

< Il volto ambivalente della “strega” nelle credenze e leggende del mondo alpino come antefatto dei processi alle streghe: il caso delle *magade* valtellinesi e qualche altro riscontro >

Premessa: intenzioni e limiti della ricerca.

In premessa va chiarito che l'idea di collegare la persistente credenza popolare riguardo all' esistenza e alle manifestazioni di quell'entità etnografica che oggi chiamiamo 'strega' con le vittime reali e 'storiche' dei processi alle streghe non è certo nuova. La questione che intendo affrontare qui riguarda semmai il perché e il come, oltre che, soprattutto, i possibili riferimenti locali.

Essa ha precedenti anche nella pubblicistica locale, come dimostra ad es. il noto studio di V.SPINETTI dal titolo *La streghe in Valtellina* (1903). Tutto il volumetto è ispirato all'idea che in V. ci fossero nella cultura popolare rurale credenze diffuse in 'fantasmi' operatori di malefici, e in varie forme di 'stregheria', cosa che avrebbe facilitato la barbarie della persecuzione della strega (cfr. ad es. pp. 6, 21, 24 ecc.). In ogni caso non si va oltre una generica registrazione di un mondo di superstizioni che avrebbero favorito accuse, delazioni, vendette nell'ambito sociale locale, e così portato acqua al mulino degli inquisitori.

Dopo le intuizioni di M. MURRAY e le sintesi di G.BONOMO, sono state piuttosto le ampie ricerche di C. GINZBURG, sviluppate ne *I Benandanti* (1966) e nella *Storia notturna* (1989), che vertono in gran parte su questa stessa problematica, ma con ben altro livello di approfondimento, a sviluppare aspetti inediti della questione, dimostrando in particolare una possibile continuità tra il viaggio (volo) notturno, i misteriosi convegni collettivi (con suoni e balli) e le trasformazioni in animali, attribuite tradizionalmente alle streghe (come oggetto di credenze) e la successiva costruzione del “sabba” in sede processuale.

In *I Benandanti*, Torino 1966 si insiste sul “*lento, progressivo modificarsi, sotto la pressione inconsapevole degli inquisitori, di antiche credenze popolari, che infine si coagularono nello stampo preesistente [ma proveniente dalla cultura ecclesiastica] del sabba diabolico (...)*” “*La credenza nel sabba diabolico è qualcosa di inizialmente estraneo alla mentalità popolare*” Infatti nei primi processi alle streghe, in vari luoghi, “*gli accenni ai convegni notturni delle streghe riguardano (...) non l'adorazione del demonio, ma il culto di una misteriosa divinità femminile*” chiamata forse Diana (anche Madonna Oriente, Erodiade) come nel noto processo milanese del 1390 in cui l'accusata ammette appunto di far parte di una “società di Diana”.

Tra le credenze tradizionali non manca, neppure qui in Valtellina, l'idea del volo (viaggio?) a quel “gioco” o “ballo” notturno che non aveva comunque i tratti successivamente criminalizzati nei processi, ma piuttosto è perdurato nella tradizione come un misterioso “ballo dei morti” (Vedi I.FASSIN in BSSV, 2006).

Comunque nei processi per stregoneria più antichi il ‘gioco’ veniva definito ad es.

“*conversatio bone societatis seu diaboli*” o, più semplicemente, senza l'interpretazione dell'inquisitore “*bona societas, ut communiter nominatur*” (cfr. G.GIORGETTA, processo a Domenica da Cino e Contessia da Cercino, Morbegno 1450; processo Pestalozzi, Chiavenna, 1456) e solo in un processo locale successivo (Sondrio 1523) era designato col nome di *ludus barylotti*.

Analogamente, come vedremo, l'incontro al ballo, piuttosto che col Diavolo in una delle sue manifestazioni, avveniva con una misteriosa Signora “*appellata domina ludi*” (processo Morbegno 1450).

Del resto non sono mancati riferimenti al problema in altri studi. A questo proposito l'esempio forse più importante per l'Italia, dopo l'opera pioniera del BONOMO è a mio avviso lo scritto di L. MURARO, *La Signora del Gioco*, Milano 1976, sul quale ritorno più avanti.

Questa prospettiva, di un rapporto se non di una continuità tra antiche credenze e nuova interpretazione della 'strega', non manca ovviamente di **aspetti problematici** (soprattutto in riferimento alla nostra area), a causa anzitutto della relativa scarsità e ripetitività dei riferimenti etnografici contenuti nei processi alle streghe noti. Dovuta, questa, forse anche a una selezione volontaria da parte dei redattori dei verbali, ma più probabilmente al fatto che gran parte delle affermazioni compromettenti riguardanti credenze e rituali stregoneschi annotate nei verbali dei processi dovettero derivare, ben più che dal patrimonio personale di convinzioni delle indagate (e quindi dal contesto socioculturale), da quanto gli stessi inquisitori avrebbero indotto nella mente delle inquisite.

