



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea in Scienze Psicologiche Sociali e del Lavoro

Tesi di Laurea

**Pendle Witches: controllo sociale e memoria collettiva tra
folklore, psicologia e genere**

*Pendle Witches: social control and collective memory between folklore,
psychology and gender*

Relatore: Dario Nardini

Laureanda: Emma Flora Caronello

Matricola: 2074362

Anno Accademico: 2024/2025

Indice

Introduzione	3
Capitolo 1 – Le streghe d’Inghilterra e il caso Pendle: storia e persecuzione.....	4
1.1 Il folklore inglese sulla stregoneria: contesto storico e ideologico	4
1.2 Il caso Pendle: geografia, soprannaturale e persecuzione	7
Capitolo 2 – La strega come capro espiatorio: potere e panico sociale	11
2.1 Psicologia sociale: costruzione del nemico e panico morale	11
2.2 Il meccanismo dell’esclusione e del controllo sociale	14
Capitolo 3 – Le Pendle Witches oggi: magia, memoria collettiva e genere	17
3.1 Sapere, potere e resilienza nelle culture popolari	17
3.2 Memoria culturale e riscrittura del mito	19
3.3 Femminismi contemporanei e costruzione dell’identità femminile.....	22
Conclusioni.....	27
Bibliografia.....	28

Introduzione

Questa tesi ha l'obiettivo di riportare alla luce le vicende del processo alle streghe di Pendle del 1612, il contorno storico e culturale e i processi sociologici che hanno portato alla loro impiccagione.

Il primo capitolo si concentra sulla spiegazione del contesto storico e culturale che circonda gli eventi raccontati, e una rassegna dei fatti cronologici che hanno portato all'esecuzione delle streghe. Questo capitolo assume una prospettiva storica, infatti è prevalentemente basato sul libro dello storico inglese James Sharpe. Inoltre, si cerca di dare valore alla stregoneria in generale e spiegare come questa rappresenti un potente veicolo culturale.

Nel secondo capitolo si spiega come le dinamiche sociali possono portare alla creazione di un nemico simbolico, in questo caso interpretato dalla strega. Emerge la figura della strega come capro espiatorio, verso cui riversare ansie collettive, frutto di periodi storici di incertezza. La caccia alle streghe è il risultato non solo di una persecuzione imposta dalle autorità, ma anche di disprezzo e accuse che provenivano dalla comunità e dalle classi più povere, di cui solitamente facevano parte. La prospettiva è quella sociologica, grazie ad autori come Stanley Cohen e Stanley Milgram.

Il terzo capitolo si addentra in una riflessione sulla legittimazione delle pratiche magiche e la loro funzione culturale, oltre che un approfondimento di come la memoria delle streghe può sopravvivere nella memoria collettiva. In questa parte prevale la prospettiva antropologica sia per quanto riguarda il mondo magico, grazie agli studi degli antropologi Ernesto De Martino e Mary Douglas, sia per la memoria collettiva con le prospettive di Caterina Di Pasquale e Jan Assman. L'ultima parte comprende una riflessione sulla caccia alle streghe e il suo legame con il genere femminile, ed emergono gli studi di attiviste come Silvia Federici e Judith Butler, ma anche altre prospettive che permettono una visione intersezionale tra società, corpo e simboli.

In sintesi, questa tesi cerca di fornire una base storica, antropologica e sociologica per comprendere al meglio il fenomeno della caccia alle streghe, invitandoci implicitamente ad una maggiore sensibilità e coscienza dei processi che hanno portato alla persecuzione di migliaia di donne.

Capitolo 1

Le streghe d'Inghilterra e il caso Pendle: storia e persecuzione

1.1 Il folklore inglese sulla stregoneria: contesto storico e ideologico

Nel contesto dell'Inghilterra della prima età moderna, la stregoneria rappresentava un fenomeno complesso e intricato, risultato di giustizia, religione e cultura popolare. L'opinione dominante sosteneva che le streghe fossero in grado di usare i loro poteri grazie ad un patto con il diavolo. Questa idea risale al 1400, e continuò a svilupparsi per tutto l'arco del XV secolo (Sharpe, 2020). È importante però sottolineare che una singola causa non può spiegare la complessità di questo fenomeno, per cui è utile integrare diverse prospettive interpretative (Sharpe, 2020).

Una delle interpretazioni più comuni e che ha ricevuto maggiore attenzione sia dagli studiosi sia dal pubblico, è che la Chiesa abbia avuto un ruolo chiave nella caccia alle streghe. La Chiesa, nel tardo medioevo, contribuì ad affermare l'idea della strega come "serva del diavolo". Con la riforma protestante e la controriforma cattolica, si intensificò la pressione per raggiungere una conformità ideologica e religiosa all'interno del paese, cioè il raggiungimento del cosiddetto "godly commonwealth", aumentando così l'esistenza di devianti e la marginalizzazione di essi, contribuendo alla caccia di coloro che non vi si adeguavano, compresa la figura della strega. Nel 1590-91, Re Giacomo VI guidò la prima grande caccia alle streghe in Scozia, con l'idea di rafforzare la sua autorità religiosa e politica e definendo il posto che le streghe avevano all'interno del suo regno (Sharpe, 2020). Questa visione però prende in considerazione solamente una prospettiva sul fenomeno calato dall'alto, ignorando l'opinione popolare a riguardo. Recentemente, negli anni '70 del Novecento, studiosi come Alan Macfarlane (1971) e Keith Thomas (1971) ribaltano questa visione (in Sharpe, 2020), mostrando come le accuse derivassero anche da conflitti locali tra paesani e, più in generale, tensioni socio-economiche, risultato di una più marcata differenza tra poveri e ricchi, in cui questi ultimi cominciavano a adottare un'etica più commerciale piuttosto che una solidarietà collettiva. Il modello portato avanti da questi studiosi inoltre evidenzia l'esistenza di figure come i cunning folk, praticanti di magia accettati dalla comunità, che usavano i loro poteri in maniera benefica.

Legalmente, la legge inglese non definiva la stregoneria come un crimine punibile fino al 1542, quando Enrico VIII pubblica lo statuto 33. Tuttavia, non ci sono prove che sia mai stata applicata, e fu abrogata nel 1547. La legge realmente significativa fu emanata da Elisabetta I nel 1563, definendo la stregoneria come fellonia. Omicidio tramite magia ed evocazione di spiriti maligni erano puniti con la morte, mentre altri atti magici meno gravi (per esempio trovare beni perduti o incantesimi d'amore) erano puniti con un anno di prigione e quattro alla gogna per la prima infrazione, e la morte alla seconda. Questa legge sembra fu approvata a causa di un gruppo di cospiratori cattolici scoperti ad usare stregoneria contro il regime di Elisabetta I, ma non esisteva una legge specifica per processarli (Sharpe, 2020). Per i teologi protestanti dell'epoca la stregoneria e il cattolicesimo erano strettamente interconnessi, o perlomeno erano entrambi considerati pericolose superstizioni. È rilevante comunque il fatto che la stregoneria fu riconosciuta come reato nelle corti inglesi prima che i teologi inglesi sviluppassero un modello completo di stregoneria satanica.

Tra la fine del regno di Elisabetta I e l'inizio del regno di Giacomo I si diffusero una serie di scritti demonologici, che condividevano la cornice ideologica demonologica del resto d'Europa, ovvero che la stregoneria, per operare, aveva bisogno essenzialmente di tre elementi (Sharpe, 2020). Questi elementi erano l'azione umana della strega, il permesso divino e il potere satanico. L'idea di base di questi teologi era che il Diavolo non potesse essere più potente di Dio e per questo egli permetteva la stregoneria come strumento di punizione o prova della fede, e, grazie al patto demoniaco, la strega rinunciava a Dio per servire il Diavolo. Essenzialmente si tratta di un quadro di lotta divina tra il Male e il Bene. Nonostante ciò, questi scritti si inserivano in una più generale opera di riforma religiosa, che aveva l'obiettivo di eliminare la superstizione; infatti, molti autori protestanti mostravano scetticismo verso il potere delle streghe, e consideravano le streghe benevole come maggiormente dannose poiché allontanavano le persone dalla religione (Sharpe, 2020). Comunque, prima che il primo importante scritto contro la stregoneria venisse redatto, venivano spesso pubblicati resoconti sui processi alle streghe, dipingendole come pericolose e legate al potere del diavolo. Tra questi anche quello scritto da Thomas Potts sul processo alle streghe di Pendle del 1612, presentato come la vittoria del commonwealth divino contro una minaccia all'ordine di Dio.

