

Streghe, serve e... storiche. Qualche spunto di riflessione su storia di genere e stregoneria

Raffaella Sarti

Storicamente, 4 (2008).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 27. DOI: [10.1473/stor343](https://doi.org/10.1473/stor343)

Questo intervento tenta di sviluppare un percorso tra storia e storiografia volto a stimolare la riflessione sulla dimensione di genere della stregoneria non tanto come fatto sociale, come realtà di uomini e di donne concretamente processati e/o condannati perché ritenuti streghe o stregoni, quanto piuttosto come fenomeno «percepito».

I dati a nostra disposizione indicano chiaramente che non c'erano solo donne tra le persone accusate, processate, condannate per stregoneria. Nella prima fase della caccia, gli uomini erano piuttosto numerosi. Certo dopo l'inizio del XVI secolo le donne costituirono circa i tre quarti dei processati. La geografia europea del fenomeno era però tutt'altro che uniforme: di fatto, le donne erano una schiacciante maggioranza solo nel Sacro Romano Impero, in Svizzera, nella Francia orientale o in una città come Siena, dove l'inquisizione arrestò solo donne; invece in Finlandia ed Estonia gli uomini erano rispettivamente il 50 e il 60%, in Russia il 70% e in Islanda il 90%^[1]. Ciononostante nell'immaginario collettivo europeo la figura dello stregone pare molto più evanescente rispetto a quella della strega, ben più nitida e radicata.

Assumendo questa sedimentazione della figura della strega come un dato di fatto che tenterò solo in minima parte di spiegare, nell'intervento indagherò soprattutto la percezione e la rivisitazione di tale figura da parte del

movimento femminista italiano e della storiografia di genere sviluppatasi nel nostro paese, suggerendo che il tema della caccia alle streghe abbia giocato (paradossalmente?) tra le non addette ai lavori un ruolo molto maggiore che tra le storiche di professione. In questo percorso includerò anche alcuni riferimenti alle mie ricerche sulle serve, spesso viste come pericoloso veicolo di trasmissione di credenze stregonesche nelle famiglie in cui lavoravano o addirittura ad accuse di stregoneria.

1. Streghe e femministe negli anni Settanta

1.1. Tremate, tremate, le streghe son tornate

Nella relazione presentata al Colloquio, Pinuccia Di Gesaro aveva messo esplicitamente in relazione la nascita del suo interesse per la storia della stregoneria con le sollecitazioni che, negli anni '70, le erano venute «dalla piazza», dalle donne attive nel movimento femminista che gridavano «Tremate, tremate, le streghe son tornate» e usavano questa auto-identificazione con le streghe per dare forza alle proprie rivendicazioni. Salvo errore, questo slogan si deve, almeno in Italia, al successo del volume delle studiose e femministe americane Barbara Ehrenreich e Deirdre English intitolato *Witches midwives and nurses. Complaints and disorders*, pubblicato a New York nel 1973, e apparso in traduzione italiana nel 1975 con il titolo *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*. Il libro apparve presso Celuc libri (poi La Salamandra) di Milano come primo volume di una collana significativamente intitolata “Il Vaso di Pandora” che avrebbe raccolto testi su aborto, donne e ginecologia, mestruazioni e menopausa, sessualità femminile, ma anche donne e sindacato.

[[figure caption="Copertina e quarta di copertina del volume Le streghe siamo noi. Fonte: http://tecalibri.altervista.org/E/EHRENREICH-B_stregheC.htm width="120px" fancybox="true"]]figures/2008/sarti/sarti_2008_01.jpg[[/figure]]

Le autrici del volume, destinato a un certo successo (venne ristampato già nel 1977), sostenevano che

le streghe non sono solo accusate di avvelenare e di uccidere, di crimini sessuali e di cospirazione, ma anche di curare e di guarire. [...] Le streghe guaritrici erano spesso le uniche che prestavano assistenza alla gente del popolo, che non aveva né medici né ospedali, e viveva nella povertà e negli stenti. Particolarmente chiara era l'associazione tra strega e levatrice [...] L'affermarsi della medicina come professione che richiedeva un'istruzione universitaria rese facile escludere legalmente le donne dalla sua pratica. [...]. La caccia alle streghe non eliminò del tutto le guaritrici del popolo, ma le marchiò per sempre come fattucchiere, superstiziose e pericolose. Finirono per essere talmente screditate anche tra le nascenti classi medie che nei secoli XVII e XVIII i praticanti maschi ebbero la possibilità di invadere l'ultimo terreno rimasto alle guaritrici, l'ostetricia[2].

Possiamo chiederci come mai un libro del genere avesse un'influenza tale da stimolare la nascita di uno slogan politico. Lo spiegano in realtà le stesse autrici laddove chiariscono che (e cito di nuovo):

L'attenzione in questo nostro scritto è focalizzata sulle donne e i loro rapporti con la pratica e le credenze mediche. L'argomento però supera l'ambito della medicina in quanto tale e interessa anche i problemi comuni a tutte le categorie degli oppressi. Nel periodo storico che abbiamo studiato, la scienza in generale è stata usata per giustificare le ingiustizie sociali imposte non soltanto dal sesso ma anche dalle differenze di classe. La tecnologia industriale servendosi del lavoro di milioni di lavoratori, ha creato la ricchezza della classe dirigente che ancora oggi governa l'America. Se la tecnologia ha potuto dare ricchezza e potere ad alcuni uomini, certamente la «scienza» ha potuto giustificare il loro potere. Così il razzismo e il sessismo si sono allontanati dal regno del pregiudizio per passare nella luce delle scienze «oggettive». Gli immigrati neri ed europei sono stati descritti come

congenitamente inferiori rispetto ai protestanti anglosassoni; si è detto che hanno un cervello più piccolo, muscoli più sviluppati, e molti altri caratteri sociali «ereditari». L'oppressione razzista e quella di classe, così come l'oppressione sessuale, non erano considerate quindi antidemocratiche: erano semplicemente naturali[3].