A questo proposito sentiamo V. SPINETTI, cit (p. 12):

“Fu menzogna o delirio? si domanda il Cantu’ (...) Più menzogna che delirio (...) perché vediamo in quasi tutti i processi che le poverette prese, carcerate e poste alla tortura come streghe, neghino sempre di essere tali, con convincente insistenza, con ostinazione, finché, o per suggerimenti degli inquisitori o dei carcerieri, per gli spasimi della tortura, o per speranza di risparmiare gli strazi (...) si risolvano a confessare ciò che vien loro domandato, o suggerito o carpito con suggestive e capziose inchieste (...)”

Troviamo una autorevole conferma a queste affermazioni dell'autore locale in B.P.LEVACK, *La caccia alle streghe*, Roma-Bari, 1988:

“Tali confessioni venivano frequentemente estorte con la tortura o sotto la minaccia della tortura: Le confessioni ottenute in questo modo erano manifestamente inficiate: infatti era più probabile che oggetto delle confessioni fosse ciò che il torturatore voleva sentirsi dire, e non ciò che l'accusato aveva effettivamente commesso” (p.17)

Tuttavia, per un altro verso, non sembra che le idee degli inquisitori (che sostanzialmente discendono dai noti trattatisti in materia [a cominciare dai trecenteschi GUI e EYMERICH, al NYDER (1438), ai notissimi SPRENGER E KRÄMER col loro *Malleus Maleficarum* 1486] fino al (quasi locale) Bernardo RATEGNO, autore di un *De Strigiis* (1566)], siano poi riuscite, nel corso degli almeno tre secoli di persecuzioni, a fare breccia e a circolare in maniera pervasiva nelle comunità locali, che hanno invece continuato piuttosto a tramandare le credenze ancestrali, solo alquanto colorite di accentuazioni demoniache.

Infine va ribadito, come molte volte è stato rilevato, che il patrimonio locale (valtellinese) di credenze e leggende non è certo quantitativamente vasto, probabilmente non per una carenza di fantasia creativa dei secoli passati, ma per l'insufficienza delle ricerche in epoca precoce (tra otto e novecento) e forse anche per una accentuata caduta di memorie trasmesse oralmente, causata da fattori economico-sociali che hanno impoverito le comunità locali anche nel loro patrimonio di cultura orale. Questo rende certamente alquanto occasionale l'insieme dei riferimenti locali individuati.

In ogni caso mi è parso valesse la pena di sviluppare questo tentativo di interpretazione di alcuni presupposti o premesse locali sui quali si innestò l'accusa dei processi, e delle loro ascendenze culturali, per capire meglio la situazione storica dei ceti popolari in quei secoli.

In sostanza si tratta di approfondire la fisionomia (ribadisco: locale) di una **figura femminile 'magica' e inquietante, tra fantasma e realtà, oggetto di credenze diffuse, coi suoi tratti specifici riscontrati nell'area valtellinese, il paradigma locale della "strega"**.

Preciso subito che il tentativo è ispirato e si sviluppa nella prospettiva storico-antropologica tracciata da C. GINZBURG nelle due opere citate. Prospettiva che trovo ribadita nel recente lavoro di C. BERMANI, *Volare al sabba*, Roma 2008.

1. **La strega come personaggio fantastico, oggetto di credenze popolari persistenti.** **Fenomenologia locale: soprattutto la *Magada*, e qualche altra figura.**

- ❖ *magade*: Teglio, altre località in Valle (cfr. lavori precedenti 2006). Ma anche, ovviamente, la *stria* (che ci interessa meno, per l'ovvia continuità terminologica) e ancora la '*dona del giöch*' e poi la "*vegia*", intesa ormai solo come rito carnevalesco o residuo proverbiale.

P. MONTI nel *Vocabolario dei dialetti della città e diocesi di Como*, Milano 1845, afferma senz'altro, s.v. **magada** "V.T. [Val Tellina] *"Maga malefica in aspetto di vecchia deforme"*.

L. VALSECCHI PONTIGGIA nel *Saggio di vocabolario valtellinese*, Sondrio 1960, s.v. **mogada**, dopo aver specificato che il primo significato è *"spuma dei corsi d'acqua impetuosi"* (verificato anche personalmente: "qualcosa che brilla nell'acqua dei torrenti"), prosegue: *"A Lanzada la magada è personificata in una specie di strega dei fiumi che ghermisce i bambini e li annega"*.

Molte altre testimonianze confermano l'identificazione approssimativa magada-stria

1. La "strega", sotto diverse denominazioni, è anzitutto un personaggio della tradizione orale locale e di un po' tutto l'arco alpino. Oggetto di credenze popolari, in parte tuttora persistenti, sia pure solo come racconto per impaurire i bambini; una sorta di fiaba, anche se senza la trama significativa della fiaba classica. In particolare si riscontrano ancora leggende che hanno a protagonista **una figura femminile, dalla fisionomia ambivalente** (buona/cattiva), che sembra ripetere, qui in V. sotto una denominazione specificamente locale (**magada**), la classica rappresentazione della **fata-strega**, come universalmente nota dal folklore, non solo alpino, una incarnazione in apparenza meno esclusivamente negativa della abituale "stria".