La situazione che accompagnava il fenomeno della stregoneria era molto complessa, in cui fattori religiosi e politici si incastrano con un senso comune che vedeva elementi della stregoneria positivamente, associabile a discipline come la scienza e la medicina. Inoltre, la stregoneria era una questione che riguardava soprattutto la parte della popolazione che non faceva parte dell'élite istruita, le quali credenze non sono altrettanto documentate, se non per quanto riguarda trascrizioni di atti processuali o commenti su superstizioni popolari trovati nei testi demonologici. Sicuramente non è da dimenticare che, nonostante i processi non avrebbero avuto luogo senza l'esistenza di leggi che condannano la pratica magica, la maggior parte dei processati lo erano perché accusati dai vicini di casa e compaesani. Nonostante la grande variazione nei contesti delle comunità inglesi, si può affermare che durante il XVI e XVII secolo, si verificò un importante cambiamento sia sociale, per una crescita esponenziale della popolazione, sia economico, perché la produzione di beni non riusciva a soddisfare la domanda del popolo, creando così un'intensificazione delle differenze tra le classi sociali, in cui i ricchi proprietari terrieri lo diventavano ancora di più aumentando i prezzi di vendita, impoverendo la popolazione povera consumatrice (Sharpe, 2020). Questo mette in discussione l'idea del paese preindustriale come luogo armonioso e solidale, dando spazio ad una visione più pessimistica, che evidenzia conflitti sociali e relazioni tese (Sharpe, 2020). Lo studioso Keith Thomas (1971) parla di una "tirannia dell'opinione locale" come fattore chiave nelle accuse di stregoneria (in Sharpe, 2020). Cambiamenti nella struttura economica che impoveriscono le classi più vulnerabili, portano problemi sia a livello nazionale, sia a livello di quartiere (Douglas, 1991). La caratteristica delle accuse alle streghe che emerge dallo studio che analizza 49 donne accusate di stregoneria elaborato dallo studioso Macfarlane (1971), menzionato nell'opera di Sharpe (2020), è che la maggior parte degli accusati proveniva da classi sociali basse come manovali e agricoltori, mentre le presunte vittime di questi crimini erano persone di status superiore come proprietari terrieri o artigiani. Questo anche perché per portare una strega a processo doveva essere pagata una tassa al personale clericale del tribunale, cosa che i più poveri non potevano permettersi, anche se pensavano di essere stati vittima di stregoneria. Gli accusati, inoltre, pur essendo poveri, facevano parte del villaggio e non erano vagabondi o senzatetto, ma persone che facevano parte della comunità, soprattutto vicini di casa, sebbene di diverso status sociale. Sharpe (2020), descrive la dinamica della "carità rifiutata" come uno dei principali motivi

delle accuse di stregoneria: quello che sembrava accadere è che una donna relativamente più povera e anziana si recasse alla porta del vicino per chiedere un favore, e quando questo veniva rifiutato, se ne andasse mormorando frasi minacciose. Qualche giorno dopo, una grande sfortuna sarebbe accaduta alla casa o alla famiglia, e il motivo veniva attribuito alle maledizioni della vecchia donna (Sharpe, 2020). L'ipotesi comprende anche il fatto che la situazione socio-economica faceva sì che molte più persone in difficoltà si rivolgessero a vicini o altri membri della comunità per un aiuto, e che la diffusione di un'etica più commerciale e meno solidale tra persone più abbienti facesse sì che questi fossero meno disponibili ad offrire l'aiuto. Nonostante questo, erano persone che davano valore alle norme della comunità, ed interpretare le proprie sfortune come risultato di un atto di stregoneria, serviva a superare i sensi di colpa legati al rifiuto di carità (in Sharpe, 2020).

Questo rende evidente come, se per i teologi il patto con il diavolo fosse centrale per quanto riguarda la stregoneria, per la popolazione lo era il maleficium, quindi un danno personale e intenzionale causato tramite incantesimi.

1.2 Il caso Pendle: geografia, soprannaturale e persecuzione

Il 20 agosto 1612, dieci persone vennero condannate per stregoneria durante le Assise Estive tenutesi al Castello di Lancaster e furono impiccate sulla collina sopra la città. Le accuse includevano l'infermità causata ad altri, la follia e stregoneria. Inoltre, vennero attribuite loro sedici morti inspiegabili, molte delle quali risalenti a decenni prima (Lancaster Castle, n.d.).

Nel primo Seicento, il Lancashire era una regione remota, con strade malmesse e una popolazione poco istruita. In molte zone della contea il mondo esterno arrivava a fatica, e una di queste era la Foresta di Pendle. Fu proprio lì, tra colline brulle, valli sterili e villaggi sparsi, che ebbe inizio la storia delle Streghe di Pendle.

La paura delle streghe iniziò il 21 marzo 1612 quando una donna di nome Alison Device ebbe un incontro lungo la strada per Colne con un venditore ambulante di nome John Law. Alison chiese uno spillo al venditore, che rifiutò la sua richiesta. Secondo la stessa testimonianza di Alison, il suo famiglia (spirito sotto forma di animale che fornisce aiuto)

le apparve e le chiese se volesse fare del male a John Law. Nonostante la stregoneria fosse un'attività di famiglia, Alison era titubante e poco esperta, ma accettò di maledire il venditore. L'incantesimo ebbe un esito positivo, infatti Law cadde a terra, paralizzato su un lato e incapace di parlare. Alison a quel punto andò a trovarlo nella locanda dove era stato portato, e confessò di essere stata lei a causare la sua malattia, gli chiese perdono in ginocchio e lui glielo concesse. Ma il figlio di Law, Abraham, si era ormai interessato alla vicenda, e non era affatto soddisfatto. Incontri organizzati come questo, che si concludevano con scambi di perdono e una confessione, non erano rari, ma purtroppo questa volta non portò al miglioramento delle condizioni di Law. Il figlio, quindi, portò il caso all'attenzione di Roger Nowell, il magistrato locale, e da lì la situazione precipitò rapidamente. Dopo aver ascoltato diverse confessioni da parte degli interrogati, Nowell ordinò numerosi arresti. Alla fine di aprile, diverse persone erano incarcerate nel Castello di Lancaster, in attesa di processo alle Assise di agosto. In tribunale fu chiesto ad Alison Device se fosse in grado di restaurare la salute del venditore ambulante, ma lei rispose che né lei né nessuna delle altre streghe accusate poteva farlo. (Lancaster Castle, n.d.)

Dopo il fatidico incontro di Alison Device e John Law e la decisione del figlio di rivolgersi alle autorità, il 30 marzo il giudice raccolse le deposizioni di Alison, di sua madre Elizabeth, del fratello James e Abraham Law, il figlio di John. Il 2 aprile, a causa di nuove voci su casi sospetti di stregoneria, vennero interrogate anche Elizabeth Southernns (nota come "Old Demdike"), Anne Whittle (alias "Chattox") e tre testimoni locali. Intorno al 4 aprile, Nowell fece incarcerare Alison Device, Demdike, Chattox e la figlia di quest'ultima, Anne Redferne, nel castello di Lancaster, in attesa del processo alla prossima sessione delle Assise. Presumibilmente, alcuni giorni dopo, si sarebbe tenuto un incontro di streghe presso l'abitazione dei Demdike, chiamata Malkin Tower, durante il quale le streghe avrebbero discusso della situazione e progettato atti di stregoneria, tra cui far esplodere il castello di Lancaster per liberare le compagne incarcerate. Lo snodo cruciale per le indagini fu il 27 aprile, quando Elizabeth Device e i suoi figli riferirono dettagli sull'incontro, coinvolgendo altre persone locali e identificandole come streghe. Grazie a questo il giudice si convinse di trovarsi davanti ad un grave focolaio di stregoneria, portando all'incarcerazione di molti altri sospetti, tra cui John e Jane Bullcock, processati per aver partecipato all'incontro a Malkin Tower, Alice Nutter e Katherine Hewitt per omicidio e Margaret Paerson per aver ucciso il cavallo del vicino.

