effetti perlopiù negativi era denominata *Goeteia* ed era prerogativa delle *Striges*, le quali operavano esclusivamente malefici e venefici.

Ciò che sorprende, tuttavia, nei miti di *Làmia* e *Lilith*, sebbene appartenenti a tradizioni diverse, è la medesima funzione simbolica e pedagogica di base che colloca al vertice la figura maschile nella sua *a-moralità*, nell'assenza di connotazioni positive o negative, e, ad un gradino inferiore, da una parte l'elemento perturbante negativo, notturno, caotico e dall'altro l'elemento positivo, diurno, diafano che ristabilisce l'ordine. Questa comune mitologia poggia, in sostanza, sull'affermazione di un disegno generale che vede la genesi femminile del male e del bene a partire da una sostanza preesistente. In fondo, è come se non vi fosse una complementarietà tra elemento maschile e figura femminile, ma si ha l'idea, piuttosto, di una materia preesistente sulla quale agiscono le due forze primordiali, *philia* e *neikos*, l'amore, la concordia da una parte e l'odio, la discordia dall'altra, ammettendo al tempo stesso la necessità della coesistenza di entrambe le forze per l'armonia del creato. La conseguenza più immediata di questo disegno mitologico, la cui funzione culturale è oltremodo chiara, sta nel lasciare intendere che il bene e il male sono entrambi imputabili a figure femminili, giustificando, in qualche modo, il maschilismo sottostante la cultura occidentale, che di miti greci e semitici si è grosso modo nutrita.

Accanto a *Strix* e *Làmia*, considerate le varianti classiche dal punto di vista mitologico e lessicale, nei dialetti italiani il riferimento alle Streghe si manifesta con una varietà enorme, i cui tratti etimologici si perdono all'interno delle miriadi di influenze culturali che il nostro paese ha assimilato lungo i secoli.

In Piemonte, ad esempio, il legame femminile con la magia e il sortilegio riconduce al termine *Masca*, che sarebbe l'origine del termine "maschera" e indicherebbe una donna con particolari poteri soprannaturali, non necessariamente connessi con il demone, ma certamente in grado di arrecare danno o malefici.

Incerta è, invece, l'etimologia e il campo semantico di riferimento legato al termine *Borde*, utilizzato in Toscana per indicare la strega. Nelle lingue romanze esiste solo un riferimento, nello spagnolo nella fattispecie, al lemma in questione, il quale si presenta in forma di aggettivo e indicherebbe una persona dai modi non educati, che di solito non si comporta in maniera convenzionale, ad ogni modo non ci sono elementi che possano far pensare che i due significati siano collegati.

Nell'Italia meridionale, invece, il fenomeno assume una certa rilevanza, non solo a livello terminologico, ma anche per quanto riguarda le commistioni e il grado di sincretismo tra superstizioni provenienti dalla tradizione popolare, fede cristiana e credenze anticristiane. A tutto ciò si aggiungano i residui dei riti pagani legati alle popolazioni che abitavano la zona prima dell'assimilazione romana per finire con il contributo culturale che le varie dominazioni saracena, normanna, sveva, spagnola e francese hanno lasciato sul territorio.

Nel Sannio e nell'Irpinia, ad esempio, zone geografiche localizzate tra Campania, Basilicata, Molise e Puglia settentrionale, il corrispettivo della Strega sarebbe *Janara*. Il termine è riconducibile, addirittura, all'occupazione del beneventano da parte dei longobardi. Questa popolazione, inizialmente pagana, ebbe modo di entrare in quel territorio in contatto con i culti tributati a Iside, Diana ed Ecate, praticati sotto un enorme noce situato a Benevento. Lì le donne che tributavano il culto a Diana, e quindi chiamate *dianare*, da cui *Janare*, erano solite incontrarsi poco prima dell'alba, dopo aver rubato una cavalla e averla cavalcata

per tutta la notte, a volte fino allo sfinimento. Come segno del loro sortilego passaggio si riteneva che lasciassero sulla criniera della cavalla una treccina. Per evitare che le *Janare* entrassero nella propria stalla, dal momento che potevano anche causare la morte dei propri esemplari femminili, si soleva posizionare sull'ingresso un sacco di sale oppure una scopa rovesciata, giacché si pensava che esse non fossero capaci di resistere alla tentazione di contare i chicchi di sale o i fili della scopa, tenendosi occupate per tutta la notte. La tradizione popolare sconfina con la demonologia, manifestando il sincretismo tipico della ricerca demoetnoantropologica, quando afferma che sotto il noce di Benevento le *Janare* si riunivano per svolgere i Sabba e adorare il demonio sotto forma di cane o di caprone.

Nelle zone in cui si parla il cosiddetto dialetto meridionale estremo, vale a dire Puglia meridionale, Sicilia e Calabria, per indicare il commercio femminile con la magia e i poteri soprannaturali si usano varianti come *Masciara*, *Macàra*, *Mavàra*, *Magara*, tutte opzioni derivanti in qualche modo da *maga*.

Altrettanto interessanti sono i termini utilizzati dalle altre lingue europee per riferirsi ai fenomeni tipici della stregheria. In spagnolo, ad esempio, è in uso il termine *Bruja*, con la variante portoghese di *Bruxa*, cui fa riferimento anche la variante sarda di *Brùscias*, che segue nella fonetica la fricativa postalveolare sorda portoghese [ʃ] piuttosto che la fricativa velare sorda spagnola [x]. L'etimologia di questo lemma risulta perlopiù incerta. Si pensa ad una derivazione di una preghiera ebraica, incomprensibile per i cristiani latini, che recitava «*Baruch ata adonai eloheinu*» (benedetto sei tu Signore nostro Dio), laddove la pronuncia di *ch* corrispondente alla fricativa fa pensare ad una assimilazione fonetica tra *Baruch* e *Bruja*. Altri studiosi, però, fanno riferimento al *Satyricon* di Petronio, in cui compare il lemma *Pluscius*, composto da *plus* e *scius* (con riferimento a «colui che ne sa molto», «che la sa lunga») da cui con specifiche trasformazioni fonetiche si è ricavato *Bruxa* e *Bruja*.

In francese il corrispettivo di strega sarebbe *Sorcière*, derivante dal latino *sortilegus*, indicante colei che ha a che fare con i sortilegi e le *Sortes*, cioè l'arte della divinazione.

In inglese i termini più diffusi per connotare il fenomeno della stregoneria sono *Witch* da *Wit*, che sta a significare la facoltà dell'intelletto, l'arguzia, o *Wizard* al maschile, termine derivato dal sassone *Wicca*, legato al latino *Saga*, che indica la componente sapienziale della saggezza connessa a conoscenze esoteriche, tuttavia sono anche diffusi i termini *Sorceress*, derivante dall'etimologia francese e *Harpy*, con evidente richiamo alle Arpie della mitologia greca.

Di tutt'altra etimologia sono, invece, i termini utilizzati in tedesco per indicare il fenomeno in questione, infatti il corrispettivo della strega è *Hexe*, lemma derivante dal greco *Aix*, indicante lo spirito dei boschi o l'apparizione di un fantasma, ma secondo altre fonti dal germanico *Hagazusa*, legato alla dimensione sapienziale.

Questa varietà differenziata di termini utilizzati per designare il fenomeno della stregoneria dimostra l'impossibilità di legare tale significato ad un riferimento preciso o a delle pratiche ben definite. D'altro canto, il punto in comune tra tutti i termini fin qui richiamati è piuttosto il commercio di alcune donne con pratiche giudicate illecite dall'universo simbolico dominante, donne che hanno a che fare con il sortilegio, la divinazione, il maleficio e che per questo motivo subiscono un feroce e condiviso processo di esclusione sociale da parte di chi detiene il primato culturale che si riflette nell'esercizio del potere consolidato.

Tuttavia, le caratteristiche dominanti che all'interno dell'immaginario collettivo permettono ad un fenomeno di essere annoverato nell'ambito della stregoneria sono generalmente individuate nella sua vicinanza al demonio, pertanto si tratta di un campo di studi prossimo a quello della demonologia. Quest'ultima, come afferma Faggin³, non è altro che una componente essenziale dell'antropologia, dal momento che rappresenta la proiezione degli istinti peggiori dell'essere umano. Del resto, non deve sfuggire la circostanza per cui è principalmente la donna ad essere colpita dalla persecuzione in quanto strega, soprattutto in

³ Cfr. G. FAGGIN, *Le streghe*, cit.

momenti storici dominati dal potere maschile, assillato dalla repressa sessualità, che invece le donne sole, bollate come streghe, ostentavano talvolta maliziosamente. Questa esclusione sociale della donna dalla società trovava una legittimazione formale, come ricorda Faggin, nelle parole del *Malleus Maleficarum* di Kramer e Sprenger, secondo il quale l'etimologia di femmina sarebbe *fe-minus*, cioè un essere strutturalmente *inferiore* e incapace di accedere alla *fede*.

La vicinanza della donna al demonio si esprime attraverso visioni o apparizioni dei rappresentanti dell'esercito del male e di altri esseri sgradevoli, l'occultismo, lo spiritismo, la xenoglassia, vale a dire la pratica di lingue perlopiù sconosciute, la possessione o *trance*, la magia nera indirizzata contro qualcuno, la metamorfosi animale, lo sdoppiamento, il volo o levitazione, generalmente per mezzo di una scopa e, infine, la pratica della riunione sabbatica.

Molto probabilmente il termine *Sabba* ha a che fare con lo *Shabbath* ebraico, inteso come riunione, assemblea e presto venne adoperato per indicare la "Sinagoga di Satana" (*synagoga* vuol dire incontro), manifestando anche una sorta di assimilazione, compiuta dall'universo simbolico dominante cristiano, delle pratiche religiose ebraiche con quelle sataniche. Solitamente nelle riunioni sabbatiche si ballava, cantava, banchettava, si praticava l'antropofagia, si effettuavano orge e talvolta si inscenava la parodia della celebrazione eucaristica. Tuttavia, secondo le interpretazioni antropologiche e sociologiche, necessarie per studiare il fenomeno al di là delle indicazioni strettamente religiose, il *Sabba* era un'assemblea in cui le donne si incontravano per svolgere attività sovversive, indirizzate contro le regole sociali e gerarchiche della comunità. A volte durante queste riunioni si verificavano fenomeni di psicosi collettiva, che, di fatto, conducevano le donne a manifestazioni di invasamento. Molto spesso, come suggerisce Margaret Murray⁴, si trattava di culti non indirizzati necessariamente contro la religione cristiana e non

⁴ Cfr. M. MURRAY, *Il dio delle streghe*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1972; ID., *Le streghe nell'Europa occidentale*, Garzanti, Milano 1978.

prevedevano necessariamente l'adorazione del demonio, ma si trattava perlopiù di riti pagani precristiani, rimasti come retaggio apotropaico, che avevano molto più seguito in contesti culturali subalterni, laddove le elaborate dottrine teologiche ufficiali non riuscivano a penetrare, se non altro perché troppo complesse per la popolazione di basso livello culturale e di lingua volgare. L'istituzione ufficiale tentò di combattere queste pratiche, soprattutto perché costituivano un elemento di dispersione del potere taumaturgico e curativo, che invece doveva essere monopolio dei santi. La possibilità di un intervento soprannaturale nel regolare corso della natura, infatti, doveva rimanere di competenza della classe sociale dominante, la quale doveva assicurarsi, come in qualsiasi contesto sociale caratterizzato da un universo simbolico totalizzante, in maniera stabile la supremazia della conoscenza.

Del resto, a sostegno della tesi dell'innesto della religione cristiana sui riti pagani preesistenti c'è la testimonianza della pratica tollerata della "santeria" nei paesi sudamericani come Cuba oppure come gli "Orixas" in Brasile, territori in cui l'Inquisizione non ha avuto modo di modificare profondamente la mentalità delle culture subalterne nel corso dei secoli successivi. Non solo, ma anche nelle culture subalterne meridionali il potere taumaturgico pagano è rimasto inalterato e, non essendo stato estirpato, si è perfettamente integrato in una forma di Cristianesimo ibridato da riti apotropaici che ha dato vita anche a pratiche come quella di "tagliare i vermi"⁵ o di "togliere lo spavento"⁶.

⁵ La pratica di "tagliare i vermi", diffusa in molte zone dell'Italia meridionale e di cui ho personalmente beneficiato da bambino, consiste in una terapia effettuata esclusivamente da donne per alleviare dolori addominali e febbre alta nei bambini. La pratica consiste nel segnare ripetutamente con il pollice croci (o forse forbici o tagli) sulla fronte, la gola e la pancia, ripetendo formule incomprensibili che non possono assolutamente essere rivelate ad altre persone se non nella notte di Natale, ovviamente ad esponenti del sesso femminile. La pratica si deve effettuare per tre giorni consecutivi sempre dopo il tramonto o all'alba, mai di domenica e durante le feste. Per quanto riguarda la formula pronunciata è difficile sapere di cosa si tratta, ma alcune donne riferiscono di pregliere, altre parlano addirittura di bestemmie, per cui poi sono costrette a pregare per chiedere il perdono a Dio.

⁶ La pratica di "togliere lo spavento", invece, anch'essa diffusa nel meridione e di cui ha beneficiato mio fratello, a volte viene confusa con la prima, ma quella che mi è stata

Un fatto incontestabile è che il fenomeno della stregheria raggiunge il suo apice storicamente intorno al XII secolo, in concomitanza con un periodo di crisi economica e demografica, ma anche di valori, e da questo momento in poi il fenomeno assume caratteristiche più nette e definite, non foss'altro che da questo momento di stregheria si viene accusati come di santità si viene proclamati.

A partire dal XII secolo, dunque, tutte le informazioni storio-grafiche che possiamo ricavare sul fenomeno della stregheria vanno ricostruite prendendo in considerazione i verbali dei processi contro le streghe, in cui compaiono ovviamente le trascrizioni dei loro racconti, frutto di abreazioni conseguenti all'atto della tortura, ma anche dai manuali in uso da parte degli inquisitori, come il *Malleus Maleficarum* del 1486-1487, scritto dai domenicani Heinrich Institor (Kramer) e Jakob Sprenger dietro incarico di Innocenzo VIII. Oltre a ciò, occorre fare riferimento ad una serie di documenti prodotti a vario titolo da laici e religiosi con la finalità specifica di arginare il fenomeno del dilagare di soggetti marginali che turbavano sistematicamente l'ordine pubblico richiamandosi ad una subcultura non ufficiale e controcorrente che metteva in serio pericolo l'assetto del potere mantenuto per mezzo del monopolio culturale ufficiale. Infine, documenti non trascurabili per la ricostruzione del fenomeno in questione sono le «immagini dell'universo della stregoneria realizzate dagli artisti, soprattutto tra la fine del XIV e l'inizio del XVII secolo».⁷

Da tutte queste fonti emerge il tentativo, perpetrato della cultura e dalle istituzioni religiose locali e centrali, di arginare talvolta le forze del male sotterranee esistenti nella società, le quali tendevano spesso ad impossessarsi di corpi femminili, tradizionalmente più deboli, così come suggerisce il dettame biblico. La teoria e la pratica della caccia alle streghe convergevano verso l'eliminazione del male come entità reale, infatti per qualsiasi credente l'ammissione dell'esistenza di Dio come fonte di ogni

riferita è utilizzata per estirpare insonnia, dolori non specificati, ansie, malesseri in generale e consiste nel capovolgere il bambino a piedi in giù, recitando sempre formule incomprensibili.

⁷ Cfr. M. CENTINI, *La stregoneria*, cit., p. 10.

bene è bilanciata dall'esistenza del Demonio, in tutte le sue forme e personificazioni, come forza del male, soprattutto nel mondo terreno, di cui è principe.