1.2. La signora del gioco

I nomi di Ehrenreich e English non compaiono nel libro di Luisa Muraro *La signora del gioco. Episodi di caccia alle streghe*, pubblicato da Feltrinelli nel 1976. Poiché, tuttavia, il libro ha un apparato bibliografico molto ridotto, questo non significa affatto che Muraro non conoscesse Ehrenreich e English; anzi, è quasi certo il contrario, anche se – vista la contiguità delle date di edizione – 1975 e 1976 – sarà necessario un supplemento di ricerca per verificare se la Muraro avesse concepito autonomamente il progetto di studiare le streghe oppure fosse stata influenzata dal testo delle due studiose americane (o almeno dalla sua ricezione e trasformazione in slogan, se non erro nell'attribuire un ruolo fondante a Ehrenreich e English).

La Signora del gioco, tenta «di fare raccontare alle protagoniste la loro storia e di dare credito, per principio, alle vittime». In questo senso sottolinea il frequente richiamo, nelle confessioni, ad una figura femminile, la «signora del gioco» «ora chiamata domina, Erodiade, matrona, madonna Oriente e in altri modi». In base alle testimonianze delle inquisite, si tratta di una «dea che ha il potere di resuscitare dalle ossa gli animali uccisi», il cui mito, secondo Muraro, che cerca di cogliere l'intreccio tra «persistenza di miti pagani e innovazioni demonologiche», viene sostituito «dal diavolo e dalle sue varie trasfigurazioni»[4].

Il libro della Muraro è apparso a Carlo Ginzburg – che pure ha ripreso e sviluppato l'idea della «signora del gioco» – un tentativo (fuorviante) di interpretare le confessioni delle donne accusate di stregoneria come «espressione di una cultura femminile separata»[5], e questo sebbene esso metta in rapporto la persecuzione delle streghe anche con altri episodi di

conflittualità sociale.

Il grande fogo della Signora» – scrive infatti la Muraro – «scolorisce lontano mentre ardono in primo piano gli incendi della rivolta e i roghi della repressione» della rivolta contadina capeggiata da Michael Gaismair (o Gaissmayr, 1525): «Ma a noi, cui tutti quei fuochi sono lontani, pare di scorgere un legame tra la rivolta contadina che stava preparandosi e i racconti di misteriosi convegni notturni. La donna del bon zogo proteggeva, con il suo mistero, il segreto di altri e di altre»[6].

Non c'è dubbio, comunque, che la donna Muraro cercava anzitutto, studiando le streghe, l'esperienza di altre donne. Scriveva significativamente nella postfazione al volume:

Ho fatto la fatica di questo libro perché volevo onorare la memoria di quelle *donne* i cui processi avevo letto per soddisfare una mia curiosità. Desideravo mettere in rapporto una *donna* come sono io o come quelle che conosco, a cominciare da mia madre, con tutto quello che si diceva d'una strega e per cui una strega veniva messa a morte. Gli storici di cui avevo letto i libri non davano risposta a tale curiosità, perché uno storico di professione, credo, non è sfiorato dal problema di sapere se anche a lui sarebbe mai capitato d'essere imputato di stregoneria e come si sarebbe comportato in tal caso.

Mi sono perciò messa a leggere i processi nelle riviste di storia locale e nei manoscritti originali. E vi trovavo una risposta che però veniva, come prevedibile eppure a questo non ero preparata, dalle vicende di donne che hanno un'età, una situazione, un modo di ragionare, di sentire, tutto esattamente determinato, con una concretezza cui io, che pure la cercavo, non ero preparata. Mi pareva che chiedessero, dal luogo documentato della loro sofferenze, un omaggio. Fu allora che decisi di scrivere questo libro. Ma così non sarebbe mai stato scritto. Lo impediva *l'identificazione* che chiedeva una replica in una realtà impossibile, e nella fantasia invadente e paralizzante. Ho scritto nel movimento inverso del *distacco*, e ho scritto anche per questo, distaccarmi[7].

Nonostante questa enfattizzazione della necessità del distacco, il libro inizia con la storia di Regaida III, cioè Catarina Ross, strega di Poschiavo figlia e nipote di strega (rispettivamente Regaida II e Regaida I nei fascicoli inquisitoriali): una vicenda che non può non far pensare a genealogie femminili vischiose, e che – a posteriori – forse per certi versi anticipano i successivi sviluppi delle posizioni della Muraro su *L'ordine simbolico della madre*. Di recente - nella prefazione che apre la nuova edizione della Signora del gioco, pubblicata a trent'anni dalla prima edizione del volume con un nuovo, significativo sottotitolo, *La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime* - la Muraro ha peraltro spiegato che aveva cercato di applicare all'analisi dei processi inquisitoriali la capacità di ascolto che aveva

sviluppato nei gruppi di autocoscienza dei primi Anni Settanta[8].