La conferma della presenza di un'epidemia di streghe arrivò il 19 maggio, quando Chattox e James Device rilasciarono ulteriori dichiarazioni al custode del castello, al sindaco di Lancaster e al giudice di pace. I processi alle streghe di Lancaster si tennero tra il 18 e il 19 agosto, durante i quali dieci persone furono giudicate colpevoli e giustiziate il 20 agosto a Lancaster Moor, una zona collinare appena fuori dalla città (Poole, 2002).

La fama del caso delle Pendle Witches è dovuta al dettagliato resoconto di Thomas Potts del 1613, intitolato *The Wonderfull Discoverie of Witches in the Countie of Lancaster*. La cosa particolare di questi processi è che tutte le streghe furono impiccate insieme. La stregoneria in Inghilterra rappresentava un fenomeno in cui i processi erano sporadici e limitati ad una o poche persone, e spesso assolve (Poole, 2002). L'unicità di questi processi contribuì a rendere l'opera di Potts sorprendente e interessante per la popolazione. Nell'opuscolo di Potts è evidente come ci sia un tentativo di allineare i processi alle politiche contro la stregoneria di Re Giacomo I, sebbene non ci sia nessuna prova diretta che le colleghi. La narrazione è progettata per ottenere il favore reale, e sembra che abbia applicato delle manipolazioni in modo da uniformarsi al clima di scetticismo sulla stregoneria, e accrescere l'impressione dell'efficienza del sistema giudiziario. Gli studiosi affermano come Potts abbia esposto le prove per presentare favorevolmente il procedimento giudiziario, rivelando un allontanamento dagli eventi autentici a favore di un resoconto narrativo della stregoneria; effettivamente, i crimini commessi dalle streghe non avevano alcun tipo di prova, ma solo dichiarazioni e accuse su eventi che potrebbero anche non essere accaduti (Poole, 2002). Sembra che i crimini delle streghe debbano più al desiderio di Potts e dei giudici di giustificare le loro azioni appellandosi all'autorità reale, che a qualsiasi attività reale e concreta (Poole, 2002). Le analisi del resoconto di Potts fanno emergere la complessa interazione tra costruzione narrativa e dinamiche sociali, rendendo sempre più sfumata la distinzione tra realtà e finzione. È importante sottolineare come la narrazione abbia trasformato la stregoneria locale da un semplice maleficio ad un'eresia satanica molto più sensazionale. Questo pone un limite alla comprensione della vera natura delle accuse, oscurata da una narrazione manipolata.

Un altro limite che emerge dall'analisi dei documenti sul processo è che la comprensione della vita delle streghe che sono state giustiziate risulta essere un compito difficile, in quanto povere e donne. L'epoca era dominata dagli uomini e le voci femminili risultavano

emarginate e sentite solo in forma mediata, e l'opera di Potts ne è un esempio lampante (Cody, 2023). Non sono le loro voci storiche che leggiamo, ma una rappresentazione iperbolica e falsificata delle loro figure come streghe. L'obiettivo che si voleva raggiungere era privare le streghe dei loro diritti e dell'autorità che avevano praticando magia, mediante la costruzione di una narrativa incontestabile, proprio perché costruita (Douglas, 1991). In particolare la figura di Demdike, che morì in prigione prima dell'esecuzione, viene raffigurata come la "grande malvagia" di Pendle e l'origine del focolaio di stregoneria; l'odio istigato da Potts fece le radici nella cultura del Lancashire, tanto da farla diventare una figura diabolica usata per minacciare i bambini quando si comportavano male (Cody, 2023). La voce delle streghe giunge, attraverso il resoconto del processo, filtrata e costruita da un uomo in funzione del mantenimento dell'ordine sociale, monarchico e patriarcale, diventando così uno strumento per comunicare l'insoddisfazione rispetto ai cambiamenti socio-economici e più moderni. La stregoneria è un linguaggio per parlare di ingiustizie e disuguaglianza sociale, cioè diventano "nuovi mezzi per nuovi fini" (Simonicca, 2009, p. 8). Si tratta di usarla come spiegazione di eventi sociali non comprensibili altrimenti. L'attribuzione della colpa alle streghe diventa una risposta emotiva e simbolica a quella che viene percepita come disgregazione sociale, e le accuse si scagliano verso coloro che occupano un ruolo sociale anomalo, vulnerabili ma anche sfuggenti dal controllo sociale. La strega allora non è più superstizione, ma una rappresentazione del male verso cui addossare conflitti interiori e sociali attraverso un linguaggio simbolico e condiviso. Le accuse emergono ciclicamente in periodi di crisi, il che significa che sono meccanismi di riequilibrio sociale (Douglas, 1991). Come evidenziato da Simonicca (2009), la figura della strega incorpora "le contraddizioni della modernità" e le incertezze dell'esistenza, agendo come catalizzatore di paure, risentimenti e soprattutto espiatione. Questo si può notare dal motivo del calo delle persecuzioni, ovvero la centralizzazione del potere giudiziario, che rende meno utili politicamente le persecuzioni, che prospererebbero in climi legali frammentati (Douglas, 1991).

Capitolo 2

La strega come capro espiatorio: potere e panico sociale

2.1 Psicologia sociale: costruzione del nemico e panico morale

La costruzione del caso contro le streghe di Pendle riflette perfettamente le dinamiche della teoria del panico morale di Cohen, in cui tensioni sociali latenti esplodono in accuse collettive e reazioni sproporzionate. I periodi di panico morale descritti da Cohen (2020) sono caratterizzati da un gruppo di individui o singoli episodi che catturano l'attenzione negativa della società, tanto da essere considerati minacce per l'intero sistema. L'oggetto del panico morale nel caso delle Pendle Witches può essere descritto secondo le parole di Cohen (2020): "un seme che esiste da molto tempo ma che germoglia e giunge improvvisamente e prepotentemente alla ribalta" (p. 39). Può essere superato e dimenticato, oppure, come in questo caso, permanere nella memoria collettiva.

Per quanto riguarda il motivo per cui la devianza si sviluppa, lo studioso Becker (1966) e il suo approccio transazionale affermano che "i gruppi sociali creano la devianza stabilendo le regole la cui infrazione costituisce la devianza stessa" (in Cohen, 2020, p. 44). Ciò significa che il motivo dell'esistenza della devianza, sebbene l'individuo abbia il potere di scelta sulle sue azioni devianti, non deve essere attribuita all'intrinsecità dell'azione dell'individuo o le sue qualità. È cruciale ricordare inoltre come i comportamenti devianti spesso assomiglino a forme di comportamento socialmente riconosciute (Cohen, 2020), come nel caso delle streghe e l'esistenza dei cunning folks. È proprio per questo che i processi alle streghe sono stati frutto di un'evoluzione: le caratteristiche delle streghe non facevano parte di un ventaglio di peculiarità fisse e costanti considerate a priori devianti, ma lo sono diventate nel tempo anche in base alle interpretazioni che il deviante ha fornito alle sue azioni. La prima conseguenza dell'essere etichettato come deviante è l'innescare del cosiddetto effetto Rosenthal, dove l'individuo etichettato pubblicamente finisce per interiorizzare e stabilizzare la condotta deviante (Rosenthal & Jacobson, 1968). A causare la devianza non è dunque il comportamento in sé del singolo individuo, ma la reazione della società al comportamento. Punizioni e pregiudizi possono spingere involontariamente alla devianza e rendere il ritorno alla

norma più difficile, infatti il controllo sociale è esso stesso la causa della devianza e non solo una conseguenza (Cohen, 2020).

Un ulteriore elemento che influisce la creazione della devianza, come abbiamo potuto notare nel caso delle streghe del Lancashire, è l'influenza dei media, che aiuta soprattutto a comprendere la reazione alla devianza, quindi le informazioni ricevute dai membri della società (Cohen, 2020). La narrazione manipolata di Potts ha contribuito a diffondere informazioni volte a creare idee e punti di vista secondo una certa visione, aiutando la creazione di rappresentazioni delle streghe come devianti. I media assumono anche un ruolo di vettori normativi, cioè informano la società di ciò che è giusto o sbagliato e ciò che può o non può essere fatto per non essere considerato deviante (Cohen, 2020). Anche la sola diffusione di fatti ed eventi tramite i media può contribuire a generare preoccupazione tra i membri consumatori, creando così le precondizioni adatte per lo sviluppo del panico morale collettivo, in cui c'è una sorta di volontà di protezione di determinati valori (Cohen, 2020). Infatti, chi trasgredisce i confini simbolici e sociali è automaticamente colpevole: il solo fatto di aver attraversato limiti considerati invalicabili rappresenta una minaccia (Douglas, 1993). È fondamentale che il deviante sia stereotipato, quindi condiviso e diffuso, poiché trasforma il caso individuale in un movimento collettivo, motivando le persone a parteciparvi. I processi alle donne accusate fanno emergere comportamenti e accuse che altrimenti sarebbero rimasti nella sfera privata, evidenziando la reazione del sistema sociale a qualcosa di allarmante e minaccioso (Cohen, 2020). Si nota come la reazione collettiva rappresenta il punto cruciale del processo di definizione della devianza ma anche del suo sviluppo, che è un processo circolare e in continua espansione.