Una figura, in altre parole, che ha tratti più arcaici e complessi della "stria", già demonizzata e perciò rappresentata sempre e solo al negativo.

Riporto una citazione da N. BESTA (*Bozzetti Valtellinesi*, Tirano 1878), che così descrive la "magada" di Teglio nella sua veste stregonesca):

"Molti, anche non da tanti anni, giuravano aver veduto la Maga della Valle, in pieno giorno, piccina piccina, brutta e vecchia come l'orco, con un sol occhio in mezzo alla fronte, la quale, stando inginocchiata sulle sponde del torrente, sciacquava le budella dei bambini che avea rapito dalle culle delle villane in campagna, e man mano che nettava quelle intestina, le inghiottiva d'un fiato.

Levatasi poi sulle gambe di mulo e presa la sua verga magica, a retrorso della corrente scompariva nelle grotte della roccia, dopo aver toccato colla bacchetta un masso, il quale spostavasi per lasciarla sprofondare, poi ritornava al suo posto a far parte del monte"

questa però non è l'unica rappresentazione, visto che nel medesimo scritto le si affianca una leggenda melusiniana, in cui la **magada** assume le forme di una fanciulla bellissima che andrà sposa a un pastorello, ecc. (cfr. I.FASSIN in BSAV 2007, in corso di stampa)

Vi è anche la versione di Albosaggia (C. PAGANONI, D. SOSIO, *Albosaggia*, Sondrio 1987), che presenta anch'essa una fisionomia ambivalente, una facies almeno innocua, oltre che quella di rapitrice (e divoratrice) di bambini.

2. Una seconda versione della "strega", che può interessarci per i nostri scopi è quella della **Vegia**. Intendo qui non tanto il termine richiamato in alcuni detti popolari o nella toponomastica (per questo rinvio al lavoro di R. BRACCHI, *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*, in corso di stampa), quanto la creatura-fantoccio (di paglia e/o stracci) che viene bruciata in molti paesi nella ricorrenza del Carneval Vecchio (la fine del Carnevale secondo il rito ambrosiano, che permane ancor dopo che esso fu sostituito dalla data usuale, una volta caduta, in Valle, la dominazione milanese). Si tratta di un rito apotropaico, assai noto, e diffuso (in Brianza e altrove) anche con altre denominazioni (Giubiana, Giubana, Giöbia, ecc.). Il fantoccio ha tratti inequivocabilmente connessi con la creatura malvagia, con la generica "stria" della credenza popolare. C.GINZBURG, ne *I Benandanti*, a questo proposito sottolinea la connessione plausibile tra *"i combattimenti dei Benandanti contro le streghe e le contese rituali tra Inverno ed Estate (...)"* soprattutto se si accetta l'idea che queste risalgano *"a un rito presumibilmente più antico, quello della cacciata della Morte o della Strega (...) rito inteso senza dubbio a procurare fertilità ai raccolti"* (p. 41)

La Vecchia nel rito locale (in varie località, tra l'altro a Tirano) viene bruciata tra insulti e grida di giubilo. In quanto oggetto di specifica persecuzione, la V. sembra creare un caratteristico precedente delle condanne comminate alle streghe storiche.

3. Infine voglio ricordare un'altra figura sempre appartenente alla tradizione, anche se meno documentata. L'immagine della "dòna del giöch", finora testimoniata (per nostra zona) solo in scritti abbastanza remoti: ANGIOLINI (1812), SPINETTI (1903), e con caratteri incerti, declassata a uccello del malaugurio (*cabrabégiola*, ma anche questa, come sappiamo, è una trasformazione della strega) o addirittura a termine offensivo apparentemente senza un referente magico.

Peraltro la figura della **dòna del giöch** (dove gioco = festa, con musica e balli), da altre fonti, è nota come Regina dei convegni notturni, signora del gioco della Buona Società, talvolta ricordata nei processi più antichi (anche – si è detto – in un processo a Morbegno del 1450, oltre che nei noti processi di Val di Fiemme d'inizio 1500, per cui cfr. L.MURARO, *La Signora del gioco*, Milano 1976), figura sovente minacciosa, più spesso però maestosa e affascinante.

Una denominazione assai nota comunque in provincia di Bergamo e Brescia, ad indicare una creatura fantastica, inquietante, spesso sinistra, annunciatrice di sventure. Ora la credenza si è reperita, grazie a una informatrice locale, anche nella tradizione orale proprio all'Aprica, in area di confine con la Valcamonica e il bergamasco (dove risulta essere più diffusa e persistente).

Nella comunicazione trasmessami da L. MORASCHINELLI è rappresentata come una signora dal lungo abito di organdis, forse multicolore, che cammina lungo una strada rurale, spingendo una carrozzina, che d'un tratto prende il volo davanti al testimone 'oculare' scavalcando la valle sottostante per approdare sul versante opposto. Una apparizione si direbbe più misteriosa che minacciosa, ...