La Signora del gioco ebbe un notevole successo e fu ristampato già l'anno successivo alla sua prima edizione, nel 1977, anno che vide ben tre edizioni, presso Marsilio, di una traduzione italiana del *Malleus maleficarum* significativamente intitolata, a riprova di un vasto interesse per le streghe[9].

1.3. Storiche

Come accennato, nel 2006, a trent'anni dalla prima edizione, *La Signora del gioco* è stato ristampato da La Tartaruga. La nuova edizione presenta una prefazione che ricostruisce la genesi del libro. Scrive la Muraro:

Il libro deve molto alla storiografia sull'argomento, che ho sempre letto con vivo interesse, ma non ne dipende perché fu scritto nel momento in cui mi si presentò alla mente un nuovo tipo di scrittura storica, adatto a me che non ero né volevo diventare una specialista[10].

Non erano storiche la Ehrenreich, che aveva studiato fisica e biologia e può forse oggi essere considerata una sociologa, né la English, giornalista. Né sarebbe diventata una storica di professione la Muraro, oggi nota al pubblico come filosofa e attivista femminista, fondatrice della Comunità filosofica Diotima, della rivista «Via Dogana», della Libreria delle Donne e della Casa delle Donne di via Col di Lana a Milano. Muraro non è diventata una storica e le sue posizioni sono state e sono spesso lontane da quelle di molte storiche, in particolare dalle posizioni di molte delle studiose che hanno fondato la Società Italiana delle Storiche nel 1989, orientate – pur nella pratica del separatismo – verso una prospettiva di *gender history* attenta alla costruzione delle identità di genere e delle relazioni tra donne e uomini e donne, tra identità femminili e maschili, più che verso una concentrazione sulla «differenza» (ontologica o quasi), delle donne rispetto agli uomini.

Gli studi di storia delle donne, in Italia, soprattutto negli anni '70 e '80, hanno

mostrato un'attenzione costante – forse superiore a quella presente nella tradizione storiografica di altri paesi – per le donne che non rientravano nel paradigma della «moglie e madre» a causa della loro marginalità sociale (madri illegittime, prostitute, serve, donne sole...) oppure a causa della scelta, talvolta forzata, della vita religiosa (monache, suore, sante)[11]. L'attenzione per le streghe è stata invece meno ampia, mi pare, di quello che ci si sarebbe potuti aspettare alla luce sia della rilevanza assunta dalla figura della strega, e dall'identificazione con essa, nell'ambito del movimento femminista, sia dell'interesse mostrato dalle storiche per le figure eccentriche rispetto al modello della moglie-madre.

Certo Marina Romanello pubblica, nel 1975, presso il Mulino, una fortunatissima antologia di testi sulla *Stregoneria in Europa (1450-1650)*: si tratta di un'antologia che raccoglie scritti di protagonisti dell'età della caccia alle streghe (ci sono brani del *Malleus maleficarum*, della confutazione di Wier fatta da Bodin), brani di processi, studi storici. Nella ricca introduzione al volume, Marina Romanello non manca di ricordare «le *bonae feminae*» che, secondo un'antica tradizione, volavano «al seguito di una divinità di probabile origine pagana: Holda, Perchta, Erodiade o Diana»[12]. Né omette di menzionare la loro crescente persecuzione legata allo svilupparsi dell'idea del sabba[13]. E spiega come nella letteratura demonologica ci fosse una tendenza all'identificazione «della stregoneria con l'elemento femminile»:

Girolamo Visconti [domenicano, autore del *Lamiarum sive striarum opusculum*, 1460 ca] fu l'autore che prima del *Malleus* e insieme al Nyder collegò e quasi identificò la stregoneria con l'elemento femminile[14].

La Romanello sottolinea inoltre come l'unione sessuale delle streghe con i demoni *incubi*, cioè quelli che nel rapporto sessuale assumevano aspetto maschile, distinti dai *succubi* che assumevano aspetto femminile, sarebbe divenuta un luogo comune nella pubblicistica del secolo successivo[15] e

ricorda che «di streghe e non di stregoni si trattava nella quasi totalità dei casi» relativi a persone inquisite per stregoneria[16].

Qualche anno dopo, nel 1980, Anna Foa scrive un volumetto divulgativo per la Loescher su *La stregoneria in Europa* in cui si può leggere, tra l'altro, che

la stregoneria colpisce principalmente le donne: si tratta spesso di donne ai margini della vita sociale del villaggio, in primo luogo guaritrici e levatrici, che la loro stessa professione rendeva figure di rilievo, ma che, al tempo stesso, isolava dal resto della comunità (...) Un altro gruppo sociale particolarmente preso di mira (...) era quello delle vedove[17].

Complessivamente, tuttavia, l'interesse per la stregoneria da parte delle storiche di professione negli anni '70 e '80 è abbastanza limitato: è solo verso la fine del periodo che Silvia Mantini[18] e Dinora Corsi[19] cominceranno a scrivere su casi stregoneria.

Per certi versi si può condividere la posizione espressa da Silvia Mantini in un articolo per il «Journal of Women's History» in cui cercava di fare un bilancio critico della storia delle donne nel nostro paese. Se da un lato la Mantini riteneva che l'assunzione della strega a simbolo del movimento femminista scaturisse da un fraintendimento del messaggio della *Signora del gioco* della Muraro, dall'altro sottolineava come non potesse che crearsi una frattura tra quelle femministe che assumevano l'autonomia e differenza delle donne e le storiche che in modo non aprioristico cercavano di **portare avanti analisi puntuali** volte a cogliere la precisa e mutevole collocazione delle donne nei singoli contesti del passato[20].