Tuttavia, se preferiamo rinunciare all'assunto religioso o pseudoreligioso secondo il quale delle forze soprannaturali, di carattere benefico o malefico, possano intervenire nella natura per modificarne il regolare corso, allora dobbiamo affidarci agli studi contemporanei e agli approcci antropologici e sociologici e seguirli fino in fondo. La lettura antropologica, infatti, se vogliamo riduzionistica, tende a considerare la caccia alle streghe come il tentativo di cercare un capro espiatorio per il malessere sociale ed economico di alcune realtà territoriali, come anche la via per la risoluzione di conflitti sociali interni alle comunità, e il tentativo di cercare un colpevole alle calamità naturali e alle pestilenze ricorrenti. Simili approcci al fenomeno della stregoneria spiegherebbero, tra l'altro, anche l'inusuale convergenza di laici, cattolici e protestanti nell'accanirsi nei confronti di alcuni personaggi destabilizzanti per le comunità, facendo ricorso a processi istruiti a vario titolo sia dalle comunità cittadine sia da commissioni pontificie.

Solitamente l'accusa nella quale incappavano le streghe era di *infidelitas* e le pene che i tribunali potevano comminare erano di tipo spirituale, dall'abiura alla penitenza, giudiziario, che avevano effetto attraverso multe o confische di beni, o corporale, che andavano dalla detenzione alla condanna a morte.

Un aspetto interessante dal punto di vista sociale e linguistico è legato all'accusa di stregoneria in sé e alla sua capacità di generare una realtà, uno *status* denigrante condiviso da un'intera comunità e dal gruppo sociale di riferimento. Si chiede, infatti, Luisa Muraro:

Come capitava che certe donne uscissero dal gruppo sociale cui avevano appartenuto, arrestate, processate, pubblicamente sentenziate e poi messe a morte? A che punto di questa trafila prendevano l'etichetta di strega? Chi gliela dava, la gente fin da prima, e in base a quali criteri,

oppure il processo o soltanto la condanna? In questo distacco mortale, come si facevano le parti tra la famiglia, la collettività e il tribunale?⁸

La Muraro intende, in questo caso, mettere in evidenza il ruolo giocato dalla rete familiare e, di conseguenza, l'ascendente che quest'ultima poteva avere sulla collettività, giacché talvolta era la stessa famiglia a non accennare ad alcuna difesa per accelerare il meccanismo dell'espulsione del malefico dal proprio gruppo sociale.

Una possibile interpretazione inerente la modalità ufficiale e patente con la quale si diventa, di fatto, strega possiamo attingerla da una interessante analisi di filosofia del linguaggio.

Ammettiamo, ad esempio, che chi scrive sappia bene cosa sia la santità e cosa sia la stregheria, tuttavia si può ritenere che tale conoscenza sia sufficiente affinché lo scrivente possa affermare "Teresa è una santa" così come possa affermare che "Teresa è generosa"? È lecito per chiunque poter attestare la santità o la stregheria di una persona, così come si può generalmente attestare la generosità, la magnanimità o l'avidità?

Evidentemente chiunque può chiamare santa o strega ad esempio la vicina di casa, ma solo per palesare il suo temperamento buono o malvagio, tuttavia questo atto linguistico non servirà a conferire a quella persona lo *status* di santità così come quello di stregheria. Questo aspetto della proclamazione della santità o dell'accusa di strega, circostanze ed eventi che determinano una realtà che dopo diventa patrimonio collettivo e condiviso della conoscenza per mezzo del linguaggio va sotto il nome di *atto performativo*⁹ ed è necessario che ci siano specifiche condizioni affinché esso possa avere efficacia. Ad esempio è necessario che ad esprimere il performativo sia un soggetto investito di un potere legittimato e riconosciuto, che lo faccia in un contesto appropriato e davanti ad un pubblico che ratifichi e testimoni tale atto del linguaggio che, di fatto, si sottrae ad ogni criterio di verità e diventa automaticamente realtà.

⁸ L. MURARO, *La Signora del gioco, La caccia alle streghe interpretata dalle sue vitte*, La Tartaruga edizioni, Milano 2006, p. 248.

⁹ Cfr. J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Milano 1987.

Consideriamo ad esempio la precedente proposizione “Teresa è una santa” accanto a “Giuditta è una strega”. Esse non sono proposizioni analitiche e tautologiche, secondo la classica definizione di Immanuel Kant, cioè già contenenti il loro significato, come lo è la proposizione “lo scapolo è un uomo non ammogliato”, laddove perlopiù il soggetto e il predicato nominale sono interscambiabili. Si tratta, invece, di proposizioni sintetiche, che sono solitamente a posteriori, empiriche e che producono nuova conoscenza. Affermare “Teresa è una santa” significa, dunque, stabilire un nesso tra una persona concreta ed uno *status*, quale può essere ad esempio quello del *marito* e del *dottore*, ma affinché tale atto linguistico abbia l’effetto desiderato è necessario che a *dichiararlo* sia l’autorità preposta nella sede preposta, nel giorno fissato e davanti ai testimoni che possono documentare l’evento.

Per questo motivo, un processo per stregoneria poteva essere istruito esclusivamente da un tribunale autorizzato e solo nel momento in cui vi fosse almeno una delle seguenti situazioni:

1. La denuncia di un testimone, il quale doveva addurre anche le prove dell’accusa, altrimenti sarebbe stato sottoposto egli stesso al medesimo processo con la medesima accusa;
2. La testimonianza di un accusatore che agiva per la difesa della fede;
3. L’iniziativa di un tribunale, il quale poteva anche agire d’ufficio per stanare qualcuno che *vox populi* fosse ritenuto pericoloso per la comunità.

Una costante della procedura della Santa Inquisizione, che tuttavia non era l’unica ad intentare processi di stregoneria, era l’assenza di un avvocato difensore e l’uso della tortura, sebbene questa non fosse finalizzata a procurare la morte, ma doveva seguire indicazioni ben precise per facilitare la confessione. È interessante, constatare dalle carte di molti processi, ad esempio, che a differenza dei tribunali locali, che eccedevano nella pratica della tortura e non seguivano le indicazioni convenzionali, il tribunale della Santa Inquisizione era addirittura più corretto a causa del clamore che destavano i suoi processi e, di fatto, non si macchiava mai dell’esecuzione materiale della sentenza di morte, che rimaneva di competenza delle autorità locali.

Tra i protagonisti della Santa Inquisizione vi furono dapprima giuristi, ma lentamente vennero sostituiti da teologi raffinati, domenicani a partire dal 1235 con Gregorio IX e anche francescani dal 1246 con Innocenzo IV. Al vertice della struttura vi era un Inquisitore generale, coadiuvato dal Consiglio della Suprema Inquisizione, che manteneva i rapporti con tribunali dei vari distretti. Nel 1480 Sisto IV autorizzò l'Inquisizione Spagnola, sotto il regno di Ferdinando e Isabella, e in questo caso si innestò un rapporto così forte tra potere centrale e tribunale che la sua competenza si estese nella persecuzione di ebrei, marrani, musulmani, *moriscos* e ovviamente anche eretici. Nel 1542 Paolo III riorganizzò la *Sacra Congregazione della Romana e Universale Inquisizione*, che doveva avere giurisdizione su tutta la Cristianità, ma che spesso veniva osteggiata dalle Inquisizioni nazionali, le quali mal sopportano le ingerenze centrali. Con la *Costituzione Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, Pio X cambiò il nome in *Sant'Uffizio*, fino a quando nel 1965 Paolo VI decise di cambiarlo in *Sacra Congregazione per la Dottrina della fede*, incaricato della vigilanza sull'ortodossia della dottrina cattolica e che ha visto Joseph Ratzinger quale prefetto dal 1981 al 2005.

Il lavoro istruttorio del tribunale della Santa Inquisizione, come anche quello dei tribunali locali, era prevalentemente incentrato sulla fenomenologia attribuita solitamente ai poteri straordinari e soprannaturali che possedevano le presunte Streghe. Le testimonianze riferivano della pratica del volo notturno al seguito di Diana, Erodiade o Minerva, ma anche di tutta una serie di poteri attribuiti generalmente al diavolo, dal momento che esse si ritenevano spesso le sue amanti. Del resto, non deve sorprendere il fatto che talvolta la donne trascinate in un processo di stregoneria finissero con l'ammettere il loro commercio con il demonio, giacché si trattava dell'unico modo per far terminare la pratica della tortura, se si esclude la morte per sfinimento.

Nell'immaginario collettivo, come anche nelle rappresentazioni diffuse fino ai nostri giorni, la strega era solitamente raffigurata in volo con la scopa, elemento che riconduce ad un simbolismo primitivo legato all'ambiente familiare o contadino. Infatti, se generalmente il diavolo era, ed è tuttora, ritratto con

corni da caprone e forcone, elementi che richiamano il contesto agricolo, il riferimento alla scopa per la strega è un'evidente allusione al contesto casalingo per eccellenza, di proprietà esclusiva della donna. Interessante a questo proposito è anche l'interpretazione psicoanalitica secondo la quale la scopa, il bastone o la verga non sono altro che allusioni alla simbologia fallica per testimoniare il fatto che durante le sessioni sabbatiche, alle quali partecipavano esclusivamente le donne, si praticassero giochi erotici¹⁰. Non è escluso, tuttavia, che questa interpretazione non sia altro che il risultato di una delle tante fantasie erotiche maschili intorno ad un fenomeno che di fatto non possono dominare, né tantomeno presenziare, ma solo immaginare.

Tra le altre accuse che venivano mosse solitamente alle streghe vi erano quelle inerenti la preparazione di unguenti che avevano nefaste conseguenze sulle persone e sulle cose, ad esempio per provocare cataclismi, morti di persone sgradite o, semplicemente, per attuare metamorfosi animali, che esse preparavano con grasso umano, ricavato da bambini, e polvere di ossa dei cadaveri dissotterrati. Molti studiosi relativamente a questo fenomeno ritengono che alcune donne conoscessero effettivamente, per esperienza diretta o perché tramandata da progenitori le proprietà di diverse erbe a portata di mano con effetto psicotropo, come la *Cicuta Virosa*, l'*Atropa Belladonna*, chiamata anche "erba delle streghe", con cui potevano provocare allucinazioni e momentanee inibizioni delle vie motorie, oltre alla catalessi. Anche la *Datura Stramonium*, chiamata "erba del diavolo", altamente tossica per la notevole concentrazione di scopolamina e atropina, era nota ed utilizzata dalle streghe per provocare effetti molto simili all'acido lisergico (LSD)¹¹, cioè dilatazione degli spazi, distorsione delle figure, ecc. La *Datura Stramonium*, del resto, è diffusa in tutta Italia, dalle pianure alle zone submontane,

¹⁰ Cfr. G. DELFINO, A. SCHMECKHER, *Stregoneria, magia, credenze e superstizioni a Genova e in Liguria*, Olschki, Firenze 1983, pp. 60-61.

¹¹ Cfr. M. CENTINI, *Streghe*, cit., p.68.

ed è molto caratteristica perché presenta fiori bianchi con sfumature viola a cinque petali, che richiama molto nella forma il cappello delle streghe.

Tuttavia, l'accusa di *infidelitas* non era l'unica mossa contro le streghe, giacché anche il solo pregiudizio di doversi procurare il grasso dai bambini le esponeva all'accusa di infanticidio, come anche a quella di eresia. Spesso, infatti, le accuse di stregoneria si confondevano con quelle per eresia, soprattutto per quanto riguarda i processi istruiti dalla Santa Inquisizione, mentre a livello locale le accuse erano principalmente rivolte contro il sovvertimento dei valori tradizionali e gli interessi della comunità. È proprio tra i processi locali, soprattutto nelle isolate aree contadine e montane, tuttavia, che si registrano le più clamorose testimonianze di quanto fosse arbitrario il meccanismo della caccia alle streghe, avallando l'assunto che, di fatto, a differenza di quanto si potrebbe pensare, il Tribunale dell'Inquisizione si mostrava molto più indulgente e rispettoso delle procedure, applicando la tortura, come aveva autorizzato Innocenzo IV nel 1252 con la bolla *Ad estirpanda*, solo per ottenere le confessioni, ma senza «arrivare sino alla mutilazione e alla morte», a differenza dei tribunali civili¹². Ad ogni modo, come sottolinea Centini, non bisogna scandalizzarsi più di tanto per il ricorso alla pratica della tortura, giacché essa «era parte integrante della prassi giuridica del diritto romano e i tribunali laici ne fecero largo uso, fino al XVIII secolo»¹³ e, anche se con la *Constitutio criminalis carolina* del 1532 Carlo V impose di utilizzarla solo sotto una scrupolosa osservanza delle regole procedurali, essa venne ufficialmente abolita nei paesi europei solo nel XIX secolo.

¹² Cfr. F. PAPPALARDO, *Lo "scandalo" dell'Inquisizione tra realtà storica e leggenda storiografica*, in F. CARDINI, a cura, *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 353.

¹³ M. CENTINI, *La stregoneria*, cit., p. 54.

Alcuni casi famosi di stregoneria

Tra i casi più interessanti di caccia alle streghe, unita alla psicosi collettiva, vi è certamente quello del piccolo paese di Triora, in provincia di Imperia, occorso tra il 1587 e il 1589¹⁴.

Non sono chiare le origini, non si capisce quale sia stato l'evento scatenante, anche se alcuni storici parlano della ricerca di un capro espiatorio per le carestie che toccavano la valle Argentina, eppure a partire dal 1587 nel paese cominciano a diffondersi racconti di strane manifestazioni soprannaturali che poi si allargano a macchia d'olio anche nelle zone limitrofe. In seguito ad accuse d'infanticidio, alcune donne, in realtà si trattava di tredici donne, quattro ragazze e un bambino, vengono arrestate e così viene istruito un processo dalle istituzioni locali. Tuttavia, poiché tra le accusate vi erano anche donne benestanti, fu richiesto subito l'intervento del governo genovese affinché sistemasse la questione. È evidente che finché si trattasse di popolane, vedove o zitelle, la strategia del capro espiatorio come tentativo di ristabilire l'ordine all'interno della comunità aveva anche un significato, ma nel momento in cui erano state tirate in ballo mogli di personaggi in vista della società, allora la cosa poteva risultare abbastanza destabilizzante per l'equilibrio politico e sociale.

Ad ogni modo, nelle more della riconsolazione del processo dall'autorità locale a quella centrale genovese già molto tempo era trascorso e la situazione cominciava a complicarsi giacché una donna era morta a causa delle torture subite, nella fattispecie il terribile tormento della corda e quello del cavalletto, che consisteva nello stendere la malcapitata su una tavola con le braccia e le gambe legate e tirate in continuazione, mentre un'altra aveva tentato il suicidio, lanciandosi da un balcone.

Il governo genovese intervenne chiedendo al vescovo chiarimenti sulla situazione, giacché pareva che fosse sfuggita alle mani del tribunale locale, il quale, a sua volta, riferiva che si stava occupando legittimamente di un caso di stregoneria e che il pro-

¹⁴ Cfr. M. CENTINI, *Streghe*, cit., pp. 93-112.

cesso era presieduto dal podestà, affiancato dal vicario dell'Inquisizione Girolamo Dal Pozzo. Quest'ultimo nella sua missiva di chiarimento al vescovo riferiva di aver avuto più che altro un ruolo da spettatore e consulente teologico nella vicenda e affermava che le procedure seguite erano quelle del Parlamento di Triora e le torture eseguite erano quelle legittimate dalla pratica convenzionale, senza alcun abuso. Dal canto suo, anche il podestà di Triora scriveva al governo genovese per attestare che tutto si stava svolgendo nella norma. Il risultato di tale clamore fu che le accusate finirono in prigione senza una sentenza e senza che il processo giungesse ad una reale conclusione, circostanza richiesta dalla popolazione, la quale voleva un colpevole come capro espiatorio per ristabilire l'ordine all'interno della comunità.