E' chiaro che questa figura più che contribuire alla fisionomia della 'strega' tipo da processare, è la stessa "domina ludi" già ricordata, quella che più tardi nei processi verrà convertita senz'altro, attraverso una teologica demonizzazione (e una più profana maschilizzazione), nell'immagine del Diavolo, che – ricordiamo – viene descritto spesso dalle indagate in forma di giovane bellissimo, ben vestito (tipicamente con abito turchino), dominatore e guida dei raduni del sabba, appena deformato dalle corna o anche solo dal piede caprino...

2. Le possibili remote origini 'religiose' di questa credenza nella 'strega'

❖ *l'eredità della dea* (cfr. BSSV 2007, 2008; BSAV 2007, in corso di stampa)

Introduco qui una serie di considerazioni apparentemente laterali rispetto al tema specifico, ma importanti per comprendere appieno la fenomenologia della 'strega'.

In questi ultimi anni mi sono trovato ad approfondire il significato di questa credenza, il 'senso' delle 'leggende' popolari che ne descrivono aspetto e carattere, ecc. Non è qui luogo per ripercorrere minutamente l'indagine svolta e i suoi risultati, ora pubblicati o in via di pubblicazione sul BSSV 2007, 2008; BSAV 2007 in corso di stampa.

Basti dire che una ricerca interpretativa, svolta su reperti dell'area orobica valtellinese, in parte documentari (ossia sull'edito, che non è molto), in parte raccolti direttamente o attraverso informatori, ha portato alla conferma che **sotto quella denominazione ("magada")**, diffusa in diverse località dell'area prescelta (ma significativamente anche sull'altro versante della Valtellina) sta nascosta **l'ultima epifania di una remotissima Dea** della natura, degli animali e della caccia, delle acque e della terra. Una figura lungamente e approfonditamente indagata dalla studiosa russa M. GIMBUTAS, con moltissimi riferimenti, oltre che a reperti archeologici di una vasta area europea, alle sopravvivenze folkloriche di diversi popoli e paesi, per le quali *abbiamo trovato singolari e puntuali riscontri nelle credenze locali*.

Questa 'dea' è oggi largamente riconosciuta come una delle prime entità oggetto di 'culto' fin dalla più remota preistoria europea, ed affermata con suoi tratti specifici, ben riconoscibili, tra tardo Paleolitico e Neolitico, in una età culturalmente se non 'matriarcale', come si è sostenuto, certamente matrifocale e probabilmente matrilineare (si pensi che ancora oggi molti cognomi familiari nelle aree alpine – non solo – mantengono una forma matronimica)

In sostanza, una **dea della natura**, concepita nelle sue manifestazioni fondamentali fin dall'età preistorica (paleo-mesolitico), età della caccia-raccolta, e per questo Signora degli animali e patrona della caccia, ma presto anche garante dei prodotti spontanei della terra, quindi della sopravvivenza del gruppo umano. Le sue ambivalenti caratteristiche (dea della vita, della morte e della rigenerazione) si conserveranno a lungo fino dentro l'età neolitica, prima di essere profondamente modificate dalle successive forme di civiltà. Più specificamente, distribuite nelle **dee delle diverse**

religioni europee classiche (greca e romana) e ‘barbariche’ (celtica e germanica): Dee della caccia, protettrici di fiere specifiche (orso, lupo ecc.) e poi divinità della fertilità della Terra, dei morti e dell’Oltretomba, delle fasi lunari, ecc., pur in un contesto di una ormai preponderante presenza e superiorità di divinità maschili (dio del cielo, del tuono, del fulmine, fecondatore e soprattutto prototipo del patriarca).

Questo sistema di credenze, forse unitario e coerente al punto di partenza, è stato smantellato e scomposto nel corso della storia; in esso la Dea, centrale e regale alle origini, è stata de-tronizzata e demonizzata, sia pure non con un successo pieno se alcune immagini non negative hanno potuto persistere fino ad oggi.

Figure sopravvissute nella tradizione orale, come una eredità difficilmente estirpabile, specificamente nella forma di una apparizione femminile dalle diverse manifestazioni e dai tratti ambigui, capace di molteplici trasformazioni, anche in animali.

Questa ambivalente **immagine di fata/strega**, evolutasi sotto diverse denominazioni (*anguana, masca, stria*, in aree alpine e perialpine, ecc.), e in particolare **la sua *facies* negativa**, certo presente fin dall’inizio, è da ritenere un antecedente importante della accentuata *demonizzazione*, sviluppatasi lungo i secoli, e aggravatasi in età moderna, a *carico* infine di *donne reali* indicate dalla *vox populi* come maghe e fattucchiere.