In questo senso, se da un lato negli anni '70 serpeggiava l'idea che la strega fosse una sorta di oggetto di studio obbligato, dall'altro questa posizione venne presto messa in discussione.

Significativamente, nell'introduzione alla sezione dedicata appunto al tema *Oggetti d'analisi, una scelta obbligata? La strega, il corpo, la solidarietà*

nell'ambito del convegno di storia delle donne tenuto a Modena, nel 1982, su "Percorsi del femminismo e storia delle donne"[21], Sandra Cavallo denunciava il nesso troppo stretto tra impegno politico-esistenziale e impegno scientifico e sosteneva che era necessario riesaminare in modo critico quelle figure femminili o quegli aspetti della relazione tra donne che erano fino ad allora apparsi oggetti di studio obbligati per chi voleva occuparsi di storia delle donne: e citava figure femminili come la donna emergente, la lavoratrice, la casalinga, e la strega, o quegli aspetti come la solidarietà femminile[22]. Dei tre successivi interventi (di Luisa Accati, Gianna Pomata e Vanessa Maher), sarebbe stato soprattutto quello di Luisa Accati, intitolato *Da strega a pazza*, ad affrontare il tema della stregoneria, delineando però soprattutto un parallelo tra strega e inquisitore da un lato, e pazza e medico dall'altro, che individuava una possibile evoluzione storica della stregoneria[23].

È d'altronde significativo che nell'ambito del convegno tenutosi a Bologna nel 1986 su *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne* e organizzato da Lucia Ferrante, Maura Palazzi e Gianna Pomata non ci sia una relazione su streghe e si accenni al tema, se non erro, solo in relazione al «volo» di santa Rita da Cascia. «Il volo magico (un elemento evidentemente ambiguo, che associa santità femminile e stregoneria) assume particolare importanza nel rituale attraverso cui le devote si rivolgono a Rita per chiedere protezione», scrivono le tre curatrici nell'Introduzione[24]. Al convegno è presente anche Marina Romanello, ma non parla di streghe: parla di Marta Fiascaris, una donna friulana che ambiva a diventare santa, ma verrà condannata dall'Inquisizione: il suo caso si profila come caso di «affettata santità»[25].

1.4. Il contesto bolognese

Il convegno di Bologna avrebbe avuto importantissime conseguenze per lo sviluppo della storia delle donne in Italia, sia per le proposte relative a nuove categorie interpretative sia per gli aspetti di coordinamento e

organizzazione, dal momento che lì cominciò a venir espressa l'esigenza di dar vita ad una rete di scambi che avrebbe portato alla nascita della Società Italiana delle Storiche (SIS) nel 1989.

Il convegno fu importante anche per le sue ricadute a livello locale, dato che fu proprio nella città emiliana, e più precisamente presso il Centro di documentazione delle donne, che si tennero molte delle riunioni che avrebbero portato alla nascita della SIS e che la Società stessa ebbe la sua sede nei primi anni di vita.

Se il Centro delle donne già prima di questi eventi aveva ospitato incontri e conferenze sulla storia delle donne, all'università, nei primi anni '80 l'offerta nel campo della storia delle donne era limitatissima. Certo nel 1982-83 Anna Rossi-Doria tenne un corso di storia delle donne, ma negli anni immediatamente successivi l'esperienza non fu rinnovata. A parte il corso di Anna Rossi-Doria, la consultazione dei volumetti con i programmi non rivela la presenza di corsi o seminari in tale ambito fino al 1984-85. Dei primi due insegnamenti di storia delle donne che vi compaiono uno verteva però proprio su sante e streghe tra '500 e '600 (l'altro era un seminario di Marina Romanello su famiglia, parentela, sessi in Europa tra XV e XVIII secolo). Chi teneva il corso su sante e streghe era Gabriella Zarri[26]: e nella prospettiva interpretativa del presente saggio è interessante che tale corso fosse tenuto da una studiosa da sempre attentissima alle vicende delle donne ma senza dubbio molto diversa dalle ragazze che si identificavano con le streghe e si presentavano come tali.

Di lì a qualche anno, Zarri avrebbe organizzato un importante convegno su "Finzione e santità" in cui si discuteva proprio del tema dell'affettata santità già affrontato da Romanello nel convegno bolognese del 1986: ne emergeva l'ambiguità della posizione delle donne che intraprendevano, per così dire, un percorso verso la santità e che sempre più spesso, nel corso dell'età moderna rischiavano di essere considerate false sante, indemoniate ecc.[27] Nell'ambito del convegno c'era anche un intervento (di Peter Dinzelbacher [28]

) dal titolo significativo *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo*. Nel suo complesso l'incontro metteva insomma in evidenza la pericolosa liminalità della posizione di molte donne, soprattutto se ritenute dotate di poteri sovranaturali: si trattava di una fruttuosa complicazione dei paradigmi interpretativi. È interessante rilevare, a questo proposito, come ci siano delle coincidenze cronologiche tra l'epoca della caccia alle streghe e la crescente severità della chiesa verso «presunte» sante che si rivelavano «false» sante.