Nel 1588 giunse a Triora l'Inquisitore capo, il quale pensò bene di scagionare intanto una ragazzina di tredici anni, ma ciò non servì a placare gli animi della popolazione, che chiedeva la testa di qualche malcapitata, sicché intervenne il governo genovese inviando il commissario Giulio Scribani. Questi non solo presentò una formale richiesta di riconsuazione del processo a Genova, ma allargò l'indagine e gettò nella mischia un'altra ventina di donne del circondario con l'accusa di stregoneria, adottando palesamente la tortura in barba alle regole fissate. È sintomatico a questo proposito quanto emerge dal racconto di una donna torturata dallo Scribani, la quale si lamentava per il fatto di aver saputo che un suo conoscente, tornato da Roma, era stato lì torturato con il cavalletto per sole otto ore, mentre lei riferiva di aver passato sotto tortura una notte e un giorno interi.

Lo Scribani, tuttavia, procedette indisturbato e giunse alla sentenza di condanna a morte per quattro donne che il governo genovese non ratificò perché gli erano giunte voci dei metodi del procuratore, e così lo sostituì con un altro commissario, tale Serafino Petrozzi. Questi non confermò la sentenza del suo collega poiché ritenne che lo Scribani avesse agito quantomeno in modo affrettato e, in ogni caso, per i reati "contro Dio" e per "rapporti con il diavolo" era necessario il parere di un consulente teologico, che il suo predecessore non aveva nominato, oltre al fatto di ritenere scarse le prove addotte fino a quel momento. Il quadro

contraddittorio risultante dall'indagine dello Scribani e da quella del Petrozzi convinse il governo genovese a vederci ancora più chiaro e così inviò a Triora altri due commissari, Giuseppe Torre e Pietro Allaria, i quali ribaltarono nuovamente in verdetto del Petrozzi, confermando la condanna a morte delle quattro donne e, per lasciare traccia del loro efficace operato, ne aggiunsero altre due, sicché alla fine le condanne a morte comminate dal governo genovese erano arrivate a sei.

Ad ogni modo, come aveva rilevato il Petrozzi, restava il punto fermo per cui per quella tipologia di reato era necessario il parere teologico del delegato dell'Inquisizione. Solo dopo quel verdetto il braccio secolare della giustizia avrebbe potuto rendere esecutiva la condanna. Gli atti così passarono nelle mani della giurisdizione ecclesiastica, la quale li valutò meticolosamente per lunghi mesi. C'è da dire che nel frattempo le donne restavano in carcere in cattive condizioni e alcune addirittura morivano di stenti e sofferenze al punto da preoccupare il governo genovese, il quale spingeva affinché la questione si chiudesse in tempi brevi, sollecitando l'Inquisizione a giungere ad una sentenza definitiva.

Finalmente il 23 aprile 1589, dopo due anni di processi civili, religiosi, ricusazioni e sentenze discordanti, l'Inquisizione emise il verdetto e con molta probabilità, considerata l'ingerenza del governo genovese e la sorte toccata allo Scribani, in assenza di documentazione sul seguito, si può arguire che le donne furono tutte liberate e nessuna condanna a morte venne eseguita, anche se nel frattempo in tutto erano morte sette donne a causa delle torture, degli stenti e delle pressioni dei vari tribunali.

Emblematica fu la sorte toccata allo Scribani, il quale venne scomunicato dall'Inquisizione per essersi interessato di cose di cui non doveva occuparsi e per aver compiuto abusi per "eccesso di cattolicesimo", tuttavia per intercessione del governo genovese, il quale lo riteneva un buon giudice e un "uomo molto cattolico", fu riabilitato alla professione.

Come si evince da tutta la vicenda, nel caso di Triora è il tribunale ecclesiastico, probabilmente, a consentire alle donne di riconquistare la libertà, mentre quello locale non attendeva altro

che eseguire la sentenza di condanna a morte per risolvere qualche dissidio interno alla comunità. Si delinea così una lettura storiografica alternativa rispetto a quella illuministica e razionalistica, che tende molto spesso a scaricare tutto il peso della caccia alle streghe sull'istituzione ecclesiastica. Del resto, anche quando il tribunale ecclesiastico emetteva sentenze, di fatto, non possedeva strutture per renderle esecutive, cioè gli strumenti di tortura e i patiboli, e quindi doveva necessariamente rivolgersi al braccio secolare della giustizia.

Un altro caso di stregoneria degno di rilievo storiografico avvenne intorno al 1500 in Val di Fiemme, in Trentino, e, come nel caso precedente, si videro in azione tribunali civili, ecclesiastici e tutta la comunità locale scagliati contro alcune donne¹⁵.

Il copione è sempre lo stesso: gli imputati si dichiarano innocenti davanti ad un tribunale locale, formato da magistrati laici e da anziani della comunità, che li accusa a partire da storie diffuse in paese e generate *ad hoc* prendendo spunto da credenze popolari alimentate della fantasia collettiva, tutto ciò perpetrato con metodi non convenzionali e la pratica smisurata della tortura, la quale induce i malcapitati a confessare peccati morali, invidie, trasgressioni e piccoli reati contro la proprietà.

Nella Val di Fiemme tutto cominciò nel 1501, quando Giovanni Delle Piatte venne arrestato mentre portava tra le mani un libro contenente formule magiche. L'uomo venne incriminato e invitato ad allontanarsi dal paese. Nel 1504 fu nuovamente avvistato nella zona, con lo stesso libro tra l'altro, per cui l'autorità non poté fare a meno di trarlo in arresto una seconda volta e processarlo. Giovanni Delle Piatte, detto Zuanne, in fondo era un guaritore, che curava soprattutto donne affette da dismenorrea, ma durante il processo per stregoneria tirò in ballo altre persone, quattro donne, accusandole pubblicamente in un confronto di aver partecipato con lui al *gioco*, altro nome per designare il sabba. Le donne vennero processate nel gennaio 1505: si trattava di Orsola, detta la Strumechera, Margherita, detta la Tomasina,

¹⁵ Cfr. L. MURARO, *La signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, cit.

Margherita, detta la Tessadrella, e Ottilia, le quali si erano promesse reciprocamente di non cadere nella trappola accusatoria.

La prima a cadere, tuttavia, fu Ottilia, la quale, sottoposta a tortura, confessò tutto ciò che aveva già affermato Zuanne. La seconda a dichiararsi colpevole fu la Tomasina, che si proclamò dapprima innocente, ma dopo cominciò a confessare dei furti e successivamente mise insieme una serie di luoghi comuni su riti pagani, cui aveva partecipato, durante i quali venivano fatte pozioni per far morire alcune persone oppure venivano mangiate bestie che dopo tornavano prodigiosamente in vita.

La terza a cadere nella trappola inquisitoria fu la Strumachera, la quale resistette per ben diciotto volte alla pratica della tortura, ma alla fine dichiarò di voler confessare e confessò il furto di una rapa. Probabilmente la donna era estranea a tutta la vicenda oppure stava semplicemente facendosi beffe dei giudici. Ad ogni modo, dopo un'ulteriore sessione di tortura, confessò di aver rubato anche una scodella di farina e una gallina. Ancora torturata, cominciò a imbastire una serie di racconti con spunti biografici in cui comparivano luoghi comuni sul maleficio, ma mai la figura del diavolo, bensì quella della *Domina ludi*, la Signora del gioco, che organizzava, gestiva e dirigeva gli incontri sabbatici. Tutto ciò che poi aveva affermato sotto tortura, lo ratificò *de plano* (cioè spontaneamente, in assenza di condizionamenti fisici), per cui secondo il tribunale la Strumachera era colpevole di stregoneria.

L'ultima ad autoaccusarsi, dopo la solita tiritera fatta di dichiarazioni di innocenza e racconti inventati per placare il meccanismo della tortura, fu la Tessadrella. È singolare la posizione di quest'ultima, poiché dai suoi racconti, che costituiscono una fonte di erudizione per gli inquisitori, traspare un chiaro senso religioso, ma anche la volontà di aderire al sabba con la finalità di acquisire potere e una posizione ragguardevole all'interno della comunità.

Nel febbraio del 1505 partì il processo per altre cinque donne, accusate a vario titolo da Giovanni, che aveva trovato il modo per essere utile al tribunale e rimanere in vita, e, di conseguenza,

anche dalle quattro già processate. Da questa sessione processuale emerge in maniera del tutto inedita la presenza del diavolo in un paio di racconti delle donne accusate.

Nel marzo dello stesso anno il tribunale emise la sentenza di condanna a morte per le quattro donne del primo processo, due del secondo, giacché nel frattempo tre ne erano morte in carcere, e Giovanni, al quale però venne sospesa l'esecuzione perché serviva per istruire altri processi.

Nell'aprile del 1505 partì una terza sessione processuale, che vide coinvolte altre cinque donne, accusate ovviamente da Giovanni Delle Piatte. Tuttavia, in questa fase pesò enormemente l'esito nefasto dei due processi precedenti, per cui le imputate, non vedendo alcuna via d'uscita per chi incappava nelle grinfie del tribunale, cominciarono ad abbondare di particolari macabri nei loro racconti, così emerse che alcune avevano anche fatto sesso con il diavolo, senza del resto trarne alcun piacere, dal momento che il suo membro era freddo e puzzolente. Venne fuori, inoltre, che alcune avevano abbracciato la stregheria per ottenere benefici personali o sociali, guarigioni da dolori o malattie, ma anche che in quelle riunioni sabbatiche si curavano malesseri come il "*mal de la senega*", cioè il rachitismo, si conducevano pratiche molto simili a quelle del "taglio dei vermi" e si praticava l'antropofagia insieme al diavolo, che assumeva sembianze diverse, dal caprone al cane nero.

Un caso a parte è costituito dal processo ordito nei confronti di Barbara Marostega, cominciato nel febbraio 1505 e conclusosi nell'aprile dello stesso anno con ben sedici udienze in cui la donna veniva condotta alla tortura, ma alla promessa che avrebbe confessato *de plano* ella si rifiutava di parlare o riferiva dettagli inessenziali ai fini dell'istruttoria e per cui veniva nuovamente ricondotta alla tortura e così via fino alla fine. Tra i racconti fatti *de plano* la Marostega riferiva di aver curato bambini con il "*mal de la senega*", ma di averlo fatto per amore di Dio, oppure narrava l'episodio dell'accusa infamante, subita da parte di un vicino, di avergli rubato un lenzuolo alla quale ella aveva chiesto vendetta a Dio e, da quanto emerge, pare che il Sommo avesse esaudito la sua richiesta perché l'uomo moriva dopo qualche

giorno. In una udienza successiva la Marostega smentisce quanto affermato in precedenza e riferisce che molto probabilmente ciò che aveva detto era il frutto di un sogno, ma in seguito smentisce ancora e riferisce che se era andata a qualche sabba, giacché altre donne ritenevano che lei fosse proprio la “*maestra del gioco*”, quasi certamente vi era stata condotta.

Si arrivò così fino ad aprile con lo stillicidio di torture, richieste di confessione e ritrattazioni con l’invenzione di volta in volta di nuovi elementi narrativi e particolari inediti, fino a quando l’11 aprile la Marostega negò ogni suo coinvolgimento nelle vicende di stregoneria per poi morire in carcere il 13 dello stesso mese.

È oltremodo chiaro lo stratagemma adottato dalla Marostega e da altre donne per depistare i giudici e sperare di allungarsi la vita con nuovi racconti, come nella favola di Sharāzād delle *Mille e una notte*, ma purtroppo, in realtà, quell’espedito era piuttosto un modo per allungare il supplizio, dal momento che i giudici partivano dal presupposto della colpevolezza, contro la quale, generalmente, non servivano prove d’innocenza, a meno che non intervenissero, come nel caso di Triora, vizi procedurali o incompetenze giurisdizionali. Lo stesso Santo Uffizio nel 1625 aveva emanato una *Instructio pro formandis Processibus in causis Strigum* con la quale ammoniva i tribunali della sua inquisizione a non avere giudizi precostituiti nei confronti delle donne accusate, a non abusare della tortura e a non affrettare l’iter del processo, ma, commenta la Muraro, queste indicazioni giungono troppo tardi perché i tribunali laici avevano cominciato a processare le donne con metodi ancora più brutali di quelli della Santa Inquisizione¹⁶.

La circostanza sulla quale invita a riflettere la Muraro tra le pagine de *La signora del gioco* è che, di fatto, la comunità locale nel caso dei processi della Val di Fiemme non intervenne e pare quasi che ratificasse il lavoro del tribunale, forse perché quelle donne praticavano davvero dei riti pagani precristiani che urtavano la sensibilità delle persone religiose della zona. Tuttavia, dal momento che l’effettivo afflato religioso della popolazione

¹⁶ Cfr. L. MURARO, *La Signora del gioco*, cit., p. 257.

del '500, nella fattispecie nella isolata Val di Fiemme, è tutta da dimostrare, è più facile che ci fossero alla base motivazioni di ordine socio-economico: di fatto la maggior parte delle imputate erano donne vecchie, povere e sole, quindi socialmente inutili per la comunità, oltre che destabilizzanti per l'armonia delle altre famiglie. È probabile, quindi, che la popolazione temesse seriamente quelle donne perché minavano alla base l'unità della famiglia nucleare che cominciava a strutturarsi e che era, al tempo stesso, toccata dal grave e inspiegabile problema della mortalità infantile. Inoltre, occorre considerare che la mortalità maschile era molto più elevata rispetto a quella femminile, per cui le comunità si trovavano a gestire un numero spropositato di donne non maritate, che probabilmente trovavano piacere nell'incontrarsi per divertirsi un po' insieme, a differenza delle donne sposate, invidiose, costrette a rimanere a casa per accudire i mariti. La conseguenza immediata di questa situazione demografica, complice la sovrastruttura culturale e religiosa della cristianità occidentale, era, evidentemente, che molte donne erano destinate a diventare Streghe, a causa dell'infamia e delle accuse mosse dalla comunità, oppure Sante, giacché una buona fetta di giovani donne, soprattutto di estrazione sociale più alta, si sottraeva preventivamente all'onta della stregheria rifugiandosi in convento.

Interessante è notare, inoltre, con la Muraro, che quello che fino al XIV secolo era ritenuto il *Gioco della Signora*, o di donne che si riunivano per passare un po' di tempo insieme, a partire dal Rinascimento non fosse più considerato una divagazione per donne, bensì un sabba in cui generalmente si compivano malefici. A ciò si aggiunge la presenza del diavolo come dominatore assoluto della scena, associato spesso alla perversione, alla richiesta di potere, bellezza, immortalità, alimentando un immaginario collettivo che giungerà fino ai capolavori del *Faust* di Goethe e del *Doktor Faustus* di Thomas Mann.

Per quanto riguarda il panorama italiano, oltre alla Liguria e al Trentino, anche ampie zone del Piemonte e della Lombardia furono scosse nel corso dei secoli da numerosi casi di stregheria. In particolare, a Poschiavo, un paesino del Cantone dei Grigioni in Svizzera, ma appartenente alla Diocesi di Como, per tutto il

1600 si abbatté la scure del tribunale locale sulle donne della stessa famiglia per diverse generazioni. Pareva che non vi fosse via d'uscita per le donne della famiglia Ross, per le quali i capi d'imputazione si tramandavano di madre in figlia senza soluzione di continuità e senza possibilità di scampo e se Anna Maria Ross ammette sin da subito il suo legame con la stregheria, consapevole dell'impossibilità di uscire pulita dal processo, Caterina Ross si affanna a prendere le distanze dalla sua schiatta, ma i giudici non fanno altro che ricacciarla a forza nella sua discendenza maledetta.

Non solo l'Italia fu toccata dai fenomeni e dai processi di stregheria, ma la frammentazione del potere politico e la conflittualità elevata esistente tra cattolici e protestanti determinò una notevole incidenza di streghe anche in Germania e in Svizzera, laddove sia il calvinismo sia il luteranesimo avevano acutizzato l'ossessione per il demoniaco. In particolare, in Germania era il *Blocksberg* il luogo nel quale, dopo il classico volo, s'incontravano le streghe nella notte di Valpurga per celebrare il sabba.