3. Possibili origini ‘rituali’ relativamente più recenti

❖ la memoria delle ‘*poscene*’ segrete (Boffetto, Tartano, Val Camonica)

Dalle ricerche della GINZBURG intravediamo la possibilità che la credenza nelle fate/streghe abbia anche una diversa consistenza, derivando più direttamente da forme di **rituale apotropaico agrario** (è del resto il caso dei Benandanti friulani, ovviamente assai più sviluppato; ma si rammentino diversi altri casi in Europa studiati da C. GINZBURG, in *Storia Notturna*, cit.)

Ecco allora che un’altra tradizione popolare, reperita nella stessa area delle ricerche sulla “magada”, ci ha portato alla scoperta di una usanza, probabilmente diffusa non solo in quella zona, ma esplicitamente rilevata solo a Tartano (in una testimonianza dell’amico e ricercatore G.Spini, ma registrata anche nel *Vocabolario dei dialetti della Val Tartano* di G. BIANCHINI, cit.), a Boffetto (io stesso l’ho raccolta, circa trent’anni fa) e riscontrata quasi casualmente, per la Valcamonica, nel libro di A. CANOSSI, *Anima popolare camuna*, Breno 1930, p. 75

Si tratta della singolare “istituzione” della **poscéna o puscena**, così descritta in MONTI, *Vocabolario dei dialetti della città e diocesi di Como*, cit., s.v. **Pos** (=dopo), *poscéna*: “convito dopo pranzo”, una espressione in verità molto generica e che ci direbbe poco (anche se non si comprende bene quali possibilità vi fossero, in tempi di sicura miseria, di praticare simili conviti, salvo appunto che non si trattasse di una sorta di rituale, certamente non molto frequente).

Ma è soprattutto in G. BIANCHINI, *Dizionario etimologico dei dialetti della Val Tartano*, cit., che troviamo una possibile interpretazione. Alla voce **püscéna** si spiega: “cenetta dopo la cena...veniva fatta soprattutto da giovani in compagnia, *spesso di nascosto* (...) Costituiva spesso una trasgressione (...) occorreva pure tenerla nascosta ad altri giovani, per evitare che si intrufolassero nella compagnia o che, con uno stratagemma, (...) rubassero, una volta preparato [il pasto pronto]. Il pericolo era reale *soprattutto se si trattava di sole ragazze*(...) ” (corsivi miei).

Allora: si può azzardare che siamo in presenza di un rito giovanile di passaggio?

Nelle versioni rilevate, inoltre, soggetti dell’iniziativa sono donne per così dire ‘sole’, che si ritrovano al di fuori del tetto e dell’istituzione familiare, per fare una cenetta separata, oggetto di contestazioni e scherzi da parte dei giovanotti (o forse anche dei mariti) qualora se ne accorgano in tempo.

Ora, in particolare a **Boffetto**, l’evento è stato descritto così (rilevazione personale):

Un gruppo di donne del paese si ritrovano segretamente tra loro per una cena riservata [non pare a base di cibi particolari, comunque ‘pizzoccheri’, dunque abbastanza lauta]. A un certo punto la festa è interrotta da una voce che dall’alto richiama l’attenzione invitando le donne a scappare, abbandonando la cena, e recita una cantilena che termina perentoriamente con l’affermazione che “è S. Pietro che lo comanda e [che] se non vogliono credere, guardino la gamba”. Infatti da un foro nel soffitto pende appunto una gamba. Le donne spaventate scappano, e gli

uomini subentrano nella consumazione della cena” presumibilmente, aggiungo io, con soddisfazione per la restaurata autorità maschile.

Una narrazione del tutto simile si riscontra, come ho detto, in Valcamonica (A. CANOSSI, *Anima popolare camuna*, Breno 1930, pp. 75-77 sotto il titolo:

“**Sére gnochère**” ossia serate con gnocchi)

Ovviamente sarebbe interessante sviluppare ulteriori ricerche sul campo.

E’ evidente comunque che questi racconti lasciano trasparire inequivocabili tratti rituali, certo scherzosi e forse carnevaleschi. Non è tuttavia difficile immaginare in essi un momento di una vicenda di ‘guerra’ di genere, o forse meglio un resto di riti riservati a un solo sesso, come ci sono noti da molte tradizioni classiche (cfr. le Baccanti, ecc.). Una cena dunque di streghe? (potenziali, s’intende).

4. Dalla tolleranza/trascuranza del fenomeno nel lungo Medio-evo

❖ approfondimenti vari: CARDINI; GINZBURG, *Benandanti*; MUCHEMBLED (cit. in C. BERMANI).

Annoto solo rapidi cenni.