Volendo concludere su questo punto, non si può non rilevare che, in definitiva, la storiografia italiana sulle donne fino a tempi recenti si è occupata più di sante («vere» o «false») che di streghe[29].

2. Streghe e serve

2.1. Ancora su Bologna

Negli anni '80, gli stimoli a studiare le streghe a Bologna non mancavano. Più che dalle storiche venivano da Carlo Ginzburg, che tenne una serie di corsi in cui discuteva i temi poi confluiti nel suo volume *Storia notturna*[30].

Se non mi sfiorò mai l'idea di studiare le streghe, l'idea di studiare il servizio domestico, di cui mi sono molto occupata e tuttora mi occupo, nacque proprio durante una lezione nell'ambito di uno di quei corsi (oltre che dalla lettura del libro di Marzio Barbagli *Sotto lo stesso tetto*[31]). In una di quelle lezioni Ginzburg infatti suggerì, come poi avrebbe fatto più compiutamente in un saggio, che l'insorgere della nevrosi dell'*Uomo dei lupi* studiato da Sigmund Freud[32] potesse essere stato condizionato dai racconti sui lupi mannari fatti dalla sua balia (*njanja*)[33].

2.2. Serve pericolose

«Ardirei (...) affermare, che tornasse il conto tener più tosto un'Huomo Cuoco, che una Donna», scrive a metà Seicento il gentiluomo bolognese Vincenzo Tanara nella sua *Economia del cittadino in villa*[34]. Le donne a suo avviso sono «vinolente, malediche, ò streghe», ladre e sprecone. Nella

lunghissima serie di argomentazioni misogine che sconsigliano il ricorso a cuoche femmine, non manca la paura alcune di esse servano il diavolo oltre che il loro padrone terreno.

L'associazione delle streghe con la preparazione di pozioni – streghe che armeggiano davanti a pentoloni – deve aver favorito questa posizione. Non è facile dire quanto questa paura abbia condizionato i comportamenti effettivi; è certo, tuttavia, che in Italia e Francia fino all'800 i cuochi delle famiglie dell'élite furono in prevalenza uomini[35].

Ma non è questa l'unica associazione tra serve e streghe che si può trovare nella letteratura di istruzione ai padri e madri di famiglia. Tra i compiti dei domestici, seppur a volte poco più che bambini loro stessi, c'erano i compiti di cura e allevamento dei bambini dei padroni: balie, governanti, bambinaie, precettori ecc. Leggendo i testi di età moderna indirizzati alle donne per spiegare loro i compiti che hanno verso i propri figli, da un lato si tuona contro le madri che affidano la prole alle balie, dall'altro si concede poi quasi sempre alla donna di far ricorso al latte mercenario. E questo anche se si crede (ancora nell'Ottocento) che «che in un col latte succhiansi da Bambini le inclinazioni di quelle, che si danno loro per Balie»[36].

Alla luce di tale convinzione obbligo di ogni madre è quello «di procurare al suo Figliuolo una Balia di buoni costumi, savia, e timorata di Dio (...) e quand'anche avesse qual che incomodità, anteporla ad ogn'altra, sana sì, ma conosciuta da voi per viziosa, ò di non buoni costumi»[37].

Secondo gli autori dei manuali di comportamento un bambino, fin dalla nascita, rischia di subire influenze negative da parte del personale domestico. Ai pericoli legati alla trasmissione di «inclinazioni» attraverso il latte della balia, si aggiungono, quando il fanciullo cresce, quelli dovuti alla sua tendenza ad imitare il comportamento di chi lo circonda. Anche per questo motivo, quindi, i «capi di casa» devono far sì che i servitori siano «virtuosi»[38].

La paura della contaminazione culturale dell'educando da parte dei servi

non risparmia le credenze popolari. Gli scrittori della Controriforma, impegnati nella lotta per l'ortodossia religiosa, eccitano genericamente i padri di famiglia a bandire dalle loro case la superstizione[39]. Stranamente, nell'epoca della caccia alle streghe il tema della stregoneria non pare molto presente. Sono soprattutto autori successivi nelle cui opere non mancano preoccupazioni di sapore illuminista che talvolta si soffermano, invece, sui «pregiudizi» e gli «errori popolari», stigmatizzandone gli effetti negativi sull'educazione dei fanciulli[40]. Scrive l'anonimo autore dell'opuscolo intitolato *I doveri dell'ajo*, che tra i precettori distingue i

“volgari servi” dal “buon filosofo”: mai si raccontino loro [cioè ai bambini] spaventevoli favole, ò pretese istorie di que' folletti, di quelle larve, di que' silfi, e di quegli esseri invisibili, di cui l'esistenza gli è dubbiosa, ò chimerica[41].

Gli fa eco, rincarando la dose, l'autore de *L'educazione delle fanciulle*. Egli mette in evidenza i danni a suo avviso causati dal personale di servizio. Denuncia il fatto che i bambini ricevono la loro prima educazione da «Donne, e per lo più sciocche e ignoranti», ed afferma che:

quel dir loro che la Beffana, la Versiera, il Diavolo porta via i Fanciulli che piangono e non obbediscono; quell'intimorirli dicendo che appajono i morti che parlano, che tiran giù le coltre dal letto e quelle tante fanfaluche [...] sono tutti semi che si spargono nella tenera Fantasia de' Fanciulli [...] quel servirsi di fatti finti che spessissimo per i Bambini sono reali, come far loro paura all'oscuro, contrafare la voce, mettere vociaccie all'aria da spiritate, far loro credere che sono i morti che gridano, che il Frate se li vuole portare via in manica, ad altro non serve che a secondare i semi sparsi affinchè sbuccino, e crescano, e facciano frutti. Oh che ginepraj! [...] Uditeli da me [...] quel credere di vedere ciò che non v'è, nè vi può essere; quel dar corpo alle ombre e far

diventar uomini vivi anime trapassate i sorci, che van girando la notte[42].