Coerentemente con gli studi di Cohen, un processo psicologico che si inserisce perfettamente nella storia delle streghe accusate è il bias di conferma. Questo è un processo cognitivo che si verifica quando una persona cerca le prove a sostegno della propria teoria, ignorando le evidenze che la contraddicono, ed è riluttante a cambiare idea una volta giunta ad una conclusione (Wallace & Wayne, 2015). Nella storia delle streghe del Lancashire emerge come il processo sia stato affrontato con una presunzione di colpevolezza, poiché il problema delle streghe era già in discussione e permeavano pregiudizi sulla stregoneria che hanno influenzato l'opinione dei giudici. Si nota così il fallimento nell'investigazione del crimine stesso, evidenziato anche dall'uso di

testimonianze umane, che in quanto tali sono spesso errate (Wallace & Wayne, 2015). La presunzione di colpevolezza delle streghe ha fatto sì che coloro che le giudicavano fossero insensibili a informazioni potenzialmente esoneranti, proprio come succede secondo il meccanismo del bias di conferma. Il bias porta alla costruzione di un caso piuttosto che alla raccolta dei fatti, in cui l'investigazione è filtrata dalla conclusione di colpevolezza (Wallace & Wayne, 2015); l'importanza data alle prove a supporto della veridicità del crimine sono elevate in termini di significato e coerenza, a discapito di quelle che lo scardinerebbero. Spesso il bias di conferma porta anche all'interpretazione errata di prove ambigue e al richiamo selettivo delle informazioni (Wallace & Wayne, 2015), portando a delle prove di colpevolezza parziali ed errate. Donne come Elizabeth e Alison Device furono accusate di stregoneria anche sulla base del loro aspetto e litigi locali, ma una volta marchiate dalla colpevolezza, qualsiasi parola o gesto confermava l'opinione popolare.

È interessante in questo caso citare l'articolo di Reed (2015), che sviluppa una ricerca sociologica facendo riferimento al panico morale di Cohen e i processi alle streghe di Salem, con cui si possono trovare diverse similitudini. Al centro c'è il concetto di resignificazione dell'evento scatenante, ovvero in questo caso l'incontro tra Alison e John Law, che viene reinterpretato come segnale di un problema più profondo. Due strumenti retorici rendono possibile questa operazione: la sineddoche, per cui le accusate diventano il simbolo della minaccia per la comunità, e la metanarrazione, che collega i fatti locali a un racconto mitico più grande, come la lotta tra Dio e il Diavolo. La percezione di minaccia viene alimentata in primis da Abraham Law, portando il caso all'attenzione del magistrato locale Roger Nowell, portando ad una violenta escalation di accuse e raccolta di testimonianze. Come nel caso delle streghe di Salem, anche a Lancaster il panico esplode in un contesto di instabilità economica e sociale, e si costruisce così il nemico: donne, povere e con una professione ambigua. Le accuse diventano più simboliche che altro, usate per rafforzare il potere dell'autorità e riportare l'ordine sociale in un momento di crisi. Ciò che di particolare emerge nei contesti inglese e americano, è che le esecuzioni sono state particolarmente intense e violente, nonostante la credenza nella stregoneria, anche per l'insistenza del clero nel portare avanti la narrativa della scelta tra il Bene (Dio) e il Male (Diavolo). A Salem i ministri comunicavano il loro disprezzo per la stregoneria con sermoni religiosi puritani straripanti di narrazioni teologiche e riferimenti biblici, mentre a Lancaster il clero diffondeva testi demonologici incentrati sul distanziamento

della religione da tutto ciò che era magico. Da una parte abbiamo la difesa della città puritana, dall'altra la difesa del commonwealth divino, essenziali in un clima di crisi. Secondo Reed (2015) il panico morale non è una semplice reazione di massa sproporzionata, ma il risultato della combinazione di processi culturali e comunicativi sofisticati, e lo si può notare dal fatto che entrambi i casi non erano una riproduzione di rituali predeterminati e usuali, ma episodi unici nel loro genere, mai avvenuti prima di allora.

2.2 Il meccanismo dell'esclusione e del controllo sociale

Attraverso l'accusa alle streghe le élite riescono a gestire il periodo di crisi sistemica addossando la responsabilità a soggetti vulnerabili. Questo processo si configura come una forma ideologica del meccanismo del capro espiatorio, in cui pochi soggetti sono accusati per le conseguenze di decisioni prese da coloro che sono al potere (Debney, 2020), i quali hanno il loro privilegio da difendere. Ancora una volta si evidenzia la funzione simbolica delle accuse: non è importante la veridicità delle accuse, ma la loro funzione di distrazione dai veri problemi sociali ed economici, a beneficio di chi detiene il potere. Debney (2020) propone un modello a cinque fasi sui processi di creazione del capro espiatorio, il quale inizia con la fase di mobilitazione, in cui le crisi materiali e strutturali vengono reinterpretate come minacce astratte, come il diavolo nel caso delle streghe, e le élite mobilitano il resto della popolazione per difendere l'ordine morale in una prospettiva dell'"agire ora o mai più" (Debney, 2020, p. 5) senza possibilità di dibattito o ribellione. La popolazione in questo caso viene usata come strumento per permettere la sopravvivenza dell'élite, che viene fatta coincidere con la sopravvivenza della società stessa. Dopo questa fase iniziale, c'è la fase di targeting, in cui si individua la figura su cui scaricare le paure e tensioni, quindi si costruisce il deviante, ovvero la strega, personificazione del male e del caos. Si può notare come i tratti negativi e oscuri delle streghe vengono amplificati (Cohen, 2020) proprio per identificare nella strega il nemico simbolico, ovvero la figura che incarna tutto ciò che non si dovrebbe essere. È in questa fase che il processo di etichettamento ha successo e la strega diventa il nemico interno, che inoltre è facilmente colpevolizzabile perché donna, povera e anziana, tratti già stigmatizzati nella società dell'epoca. Nelle fasi successive ci si scaglia contro le streghe in maniera violenta e immorale, anche compiendo gesti che normalmente

sarebbero considerati inaccettabili, in cui la minima discussione o messa in dubbio viene rifiutata. Spesso la violenza viene normalizzata attraverso una costruzione del selvaggio, un soggetto inferiore e privo di umanità (Taussig, 2005). Così facendo la crudeltà diventa pensabile, e non più inaccettabile, se l'altro è percepito come inferiore; viene giustificata grazie alla separazione tra umano e disumano (Asad, 2005). La strega è vista come profanatrice di norme morali fondamentali, e proprio perché incarna il male estremo, la violenza riversata su di lei è distaccata e inumana (Hutton, 2021). Nell'ultima fase il pericolo della stregoneria viene represso, ma i problemi strutturali rimangono, quindi la popolazione continua a morire di fame e di malattie e continua ad essere povera. Il capro espiatorio ha esaudito la sua funzione, quindi offrire una via d'uscita illusoria alla crisi senza coinvolgere le radici profonde del problema; il panico viene quindi utilizzato per proteggere i privilegi di chi ha contribuito a generarla (Debney, 2020).

Comunque i processi che portano al panico morale non sono esclusivamente il risultato di un gioco di potere delle élite, ma sono frutto di meccanismi molto più complessi, che coinvolgono anche dinamiche dal basso. Douglas (1993) chiarisce come il potere non è solamente istituzionale, ma anche culturale. Nelle culture tradizionali, i sintomi di disordine come malattie, morte e povertà, vengono attribuiti a qualcuno che è considerato responsabile e colpevole. Questo è fondamentale per la costruzione del capro espiatorio: oltre alle cause naturali si cerca un colpevole sociale e morale (Douglas, 1993). Nella prospettiva di Douglas, il potere non risiede solamente nelle istituzioni formali, ma anche nei confini simbolici che distinguono ciò che è puro o impuro, ciò che è ordine o disordine. Douglas (1993) nota anche che solamente nelle aree che il sistema politico lascia destrutturate, quindi zone della società abitate dalla devianza, gli individui si accusano a vicenda di maleficio.