In Francia la *vauderie d'Arras* fu uno dei più rinomati processi di stregheria cominciato con la condanna di un eremita per stregoneria, il quale prima di morire aveva pensato bene di affermare di aver avuto dei complici. Fu l'occasione per scatenare, dietro l'insegna della caccia alle streghe, una vera e propria persecuzione nei confronti dei valdesi, appartenenti a ceti sociali medio-bassi.

In Spagna l'Inquisizione centrale diretta da Torquemada è assunta a emblema della persecuzione dei dissidenti e delle streghe, anche se, come abbiamo già sottolineato più volte, pare che fosse molto più mite nel sentenziare rispetto ai tribunali locali civili. Ad ogni modo, essa colpì soprattutto, e comprensibilmente, le zone periferiche ed autonomistiche del Regno, come i paesi baschi, ad esempio.

Nel Regno Unito la caccia alle streghe registrò un picco nell'attività durante il periodo rivoluzionario di Cromwell, cominciato nel 1653, allorquando con Matthew Hopkins, il *Witch Finder General*, furono eseguite numerose condanne a morte,

adottando procedimenti e tecniche processuali in voga nel continente. Qui le accuse erano generalmente legate alla tradizione folcloristica locale, che imputava alle donne uccisioni di bambini e sortilegi magici.

Negli Stati Uniti d'America non ci sono stati fenomeni persecutori inerenti la stregheria su grande scala, fatta eccezione per il caso di Salem nel Massachusetts (Salem deriva da Jerusalem), colonia popolata dai padri pellegrini, in gran parte scozzesi puritani ossessionati dalla presenza del demonio. Ciò che accadde a Salem è estremamente interessante dal punto di vista sociologico e antropologico, giacché intervengono elementi all'altre delle culture caraibiche e africane. Nel 1692 a Salem si concluse un processo, diventato celebre anche a livello cinematografico, partito dall'accusa nei confronti di tre ragazze, ma poi esteso ad un centinaio di persone¹⁷.

Generalmente si ritiene che a partire dal '700 in tutto l'Occidente sia stata la mentalità scientifica e filosofica a prendere le distanze dai fenomeni di stregheria e probabilmente in parte ciò è vero. Tuttavia, è anche opportuno ammettere che ai nostri giorni la pretesa di alcuni soggetti di avere un qualche potere iniziatico o un complesso di conoscenze non ufficiale, alternativo e non condiviso dalla comunità scientifica, in grado, tra l'altro, di avere qualche effetto sulla natura e sulla realtà non è affatto scomparso. È possibile, allora, che il clamore intorno ai fenomeni di stregheria fosse causato dal meccanismo sociologico di esclusione e repressione attuato dalla morsa ineludibile dell'alleanza legittimata a livello collettivo tra la fonte del potere politico e la fonte del potere religioso. Sostenere che la cultura del soprannaturale soggiacente all'universo simbolico della stregheria sia stata debellata dalla rivoluzione scientifica è un'ingenuità intellettuale simile all'affermazione secondo la quale con l'avvento della modernità la secolarizzazione, intesa come scomparsa della religione dalla vita quotidiana degli uomini, avrebbe preso il sopravvento. Piuttosto è possibile spiegare la repressione della stregheria, così come la repressione di qualsiasi universo simbolico

¹⁷ Cfr. F. HILL, *Le streghe bambine di Salem*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

alternativo a quello ufficiale a sfondo politico o religioso, come quello dei catari, dei patarini, dei dolciniani, degli anabattisti, con l'esistenza di un pensiero unico, di una sacra volta culturale costituita da un universo simbolico totalizzante e quindi repressivo. Semmai ciò che cambia nella modernità, o meglio nella postmodernità, giacché si potrebbe sostenere che la modernità conserva intatto il meccanismo dell'universo simbolico totalizzante, non a caso in Europa abbiamo avuto fenomeni moderni denominati "totalitarismi", è l'affacciarsi del pluralismo, il quale consente a chicchessia di esprimere liberamente e legittimamente, finché non è lesiva dei diritti altrui, anche, ad esempio, forme di mediazione simbolica con ciò che non è immediatamente empirico e sperimentabile. La cartomanzia, la chiromanzia, la chiarovegenza e tante altre pratiche, che un tempo sarebbero state condannate ai sensi del *Malleus Maleficarum*, ai nostri giorni sopravvivono tranquillamente e godono di buona salute, così come sopravvivono le manifestazioni delle apparizioni delle madonne, delle divinazioni segrete di pastorelle in aria di santità ed altri fenomeni che hanno la pretesa di agganciare e ipotecare il futuro e la dimensione naturale per mezzo di un bagaglio iniziatico di conoscenze.

In alcune zone periferiche dell'Italia meridionale ai giorni nostri la stregoneria gravita nell'ambito della cultura popolare o, come sostengono i due più esperti studiosi meridionali di questioni demoetnoantropologiche, cioè Ernesto De Martino e Alfonso Di Nola¹⁸, alla cultura subalterna. Una ricerca interessante, condotta sul campo, è quella di Carlo Codacci Pisanelli¹⁹, il quale si pone l'obiettivo di mostrare i residui magici di una cultura, come quella salentina, che a causa della sua posizione periferica e dell'isolamento, dovuto ad una economia essenzialmente contadina, ha generato una forma di sincretismo estremamente interessante per gli studi etnologici. Già gli studi di De Martino ave-

¹⁸ Cfr. A. M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; ID., *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁹ Cfr. C. CODACCI PISANELLI, *Streghe. Macàre, maghi e guaritori nel Salento*, cit.

vano messo in rilievo la specificità della cultura popolare salentina ne *La Terra del rimorso*²⁰ in riferimento al fenomeno del “tarantismo”, oggi diventato piuttosto di moda con i suoi richiami musicali annuali a Melpignano.

Il lavoro di Codacci Pisanelli, in particolare, mette in evidenza la connessione tra magia, intesa come possibilità d'intervento nella natura, e credenza popolare. Il Salento si presenta come un crogiolo di culture in cui il cristianesimo ha convissuto con riti pagani e precristiani legati all'ambiente agricolo che sono integrati fortemente anche con la cultura medica.

Quella che va sotto il nome di *macària* nella penisola salentina è una pratica principalmente femminile di guarigione che resiste ancora oggi, alla quale ci si rivolge come ultimo stadio quando la medicina ufficiale non riesce a dare risposte. La mentalità popolare attribuisce a determinate donne poteri soprannaturali con i quali esse possono danneggiare o guarire le persone da disturbi di natura prevalentemente nervosa con interventi di tipo terapeutico. Occorre per queste questioni considerare il contesto etnopsichiatrico di riferimento giacché a livello psicomotorio la guarigione può essere reale se si crede che di fatto il disturbo sia provocato da influenze negative. La tipica situazione che può determinare il ricorso alla *macària*, ad esempio, è quello relativo alla dominazione psicologica legata alla sudditanza di un soggetto ad un altro per motivi d'amore o d'invidia.

Oltre a ciò è risaputo che le *macàre* o *striare* sono anche in grado di operare malefici, trasformarsi in animali e praticare la *lecanomanzia*, cioè l'arte divinatoria, di origine greca, di “leggere i segni” nelle bacinelle d'acqua o nelle figure che i cocci di creta componevano sul terreno una volta lanciati. Una delle pratiche più diffuse attribuita alle *macàre* è, inoltre, quella di “fare il malocchio” o “le fatture” nei confronti di qualcuno. Per tenerle lontane la tradizione aveva escogitato una serie di espedienti, tra i quali mettere il ferro di cavallo o le forbici dietro la porta d'ingresso oppure posizionare la scopa rovesciata fuori dalla porta,

²⁰ E. DE MARTINO, *La Terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015; ID., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2013.

per impedire alla strega di entrarvi, giacché sarebbe stata impegnata fino al mattino a contarne le spatole.

Le *macàre* erano generalmente donne ai margini della comunità, molto spesso sole e con strane abitudini maschili, ad esempio quella di fumare tabacco, pianta molto diffusa nella zona. Tra i racconti più diffusi sulle *macàre* vi sono quelli che riferiscono di rapimenti di quegli uomini che di notte uscivano fuori casa per fare i propri bisogni, i quali venivano costretti a ballare nel sabba un vecchio motivo dal titolo "*Balla n'Calieno*"²¹.

Attualmente gli studiosi ritengono che le manifestazioni generalmente gravitanti nell'ambito della stregoneria sono confluite all'interno della *Wicca*, un *corpus* dottrinale di origine britannica abbastanza variegato e controverso che si richiama a vario titolo a pratiche esoteriche, iniziazioni misteriche, magia popolare, religioni pagane precristiane ed immanentistiche, recuperando anche quell'immaginario nordico legato alle fate, ad enti spirituali e, in generale, alla sacralità della natura²². La *Wicca* ha avuto due rami principali, quella alexandrina, da Alex Sanders, e quella gardneriana, da Gerald Gardner, alimentata anche dal mito di Aleister Crowley, membro della *Golden Dawn*, un'associazione esoterica inglese alla quale avrebbe aderito anche Pamela Travers, creatrice del personaggio a metà tra fata e maga di Mary Poppins. Interessante è la vicenda che lega il famoso Mr. Crowley, le cui gesta sono esaltate in diverse canzoni del panorama *metal* e *rock*, da Ozzy Osbourne dei Black Sabbath a Mick Jagger dei Rolling Stones per finire, ovviamente, con Marilyn Manson, al territorio italiano. Si narra, infatti, che negli anni '20 avesse tentato di fondare una comunità esoterica in una villa, esistente ancora oggi ma fatiscante, nei pressi di Cefalù, ma pare che nel 1923 Mussolini avesse fatto espellere Mr. Crowley perché ci era scappato un morto, un caro discepolo del maestro, forse per aver ingerito la carne di un gatto.

²¹ Cfr. C. CODACCI PISANELLI, *Streghe. Macàre, maghi e guaritori nel Salento*, cit., pp. 28-29.

²² Cfr. F. DIMITRI, *Neopaganesimo. Perché gli dei sono tornati*, Castelveccchi, Roma 2005; CRONOS, *La Visione del Sabba: i rituali nella Wicca*, Aradia Edizioni, Puegnago 2009; V. CROWLEY, *I poteri della Wicca*, Armenia Edizioni, Milano 2013.

Tornando agli Stati Uniti bisogna dire che negli ultimi anni la coscienza americana è stata scossa da un singolare fenomeno mediatico, legato alla produzione di un film documentario del 1999 dal titolo *The Blair Witch Project*, che ha alimentato fantasie e scoperchiato una serie di vicende rimaste irrisolte. Il film, che punta più su elementi suggestivi che su concreti fatti legati alla stregheria, è ambientato nel villaggio di Burkittsville nel Maryland e narra della scomparsa di tre ragazzi, gli autori dei video, i quali stavano indagando sulla Strega di Blair. La vicenda della strega risale al 1785, quando una donna di origine irlandese Elly Kedward venne accusata di aver rapito dei bambini e di aver bevuto il loro sangue. La comunità locale, indignata, la legò e l'abbandonò alle intemperie in un bosco, ma qualche tempo dopo tutti i bambini coinvolti e i loro genitori scomparvero misteriosamente. La storia era stata taciuta per decenni, fino a quando un secolo dopo nel rifondato villaggio di Burkittsville cominciarono a verificarsi strani episodi: una bambina annegò in un ruscello di meno di un metro di profondità senza che il suo corpo fosse mai ritrovato; nel 1886 una bambina venne rapita e ritrovata dopo tre giorni, affermando di essere stata catturata da una signora che voleva portarla nel bosco, così la famiglia della bambina organizzò una squadra per andare alla ricerca della signora, ma i sette uomini della spedizione vennero tutti uccisi. Ancora nel 1940 vennero attestati rapimenti di bambini nel villaggio, fino a quando venne arrestato un vagabondo all'interno del bosco, il quale confessò alcuni omicidi, ma affermò anche che era stata la signora ad ordinarglielo. Questi strani ed inspiegabili fenomeni non facevano altro che alimentare un diffuso sentimento di inquietudine e paura, che giunse fino al fortunato film documentario campione d'incassi nel 1999.

Il profilo della santa

Analogamente al percorso che giunge all'accusa di stregheria, anche per diventare santi occorre istruire un processo che, nel caso specifico, viene denominato *canonizzazione*. Si tratta di una

dichiarazione ufficiale con la quale una persona defunta, dopo un processo generalmente lungo molti anni con tappe intermedie, in cui bisogna raccogliere testimonianze e catalogare miracoli che attestino la sua vicinanza a Dio, alla fine la Congregazione per la Causa dei Santi e, di conseguenza, la comunità cattolica la riconosce come entità con un determinato potere intercessorio presso Dio ed esempio da seguire.

La tesi di fondo che vogliamo avanzare in questo lavoro, dunque, è che la santità, come la stregheria, non è che un fenomeno sociale: non si nasce santi, ma si diventa all'interno di un contesto sociale in cui sono soprattutto gli altri che riconoscono e attribuiscono ai comportamenti e alle azioni il valore di santità o, dall'altro versante, di stregheria.

Prima del Concilio di Trento la definizione di santità era un po' vaga ed è con la costituzione apostolica *Immensa Aeterni Dei* di Sisto V del 1588 che venne istituita la Congregazione dei Sacri Riti e Cerimonie (*Congregatio pro Sacris Ritibus et Caeremoniis*), tramutata da Paolo VI, in seguito al Concilio Vaticano II, in Congregazione delle cause dei santi (*Congregatio de causis sanctorum*), che doveva incaricarsi di riconoscere e proclamare i santi in base a quattro caratteristiche: eccellenza di virtù, molteplice eccellenza di vita, testimoniata per mezzo di miracoli, virtù eroica che permette di superare le umane capacità, come la sopportazione di malattie e dolori e, infine, resistenza eroica o sopportazione eroica. Tuttavia, poiché il processo di canonizzazione poteva essere concluso solo dopo mezzo secolo dalla morte del candidato alla santità, dal momento che era necessario istruire il processo e raccogliere le prove, nel frattempo il candidato poteva essere proclamato beato, in modo che la popolazione potesse tributare la debita devozione e assumerlo come modello.

A partire dagli inizi del XVII secolo, dunque, la curia romana assunse il monopolio della decretazione della santità per mezzo dell'efficace strumento del processo. Per riconoscere e distinguere accuratamente i segni della vera e falsa santità si diffusero manuali ad uso dei cardinali per il "Discernimento degli spiriti", analogamente al *Malleus Maleficarum* nel caso della stregheria, anche al fine di evitare di incappare in fraintendimenti. In tali

manuali l'argomentazione più diffusa per riconoscere la vera santità stava in una caratteristica non strettamente teologica o dottrinale, bensì statistica, giacché si era constatato che la maggior parte delle donne che si autoproclamavano indebitamente sante erano donne laiche, incolte, appartenenti a contesti socio-economici non elevati, nonché donne sessualmente attive e perciò definite "donnette" o *mulierculae*. Tali donne, per via della loro inferiorità culturale, che *tout court* diventava inferiorità ontologica, erano solitamente preda del demonio, soprattutto a causa del loro appetito sessuale eccessivamente pronunciato e, grazie alla loro congenita loquacità e alla capacità persuasiva di cui sono naturalmente dotate – così si riteneva – riuscivano a farsi anche un discreto numero di proseliti tra i laici e tra i sacerdoti, alcuni dei quali cadeva spesso nelle trame di siffatte "donnette" anche per motivi politici.