Tommaso Ronna, parroco di San Babila a Milano e poi vescovo di Crema, spende alcune pagine dei suoi *Avvisi alle giovani* per dimostrare che le «rancide e strampalate novelle dell'orco e della befana (...) [de!]le anime del purgatorio che escono di notte a processione» ecc. sono soltanto «ridicole panzane».

Che importa se chi ve le conta le tiene per vere? Chi ve le conta o non le ha vedute cogli occhi suoi proprj, o se dice di averle vedute, la prevenzione congiunta con l'ignoranza lo ha sicuramente fatto travedere... vi ripeto a lettere di scatola che sono solennissime fanfaluche, le quali non hanno altro fondamento fuorché nella immaginazione di chi le crede[43].

Preoccupazioni per le storie che i servi racconterebbero ai bambini emergono anche in manuali novecenteschi[44]. L'iniziale oggetto polemico, le credenze popolari, perde però progressivamente consistenza, fino a scomparire del tutto. I bambini, si dirà nel 1939, non vanno spaventati «nominando il babau o i carabinieri»[45].

Più di un secolo prima Antonietta Tommasini aveva previsto che la diffusione della filosofia avrebbe sempre più spesso messo in ridicolo le «paure delle tenebre, delle ombre e de' cimiteri». Nel frattempo, però, era necessario evitare che «gente volgare», «sempre più o meno superstiziosa» e «domestici» raccontassero ai bambini «di nascosto» storie paurose:

non v'ha cosa che al pari di questi spaventi lasci nel tenero sensorio di tali disgraziate creature nocive impronte (...) Già molte malattie del sistema nervoso, dalle più lievi convulsioni sino al la più terribile epilessia, possono derivare da queste cause (...) Ma oltre a ciò gravissimi sono i danni morali: imperocchè se un fanciullo si abitua a temere al racconto di chimere, rimane più o meno pusillanime e pregiudicato in tutto il tempo della vita. La ragione

s'armerà indarno dappoi contro tanti pregiudizi[46].

Accanto a «convulsioni» ed «epilessia», sudori, tremori, «sogni spaventevoli» non sono che alcuni dei «gravissimi danni» che si ritengono provocati dai racconti della servitù[47]. Dietro tale etichetta negativa sembra di intravedere quel mondo – ancora vivo in alcune fasce sociali – in cui sogni, visioni, stati di trance avevano un profondo significato. Alla luce del razionalismo trionfante delle classi superiori essi, tuttavia, non potevano apparire che come dati illusori, frutto di stati patologici[48]. In quest'ottica è forse comprensibile la preoccupazione degli autori dei manuali: bisognava impedire che l'influenza dei servi portasse i fanciulli dell'élite sociale a comportarsi come membri di quel mondo tenebroso.

Nel citato convegno di Modena del 1982 su “Percorsi del femminismo e storia delle donne”, Luisa Accati aveva delineato un'evoluzione da strega a pazza[49]: evoluzione non impreveduta, alla luce di quanto sosteneva Johann Wier, convinto che le streghe fossero spesso solo vecchiette melanoliche [50].

Le recenti ricerche sugli internati nei manicomi ottocenteschi e novecenteschi mostrano, in effetti, che il mondo degli alienati è spesso popolato di streghe: Vinzia Fiorino, cita vari casi interessanti, ad esempio quello di Immacolata G., una donna di 29 anni originaria dalla provincia dell'Aquila, giunta a Roma per fare la domestica e destinata ad una lunga reclusione in manicomio:

Narra che la signora dove lavorava voleva darle per marito il figlio, e quando lei non volle per vendicarsi le fece la fattura. Cominciò a sentire un malessere generale, tremori, agitazione, la notte le comparivano le streghe che entravano come fiammelle e si trasformavano in gatti, papere, galline, e brutte facce che le facevano le boccacce. Sentiva delle voci che le dicevano che si

fosse liberata, altre la insultavano. Il giorno andando per strada vedeva grande confusione, tanta gente che le andava intorno, la deridevano e la guardavano come fosse una ladra. Anche in Chiesa la urtavano, due la strinsero in mezzo a loro, un'altra persona la batteva sulla spalla dicendole: ricordati che sei segnata. Andò in Questura per il rimpatrio poi non volle più partire e quindi tentò di gettarsi sotto un tram. Fu condotta all'ospedale[51].

Se ormai nell'800 si riteneva che le domestiche e le donne del popolo, con le loro credenze, rischiassero la pazzia, propria o altrui, in precedenza non erano mancate serve accusate di essere davvero streghe. Lyndal Roper, per non citare che un caso, delinea il conflitto tra madri e balie incaricate di accudire i bambini, conflitto che sfocia anche in accuse di stregoneria, come nel caso di Anna Ebeler, sospettata di aver ucciso alcuni neonati[52].

Anche nella letteratura normativa che ho analizzato, comunque, la paura di queste forme oscure di cultura popolare che rimandano al sabba è associata a serve femmine più che a servi maschi.