CARDINI (*Magia, stregoneria, superstizioni nell’Occidente medievale*, Firenze 1979):

”*La chiesa altomedievale non pare essersi troppo preoccupata del permanere di (...) sacche di oggettiva resistenza pagana (...) In particolare, per quel che attiene le superstitiones legate alle credenze magico-stregoniche che erano certo assai diffuse né all’esclusivo livello dei ceti subalterni, si ha l’impressione che si tendesse a considerarle tutto sommato innocue; sullo stesso piano penitenziale, l’importanza che si attribuiva loro non era soverchia (...) Anzi si lasciava che certe strutture mentali di fondo continuassero a vivere nonostante l’adesione superficiale (...) dei loro portatori alla nuova fede. La contraddittorietà nella coesistenza di queste e di quella non sembra venisse neppure rilevata*” (p. 18)

MUCHEMBLED (tratto da C. BERMANI, *Volare al sabba*, Roma 2008)

”*La caccia alle streghe è una liturgia della paura. Essa generalizza ossessioni che appartengono essenzialmente ai rappresentanti della cultura dotta e che tuttavia creano angosce e inquietudini reali tra le masse contadine. Fornendo loro un’immagine satanica e sabbatica, demonologi e giudici favoriscono la formazione di fratture sociali interne alla società contadina, ammantate da una giustificazione culturale, morale e religiosa: ogni villaggio può riconoscere le proprie credenze e pratiche reali, però diaboliche agli occhi dell’ élite (...) La caccia alle streghe, malgrado i suoi aspetti spettacolari, non è che uno degli episodi della conquista delle campagne dell’Occidente alla legge e all’ordine. In altri termini, si tratta sempre e dovunque, della penetrazione del potere contro i particolarismi e le abitudini dei contadini (...)*

[La stregoneria popolare doveva avere avuto, infatti delle] “*strutture [di fondo] comuni in tutta Europa, ereditate dalle religioni precristiane e lentamente modificatesi a contatto del Cristianesimo, durante più di un millennio; in altri termini un sincretismo in evoluzione permanente (...) su cui i demonologi hanno modellato la loro costruzione*”

B. P. LEVACK, cit., p. 31, così riassume il processo che porta a quello che lui definisce il ‘concetto cumulativo’ di stregoneria:

”*Tutte queste credenze concernenti il rapporto tra le streghe e il diavolo erano proprie principalmente delle classi dominanti e colte e non della gente comune. Benché credenze popolari in spiriti demoniaci, incubi e succubi, orge e cannibalismo avessero fornito una parte del materiale sul quale queste idee si erano modellate, la loro formulazione effettiva si doveva all’opera di teologi, filosofi e avvocati, e le persone che le avevano recepite erano giudici, ecclesiastici, magistrati e proprietari terrieri. I contadini potevano ottenere qualche informazione sulle attività diaboliche delle streghe attraverso la pubblica lettura delle accuse a loro carico fatta in occasione dell’esecuzione, nonché attraverso gli sforzi deliberati dell’autorità di istruire la popolazione in materia di stregoneria, mentre era in corso la caccia alle streghe (...)*”

p. 180-181 “*Perché potesse verificarsi una caccia alle streghe erano necessarie alcune condizioni (...) (anzitutto) la credenza nelle streghe da parte della popolazione locale (...)*”

Era necessario che sia l'élite dominante che la gente comune avessero qualche conoscenza delle varie attività che si presumevano praticate dalle streghe(...) Se la gente comune non avesse creduto nella realtà dei malefici e nell'esistenza delle streghe, non sarebbe stata disposta a testimoniare che la stregoneria fosse la causa delle proprie sventure (...)”

5. Alla percezione di un pericolo sociale e culturale (anche religioso) come movente della persecuzione e dei processi dall' inizio dell' età Moderna (ca. dal 1450- fino a tutto il 600 almeno)

- ❖ Ancora CARDINI, BONOMO, MURARO , LEVACK, GINZBURG ecc.
Alcune interpretazioni storico-sociologiche, ideologiche ecc.

F. CARDINI (*Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979) così riassume le 'cause' della 'svolta' :

“Ma come si poté giungere, nel relativamente breve corso di due-tre secoli dalle sagge, moderate posizioni del Canon Episcopi a quella sorta di demonomania che alla fine del Quattrocento avrebbe dato luogo all'inizio della caccia alle streghe? Come si poté, partendo da posizioni e da premesse che negavano la realtà dei poteri magico-stregonici e ritenevano peccaminoso il prestarvi credula fede, giungere a conclusioni diametralmente opposte?

Le spiegazioni possono essere riunite in tre grossi ordini di fattori.

Primo, la rinascita della cultura antica e delle scienze trasmesse all'Occidente per i tramiti bizantino, ebraico e musulmano con il loro non indifferente potenziale magico.

Secondo, il progressivo organizzarsi del potere e dell'ideologia ecclesiali in un sistema sempre più rigoroso – pilastri del quale erano il diritto canonico, la teologia tomistica, l'organizzazione inquisitoriale – e sempre meno disposto a tollerare la persistenza all'interno della cristianità di spazi non controllati e di posizioni non-conformiste.