La questione della simulazione delle presunte sante preoccupò non poco gli ambienti ecclesiastici, anche perché non era chiaro chi dovesse procedere nei confronti di tali mistificazioni, se la Congregazione dei Sacri Riti oppure il Tribunale dell'Inquisizione. La manualistica decise, così, di dirimere la questione sostenendo che se le rivelazioni delle presunte sante non contenevano nulla di superstizioso, allora potevano essere trattate dalla Congregazione dei Sacri Riti, evitando la tortura ed altre pratiche simili, altrimenti il processo veniva ricusato e istruito presso l'Inquisizione²³.

Il significato sociologico e antropologico dei fenomeni di simulazione della santità si annidava molto spesso nel forte potenziale eversivo presente nella dimensione popolare, così marcatamente separata dal centro del potere culturale, il quale conduceva le donne a contestare l'*establishment* politico e sociale a partire dai comportamenti non ritenuti consoni al loro rango. Era facile, dunque, che alcune donne adottassero comportamenti lontani dai modelli consentiti dalla Chiesa e di conseguenza cadessero nella

²³ Cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «Grandi eroine»: santità femminile simulata e vera nell'Italia della prima età moderna, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 277-301.

trappola della “simulazione di santità”. È interessante notare come la provenienza sociale delle donne imputate ed inquisite per simulazione di santità, nella maggior parte dei casi, fosse di livello medio-basso. Si trattava di donne che destabilizzavano l’assetto sociale e palesano un evidente conflitto sociale in atto che veniva sistematicamente ricondotto alla norma per mezzo di strumenti culturali, ma molto spesso coercitivi e repressivi:

Dai numerosi processi inquisitoriali per simulazione di santità pervenuti – relativi soprattutto a donne, perché la simulazione è individuata come qualità specificamente femminile – i criteri che disegnano la “vera” santità appaiono del tutto rovesciati rispetto a quelli ufficiali.²⁴

Nella storia della cultura occidentale l’attribuzione della simulazione, della falsificazione, dell’inganno e della menzogna all’universo femminile è stato uno degli argomenti preferiti ai fini della denigrazione del suo ruolo sociale. Non solo, dunque, il potere ufficiale utilizzava lo strumento della riduzione di significato tramite l’accusa di simulazione in riferimento a quelli che venivano ritenuti i presunti casi di santità, ma analogamente, proprio perché la simulazione veniva ritenuta consustanziale alla donna, si ricorreva spesso anche alla “simulazione della non santità” o “santità dissimulata” per assurgere a modelli esemplari quelli di alcune donne particolarmente devote e sottomesse ai mariti che era necessario diffondere a fini pedagogici e di controllo sociale, al pari nel percorso classico di decretazione della santità.

Come abbiamo già affermato, il processo mediante il quale viene attestata la santità è denominato “canonizzazione”. Esso di norma prende l’avvio nel momento in cui la proposta per procedere alla canonizzazione di un fedele, che si è distinto per particolari virtù eroiche, viene presentata davanti alla Congregazione per la Causa dei Santi da parte della diocesi di riferimento e questa dà il suo *nulla osta* al procedimento. Da questo momento

²⁴ M. CAFFIERO, *Dall’esplosione mistica tardo-barocca all’apostolato sociale (1650-1850)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 327-374, p. 337.

viene riconosciuto al candidato/a un primo *status* verso la santificazione, cioè quello di *servo* o *serva di Dio*. Il passo successivo prevede la raccolta di informazioni da parte della Congregazione sulla “fama di santità” del candidato/a, cioè si verifica se vi sono stati miracoli o fenomeni inspiegabili che possono in qualche modo dimostrare la vicinanza al soprannaturale. L’incartamento giunge a Roma e viene analizzato da una commissione di nove teologi e se questi danno parere positivo si riunisce la Congregazione con lo scopo di giungere all’attestazione dell’*eroicità delle virtù*, che termina con la lettura ufficiale del Decreto del Pontefice. Da questo momento il candidato acquisisce presso la Chiesa cattolica lo *status* di *venerabile*.

Il terzo passo prevede il riconoscimento e l’attribuzione al venerabile in questione di almeno un miracolo che possa attestare l’intercessione presso Dio. Oltre a eventi prodigiosi mediante i quali si è data la guarigione a malati, tra i miracoli più diffusi sono annoverati anche l’*incorruttibilità del corpo*, la *liquefazione del sangue* o l’*odore di santità*” emesso dal corpo defunto. Tutti i fenomeni, che in qualche modo sospendono il corso naturale degli eventi, vengono valutati da una commissione di cinque medici, i quali devono attestare l’inspiegabilità scientifica degli eventi, successivamente si passa al vaglio critico di una commissione di sette teologi e, infine, alla Congregazione della Causa dei Santi che, al termine della riunione, consente al Pontefice di riconoscere lo *status* di *beato* o *beata* e di definire una data nel calendario per la venerazione dello stesso/a.

L’ultimo passaggio, quello con il quale si può precedere con la proclamazione definitiva di *santo* o *santa*, prevede il riconoscimento di un secondo miracolo mediante un procedimento che si svolge tutto sommato con le dinamiche della beatificazione.

Accanto ai processi di canonizzazione, la possibilità di ricostruire i profili delle sante all’interno della tradizione cattolica occidentale passa anche attraverso l’agiografia, cioè il racconto della vita dei santi, oppure attraverso le lettere spirituali, spesso scritte comunque da uomini, i quali cercavano di controllare il fenomeno della santità femminile attribuendo alle stesse lettere,

ad esempio, un valore meramente edificante ai fini della vita religiosa, ma assolutamente non letterario.

Ciò accadde, nella fattispecie, come mostra magistralmente lo storico Adriano Prosperi, con l'edizione delle lettere di santa Caterina da Siena (1347-1380) da parte di Aldo Manuzio intorno al 1500²⁵. Queste lettere, sebbene fossero autentiche sul piano contenutistico, non erano autografe, infatti è noto che Caterina non sapesse scrivere, sicché i contenuti venivano trascritti dai suoi segretari, i quali operavano interpolazioni a scopo chiarificatorio e letterario che, ovviamente, alteravano il senso globale della sua opera. Vicenda analoga accadde nel caso di Angela da Foligno (1248-1309), santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607) e Paola Antonia Negri (1508-1555), santa mancata e condannata alla clausura, che ebbe una interessante controversia con Pietro Besozzi. L'idea di fondo di questo diverbio era, infatti, che la donna "senza lettere" non potesse essere in grado di scrivere e pubblicare, a differenza di un uomo, sicché la pubblicazione dell'opera fu interrotta nel 1564 dall'Inquisizione, finché il Besozzi non si arrogò il diritto di ritenere che l'opera della Negri fosse sua e che la donna l'avesse solo firmata.

Ciò che emerge dagli epistolari spirituali, come quello di Stefana Quinzani (1457-1530) con Gaetano da Thiene, è un interessante potere di direzione spirituale detenuto da donne che potevano vantare, e i devoti potevano testimoniare, manifestazioni forti di vicinanza con la divinità, visioni, ratti, estasi e passioni. Molte donne religiose avevano un forte potere sociale e un ascendente particolare anche sugli uomini di potere, tuttavia, intorno alla metà del '500, si ebbe un'inversione di tendenza e, con la pubblicazione del cardinale Borromeo del *De vera et occulta sanctitas libri tres*, il fenomeno della santità femminile fu destinato ad un totale ridimensionamento teso a smorzarne la portata sociale e l'ascendente presso le figure di governo. È in questo contesto che si situa la definizione emblematica che dà il Besozzi della santità, avendo come riferimento il caso della Negri: «La

²⁵ Cfr. A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 227-252.

santità non consiste in miracoli, in profetie, in estasi, in ratti, in revelatione».²⁶

Il fenomeno della santità femminile, della loro vicinanza al divino, venne, dunque, spesso derubricato a mera manifestazione del delirio d'amore di cui erano oggetto solitamente le donne, come scrive Adriano Prosperi:

Quello che si vide fu, sempre più, la scena di una donna sola, in un deliquio d'amore di cui lo spettatore ignorava l'oggetto. Una scena inquietante e sconvolgente: una scena che riguardava donne di ogni genere, che spettava ai giudici dividere in sante, ossesse e streghe.²⁷

Ciò che interessa in questo frangente ai fini della nostra argomentazione è mostrare come il processo di santificazione, analogamente a quello che giunge all'accusa di stregoneria, sia stato un percorso consegnato nelle mani di un potere di decretazione completamente maschile, il quale disponeva delle donne in conformità ad un progetto funzionale alla tenuta e alla conservazione del potere all'interno della società. Il traguardo finale della consegna definitiva alla storia di uno stuolo di donne che passano al rango di streghe o al rango di sante, a seconda della loro connessione con il bene o con il male, non è che il risultato di un meccanismo sociale riconducibile a operazioni di inclusione o esclusione sociale di circa metà della popolazione, cioè quella femminile, ad opera di una ristretta cerchia di uomini che detenevano il potere. E ciò che è più interessante notare è che anche tra le manifestazioni della santità quelle maggiormente misticheggianti non erano accettate facilmente dal potere maschile. Una vicinanza così stretta con il divino da parte delle mistiche era comunque destabilizzante per il potere teologico e giuridico gestito interamente dagli uomini, perciò capitava spesso che in alcuni casi chi deteneva il potere sociale e culturale operasse facilmente l'assimilazione di manifestazioni ambigue a celebrazioni del demanio:

²⁶ In A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, cit., p. 232.

²⁷ Ivi, p. 237.

Tante donne, anelanti a una congiunzione mistica con un Dio d'amore, creavano incertezze, imbarazzi, sospetti. L'amore delle mistiche è come l'altra faccia dell'erotismo dei riti magici e stregoneschi. Si tratta sempre di un amore assente: procurato o immaginato nei riti sabbatici, nonostante le descrizioni di testi «de visu».²⁸

In generale si può affermare che le canonizzazioni, le biografie spirituali e anche tutta l'iconografia sull'immagine della santa, ritratta spesso all'interno di una dimensione monacale in cella, in refettorio o nei pressi del sepolcro, funzionavano come dispositivi d'autorità adottati da una *élite* culturale che deteneva il potere e ne disponeva secondo meccanismi di esclusione e inclusione sociale, diffondendo a scopo pedagogico precisi modelli sociali in riferimento alla condizione della donna²⁹. Ciò ha causato in maniera incontrovertibile in alcuni stati dell'Europa, nonostante la discreta posizione relativa conquistata se comparata con donne di altre zone del mondo, un rallentamento del percorso di emancipazione femminile, che ha da sempre escluso "il gentil sesso" dai meccanismi decisionali e strategici dominati della solida alleanza politica e religiosa tra "Trono e Altare".

Se, infatti, nei primi secoli di diffusione del Cristianesimo, ad opera soprattutto di Paolo, il modello di vita consacrata femminile che s'impone a tutte le donne che decidono di seguire questo marginale movimento religioso di carattere universale, ma ancora poco organizzato, lascia emergere il valore della verginità, della vedovanza, della purezza di chi si sottrae alla sensualità e che raggiunge una condizione evangelica, nel corso dei secoli comincia a strutturarsi un modello ben preciso di castità femminile per mezzo di pubblicazioni di carattere parenetico, ma anche attraverso la predicazione di sant'Ambrogio a Milano e l'influenza

²⁸ Ivi, pp. 237-238.

²⁹ Cfr. D. RIGAU, *La donna, la fede, l'immagine negli ultimi secoli del Medioevo*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 157-175.

che egli poteva vantare sulle famiglie aristocratiche della regione³⁰.

Il meccanismo di inclusione sociale di alcune donne, soprattutto dell'alta società a fronte dell'esclusione di elementi femminili destabilizzanti del popolo, è evidente nel reclutamento di sante tra le consorti e le principesse delle corti e delle famiglie regnanti. In linea generale si può osservare che nella cronologia dei santi a partire dal I secolo non solo le donne sono numericamente inferiori rispetto agli uomini, ma quelle che si registrano sono generalmente regine o donne di famiglie aristocratiche.

Se, infatti, prima dell'anno 1000 tra i longobardi non troviamo esempi di santità femminile, dal momento che essi non intrattenevano buoni rapporti con la Chiesa, i franchi hanno da sempre annoverato un cospicuo numero di sante nella loro discendenza. Una figura interessante, ad esempio, è quella di Adelaide di Borgogna (931-999), moglie di Lotario II, re d'Italia, e poi di Ottone I, imperatore del Sacro Romano Impero, reggente essa stessa la corona dell'Impero come tutrice, la quale, in qualità di donna esemplare, devota alla famiglia e promotrice di opere di carità fu proclamata santa nel 1097 da Urbano II³¹.

Anche nei secoli successivi è rilevante il numero di donne venute alla ribalta e diventate sante per la loro attività caritatevole, ma solo perché appartenenti a famiglie regnanti. È il caso di Margherita di Savoia (1390-1464) o Ludovica di Savoia (1463-1503), ad esempio. Successivamente, con la frammentazione politica dell'Italia nell'età moderna, ogni casata poteva vantare sante tra i ranghi delle proprie famiglie, assecondando meri giochi di potere. Nell'Ottocento anche Maria Cristina di Savoia (1812-1836) è stata oggetto di un culto che ha condotto poi alla beatificazione nel 2014³².

³⁰ Cfr. F. E. CONSOLINO *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 3-42.

³¹ Cfr. G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 61-113.

³² Cfr. S. CABIBBO, *La santità femminile dinastica*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 399-418.

A partire dall'XI secolo si assiste alla comparsa della donna all'interno dei movimenti ereticali dei catari, dei patarini e dei valdesi, ma anche nei movimenti secondari e terziari francescani, che preludono allo sviluppo strutturato del monachesimo femminile. Si tratta di un momento epocale che segna un passaggio delicato nella cultura e nella società occidentale. Infatti, se il potere politico continua a mantenere una certa diffidenza nei confronti della donna, molte storiche e studiose del cristianesimo ritengono che è grazie alla Chiesa cattolica che si perfeziona un modello di vita femminile che non è compromesso con il matrimonio e la sottomissione e permette alla donna di godere a partire dal XII secolo di una notevole libertà di espressione.

In sostanza, ciò che si intende affermare è che se è vero che il potere politico maschile si è servito strumentalmente della religione per asservire la donna ed estrometterla dall'accesso alla cultura e ai benefici della vita sociale, è anche vero che è grazie al monachesimo che le donne hanno avuto la possibilità di organizzarsi in cellule di vita sociale e far progredire all'interno la cultura per mezzo della diffusione di pratiche educative alternative.

In questi contesti, tuttavia, a partire dal XII secolo comincia ad emergere un modello particolare di vita santificata comprendente la penitenza, l'angoscia, le pratiche di devastazione della carne, il non assumere cibo per giorni o non dormire, manifestazioni che determinano anche una certa contraddizione con il precetto francescano di vivere nella letizia, secondo la natura e nella bellezza del creato.

Si tratta, come affermato precedentemente, di un insieme di manifestazioni a cavallo tra la mistica e la santità che destano anche un certo imbarazzo nelle gerarchie ecclesiastiche perché talvolta sfuggono al loro controllo e prendono direzioni anche difficilmente riconducibili al messaggio evangelico. Del resto, vi sono pareri discordanti intorno alle manifestazioni che connotano la figura della santa da quelle che connotano la figura della mistica. Marco Vannini ritiene che a partire dal XIII secolo si assiste, a causa dell'incomprensione operata prima da Bernardo di

Chiaravalle e poi dal francescanesimo, il quale rivaluta il sentimento e la sensibilità fisica, ad una serie di manifestazioni che investono la mistica di una componente legata all'ossessione del corpo, senza tuttavia operare un adeguato superamento verso la dimensione spirituale e generando confusione tra le due connotazioni. Da questo punto di vista le manifestazioni riconducibili al rango della santità, a partire da questo momento, presentano una componente corporale e sensibile che risulta talvolta anche sgradevole³³.