Come Milgram (1974) afferma, quando un atto prescritto dall'autorità è malvagio e immorale, per l'essere umano è meglio portare a termine quell'atto piuttosto che stravolgere la struttura che tiene in piedi l'autorità stessa. L'essere umano è in grado di obbedire all'autorità anche nell'esecuzione di atti violenti e disumani, perché sottoposti ad un "imperativo morale". Gli esperimenti di Milgram sono particolarmente interessanti perché nessuno di coloro che compie atti immorali sotto la pressione dell'autorità, si rifiuta a priori di compierli. Persone comuni, con un lavoro normale e senza una posizione di potere nelle loro vite sono in grado di prendere parte ed essere agenti in un processo

estremamente dannoso per il prossimo. Milgram (1974) afferma che poche persone hanno le "risorse necessarie per resistere all'autorità" (p. 605). Questo spiega anche perché durante i processi alle streghe le persone non hanno esitato ad avanzare accuse contro vicini di casa e compaesani. I valori dei soggetti coinvolti non sono l'unica variabile che influenza i loro comportamenti, ed è per questo che è bastata la pressione dei media e delle autorità per muovere accuse e giustiziare le streghe facilmente. A livello psicologico, avviene una sorta di spostamento del focus, dove la moralità viene messa da parte per adempiere alle aspettative della persona più autorevole (Milgram, 1974), anche se l'aspetto puramente cognitivo spiega solo una parte del processo di obbedienza all'autorità. Milgram (1974) afferma come sia piuttosto semplice ignorare la propria responsabilità quando si è solo un "anello intermedio in una catena di azioni malvagie", perché non ci si sente causa delle conseguenze (p. 606). Anche grazie allo Stanford Prison Experiment (Zimbardo et al., 1971), viene dimostrato che l'individuo, una volta inserito in una struttura autoritaria e rigidamente organizzata, possa abbandonare la propria morale e razionalità, per adattarsi al ruolo sociale che interpreta. Zimbardo (1971) dal suo esperimento conclude che l'ambiente autoritario può trasformare gli individui, se inseriti in una dinamica che giustifica il dolore, la sofferenza e l'immoralità. Il risultato dell'esperimento dimostra come è l'istituzione stessa, e i ruoli che ci assegna, a plasmare i comportamenti.

Capitolo 3

Le Pendle Witches oggi: magia, memoria collettiva e genere

3.1 Sapere, potere e resilienza nelle culture popolari

L'antropologo De Martino (2022) offre uno spunto per fare una riflessione importante sulla stregoneria. Egli afferma che la realtà magica non può essere considerata un insieme di fenomeni dati, come succede ora in un mondo permeato dalla scienza: i fenomeni legati alla magia sono intrecciati alla soggettività e alla cultura, quindi non separabili dalla natura umana. Se da una parte la scienza considera la realtà come misurabile, dall'altra, nelle culture in cui è praticata la magia, quest'ultima sfida l'impostazione scientifica. La natura è intrinsecamente simbolica e intenzionale, cioè costruita culturalmente (De Martino, 2022). Cultura, psiche e realtà si fondono tra loro senza porre la divisione che abbiamo imparato a porre nel mondo moderno e occidentale. Per usare le parole di De Martino, i fenomeni paranormali sono "ancora immediatamente inclusi nella sfera della decisione umana" (p. 53).

Allo stesso modo Gaskill (2008) nel suo articolo evidenzia il fatto che la stregoneria nell'Inghilterra del '600 non era una semplice illusione collettiva o una superstizione facilmente debellabile, ma era in realtà un fatto profondamente radicato nella cultura, in cui si influenzavano a vicenda credenze sulla realtà, sulla giustizia e sulla religione. Non possiamo comprendere il peso del fenomeno se non addentrandoci nella visione di De Martino (2022), quindi un superamento dell'oggettività scientifica. Potremmo trovare curioso come le popolazioni dell'epoca potessero credere che la vicina di casa avesse lanciato una maledizione sulla propria casa o avesse incantato il tempo atmosferico per far sì che piovesse (Sharpe, 2020), e che credessero così fermamente in questi crimini da poterla accusare in tribunale; ma queste accuse acquistano senso una volta che entriamo nella visione di quel determinato mondo storico e culturale. Credere nella stregoneria era accettare un'intera visione della realtà, soprattutto religiosa, che successivamente ha dovuto confrontarsi con il cambiamento epistemologico che porta un nuovo senso dei fenomeni e del mondo (Gaskill, 2008).

"Se e in che misura i poteri magici sono reali è questione che non può essere decisa indipendentemente dal senso della realtà che qui fa da predicato del

giudizio. Ma questo senso può essere appreso solo per entro la individuazione del dramma storico del mondo magico.” (De Martino, 2022, p. 70).

Le parole appena lette invitano a trattare la magia con la legittimità che merita, cioè comprendere il dramma culturale da cui nasce, e non come una mera credenza errata. Il paradosso che emerge dall’evoluzione del sistema giudiziario e soprattutto epistemologico, è che gli stessi strumenti che legittimavano la stregoneria, saranno quelli che la metteranno in dubbio (Gaskill, 2008). Il consenso collettivo alla stregoneria legittimava la possibilità che questa avesse conseguenze nel mondo reale. Ma ad un certo punto il sistema simbolico che dava senso alla stregoneria e ai processi, crolla. Inevitabilmente la stregoneria si trasforma in un fatto arcaico e retrogrado.

Ora è importante spiegare come, nel mondo magico, De Martino (2022) parla di “crisi della presenza”. Egli definisce la presenza come la capacità del soggetto di “esserci” nel mondo storico. Nel mondo magico l’anima non è ancora pienamente data ma è fragile e instabile, e rischia di venire risucchiata dal mondo. L’individuazione del soggetto è un compito aperto, che non è ancora compiuto, ma è da conquistare. Le pratiche magiche da un lato esprimono il rischio del non-esserci, dall’altro sono un tentativo di salvare la presenza. Questo è il dramma magico descritto da De Martino, che avviene nei momenti critici dell’esistenza. Parallelamente Mary Douglas (1993) parla di crisi della forma intesa come ordine sociale, in cui ci sono individui che si inseriscono nelle fessure della struttura del potere, sono detentori di poteri incontrollabili, e per questo sono visti come minacciosi. Si tratta di una contaminazione dell’insieme ordinato che dovrebbe essere la società. La crisi esposta da questi due autori non è limitata al solo soggetto o alla sola società, ma è simbolica. Ciò che viene minacciato è il legame tra l’individuo e la struttura, tra l’essere e il senso. La stregoneria si inserisce in questo discorso come un elemento dalla doppia funzione: se da una parte è minaccia all’ordine sociale, dall’altra agisce come dispositivo di riscatto culturale (De Martino, 2022) e di difesa della forma sociale (Douglas, 1993). Qui si esaurisce l’ambiguità della stregoneria stessa, perché all’interno di essa esistono sia elementi di sapere simbolico codificato che ordinano il caos della vita quotidiana, sia elementi di contaminazione dell’ordine stesso che aiuta a definire. Ma questa ambiguità è funzionale alla nascita di una nuova presenza e di un nuovo equilibrio, perché genera potere simbolico e trasformazione.

Il sapere popolare ci appare come resilienza simbolica. La magia non è una forma di pensiero primitiva e arcaica, ma uno strumento per contrastare la debolezza della presenza, la fragilità della struttura sociale e il potere trasmesso attraverso individui e simboli. De Martino (2022) infatti scrive: “Il dramma magico consiste proprio in questo: nell'entrare in rapporto col «maligno» [...] e nell'acquistare il potere di combatterlo e scacciarlo” (p. 105).

L'interpretazione della caccia alle streghe in ottica femminista dimostra una rievocazione e rivendicazione delle voci femminili che in passato sono state oppresse e omesse. È una dimostrazione che l'esperienza passata non è stata dimenticata, ma riemerge nei momenti di crisi della presenza. Una presenza ancorata all'esperienza vissuta di una liberazione mai del tutto compiuta (Bovenschen, 1978). Ritorna anche qui il compito storico di cui parlava De Martino (2022), nel senso di ricostruzione continua della presenza e affermazione della soggettività.