Terzo, la crisi economica che, affacciata all'orizzonte europeo per ancor lontani segni verso la fine del Duecento, e tornata a visitarlo in modo più esplicito ai primi del secolo successivo, specie durante il secondo decennio, giunse al suo acme verso la metà del Trecento e determinò, anche sul piano mentale e religioso, una serie di contraccolpi. (p. 31)

B. P. LEVACK (cit.)

p. 139 “*Poiché la caccia alle streghe in Europa fu un fenomeno limitato nel tempo, iniziato nel '400 e cessato all'inizio del '700, si è tentati di considerarlo il prodotto delle profonde trasformazioni sociali ed economiche che si verificarono durante quegli stessi secoli. All'inizio dell'Età moderna la popolazione europea aumentò in maniera impressionante dopo un lungo periodo di stagnazione e di declino; i prezzi di tutti i beni aumentarono con un ritmo senza precedenti; le città crebbero in dimensione numero; inoltre, sia il capitalismo mercantile che quello agricolo furono introdotti in molte aree. A tutto ciò si devono aggiungere periodiche esplosioni di pestilenze e altre malattie epidemiche, nonché molti anni di cattivo raccolto e carestia. Nello stesso periodo anche la vita familiare subì delle trasformazioni e per adattarsi a un mondo che cambiava furono proclamati nuovi valori morali. E' fuori dubbio che tutte queste trasformazioni esercitarono un'influenza sui processi per stregoneria...*”

La tesi della MURARO (*La Signora del gioco*, Milano 1976, pp. 98-100) scava nella situazione psico-sociale degli inquisitori e delle inquisite, nonché sulle caratteristiche dell'ambiente sociale:

“Le imputate avevano un rapporto complesso con la stregoneria. In genere ci credevano, e pensavano che le streghe fossero dotate di grandi poteri, e fossero responsabili di molti mali, come la morte dei bambini, la moria del bestiame, il maltempo. Non pensavano di essere loro stesse delle streghe – era una fama, questa, che veniva accettata solo da un'esigua minoranza in cambio di determinati vantaggi sociali (...) la stregoneria però riassumeva fantasie e desideri che ognuna poteva avere in sé, riconosciuti o negati. Inoltre si prestava a etichettare certi comportamenti sociali di cui si coglieva un significato proibito, trasgressivo (...)”

“L'accusa maggiore che la gente faceva alle streghe (...) era di insidiare la vita in tutte le sue forme, e in particolare la procreazione. Questo potere straordinario era sempre stato attribuito a certe donne, ma in passato esso era connesso con un potere di segno contrario, benefico. Le streghe erano anche fate...

Nella persecuzione legalizzata noi vediamo che è come avvenuta una spartizione. Le imputate sono accusate di operare unicamente malefici (...) la persecuzione legalizzata non ha fatto che sancire – tuttavia forzandola – una scissione che spontaneamente andava producendosi e che era destinata a concludersi con la sparizione della figura della strega. (...) C’era, dentro quella disarticolazione – che avveniva dentro un processo più vasto, di sgretolamento della cultura contadina – un carico di ansia e di minaccia che fu sfruttato, non inventato, dalla persecuzione(...).

Non è tra i fenomeni materiali, ma tra le modificazioni culturali che troviamo qualcosa che ha rapporto con l’accusa principale che si muoveva alle streghe. All’inizio dell’età moderna fu ‘visto’ un fatto che prima passava inosservato, come fosse naturale e inevitabile: l’elevata mortalità infantile, e apparve qual era effettivamente, un male sociale.

La percezione di questo fatto rappresentò oggettivamente un progresso per le donne, perché significava una valorizzazione del prodotto primario del loro lavoro, i figli: Ma non avvenne in rapporto ad esse, alla loro fatica e rischio. La perdita sociale e personale che rappresentava la morte dei bambini fu avvertita con il rafforzarsi dell’istituzione familiare, cioè in rapporto ad una rivalorizzata paternità, che ridefiniva, automaticamente, la maternità. (...) Non sappiamo quando si sia formato lo stereotipo della strega unicamente maligna (...)

Nel sapere della donna sterile si vede una minaccia sociale (...)

I processi alle streghe facevano la spartizione: le streghe erano accusate di insidiare la vita con un sapere di origine diabolica. Non si trattava dunque di inutilità sociale attaccata al corpo di quelle donne vecchie, ma di una pericolosità. La quale, in effetti, giustificerebbe la società che si difende anche con mezzi violenti.”

6. Interpretazioni e giudizio complessivo (locali) del fenomeno della caccia alle Streghe

- ❖ Caratteristiche del fenomeno e (sinteticamente) interpretazioni. Riferimenti soprattutto *locali* (MAFFEI, SPINETTI, ecc.: letture rispettivamente illuministica (alquanto blanda) e positivista, del resto entrambe molto sommarie e superficiali.

MAFFEI, *Sondrio nel 1634*, Sondrio 1874

Con accenti quasi manzoniani così commenta i processi dei quali ha trattato:

“Nati e cresciuti come noi siamo in tempi ben più civili e miti, noi qual giudizio vorremmo formare circa ai deplorabili avvenimenti dei quali si è fatta narrazione? Tali avventure, diceva quell’egregio Cesare Beccaria a cui l’umanità intiera vuol essere sommamente debitrice, tali avventure fanno arricciare i capelli e giova sperare a comune consolazione che non si rinnoveranno mai più. I paesi tutti dell’Europa risuonavano per orribili sentenze, e dappertutto erano accese le fiamme a supplizio de’creduti stregoni. Asserivasi che se Iddio punisse col fuoco nell’altra vita, lo stesso dovevasi fare anche in questo mondo.