Tra queste manifestazioni rientrano certamente le visioni riportate da Caroline Walker Bynum³⁴ a proposito di Santa Colette di Corbie (1381-1447), la quale vede Cristo in un piatto sotto forma di carne tritata debordante, il tutto accompagnato dal sottofondo della voce di Dio che le dice che è stato il peccato degli uomini a ridurlo in quello stato, oppure tutte quelle manifestazioni discutibili di santità che vedono coinvolti i santi nello sputare o soffiare nella bocca dei malati per farli guarire attraverso la trasmissione della grazia. Molto spesso i malati reclamavano l'acqua in cui i santi avevano fatto il bagno per berla e lavarsi e sarebbe stato meglio se l'acqua avesse presentato pellicole e pidocchi galleggianti dei santi, cosicché sarebbero stati evidenti i segni della benedizione. Gli stessi santi talvolta venivano ritratti mentre mangiavano pidocchi o succhiavano il sangue e il pus dei malati per farsi personalmente carico delle sofferenze degli uomini, così come aveva fatto Cristo con i peccatori del suo tempo. Altre manifestazioni di cui è davvero difficile decretarne la santità sono le visioni miracolose in cui la particola una volta messa in bocca, in deroga al fenomeno della transustanziazione, assume realmente le forma e la sostanza della carne a comincia a grondare sangue e, infine, le manifestazioni di autotortura e di simulazione grottesca della crocefissione. Non solo, ma sono nume-

³³ Cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Arnoldo Mondadori, Milano 1999; ID., *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.

³⁴ C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 115-156.

rosi i casi classificati nel novero della santità che riportano fenomeni di trance, levitazioni, stati di catatonia, irrigidimenti, allungamenti e allargamenti del corpo che, ovviamente, si pensava fossero dominio esclusivo delle manifestazioni di stregoneria.

Per non parlare poi di manifestazioni esplicitamente o velatamente sessuali, tra le quale la Bynum ricorda Santa Lidwina di Schiedam (1380-1433) e Santa Gertrude di Helfta (1256-1302), che sentivano così profondamente il desiderio di maternità che le legava alla Madonna da avere i seni grondanti latte con cui nutrivano i propri seguaci, Beatrice di Nazareth (1200-1268), che faceva esperienza del Cristo dentro di sé per mezzo di risate isteriche, Margherita da Faenza (1230-1330), che baciava in bocca le consorelle nei momenti di estasi trasmettendo il fuoco e la passione della fede a tutte le altre, Hadewijch (fine XII secolo-inizio XIII secolo), poetessa e mistica, che sentiva Cristo penetrarla facendola cadere nell'estasi dell'amore³⁵.

Anche Vannini riporta espressioni della sensibilità femminile a sfondo palesemente sessuale, che si affretta a ritenere decisamente di cattivo gusto, come i sogni di Beata Margherita Ebner (1291-1351) di allattare Gesù oppure il desiderio di Agnese Blanbekin (1244-1315) di toccarne il prepuzio, la visione di Sant'Angela da Foligno (1248-1309) di sé stessa tutta nuda davanti a Cristo o, infine, il desiderio di Santa Teresa d'Ávila (1515-1582) di contemplarne il colore degli occhi. Secondo lo studioso italiano tali manifestazioni, che richiamano anche in maniera volgare elementi psichici determinati, e in quanto tali non oggettivabili, dovrebbero essere sottratte dall'ambito della mistica, che egli ritiene un'esperienza spirituale di ricongiungimento all'*Unus*. Autenticamente mistica, infatti, è l'esperienza di Margherita Porete, nella quale non vi sono riferimenti sessuali, visionari, eccezionali o irrazionali, ma una unione con Dio che dona serenità e pace. Nonostante ciò, la Porete venne bruciata come eretica il 1 giugno 1310 perché la Chiesa, secondo Vannini, rimane fortemente incapace di operare distinzioni tra la santità e

³⁵ Cfr. C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo*, cit., p. 124.

la mistica e preferisce associare le manifestazioni spirituali di quest'ultima all'eresia, nonostante dalle pagine de *Lo specchio delle anime* traspaia chiaramente tutta la vocazione paolina e giovannea.

Interessante, del resto, è la caratterizzazione della santità e della mistica tracciata da Vannini, infatti se la prima viene definita come un'esperienza di lacerazione, separazione (testimoniata anche dal significato etimologico di *sanctus*, che rimanderebbe alla prescrizione, al divieto) e che rimarca l'infinita distanza tra uomo e Dio - non è un caso che per riconoscere la santità, la Chiesa pretende di dover riconoscere dei segni soprannaturali, prodigi e miracoli compiuti in questo mondo - la mistica, invece, viene definita come esperienza dell'unità metafisica con il divino, di compiutezza spirituale e razionale, di superamento dialettico della dicotomia finito/infinito e in questo senso essa è caratterizzata da manifestazioni di gioia, serenità, pacatezza. Tuttavia, a giudicare dalla sorte toccata a mistici come Margherita Porete, Meister Eckhart e agli adepti della setta del Libero Spirito, Vannini è convinto che il rapporto tra mistica ed eresia, così come quello tra santità e manifestazioni popolari perlopiù irrazionali, sia stato nel corso dei secoli completamente dominato dalla Chiesa. Questa, come abbiamo cercato di argomentare, in qualità di istituzione culturale che aveva il compito di stabilire l'universo simbolico di riferimento, si è fatta carico della classificazione e della definizione di tutti i fenomeni soprannaturali attraverso un potere di decretazione che passava per mezzo di processi, di performativi che generavano realtà, oggettivandola e reificandola.

Per tutti questi motivi, molto spesso l'esperienza delle mistiche veniva relegata in manifestazioni private, perlopiù nascoste e, in ogni caso, da tenere sotto stretto controllo da parte dell'autorità ecclesiastica, maschile ovviamente. Nonostante ciò, tra le grate delle celle, tali esperienze hanno trovato una estrinsecazione nella scrittura, talvolta guidata da uomini, altre volte svolta in piena autonomia, che dà luce ad una produzione estremamente

interessante di testi con dei tratti specifici che possono far parlare di un genere specificatamente femminile³⁶.

Da questa serie di considerazioni risulta, dunque, che il complesso delle manifestazioni che caratterizzano il fenomeno della santità e quello della stregoneria, se preso sinotticamente e a prescindere dall'estrazione sociale delle donne di riferimento, è di difficile discernimento.

Talvolta non vale nemmeno il richiamo al supremo valore della vita, rispettato in teoria da chi si richiama al santo bene e, di converso, la volontà di procurare la morte in riferimento ai ministri del male, ad operare un netto distinguo tra le due figure di cui stiamo cercando di tracciare un profilo, giacché su questo versante susciterebbe un certo imbarazzo scoprire, ad esempio, che donne divenute sante, come Angela da Foligno (1248-1309) o Teresa di Lisieux (1873-1897) ad esempio, abbiano chiesto a Dio di procurare la morte dei propri cari affinché loro avrebbero potuto dedicarsi completamente alla preghiera. Tutto ciò contrasta con l'affermazione cristiana secondo la quale la vita è un principio inalienabile ed è ancor più straniante scoprire che Angela da Foligno, una volta che Dio aveva esaudito la sua richiesta, facendo morire marito e figli, risulta massimamente appagata e perciò si dedica completamente a quello stesso Dio che l'ha privata dei propri cari.

Occupandoci di streghe, ci siamo imbattuti, ad esempio, in donne che curavano dismenorrea e amenorrea, ma, analogamente, anche le sante erano in grado di intercedere presso Dio per l'amenorrea che esse stesse si procuravano per l'inedia e l'anoressia. Molte donne religiose, sante o semplicemente monache, infatti, tra il XIII e XVI secolo hanno interpretato il loro rapporto con Cristo all'interno dell'autorappresentazione del matrimonio mistico, un rapporto che richiedeva un elevato grado di *Imitatio Christi* fino al punto di dover patire come lui sulla croce per la salvezza degli uomini. Questa compartecipazione al dolore ha dato adito ad un fenomeno peculiare molto diffuso, cioè quello

³⁶ Cfr. M. MODICA VASTA, *La scrittura mistica*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 375-398.

delle “Sante anoressiche”, donne capaci di resistere per molti giorni alla fame. Tale fenomeno, che c’impone quantomeno una revisione del rapporto tra anoressia e modernità, come se l’anoressia fosse un disturbo esclusivamente moderno basato sull’abbondanza e non, invece, su disturbi legati alla specificità del metabolismo o della psicologia femminile, è stato variamente interpretato. Alcuni avallano la tesi psicoanalitica secondo la quale alla base vi sarebbero sempre problematiche con la figura materna, altri, invece, sostengono tesi squisitamente religiose secondo le quali è proprio la compartecipazione e l’identificazione con Cristo che permette, nonostante i dolori, di alimentare la fede dei suoi discepoli³⁷.

Le fonti, inoltre, parlano di trasudazioni miracolose, gravidanze mistiche, figure incise nel cuore, qualcosa di molto simile al bollo di Satana, cioè quel marchio che le streghe avevano stampato da qualche parte e che costringeva gli inquisitori ad una ispezione minuziosa del loro corpo giungendo fino alla rasatura totale delle malcapitate.

Oltre a ciò, come detto in precedenza, un elemento sul quale la letteratura agiografica insiste è molto spesso l’aspetto di queste donne, tutte molto belle avvenenti, segno di purezza e di candore spirituale, anche se ad un certo punto la bellezza viene considerata peccaminosa e tanto Santa Margherita da Cortona (1247-1297) quanto Santa Chiara da Montefalco (1268-1308) fanno di tutto per devastare la propria bellezza autoannientandosi. Non bisogna dimenticare, infatti, che la Chiesa post-tridentina aveva affidato alle figure femminili una funzione prettamente pedagogica. Se la Vergine Maria diventa l’emblema iconografico della funzione di madre e mediatrice, spesso ritratta all’interno dello stereotipo dell’ambiente casalingo, anche Maria Maddalena vanta un numeroso corredo di immagini tra XVI e XVII secolo, rappresentata come cortigiana penitente, orante e peccatrice redenta dal suo peccato precedente. Tuttavia, a differenza della Vergine Maria, spesso serafica e inespressiva, una costante delle

³⁷ E. A. MATTER, *Il matrimonio mistico*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 43-60.

raffigurazioni della Maddalena è la bellezza e la sensualità, infatti la bellezza esteriore era considerata una garanzia della virtù interiore, della sincerità del pentimento. Il corollario di questo singolare punto di vista era che le donne brutte, malate e anziane non erano accettate come convertite presso il Convento di S. Gerolamo a Roma: «Non saranno ammesse le inferme né coloro che sono gravate dalla tarda età, poiché è l'arte di peccare che ha abbandonato loro, non loro ad aver abbandonato l'arte».³⁸

L'arte, e l'iconografia in generale, hanno esercitato un ruolo estremamente importante in Europa ai fini del controllo sociale, infatti, se da un lato l'immagine della donna che si diffonde per mezzo dell'icona della santa, soprattutto tra i ceti più elevati, è quella della devota, perlopiù di clausura, come Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607), rappresentata da Luca Giordano nel 1684, dall'altro si assiste anche ad una estetizzazione erotica della figura femminile e così l'arte celebra la donna con le immagini erotiche di Gian Lorenzo Bernini dall'alta carica sensuale, come ad esempio la *Transverberazione di Santa Teresa d'Ávila* terminata nel 1652 e, ancor più esplicitamente, con l'*Estasi della beata Ludovica Albertoni* del 1674 oppure con la *Maddalena in estasi* di Livio Mehus del 1660-1670, ritratta con gli occhi rivolti in alto, una croce tra le gambe aperte e gli abiti discinti.

Solo durante l'Illuminismo si cominciò a diffondere un'immagine più moderata della donna, e così le rappresentazioni dell'assunzione di Maria e di Maria Immacolata divennero abbondanti. Tuttavia, in tutti questi secoli, nonostante la donna in qualità di santa, beata o semplicemente devota fosse l'oggetto principale dell'iconografia cristiana, i lavori delle donne non vennero apprezzati e commissionati giacché il ruolo sociale loro

³⁸ S. F. MATTHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e delle Controriforma*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 303-325, p. 316.

attribuito era decisamente inferiore e, di conseguenza, non potevano accedere alle scuole di pittura³⁹.

Come spiega Marina Caffiero⁴⁰, la ventata razionalistica della temperie culturale dell'Illuminismo cerca di ridefinire il fenomeno della santità con la pubblicazione del *De servorum Dei beatificazione et beatorum canonizzazione* di Prospero Lambertini, un vero e proprio manuale per smascherare tutte le manifestazioni mistico-visionarie, introducendo criteri più oggettivi e verificabili in relazione alla valutazione delle virtù eroiche. Si trattava in sostanza di "regolamentare" la santità femminile per ricondurla a parametri più congeniali alla società del periodo, vale a dire assecondando una svolta antimistica e razionalistica, mostrando più di quanto possa sembrare la permeabilità dell'istituzione ecclesiastica alla temperie culturale in voga, seppure con finalità specifiche. In accordo a questo scopo, ci fu un incremento della letteratura agiografica finalizzata principalmente a smontare la devozione popolare di carattere misticheggiante per avanzare un modello pacato di santità.

Ciò ebbe anche dei riflessi sociali, giacché cominciarono ad affermarsi modelli di santità esterni al convento e finalizzati all'impegno sociale in favore della scolarizzazione delle donne. In quest'ottica sorgono le congregazioni laicali delle Maestre Pie, che si dedicano all'insegnamento e all'assistenza sociale e che acquisiranno lentamente anche un'autonomia dal punto di vista amministrativo e finanziario. Per questa specifica vocazione caritatevole, per il loro scopo essenzialmente sociale, che è poi l'unico che le permette una relativa mobilità all'interno della società del Settecento, sarà facile associare la vocazione missionaria alla figura femminile e al cattolicesimo, come se fossero indissolubilmente legati.

³⁹ K. BARZMAN, *Immagini sacre e vita religiosa delle donne (1650-1850)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 419-440.

⁴⁰ Cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 327-374.

Nell'Ottocento Pio IX manifesta una totale intransigenza nei confronti del mondo moderno, di cui ne fa le spese soprattutto la donna. Ben presto le istituzioni religiose si accorgono che il fatto di aver assecondato la temperie culturale illuministica e aver introdotto principi razionalistici all'interno dell'interpretazione della devozione in generale, e femminile in particolare, si è rivelato controproducente alla luce del ribaltamento politico operato dalla Restaurazione. La scelta politica della Chiesa, dunque, procede nella direzione della valorizzazione del ruolo della donna, non più come figura sottomessa, ma come soggetto cardine della società che, nella sua dimensione quotidiana, è figura inossidabile e cruciale per l'educazione dei figli, l'assistenza ai malati, ai diseredati, ai disabili. Come inversione di tendenza rispetto al passato si registra una ripresa della mistica, associata soprattutto, componente del tutto nuova, ai ceti popolari, valorizzati per mezzo di figure esemplari di sesso femminile. Si presenta, dunque, una inedita associazione tra Chiesa, ceti popolari e donne che sarà fondamentale nella riconquista della società civile. Ciò è testimoniato anche dal ruolo che avranno la devozione mariana e le apparizioni miracolistiche ad essa legate, di cui saranno protagonisti soprattutto personaggi di ceti popolari. Accanto a ciò, tuttavia, si rafforza anche il legame con la regalità, soprattutto sabauda, relazione che testimonia il progetto paternalistico della Chiesa nel fare da tramite tra cultura popolare e case regnanti.