Se dunque da un lato le fonti ci mostrano chiaramente che non solo donne furono accusate di stregoneria, anche la serie di testi normativi che qui ho analizzato (circa 60 testi italiani e francesi scritti tra '500 e '800) conferma un immaginario in un cui la strega ha un ruolo decisamente dominante rispetto allo stregone e questo nonostante si tratti di un immaginario molto lontano da quello delle ragazze che gridavano «Tremate tremate le streghe son tornate».

Note

° Università di Urbino

* Ringrazio i partecipanti al Convegno e Guido Dall'Olio per i fruttuosi suggerimenti.

[1] B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999 (19881; ed. or. London-New York, Longman, 1987), 148; M. Wiesner Hanks, *Gender*, in *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, a cura di R.M. Golden, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2006, 407-411; W. Monter, *Male Witches*, ivi, 711-13.

[2] B. Ehrenreich, D. English, *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Milano, La Salamandra, 1977 (Milano, Celuc, 19751 [ed. or. New York, Feminist Press, 1973], 45.

[3] *Ibidem*.

[4] D. Massara, scheda relativa a *La signora del gioco*, in Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, *100 titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni '70*, a cura di A. Ribero e F. Vigliani, Luciana Tufani Editrice, 1998 (<http://www.url.it/donnestoria/testi/classici/signoramur.htm>).

[5] C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, XXIV.

[6] L. Muraro, *La signora del gioco. Episodi di caccia alle streghe*, Milano, Feltrinelli, 1976, 47.

[7] *Ibidem*, 237. Corsivi miei.

[8] L. Muraro, *La Signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, Milano, La Tartaruga, 2006, 7.

[9] *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di A. Verdiglione, Venezia, Marsilio, 1977, I-II-III ed.

[10] L. Muraro, *La Signora del gioco* cit., ed. 2006, 7.

[11] Per un'analisi e un bilancio di tale produzione si veda A. Rossi Doria (ed.), *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Roma, Viella, 2004.

[12] M. Romanello, *La stregoneria in Eurooa (1450-1650)*, Bologna, il Mulino, 1975, 17.

[13] Ivi, 20.

[14] *Ibidem*, 21.

[15] Ivi, 21-22.

[16] Ivi, 24.

[17] A. Foa, *La stregoneria in Europa*, Torino, Loescher, 1980, 34-35.

[18] «... *Et chi vi andava una volta vi sarebbe andata sempre*». *Una storia di streghe*, in M. Lombardi, S. Mantini, S. Nannipieri, A. Orlandi, *Gostanza, la strega di San Miniato*, a cura di F. Cardini, con un excursus di A. Prospero, Roma-Bari, Laterza, 1989, 5-25; *Gostanza da Libbiano, guaritrice e strega (1534- ?)*, in: O. Niccoli (ed.), *Rinascimento al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 1991, 143-62.

[19] D. Corsi, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, «Quaderni Medievali», 30 (1990), 8-62.

[20] *Women's History in Italy: Cultural Itineraries and New Proposals in Current Historiographical Trends*, «Journal of Women's History», 12 (2000) 170-98.

[21] *Percorsi del femminismo e storia delle donne*, Atti del Convegno di Modena 2-4 aprile 1982, «Nuova DWF. Donna Woman Femme. Quaderni di studi internazionali sulla donna Roma», 22 (1982), Supplemento.

- [22] S. Cavallo, *Introduzione*, ivi, 9-12.
- [23] L. Accati, *Da streghe a pazze*, ivi, 13-19; G. Pomata, *I messaggi del corpo*, ivi, 20-26; V. Maher, *Le solidarietà*, ivi, 27-36.
- [24] L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, *Introduzione a Centro documentazione donne Bologna, Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, 7-56 (31-32). Il caso di santa Rita era analizzato da L. Scaraffia (*Rita, Santa degli Impossibili: il successo di una devozione femminile*, ivi, 282-301).
- [25] M. Romanello, *Il caso di Marta Fiascaris tra affettata santità e rete di solidarietà femminile*, ivi., 240-52.
- [26] R. Sarti, *Al di là del gender? Femminismo e storia delle donne: qualche spunto di riflessione*, «Zapruder. Storie in movimento», 5 (2004), 140-45.
- [27] G. Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- [28] P. Dienzelbacher, *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo*, ivi, 52-87.
- [29] Si veda ad es. Società Italiana delle Storiche, *Donne sante, sante donne: esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.
- [30] C. Ginzburg, *Storia notturna* cit.
- [31] M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- [32] S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose [Der Wolfsmann, 1918 (1914)]*, (trad. it. *Casi clinici 7 - L'uomo dei lupi*. Torino, Boringhieri,

1977).

[33] C. Ginzburg, *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari*, in Id. *Miti emblematici*, Torino, Einaudi, 1986, 239-51.

[34] V. Tanara, *L'economia del cittadino in villa*, Bologna, per gli HH. del Dozza, 1648 (16441), 158. Questo brano del testo di Tanara (tratto però dall'edizione veneziana del 1655) è parzialmente riprodotto in M. Montanari, *Nuovo Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1991, 209-211. Dell'opera di Tanara esistono due ristampe anastatiche recenti (Bologna, Li Causi, 1983 e Bologna, Analisi, 1987).

[35] R. Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (19991), pp. 198-210 (disponibile online: <http://www.laterza.it/vitadicasa/>).