3.2 Memoria culturale e riscrittura del mito

Ben lontana dall'essere una dimensione neutrale, la memoria collettiva è uno spazio di conflitto, selezione e potere. Attraverso l'analisi teorica di Di Pasquale (2017) e Assmann (2011), e quella storica di Keith Thomas (2007), emerge una visione complessa del ricordo come terreno di negoziazione culturale e politica. Innanzitutto, è da sottolineare la forte connessione tra cultura e memoria, come scrive Di Pasquale: "Non c'è cultura senza memoria e non c'è memoria senza cultura" (p. 26). La memoria è legata per questo all'identità collettiva, un modo che i soggetti hanno per immaginarsi nel tempo e nello spazio, e che consente alla collettività di formare significati condivisi. Inoltre, è da sottolineare che la memoria non è solo rievocazione del passato, ma viene utilizzata dagli individui per progettare il proprio futuro e immaginare un destino comune; questo avviene nelle società in forma selettiva, nel senso che scelgono cosa e come ricordare, evocando un proprio passato in funzione della costruzione della propria identità collettiva (Assman, 2011).

Di grande importanza è anche l'interazione tra memoria e istituzioni, perché la memoria viene conservata e trasmessa attraverso le istituzioni, e attraverso esse viene anche rimossa e silenziata (Di Pasquale, 2017). Attraverso la storia si può notare che questo

meccanismo venisse sfruttato anche centinaia di anni fa. Thomas (2007) sottolinea come nell'Inghilterra dell'età moderna il passato fosse costantemente presente e attivo. La narrazione storica veniva utilizzata per legittimare scelte morali e politiche del presente, quindi aveva un senso pragmatico. Il passato era, per gli uomini dell'età moderna, un deposito di esperienze da cui si potevano trarre importanti insegnamenti. La ragione principale per la quale il passato veniva evocato era per legittimare l'attuale distribuzione del potere. Emerge quindi il passato come costruzione sociale e non un fatto naturale, legato al bisogno di identità della collettività, e selezionato dalla comunità in base a ciò che vuole attivare simbolicamente, attraverso miti e racconti (Di Pasquale, 2017). Il testo di Thomas (2007) sottolinea che anche in assenza di una coscienza storica moderna e cronologica, nell'Età moderna c'era una visione della storia più mitica e morale, che si collega a quella che Assman (2011) chiama memoria culturale. La memoria culturale è un sistema di narrazione fondato su simboli, che dà identità alla collettività. Il ricordo non è semplicemente tradizione: è fatto di legami emotivi, modellamento culturale e richiamo consapevole al passato, che supera la frattura tra la vita e la morte (Assman, 2011).

Anche ciò che è nuovo, non nasce dal nulla, perché è sempre in dialogo con il passato. Quando una società cambia, non cancella il passato ma assorbe e valorizza i ricordi di gruppi che prima erano marginalizzati o esclusi. Non esiste quindi un futuro slegato dal passato. Non possiamo sfuggire dallo scorrere del tempo, ma la cultura e i suoi simboli ci permettono di interpretare il passato (Assman, 2011).

Il carattere dinamico della memoria fa sì che il passato venga continuamente ricostruito. Non solo legittima l'ordine sociale presente ma lo può anche capovolgere, facendo da fondamento per un cambiamento. Spesso succede che nella creazione della memoria collettiva, i modelli narrativi dominanti permeano la vita degli individui talmente profondamente che influenzano le nostre azioni e discorsi. Questi hanno la caratteristica di essere così generici e astratti che non ci accorgiamo di usarli. Quando vogliamo raccontare un evento del passato, questi modelli sono legati inevitabilmente a ciò che diciamo, anche perché sono fondamentali per l'identità dei gruppi a cui apparteniamo (Wertsch, 2008). Anche il linguaggio che utilizziamo non è semplicemente espressione individuale, ma è vincolato dal contesto storico e culturale in cui è immerso, che sfugge alla consapevolezza. E con questo stesso linguaggio spieghiamo e interpretiamo la realtà, ovvero grazie ad esso possiamo "parlare degli altri discorsi" (Foucault, 2013, p. 182).

La memoria quindi, anche quella individuale, è sempre collettiva. Non è semplice rievocazione di immagini statiche, ma una ricostruzione attiva influenzata dal contesto in cui viviamo. Per non perdere la memoria, secondo lo studioso Halbwachs (1950), siamo costretti a dividerla: i nostri ricordi non vivono da soli ma assumono valore e significato grazie al confronto con gli altri (in Apfelbaum, 2010). Infatti, anche i ricordi più intensi e dolorosi acquistano valore solo se trovano un riscontro nel contesto sociale. Se questo non accade, si è costretti a dimenticare e chiudersi nel silenzio e nel distacco da sé stessi e dal mondo.

La vicenda delle streghe di Lancaster può essere riletta secondo la lente delle teorie sulla memoria collettiva, che ci permettono di capire come la caccia alle streghe sia stata ricordata e reinterpretata, all'interno di un contesto sociale e culturale.

Secondo Halbwachs (1950) i ricordi non sono mai del tutto privati, ma sono il risultato di processi di resignificazione che avvengono attraverso gli altri. Il rischio della non condivisione di un'esperienza può portare all'esclusione dalla memoria collettiva, rimanendo nel silenzio. L'incapacità o il rifiuto degli altri di ascoltare accentua il dolore e porta a una frattura tra la vita interiore della vittima e la sua identità pubblica (in Apfelbaum, 2010). Questo è evidente nelle confessioni nei processi alle streghe di Pendle. Le loro parole, spesso estorte e auto-contraddittorie, mostravano una forte influenza della narrativa dominante del tempo, infatti erano segnate da elementi demonologici. Il loro era un tentativo di raccontarsi all'interno di un linguaggio già dato, cioè quello dell'accusa. Le idee della società, giuridiche e religiose, facevano da filtro al loro stesso racconto. Le loro memorie ed esperienze sono sopravvissute, ma spesso distorte o silenziate.

La strega in passato ha svolto nella memoria culturale la funzione di simbolo negativo in una società che si batteva contro il caos e la devianza, mentre oggi viene reinterpretata nell'ottica di ribellione al sistema patriarcale e simbolo della lotta femminista. Si nota così la continua trasformazione del passato e dei ricordi in funzione di ciò che la società ha bisogno. La memoria delle streghe fu rielaborata anche attraverso la letteratura e il teatro, che, romanzando le vicende, contribuirono a fissare certi tratti simbolici (Poole, 2002). La percezione della stregoneria quindi è cambiata nel tempo anche in base all'uso che ne viene fatto. All'inizio la visione protestante e successivamente i movimenti femministi, influenzano il modo in cui la stregoneria viene compresa. Questo processo

rientra in ciò che Assmann (2011) definisce ritualizzazione della memoria: la strega viene incorporata in un insieme simbolico codificato e ripetibile. Ogni cultura interpreta il passato attraverso degli schemi narrativi (Wertsch, 2008), ed è successo così anche con le donne del Lancashire. Il ruolo di streghe oscure e pericolose viene assegnato alle donne e questo schema narrativo non solo guida la costruzione dell'accusa, ma influenza anche la memoria legata agli eventi del 1612: nei pamphlets, nei racconti popolari e nelle riscritture letterarie. La stessa trama delle donne che stringono un patto col diavolo e lanciano maledizioni si ripete, perché offre colpevoli e spiegazioni rassicuranti alle incertezze del tempo, anche a costo di discriminare una parte della popolazione e distorcere la realtà.