Ciò che emerge in filigrana dal contributo delle Caffiero è che proprio questo passaggio epocale ha condotto alla valorizzazione della figura femminile. La posizione della donna nell'ambito dell'educazione, dell'assistenza, del sociale, favorito dall'apertura della Chiesa alla donna nell'Ottocento, secondo l'autrice, avrebbe permesso un autentico spazio per l'autonomia, l'autorevolezza e l'emancipazione femminile. Se l'Ottocento politico si presenta generalmente in una veste antifemminista, la Chiesa con le aggregazioni religiose l'ha affrancata da tale pregiudizio e le ha permesso ampi spazi di azione:

Esse forniscono possibilità di estrinsecazione della propria individualità, reali democratizzazioni degli accessi, ampi spazi sociali di intervento, in precedenza impraticabili, attraverso impieghi di responsabilità, e offrono forse il solo mezzo per sfuggire alla subordinazione familiare, assicurando egualmente rispettabilità e protezione sociale.⁴¹

In sostanza la lotta alla modernità viene condotta dalla Chiesa per mezzo del ruolo della donna, assegnandole un posto particolare nella famiglia e nella società civile. Esse si occupano di opere caritatevoli, abbandonate dallo stato liberale unitario, il quale, ad esempio, non investe nell'educazione femminile, a differenza delle istituzioni religiose.

La tesi, sebbene possa apparire alquanto strana, giacché lo sfruttamento della donna e la sua esclusione sociale vengono ancora oggi fermamente denunciate da alcune frange del movimento femminista, viene condivisa anche dalla storica del cristianesimo Lucetta Scaraffia, la quale sostiene l'idea che l'alleanza tra la Chiesa e la figura femminile, le due cenerentole della modernità, si rivela fruttuosa per la riconquista della società civile. La Chiesa pone attenzione alla donna quale madre, figlia, moglie perfetta, stimolando e diffondendo modelli non paritetici a quelli maschili, come vorrebbero alcune attiviste femministe, ma esaltando la differenza per ambire alla complementarità⁴².

Esempi di donne come Santa Rita da Cascia (1381-1457), Santa Giovanna d'Arco (1412-1431), Santa Maria Margherita Alacoque (1647-1690), Santa Maria Goretti (1890-1902), Santa Gemma Galgani (1878-1903), canonizzate solo nel Novecento, sono numerosi e tutti incentrati sull'eroica sopportazione di sacrifici e di malattie, come la tubercolosi, diffusasi nell'Ottocento, o di angherie da parte di familiari. Sono parecchie, infatti, le donne diventate sante perché percosse, sfruttate e violentate da uomini, talvolta anche da mariti violenti che la società moderna industriale, con la sua struttura economica peculiare aveva prodotto.

⁴¹ Ivi, p. 369

⁴² L. SCARAFFIA, «*Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*» (dal 1850 alla «*Mulieris Dignitatem*»), in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 441-494.

Secondo questa prospettiva, dunque, la Chiesa sarebbe detentrica di un modello morale tutto sommato positivo, apprezzato anche da donne laiche come la patriota Cristina Trivulzio di Belgiojoso (1808-1871) e addirittura l'anarchica atea Anna Kuliscioff (1855-1925), che regalò a sua figlia l'*Imitatio Christi*, con il quale avviò alla vita religiosa entrambi i figli avuti con Andrea Costa: Guido, che divenne benedettino e Anna, che divenne carmelitana con il nome di Angela.

Scaraffia ritiene che la Chiesa abbia preservato, a differenza dei movimenti femministi laici che aborriscono la femminilità e la debolezza costitutiva della donna, la sua disposizione al sentimentalismo per sostenere un'immagine della donna complementare rispetto all'uomo. Ciò avvenne perlopiù attraverso il modello della santità femminile, infatti a partire dal 1851 fino al 1950 la proporzione di sante rispetto agli uomini aumenta a dismisura, per non parlare delle canonizzazioni di donne di epoche precedenti. Nel XX secolo, infine, il numero delle donne canonizzate è stato rispetto agli uomini più della metà (30 su 50) e la stessa cosa è accaduta con le beatificazioni.

Mentre la modernizzazione e la secolarizzazione di fatto riducono il numero delle donne che si votano alla vita religiosa consacrata, la scelta della Chiesa di sostenere la presenza della donna all'interno della società civile funziona ed ha i suoi aspetti positivi. Tale investimento sociale ha l'effetto di permettere la nascita di numerose congregazioni, istituti e fondazioni gestiti interamente da donne con lo scopo di assistere i malati, ma anche di istruire e formare le donne. La necessità di fornire alle insegnanti delle congregazioni una formazione adeguata per svolgere la professione docente consentì alle suore e alle terziarie di entrare nelle Università, e non solo presso le facoltà umanistiche, ben prima dello slancio conseguente ai movimenti femministi. Anche l'assistenza alle donne lavoratrici fu il fiore all'occhiello delle congregazioni e delle fondazioni di terziarie, che cominciarono ad assumere autonomia gestionale e finanziaria dalle istituzioni maschili.

La tesi che emerge in filigrana da questi studi, che andrebbe ovviamente ulteriormente approfondita, è che se durante il medioevo la sacra volta rappresentata dall'universo simbolico totalizzante della cristianità operava con modalità coercitive, repressive e culturali l'esclusione sociale della donna dai gangli del potere, durante la modernità la laicizzazione della società apre ad una differenziazione di comportamenti. Da un lato il potere politico, consapevole del potenziale rivoluzionario della donna, rimane ancorato alla vecchia concezione e continua a perpetrare nelle pratiche sociali la sua esclusione, dall'altra la Chiesa, anch'essa estromessa gradualmente dalla gestione del potere politico, è in grado di leggere la trasformazione antropologica e sociologica in atto e sferrare consapevolmente l'attacco alla società civile sostenendo un ruolo attivo della donna, soprattutto proveniente dai ceti medi e popolari, per mezzo di un modello femminile complementare e non concorrenziale rispetto a quello maschile, strategia che si traduce, di fatto, in un meccanismo di inclusione sociale.

Alcuni casi famosi di santità femminile

Più che di casi famosi di santità conclamata attraverso la canonizzazione, probabilmente già abbastanza noti ai fedeli e per cui esistono già opportuni studi agiografici a riguardo, in questo passaggio vorremmo piuttosto occuparci di alcuni casi, forse anch'essi già abbastanza noti, in cui il limite tra la santità, vera o presunta, eresia e stregheria risulta molto labile se letto con le classiche categorie.

Ad esempio, a nostro avviso sarebbe interessante mostrare la gravidanza sociologica di alcuni passaggi che conducono alla canonizzazione di una figura, abbastanza nota per essere stata portata sul grande schermo in maniera magistrale prima da Carl Theodor Dreyer nel 1928 e poi in maniera più spettacolare da Luc

Besson nel 1999, come quella di Giovanna d'Arco, sulla quale esiste già una bibliografia abbastanza approfondita⁴³.

Jeanne d'Arc di Domremy (1412-1431), giovane pulzella che combatteva per l'indipendenza della Francia dall'influenza inglese, ad un certo punto venne lasciata senza alcun sostegno da parte delle autorità, e così fu catturata dai borgognoni e consegnata agli inglesi senza che il suo re, Carlo VII, si adoperasse per la sua salvezza, nonostante grazie a lei la Francia si fosse risollecata dalla disfatta durante la guerra dei Cent'anni. Giovanna, che aveva smesso i panni femminili per quelli maschili per capeggiare un intero esercito, riuscì a ricostruire un sentimento nazionale che giovò alla coesione militare. Funzionale a tale coesione fu anche la riforma che la pulzella avviò nell'esercito, mandando via prostitute, vietando la bestemmia e imponendo ai militari due preghiere al giorno, ma ciò si rivelò troppo audace per una donna e in qualche modo Giovanna doveva essere fermata.

Ciò che interessa rilevare dal nostro punto di vista è che Giovanna d'Arco venne processata per stregoneria in Normandia, a Rouen, da un tribunale istituito dall'Inquisizione francese guidato da Pierre Cauchon con 72 capi d'accusa molto vaghi, tra cui quelli di incantatrice, indovina, falsa profetessa, sacrilega, apostata, scandalosa, sediziosa, usurpatrice, bestemmia-trice di Dio e dei santi. Risultò molto difficile imbastire il processo perché a Domremy nessuno era disposto a testimoniare e le informazioni raccolte intorno alla presunta stregoneria erano legate all'Albero delle Fate, cioè all'usanza che le ragazze del luogo avevano di fare ghirlande di fiori e danze comunitarie, pratiche per cui, di fatto, altre donne erano state condotte al rogo per stregoneria. Non fu torturata perché gli inquisitori temevano che potesse resistere, ma le imposero il digiuno e la privazione del sonno. La difficoltà di reperire testimonianze a riguardo condusse gli inquisitori a cambiare il capo d'imputazione da stregoneria a eresia a causa delle voci divine che la pulzella sentiva e del rapporto diretto con

⁴³ Cfr. F. CARDINI, *Giovanna d'Arco*, Mondadori, Milano 1999; G. BOGLIOLO, *Giovanna d'Arco*, BUR, Milano 2000; R. PERNOUD, *La spiritualità di Giovanna d'Arco*, Jaca Book, Milano 1998; T. CREMISI, a cura di, *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, SE, Milano 2000.

la divinità per mezzo dell'intercessione di Santa Caterina, Santa Margherita e San Michele. Il 30 maggio del 1431, dopo una serie di vicende che vedono la ragazza negare risolutamente e ripetutamente cedole d'abiura, Giovanna d'Arco fu messa al rogo come eretica dagli stessi francesi, aveva solo 19 anni e aveva guidato e portato alla riscossa un intero popolo contro gli inglesi.

Nel 1453, alla fine della guerra dei Cent'anni, sia il re di Francia Carlo VII sia il papa Callisto III ordinarono la riapertura del processo, che giunse poi a ritenere la giovane eretica innocente e a riabilitarla nel 1456. Solo nel 1869, in accordo ad un percorso che abbiamo già argomentato precedentemente, venne presentata una petizione alla Congregazione per la causa dei Santi che si concluse nel 1920 con la proclamazione della santità da parte di Benedetto XV dal momento che vennero riconosciute come miracoli quelle stesse pratiche che precedentemente erano classificate nel novero dei sortilegi.

Ciò che si vuole mettere in evidenza qui è la fragilità, l'aleatorietà di determinate categorie che hanno a che fare con la costituzione di senso della realtà e che hanno come esito la manipolazione della verità.

La vicenda di Giovanna d'Arco, che da strega ed eretica diventa santa, è la prova fattuale di un certo potere di costruzione della realtà in subordine a dinamiche legate alla gestione e alla conservazione del potere politico, eppure tutto ciò funziona come processo simbolico che si radica all'interno di una conoscenza condivisa che sedimenta nella storia. Davanti a questo episodio non c'è realismo o neorealismo alla Ferraris⁴⁴ che tenga perché non vi è una verità appurabile, inemendabile ed autoevidente, bensì un mero fatto che ha bisogno in primo luogo di essere inserito in una costituzione di senso storicamente situata e normata attraverso valori che diventano molto spesso prescrizioni inderogabili e, in secondo luogo, necessità di una istituzione o comunità scientifica e culturale che lo consegni alla conoscenza collettiva come fatto indubitabile ed escluda le interpretazioni avverse. Il mero fatto non costituisce di per sé un dato rilevante a livello

⁴⁴ M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.

storiografico, se non inserito nel contesto storico di riferimento che ha espresso un giudizio su di esso, tenendolo in una determinata considerazione, ma per di più, lo stesso fatto assume una rilevanza per lo/la studioso/a solo nel momento in cui incontra il suo interesse e risponde a quei determinati quesiti per cui egli/ella interroga il processo storico.

Del resto, in relazione alla vicenda di Giovanna d'Arco, già all'epoca le voci sulla sua persona erano discordanti, infatti da un lato il domenicano Johannes Nieder era convinto della diabolicità della pulzella, dall'altro il *Doctor Christianissimus* Jean Gerson, che pure aveva contribuito a far condannare il riformatore boemo Jan Hus per eresia e si era mostrato contrario alla canonizzazione di Brigida di Svezia, sulla quale pare non ci fossero dubbi, si mostra convinto della santità di Giovanna d'Arco. È evidente, dunque, che anche da parte di uomini di cultura, con un livello analogo di perizia in questioni teologiche, vi era una disparità nella lettura dei segni, che non sono evidentemente inemendabili, ma soggetti a condizionamenti culturali e ideologici di fondo che si trasformano spesso in pregiudizi.

Un altro caso altrettanto interessante per la sua ambiguità è quello di una presunta santa, registrato a Venezia intorno al 1668 presso la parrocchia di San Polo. La *muliercula* in oggetto si chiamava Antonia Pesenti, una ragazza povera e analfabeta, figlia di un artigiano, la quale all'età di 34 anni aveva cominciato ad avere delle visioni e così si era trasferita presso un eremo adiacente alla dimora del sacerdote della parrocchia. La Pesenti spesso entrava in *trance* estatica e da questa era in grado di svegliarla solo il sacerdote Francesco Vincenzi. Presto la voce si diffuse in città e la parrocchia fu invasa da altre donne che cominciarono a praticare cerimonie sospette. Di tutto ciò s'insospettì il canonico Giovanni Daviano, il quale denunciò tali pratiche giudicate superstiziose, permettendo l'avvio delle indagini da parte della curia vescovile. Il prete collaborò subito con i suoi superiori, mentre la Pesenti si mostrò restia a fornire informazioni a riguardo, circostanza che avrebbe insospettito il più ingenuo degli inquisitori, pertanto venne nominato un esperto affinché la donna fosse indotta a parlare. Da quel momento la Pesenti cominciò a riferire

di fantasie sessuali e della sua relazione con il Vincenzi, che era addirittura culminata in un matrimonio spirituale, si fa per dire, con abito bianco, fiori e fede nuziale, prestata dalla zia dello sposo. Il processo terminò l'anno successivo con l'abiura dei due imputati, giacché l'accusa di eresia era abbastanza patente.

L'epilogo, tuttavia, è l'elemento più interessante di tutta la vicenda, infatti se la Pesenti fu reclusa a tempo indeterminato, il Vincenzi, nonostante il suo procedimento avesse riportato la stessa sentenza della donna, fu poi liberato e riabilitato anche in virtù di una petizione popolare che lo rivolgeva al suo posto come parroco. Ciò che risulta lampante da questo episodio è in primo luogo la disparità di trattamento tra il parroco, un uomo nella fattispecie, e la Pesenti, relegata ai margini della società e della sua comunità perché donna, ma in seconda battuta, in maniera ancora più eclatante, emerge la condizione di reietta, di esclusa, per il fatto che la Pesenti fosse di bassa estrazione sociale, a differenza di altre donne, come Angela Maria Pasqualigo ad esempio, nobildonna di famiglia patrizia, sempre di Venezia, vissuta qualche decennio prima, che era riuscita a scampare all'accusa di *muliercula*, o presunta santa, grazie alla propria posizione sociale⁴⁵.

Sebbene non strettamente legato alla santità, ma in maniera più generale al ruolo della donna all'interno della società medievale e dell'istituzione ecclesiastica, analogamente emblematico è il tentativo di scalata al potere da parte della papessa Giovanna, anch'essa portata sul grande schermo prima da Michael Anderson nel 1972 e poi da Sönke Wortmann nel 2009.

La leggenda spunta nel XIII secolo, proprio nel momento in cui si rafforza il ruolo della donna, e racconta di una donna inglese camuffatasi, entrata in convento e poi addirittura eletta papa con il nome di Giovanni VIII dall'872 all'882. Poiché la donna non praticava l'astinenza, rimase incinta e finché l'evidenza era circoscritta al pancione, nessuno si accorse dell'arcano, imputan-

⁴⁵ Cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «Grandi eroine»: santità femminile simulata e vera nell'Italia della prima età moderna, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 277-301.

dolo magari alle crapule cui la curia era adusa. Tuttavia, in seguito ad una caduta da cavallo, durante una processione di Pasqua, la papessa subì il parto prematuro e così l'arcano fu svelato. Giovanna fu condotta a Roma, venne lapidata in pubblico e poi sepolta nei pressi di San Giovanni Laterano. Successivamente, per evitare di incorrere nello stesso errore ed eleggere al soglio pontificio nuovamente un esponente del sesso femminile, la curia pensò bene di approntare un trono con un foro all'altezza dei testicoli, dimodoché quando il papa si fosse seduto, i malcapitati diaconi avrebbero avuto il delicato compito di appurare, soppestandoli adeguatamente, se fossero presenti gli ammennicoli, segno inconfutabile di mascolinità⁴⁶.