Ma tali errori non saranno propriamente per riprodursi più che mai? Oh! no, non si riprodurranno, purché venga sempre debitamente osservato quel Vangelo che rigetta da sé ogni vizio ed eccesso, e quindi anche qualsiasi superstizione e credulità (...)” (pp. 73-74)

SPINETTI, *Le streghe in Valtellina*, Sondrio 1903

Con tonalità diverse, legate a una ideologia laica, anzi piuttosto anticlericale:

“Quale storia di crudeltà, di strazi, di soperchieria, di avidità, di astuzia, di ingiustizia, di soprusi, di superstizione, di deliri, di forsennatezza balza fuori ad ogni pagina di processo, che, gialla e polverosa, piena di sigle, di dialettismi, di errori di lingua e più di giudizi, rimane ancora negli scaffali degli archivi, ad attestare quanto sia costata la presente civiltà, contesa palmo per palmo col sangue de’martiri del pensiero a coloro che, troppo interessati a conservare il passato, forti del potere acquistato e del proprio egoismo, per non essere spodestati non volevan cedere nulla davanti allo avanzarsi delle idee nuove che tentavano farsi strada tra tutti gli ostacoli, pur anche colla forza più persuasiva delle rivoluzioni.

La persecuzione contro la strega ci mostra precisamente sempre più chiaro il triste connubio dell’ignoranza colla religione e la politica, che forma la fiera crudele divoratrice dell’umanità (...)” (p. 9)

Oggi più spesso ci si limita all’edizione dei verbali dei processi, come una curiosità accompagnata al più da una generica deplorazione per la crudezza dei fatti riportati. Manca una riflessione locale davvero storico-critica su base

antropologica, quale aveva avviato, su altra scala, L. MURARO. Uno scavo nella storia delle mentalità, delle visioni del mondo (così degli inquisitori, come delle vittime, come del contesto sociale).

(Ivan Fassin)

BIBLIOGRAFIA

- BERMANI, C., *Volare al sabba*, Roma 2008
- BESTA, N., *Bozzetti Valtellinesi*, Tirano 1878
- BIANCHINI, G., *Dizionario etimologico dei dialetti della Val Tartano*, Sondrio 2003.2
- BONOMO, G., *Caccia alle streghe*, Palermo 1985.3
- BRACCHI, R., SILVESTRI, I., *La stregoneria nel contado di Bormio*, in www.lombardiastorica.it
- BRACCHI, R., *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*, in corso di stampa.
- CANOSSI, A., *Anima popolare camuna*, Breno 1930
- CARDINI, F., *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979
- FASSIN, I., *Il mito valtellinese della Magada, strega e fata amante: una storia melusiniana*, in corso di stampa su BSAV, 2007
- FASSIN, I., *Credenze e leggende dell'area orobica valtellinese: un esperimento di interpretazione. Il complesso mitologico dei 'morti che ritornano'*, in BSSV, 2006
- FASSIN, I., *Credenze e leggende dell'area orobica valtellinese: un esperimento di interpretazione. L'eredità della Dea primordiale: sopravvivenze di una religione arcaica. 1. Il volto positivo della Dea*, in BSVV 2007
- GIORGETTA, G., *Un Pestalozzi accusato di stregoneria*, in "Clavenna" 1981
- GIORGETTA, G., *Documenti sull'Inquisizione a Morbegno nella prima metà del sec. XV*, in BSVV 1980
- GIORGETTA, G., *Processi di stregoneria in Valchiavenna e Valtellina*, in AAVV. *Sulle tracce dei Grigioni in Valtellina*, Chiavenna 1998.
- GIMBUTAS, M., *Il linguaggio della Dea*, Milano 1990
- GINZBURG, C., *I Benandanti*, Torino 1966
- GINZBURG, C., *Storia notturna*, Torino 1989
- LEVACK, B.P., *La caccia alle streghe*, Roma-Bari 1988
- MAZZALI, T., *Il martirio delle streghe*, Milano 1988
- MAFFEI, A., *Sondrio nel 1634*, Sondrio 1874
- MONTI, P., *Vocabolario dei dialetti della città e diocesi di Como*, Milano 1845
- MURARO, L., *La Signora del Gioco*, Milano 1976, 2006.2
- OLGIATI, G., *Lo sterminio delle streghe nella valle Poschiavo*, Poschiavo 1955
- PAGANONI, C., SOSIO, D., *Albosaggia*, Sondrio 1987
- SPINETTI, V., *Le streghe in Valtellina*, Sondrio 1903
- VALSECCHI PONTIGGIA, L., *Saggio di vocabolario valtellinese*, Sondrio 1960

ABBREVIAZIONI

BSSV : Bollettino della Società Storica Valtellinese

BSAV : Bollettino storico Alta Valtellina