3.3 Femminismi contemporanei e costruzione dell'identità femminile

Segue in questa parte un'analisi del testo di Silvia Federici (2015) intitolato *Calibano e la strega: Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, importante per quanto riguarda la lotta femminista e la storia legata alla figura della strega, come questa è stata perseguitata e come ha successivamente rivendicato il proprio valore, in un contesto storico di affermazione del capitalismo. Federici nel suo testo ridefinisce il concetto marxiano di "accumulazione originaria", portando attenzione sul fatto che il passaggio al capitalismo non fu limitato al solo ambito economico, ma fu un processo di violenta ristrutturazione sociale, soprattutto per quanto riguarda il genere. Uno degli aspetti centrali della transizione fu il corpo femminile, che diventò forza-lavoro riproduttiva subordinata e le forme di autonomia create durante il medioevo vennero spazzate via. Uno dei motivi per cui questo avvenne fu la privatizzazione delle terre comuni in Inghilterra tra il XV e il XVII secolo, che avevano un'importante funzione sociale per le donne perché costituivano il centro della loro vita sociale. Dimostrazione di questo, giace nel fatto che nelle zone dell'Inghilterra in cui le terre non erano state privatizzate, i casi di persecuzione non erano presenti (Federici, 2015). Questo evento, avendo portato ad un'accentuazione delle disuguaglianze economiche e un aumento della povertà, fece sì che le donne anziane furono tra le maggiormente colpite: senza l'aiuto dei figli, caddero nella povertà, vivendo di prestiti, piccoli furti e pagamenti rimandati; ed è qui che si innesca il problema della carità rifiutata. La rabbia e il rancore delle streghe nei confronti di coloro che rifiutavano di compiere dei favori per loro, possiamo dire che sia una

risposta naturale ad una serie di discriminazioni che subivano. del Guadalupe Davidson (2012) nel suo articolo descrive questa reazione tramite le parole di Audre Lorde (1984), in riferimento alla rabbia delle donne nere sul razzismo:

“Le donne che rispondono al razzismo sono donne che rispondono alla rabbia; la rabbia per l'esclusione, per il privilegio dato per scontato, per le distorsioni razziali, per il silenzio, gli abusi, gli stereotipi, la difensiva, l'uso improprio del nome, il tradimento e la cooptazione.”

Il rancore delle donne delle streghe nel '600 e delle femministe odierne può essere interpretato in questo modo, trovando nella rabbia una risposta all'oppressione femminile.

La storia della società in Europa che si affianca alla caccia alle streghe, è segnata da altri eventi concreti, tra cui la medicalizzazione e successiva espropriazione del sapere ginecologico femminile da parte dei medici uomini, e la criminalizzazione della sessualità e delle pratiche abortive. La caccia alle streghe si inserisce in questo contesto non come un residuo del medioevo ma come una componente chiave della trasformazione capitalista. Le donne, nell'epoca medievale, erano depositarie di un sapere comunitario e di riferimento per la rete sociale femminile. Avevano la funzione di levatrici, guaritrici, erboriste, e fornivano aiuto e solidarietà alla comunità. È da specificare che nel Medioevo le donne non godevano di piena uguaglianza, e non erano immuni da forme di subordinazione, ma avevano accesso a forme di autonomia (Federici, 2015). I saperi che detenevano diventano il bersaglio delle accuse e vengono attaccati nel passaggio al capitalismo. Il sistema giudiziario trasforma questi ruoli in crimini, e inizia a perseguire le donne accusandole di praticare stregoneria. Così facendo, le reti sociali si spezzano e le donne vengono isolate; ma la conseguenza peggiore di tutto questo è che il corpo femminile diventa oggetto di terrore pubblico e bersaglio di violenza. Durante la caccia le donne vengono dipinte come selvagge, ribelli e pericolose. Ma questa immagine di femminilità, una volta conclusa la persecuzione, si capovolse: divennero passive, obbedienti e deboli. Da un punto di vista psicologico, Chodorow (1995) spiega come questi processi vengano interiorizzati e poi trasmessi di generazione in generazione. La figura materna, prima autorevole e competente, viene ricodificata nel modello della madre devota e passiva, con l'unico obiettivo di obbedienza alla famiglia e alla figura maschile. Le figlie imparano ad identificarsi con questo modello, sviluppando la stessa

identità di dipendenza e cura dell'altro. Il genere viene in questo modo incorporato e riprodotto nella psiche (Chodorow, 1995).

Federici (2015) nota come la caccia alle streghe sia poco discusso nella storia del proletariato, con il rischio che la caccia alle streghe sia minimizzato ad un solo fatto di folklore, depoliticizzando il genocidio delle streghe. L'autrice parla di come le streghe venissero descritte come fallite, deviate e pervertite, e non come figure politicamente significative (Federici, 2015); solo grazie ai movimenti femministi il valore delle protagoniste è uscito dall'oscurità in cui era confinato. Anche Amussen (2015) individua nella storiografia inglese revisionista una tendenza simile, affiancandola ad una volontà di depoliticizzazione, privilegiando la lettura della storia incentrata su stabilità e consenso. Questa narrazione contribuisce ad escludere il contributo femminile dalla sfera politica. Secondo Federici (2015) la caccia alle streghe funge da dispositivo di espropriazione del corpo femminile, moralizzando le azioni e le caratteristiche delle donne (Amussen, 2015), e ricostruzione dell'autorità maschile.

Ho sottolineato in precedenza come la maggior parte delle accuse proveniva dal basso, da vicini e compaesani. In questo si inserisce la visione di Federici (2015), che evidenzia come i meccanismi della persecuzione dimostrano che questa fosse una conseguenza dell'influenza della classe dominante. Le autorità, prima che il popolo si muovesse in termini di accuse e denunce, avevano iniziato un "indottrinamento capillare", manifestando preoccupazione e muovendosi per i villaggi insegnando come riconoscere le streghe, mettendo in atto una vera e propria propaganda di terrore. Il sistema legale finì per sviluppare una forma standardizzata ai processi. Inoltre, l'imprevedibilità dell'imputazione permetteva l'uso di quest'ultima per punire qualsiasi aspetto della vita delle donne e renderlo prova di stregoneria.

Tuttavia, i soggetti che facevano parte delle classi subalterne, non erano semplici recettori passivi dell'ideologia dominante. La cultura popolare era un modo dinamico e riflessivo, ma soprattutto attivo, di interpretare il mondo e la realtà. Ma, come afferma De Martino (2005), quando i soggetti vivono una crisi della propria identità e capacità di agire nel mondo, come è successo nell'Inghilterra del '600, proiettano questa perdita su un oggetto esterno maligno. Possiamo interpretare questo concetto in riferimento alla strega, che funge da oggetto di sfogo per le classi potenti, ma anche per quelle povere. La strega

rappresenta la versione simbolica della crisi stessa, diventando, in questo modo, affrontabile e raccontabile. Le classi popolari, sicuramente interiorizzano la paura per la strega influenzate dall'alto, ma mettono in atto anche un processo di individuazione di un'"alterità sui generis, occulta e malefica" (De Martino, 2005, p. 89) che avesse potuto alleviare preoccupazioni e ansie collettive.

La visione di Butler (2013) ci aiuta a capire che le leggi che si basano sul divieto o sulla limitazione di un elemento femminile legato alla sessualità, non servono a reprimere un comportamento già esistente, ma produce e organizza lo stesso comportamento che vuole limitare. Cioè il genere e la sessualità, sono anche effetti della legge, e sono creati per consolidare il potere di quest'ultima.

Per quanto riguarda la caccia alle streghe e il suo rapporto con l'evoluzione del sistema economico, Federici spiega come la magia fosse un elemento di resistenza contro il potere. Le pratiche magiche costituivano uno strumento di dominanza dell'ambiente naturale e dava quindi potere alle classi più povere, minando l'autorità dello stato. Le attività delle streghe come fattucchiere e guaritrici venivano viste come rifiuto del lavoro e insubordinazione. Il fatto che molte streghe avessero il ruolo di levatrici e detenessero un grande sapere e controllo sulla riproduzione femminile, evidenzia come la loro persecuzione sia stata anche un modo per toglierli questo potere.

La violenza e la persecuzione contro le streghe può definirsi come un'operazione di pulizia epistemica (Haraway, 1988), ovvero che ha l'obiettivo non solo di eliminare i corpi, ma anche i saperi non conformi. La medicina popolare ad un certo punto viene soppiantata e delegittimata dalla medicina professionale scientifica, di stampo maschile e accademico. Questo processo è uno dei sintomi dell'influenza del capitalismo, infatti il sapere femminile viene sostituito con una scienza apparentemente neutra ma radicata nel sistema patriarcale (Federici, 2015). Il sapere popolare legato alla salute, fertilità e alla cura si basava su conoscenze tramandate oralmente, legate all'uso di erbe, incantesimi e rituali di guarigione. Tutte queste attività, nonostante fossero riconosciute e utilizzate dalla comunità, diventeranno poi sintomo di stregoneria, quindi vengono criminalizzate. La denuncia di stregoneria era una risposta alla condizione di marginalità sociale e reputazione ambigua di queste donne anziane e isolate (Horsley & Horsley, 1987). L'abilità pratica viene vista come occulta e la loro autonomia come minaccia all'ordine

sociale. La trasformazione da guaritrice a strega viene sostenuta non solo da dinamiche interne alla comunità, ma anche da un processo istituzionale che cercava di declassare i saperi non autorizzati (Horsley & Horsley, 1987).