La vicenda viene qui riportata per testimoniare il disperato tentativo delle donne di accedere, sotto mentite spoglie, quelle maschili nella fattispecie, ai vertici delle istituzioni, da cui erano sistematicamente escluse. È interessante notare, tra l'altro, che secondo Gabriella Zarri la leggenda della papessa Giovanna, al pari della stregheria, testimonia l'esistenza di un ruolo femminile abbastanza attivo, indipendente, perfino ribelle, all'interno della società, pronto a lanciare una controproposta al modello istituzionale della Vergine Maria quale donna devota e sottomessa all'autorità del marito:

Lo stesso mito della papessa Giovanna, pur diretto a fini politici evidenti, viene interpretato alla fine del XV secolo come gloria del sesso femminile.

In questo *milieu* culturale, più forte appare l'accentuazione negativa di ciò che si presenta distonico rispetto al modello. La strega viene rappresentata in opposizione all'esempio della santità femminile, essa assume infatti i connotati di una contro-santa. Non a caso è già stato evidenziato un parallelismo significativo tra stereotipo femminile della santa e stereotipo della strega quale emerge dall'agiografia e dai processi inquisitoriali dei secoli XV e XVI.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. A. BOUREAU, *La Papessa Giovanna*, Einaudi, Torino 1991.

⁴⁷ G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 177-225, p. 190.

Conclusioni

Ciò che abbiamo cercato di mostrare in queste pagine è che esiste una fenomenologia legata all'universo femminile fatta di manifestazioni quali possessioni, inedia, isterie, anoressia, guarigioni, visioni, intercessioni presso il divino, connessioni con il soprannaturale che a seconda del contesto sociale, economico, politico e religioso in cui sono inserite hanno dato adito ad una caratterizzazione femminile che spazia dalla figura della strega a quella della fata, della fattucchiera, della maga, della indovina, della beata fino a quella della santa.

Certo, viene anche da pensare che oltre alle influenze sociali, ecclesiastiche ed artistiche, è possibile che ci sia anche un elemento fisiologico, che conduce in maniera particolare le donne ad essere più soggette a fenomeni di anoressia, inedia e isteria, incidenza di cui si era accorto anche il pensiero psicoanalitico, tuttavia non abbiamo le competenze per indagare un siffatto risvolto biologico e pertanto ci siamo soffermati esclusivamente sulle determinanti socio-culturali.

In particolare, al di là dell'eziologia e dei fattori determinanti, a noi interessava mostrare l'interpretazione di tali fenomeni nei contesti in cui si sono verificati, mettendo in evidenza come l'universo simbolico di riferimento fosse fondamentale nel decretarne il valore tutto sommato positivo o negativo e far funzionare, conseguentemente, dispositivi d'autorità e meccanismi di controllo culturale tendenti ad operare situazioni di inclusione o esclusione sociale.

A seconda degli universi simbolici di riferimento, in una Italia spesso frammentata, anche la geografia regionale ha un suo significato specifico, giacché se nelle valli del Friuli, della Liguria, del Tirolo, dei cantoni svizzeri, dell'Alto Adige, oppure nelle zone periferiche del Sannio longobardo e del Salento, luoghi in cui la cristianizzazione è arrivata con qualche difficoltà, le manifestazioni di tale fenomenologia sono state associate perlopiù alla stregoneria, nelle zone interne dell'Umbria, del Lazio, dell'Abruzzo, dell'Emilia, territori da secoli legati all'influenza politica papale, le medesime manifestazioni erano annoverate

nell'ambito della santità, complici anche le strutture conventuali diffuse in maniera capillare su questi territori, che diventavano, come abbiamo argomentato, ricettacoli di santità.

In questi contesti occorre anche sottolineare l'influenza che gli uomini esercitavano nel diffondere alcuni modelli di rapporto spirituale inerente le donne, giacché non solo erano i componenti maschili delle curie ad emettere i documenti ufficiali riguardanti la religione in generale, ma in maniera più specifica per lungo tempo essi sono stati i direttori spirituali delle religiose e avevano il compito delicato d'incanalare il flusso spirituale di queste donne, talvolta trascrivendo personalmente le loro visioni estatiche.

Tuttavia, ad ulteriore riprova della circostanza secondo la quale il mero fatto non è di per sé inemendabile, ma è soggetto anche alla precomprensione dello storico o della storica che pone le domande in un determinato modo per verificare le sue tesi e corroborare i valori in cui crede, c'è chi ritiene che è proprio grazie alla presenza della Chiesa sul territorio europeo che la donna ha potuto puntare all'autonomia, all'indipendenza e all'autodeterminazione.

Secondo Gabriella Zarri, non v'è dubbio che fino al XII secolo il Cristianesimo assume una veste principalmente maschile, ma nel momento in cui cominciano ad apparire immagini di donne intorno al XIII-XIV secolo, il cristianesimo si decide ad attribuire un ruolo alla donna all'interno della Chiesa, quantomeno per l'indiscusso valore pedagogico che alcuni modelli femminili potevano rappresentare all'interno del tessuto sociale europeo. A questo cambiamento di mentalità si oppone fermamente la riforma protestante luterana che risponde con un fermo rifiuto alla santità femminile, a differenza del cattolicesimo, escludendo la donna, la quale poi trova una interessante collocazione nei movimenti ereticali anabattisti.

Lo sviluppo degli ordini terziari e domenicani, costituiti da donne che non erano obbligate a ritirarsi in convento, ma potevano dimorare nelle loro case con il velo oppure in conventi aperti, contribuisce alla nascita del bizzoccaggio, inteso come forma di autosussistenza di donne che vivono in comune. Tutto

ciò prelude alla diffusione di un ruolo socialmente rilevante per la donna, che si occupa di assistenza ai bisognosi, ma gode anche di una relativa autonomia e indipendenza. Secondo la Zarri queste donne accrescono la loro potenza al punto che ad un determinato momento si pone il problema dell'arginamento attraverso un deterrente costituito dalla caccia alle streghe⁴⁸.

Analoga è la tesi della Scaraffia, secondo la quale il cattolicesimo ha dato la possibilità alle donne di aprirsi alla modernità, ma con dei valori positivi, diversamente dal femminismo laico, giacché la società del primo Novecento era rimasta ancora chiusa al ruolo della donna. Addirittura si ritiene che le congregazioni religiose, che avevano concesso determinate libertà alle donne, avessero anticipato di mezzo secolo le battaglie del femminismo laico, agevolando il loro ingresso nel mondo del lavoro⁴⁹. Tuttavia, ciò che per la Scaraffia è una caratteristica peculiare della donna religiosa, cioè il fatto di occupare i gangli vitali della società civile legati all'educazione, all'assistenza di malati e anziani senza avanzare una richiesta di diritti in termini di uguaglianza rispetto all'uomo, ma di complementarietà dei ruoli, mostra pesanti aspetti negativi in relazione al livello di conflittualità sociale.

Storicamente, ad esempio, ad introdursi nel mondo dell'insegnamento, da sempre occupato da uomini, sono state donne degli ordini terziari, le quali si dedicavano all'educazione con spirito di sacrificio, dedizione disinteressata ed estrema oblatività all'interno di operazioni di volontariato, introducendo anche un modello pedagogico peculiare molto materno e protettivo. Vi è da dire, tuttavia, che gli ambiti dell'educazione e dell'assistenza socio-sanitaria, trattandosi di servizi alla persona e di misure legate al benessere sociale, risultano estranei ai meccanismi della produzione e delle lotte sindacali, ambito in cui si mostra in tutta la

⁴⁸ G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 177-225.

⁴⁹ Cfr. L. SCARAFFIA, «*Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*» (dal 1850 alla «*Mulieris Dignitatem*»), in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 441-494.

sua cogenza la necessità di affermare il principio dell'uguaglianza, giacché è nella fungibilità del lavoro operaio, nell'assenza di una individualità specifica, che la sostituibilità rende esplicito il meccanismo ingiustificato di esclusione della donna. Inoltre, l'impiego di donne religiose volontarie nel segno dell'oblatività negli ambiti dell'educazione e dell'assistenza socio-sanitaria ha avallato l'interpretazione del loro ruolo in accordo ad una forma di missione, cui dedicarsi con abnegazione.

Ad ogni modo, il discorso portato avanti dalle studiose e storiche del cristianesimo che abbiamo finora citato è storicamente fondato ed ha una sua progettualità specifica se l'obiettivo è quello di sostenere il modello della complementarietà dei sessi, avocando alla donna alcuni ruoli sociali. Tuttavia, è anche vero che, d'altro canto, la spinta alla conquista di ampi spazi pubblici per la donna sia avvenuta sotto i colpi della secolarizzazione, intesa come progressiva separazione della religione dalla politica e dalla cultura in generale, e talvolta anche contro la stessa Chiesa istituzionalizzata. Il significato della secolarizzazione per la modernità, infatti, non è stato quello di spezzare completamente i legami con la religione, ma di ridurla a fatto privato, come afferma Ulrich Beck⁵⁰, smontando la fonte di legittimazione valoriale unica che essa costituiva per tutta la società, aprendo la porta all'avvento del pluralismo. Da questo punto di vista è la "pluralizzazione dei mondi della vita"⁵¹ la vera cifra della modernità, cioè la relativizzazione di quei valori cristiani che storicamente avevano determinato una società maschilista.

Se è vero, dunque, che nella cultura occidentale la donna gode di una relativa libertà e indipendenza è grazie alla relativizzazione pluralistica che non può funzionare in un sistema valoriale

⁵⁰ Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁵¹ Cfr. P. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *La pluralizzazione dei mondi della vita*, in L. SCIOLLA, a cura di, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1983, pp. 169-183; P. BERGER, *La Sacra Volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984; ID., *Una Gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

normato dal riferimento ad un'etica religiosa trascendente e inemendabile. Da questo punto di vista la demonizzazione della figura femminile nei sistemi politico-religiosi dell'Islam radicale e tradizionalista, come quello dei Taleban in Afghanistan e quello wahabita in Arabia Saudita, è emblematico. In tal senso l'interpretazione della Scaraffia, ad esempio, è pertinente giacché bisogna riconoscere che in questi sistemi islamisti non vi è nemmeno la possibilità di parlare di meccanismi di inclusione sociale, largamente riconducibili al profilo dalla santa, dal momento che funzionano esclusivamente dispositivi di esclusione sociale.

Ciò, tuttavia, non deve indurre, ovviamente, a pensare che l'Islam *tout court* sia incompatibile con la liberalizzazione del ruolo della donna, a differenza del Cristianesimo, giacché sistemi politici laici e secolarizzati si sono storicamente dati anche nei paesi a maggioranza musulmana e un'analisi storico-critica della tradizione e della cultura araba e islamica potrebbe condurre alla valorizzazione del ruolo femminile, anche in questo caso in maniera complementare rispetto a quello dell'uomo⁵².

Semmai, il punto fondamentale per favorire sistemi sempre più interculturali sta nel comprendere cosa possono fare le società liberali e i movimenti che puntano alla liberalizzazione della donna di fronte ai regimi illiberali che opprimono le istanze del femminile. Non si tratta, dunque, di distinguere culture propriamente liberali da altre in cui è impossibile la libertà della donna, così come sarebbe impossibile la democrazia, come affermano i sostenitori dello "scontro delle civiltà":

L'assunto che una particolare cultura sia intrinsecamente illiberale e non suscettibile di riforma è etnocentrico e astorico. La liberalità di una cultura è una questione di grado. Ogni cultura ha sfumature illiberali, e sono poche le culture che reprimono del tutto le libertà individuali. È fuorviante, anzi, parlare di culture «liberali» e «illiberali», in quanto induce a pensare che il mondo sia diviso in società totalmente liberali, da una parte, e, dall'altra, società completamente illiberali.⁵³

⁵² Cfr. S. MARHABA, K. SALAMA, *L'anti-islamismo spiegato agli italiani. Come smontare i principali pregiudizi sull'islam*, Erickson, Trento 2003.

⁵³ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 164-165.

Lo scopo della nostra analisi, che si pone all'interno di una prospettiva interculturale e che punta in maniera esplicita ad intensificare tutti i meccanismi di inclusione sociale, è stato, dunque, quello di mostrare e di stigmatizzare i dispositivi d'autorità che hanno condotto ai fenomeni di emarginazione ed esclusione. Tali dispositivi hanno funzionato in passato nella società occidentale e non è detto che non possano tornare in auge in un futuro prossimo. È nostro dovere, pertanto, in nome dell'umanità in generale, tenere alta la soglia dell'attenzione in riferimento al rispetto dei diritti di uguaglianza ed equità, denunciando in ogni luogo e in ogni tempo tutte le repressioni delle istanze di liberazione dell'uomo e della donna in maniera particolare, cui dobbiamo sempre essere grati per il dono magnifico della vita.

Bibliografia

- J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Milano 1987.
- U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- P. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *La pluralizzazione dei mondi della vita*, in L. SCIOLLA, a cura di, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1983, pp. 169-183.
- P. BERGER, *La Sacra Volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984.
- , *Una Gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- S. BERTI FRANCESCHI, *Di regine, di sante e di streghe. Storie di donne del Medioevo*, Elmi's World, Saint Vincent 2011.
- G. BOGLIOLO, *Giovanna d'Arco*, BUR, Milano 2000.
- A. BOUREAU, *La Papessa Giovanna*, Einaudi, Torino 1991.

- F. CARDINI, *Giovanna d'Arco*, Mondadori, Milano 1999.
- M. CENTINI, *La stregoneria*, Ligurpress, Genova 2008.
- , *Streghe*, Ligurpress, Genova 2008.
- C. CODACCI PISANELLI, *Streghe macàre maghi e guaritori del Salento*, La Libellula, Tricase 2009.
- T. CREMISI, a cura di, *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, SE, Milano 2000.
- CRONOS, *La Visione del Sabba: i rituali nella Wicca*, Aradia Edizioni, Puegnago 2009.
- V. CROWLEY, *I poteri della Wicca*, Armenia Edizioni, Milano 2013.
- E. DE MARTINO, *La Terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- , *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2013.
- G. DELFINO, A. SCHMECKHER, *Stregheria, magia, credenze e superstizioni a Genova e in Liguria*, Olschki, Firenze 1983, pp. 60-61.
- A. M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- , *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- F. DIMITRI, *Neopaganesimo. Perché gli dei sono tornati*, Castelvecchi, Roma 2005.
- G. FAGGIN, *Le streghe*, Neri Pozza, Vicenza 1995.
- M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- A. FOA, *Eretici. Storie di streghe, ebrei e convertiti*, Il Mulino, Bologna 2011.

- C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008.
- F. HILL., *Le streghe bambine di Salem*, Piemme, Casale Monferrato 2003.
- W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.
- S. MARHABA, K. SALAMA, *L'anti-islamismo spiegato agli italiani. Come smontare i principali pregiudizi sull'islam*, Erickson, Trento 2003.
- L. MURARO, *La signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, La Tartaruga edizioni, Milano 2006.
- M. MURRAY, *Il dio delle streghe*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1972.
- , *Le streghe nell'Europa occidentale*, Garzanti, Milano 1978.
- F. PAPPALARDO, *Lo "scandalo" dell'Inquisizione tra realtà storica e leggenda storiografica*, in F. CARDINI, a cura di, *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 353.
- R. PERNOUD, *La spiritualità di Giovanna d'Arco*, Jaca Book, Milano 1998.
- L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Arnoldo Mondadori, Milano 1999.
- , *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.