[36] [Anonimo], *La Madre Cristiana Istruita*, In Mess.[ina], Mess.[ina]: nella Reg. e camerale Stamp. di Chiaramonte, e Provenzano, 1732, 102.

[37] Ivi, 104.

[38] Per un es. tra i tanti cfr. F. De Salignac De La Mothe-Fénelon, *Della Educazione delle fanciulle*, In Venezia, Nella Stamperia Palese, 1788 (ed. or. Paris, chez Pierre Abouin, Pierre Emery et Charles Clousier, 1687), 18-19.

[39] G. Paleotti, *Delli Padri di famiglia, et del governo, et divotione in casa*, in Id., *Episcopale Bononiensis Civitatis, et Diocesis*, Bologna, Alessandro Benacci, 1580, 38v-39v.

[40] [Anonimo], *Avvertimenti morali, civili, e politici ad una sposa novella*, Feltre, stamperia del Seminario per Edoardo Foglietta, 1778, 216v.

[41] [Anonimo], *I doveri dell'ajo*, Paris, presso Lottin il giovane, 1777, 20 e

19.

[42] [Anonimo], *L'educazione delle fanciulle*, In Venezia, 1765, LXXXVIII e CII-CVI. L'autore si firma «F. G. d. C.», che corrisponde a Fra' Gioacchino [Trioli] da Chiari, cfr. G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*. Milano, L. Di Giacomo Pirola, 1848-1849, vol. I: *Dizionario di opere anonime*, tomo I, 342.

[43] T. Ronna, *Avvisi alle giovani*, Bologna, Per le Stampe de' Fratelli Masi, 1818 (III ed.), 68-74. L'opera fu più volte ristampata durante l'Ottocento. Negli *Avvertimenti morali* cit., 134-35, si lamenta che «Donnicciuole massimamente scempie e inesperte» per far star buoni i bambini li spaventano raccontando loro, tra l'altro, che «verrà dal Noce sul Caprone la brutta strega a suggerre il loro sangue», oppure, «col vano pretesto di istruirli» narrano loro «fiabe e fandonie» «che muovon a ira e a stomaco ogni Uom di senno».

[44] Ad es. [Anonimo], *Manuale delle famiglie*, Prato, Off. Tip. Lit. Fratelli Passerini e C. Edit., 1905, 151.

[45] M. Gallia, *Servire con amore*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 (I ed. 1937), 136.

[46] A. Tommasini, *Considerazioni sull'educazione domestica*, Milano, Ant. Fort. Stella e figli, 1835, 87-89 (sulla Tommasini cfr. Gerini, *Gli Scrittori* cit., 499, nota 1).

[47] T. Ronna, *Avvisi* cit., 70; *Avvertimenti morali* cit., 136.

[48] V. Lanternari, *Sogno/visione*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1981, XIII:94-126.

[49] L. Accati, *Da streghe a pazze* cit.

[50] Ad es. Romanello, *Introduzione a Ead. (ed.), La stregoneria in Europa*,

7-38 (31).

[51] V. Fiorino, *La fiaba e la follia. Medicina, folklore e religione nelle rappresentazioni culturali della malattia mentale (1850-1915)*, «POL.it The Italian online psychiatric magazine», <http://www.pol-it.org/ital/fiorino.htm> (Archivio di Santa Maria della Pietà, Roma, Archivio sanitario, Cartelle cliniche, Immacolata G. – 1915).

[52] L. Roper, *Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany*, «History Workshop», 32 (1991), 19-43.

Link

S. Mantini, *Women's History in Italy: Cultural Itineraries and New Proposals in Current Historiographical Trends*

One of the first original historical works was Luisa Muraro's *La Signora del Gioco* (Woman of the game) (1976). What emerged from her study was attention to the category of subjectivity in historical analysis of facts and events that had been amply studied in the past. The author presented witchcraft not as a moment of inquisitorial penalization or class alienation, nor as ecclesiastic misogyny, but rather as history told from the point of view of the judged woman. In fact, many did not understand this message, and the witch became the emblem of militant feminism, a symbol of insurrection and alienation [...]. However, a movement born out of themes of separation, self-consciousness, and autonomy could not have been satisfied by historians who did not accept fully the categories the movement imposed and who still pursued the recovery and thorough examination of women's place in the social and political processes of the past.

S. Mantini, *Women's History in Italy: Cultural Itineraries and New Proposals in Current Historiographical Trends*, «Journal of Women's History», 12 (2000) 170-98.

[Indietro](#)

Cominciasti ben presto a indagare l'influenza dei domestici sui bambini dei padroni, ma di fatto finii poi per studiare soprattutto altri aspetti del rapporto servo-padrone. Solo di recente ho curato con una collega un fascicolo monografico su tale argomento: P. Delpiano, R. Sarti (ed.), *Servants, Domestic Workers and Children. The Role of Domestic Personnel in the Upbringing and Education of the Master's and Employer's Children from the Sixteenth to the Twenty-first Centuries*, special issue di «Paedagogica Historica», 43/4 (2007). Riprendo qui di seguito alcuni dei temi trattati nel mio articolo in tale fascicolo: R. Sarti, *Dangerous Liaisons: Servants as 'Children' Taught by their Masters and as 'Teachers' of their Masters' Children (Italy and France, Sixteenth to Twenty-first Centuries)*, 565-587.

[Indietro](#)