Ma la figura della strega non era limitata alle funzioni di guaritrici, infatti gran parte delle accuse che le si imputavano, formali e informali, erano quelle di donna ribelle, promiscua e bestiale. A loro era attribuita l'accusa di comportamenti anti-produttivi perché non facevano figli e non si sposavano. La funzione procreatrice è strettamente legata al mondo femminile, e nel passaggio al capitalismo diventa l'unica ragione di vita della donna. Si nota quindi un capovolgimento da soggetto conoscente ad oggetto da sfruttare. Haraway (1988) suggerisce una svolta radicale, nel senso di non concepire le donne e i loro corpi come oggetti ed entità passive, ma come attori attivi. In effetti, la caccia alle streghe non fu solo un fenomeno repressivo, ma anche un'operazione di cancellazione e riscrittura dal punto di vista epistemologico.

“Il paradosso finale della ricerca di purezza è che essa è un tentativo di forzare l'esperienza entro categorie logiche di non-contraddizione: ma l'esperienza non è malleabile, e chi si lascia attrarre da questo tentativo cade in contraddizione.”
(Douglas, 1993, p. 249)

Le parole di Douglas veicolano un messaggio importante. L'esperienza umana non è pura, non possiamo distinguerla dalla cultura, per questo non siamo nella posizione di poter stabilire criteri universali su verità e razionalità (Dei, 2022). Il mondo magico non è primitivo e non pratica la magia per una funzione psicologica o sociologica, ma si basa su sistemi di relazione con il mondo e con l'esperienza, che hanno una logica e coerenza. La magia è conoscenza del mondo, proprio come scrive Dei (2022): "C'è una sorta di normalità epistemologica della magia, che non ha particolare bisogno di esser spiegata [...]" (p. 12).

Oggi, ripercorrere la storia delle conoscenze create dalle donne, in passato cancellate o ignorate, comporta anche l'elaborazione di nuovi modi di conoscere, nuovi modi di vedere e nuovi modi di abitare il mondo. Come Bovenschen (1978) scrive, le donne ora si stanno “risvegliando dal torpore mimetico e cominciano a decifrare la propria storia, rifiutano ruoli tradizionali e prendono in mano la propria vita” (p. 119). Questo è esattamente ciò a cui puntano Federici, con la riconquista del corpo e del sapere, e Chodorow, quando parla di spezzare la trasmissione psichica della subordinazione.

Conclusioni

Questa tesi ha evidenziato come la caccia alle streghe sia un fenomeno estremamente complesso e frutto della combinazione di dinamiche sociali e culturali. È evidente come questo argomento sia di grande importanza, non solo per il peso storico che ha, ma anche per la sua attualità. Ci aiuta a ricordare che la società non è immune ai cambiamenti e agli errori, e, anche se a volte può sembrare, non dimentica mai. Ciò che fa parte del passato ritorna sotto altre forme ed altri linguaggi, e la nostra cultura ci aiuta ad interpretarlo.

Il contesto inglese del '600 è carico di mistero e folklore, ma non dobbiamo dimenticare che si tratta di un periodo storico incerto, e il senso di comunità non era così forte come ci viene raccontato. Tra maledizioni e processi, donne povere e anziane vengono dipinte come simbolo del male incarnato, e diventano l'oggetto di una vera e propria persecuzione.

L'analisi dei testi selezionati fa emergere una narrazione distorta dei fatti, ma anche un tentativo recente di correggerla. Si nota come ci sia la volontà di legittimare la cultura del mondo magico, ma anche dare una lettura critica agli eventi.

In conclusione, si invita ad una riflessione su quanto scritto, tenendo a mente l'analisi dei processi descritti con un occhio verso il presente e il futuro dell'attuale contesto in cui siamo immersi.

Bibliografia

- Amussen, S. (2015). The irrelevance of revisionism: Gender, politics, and society in early modern England. *Huntington Library Quarterly*, 78(4), 683–701. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/hlq.2015.78.4.683>
- Apfelbaum, E. (2010). Halbwachs and the social properties of memory. In S. Radstone & B. Schwarz (Eds.), *Memory: Histories, theories, debates* (pp. 77–92). Fordham University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1c999bq.9>
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.
- Asad, T. (2005). Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti. In F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza* (pp. 184–213). Roma: Meltemi.
- Becker, H. S. (1966). *Social problems: A modern approach*. John Wiley.
- Bovenschen, S., Blackwell, J., Moore, J., & Weckmueller, B. (1978). The contemporary witch, the historical witch and the witch myth: The witch, subject of the appropriation of nature and object of the domination of nature. *New German Critique*, 15, 83–119. <https://doi.org/10.2307/487908>
- Butler, J. (2013). *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità* (Ed. italiana). Gius. Laterza & Figli. (Opera originale pubblicata 1990)
- Chodorow, N. J. (1995). Gender as a personal and cultural construction. *Signs*, 20(3), 516–544. <http://www.jstor.org/stable/3174832>
- Cody, H. (2023). *The Lancashire witch trials, 1612: Gender and representation in historical record and historical fiction* [Tesi di laurea, University of Exeter]. CORE. <https://core.ac.uk/outputs/620951072/?source=2>
- Cohen, S. (2020). *Folk devils e moral panic: La costruzione simbolica del deviante* (N. Barile, A cura di). Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1972)

- del Guadalupe Davidson, M. (2012). Albert Memmi and Audre Lorde: Gender, race, and the rhetorical uses of anger. *Journal of French and Francophone Philosophy*. <https://doi.org/10.5195/JFFP.2012.546>
- De Martino, E. (2005). *Sud e magia*. Einaudi.
- De Martino, E. (2022). *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo* (M. Massenzio, A cura di). Einaudi.
- Debney, B. M. (2020). Theorising panic-driven scapegoating. In *The oldest trick in the book* (pp. 1–19). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-981-15-5569-5_1
- Dei, F. (2022). La metamorfosi del magico. *Rivista di Filosofia*, 79(2), 71–90.
- Di Pasquale, C. (2017). *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*. Il Mulino.
- Douglas, M. (1991). Witchcraft and leprosy: Two strategies of exclusion. *Man*, 26(4), 723–736. <https://www.jstor.org/stable/2803778>
- Douglas, M. (1993). *Purezza e pericolo: Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (Trad. it.). Il Mulino. (Opera originale pubblicata 1966)
- Federici, S. (2015). *Calibano e la strega: Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (L. Vicinelli, Trad.). Mimesis Edizioni.
- Foucault, M. (2013). *L'archeologia del sapere* (G. Bogliolo, Trad.). Rizzoli. (Opera originale pubblicata 1969)
- Gaskill, M. (2008). Witchcraft and evidence in early modern England. *Past & Present*, 198, 33–70. <http://www.jstor.org/stable/25096700>
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>

- Hessayon, A., & Thomas, K. (2009/2020). The perception of the past in early modern England. In D. Bates, J. Wallis, & J. Winters (Eds.), *The Creighton century, 1907–2007* (pp. 181–216). University of London Press. <https://read.uolpress.co.uk/read/the-creighton-century-1907-2007/section/87206fcb-90e2-48d0-9815-8008dce30f69>
- Horsley, R. J., & Horsley, R. A. (1987). On the Trail of the “Witches:” Wise Women, Midwives and the European Witch Hunts. *Women in German Yearbook*, 3, 1–28. <http://www.jstor.org/stable/20688683>
- Hutton, R. (2021). *Streghe: Una storia di terrore, dall'antichità ai giorni nostri* (M. Cupellaro, Trad.; ed. Kindle). Il Saggiatore.
- Lancaster Castle. (n.d.). *The Pendle witches*. <https://www.lancastercastle.com/history-heritage/further-articles/the-pendle-witches/>
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Crossing Press.
- Macfarlane, A. (1999). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*. Routledge. (Original work published 1971)
- Milgram, S. (1974). The dilemma of obedience. *The Phi Delta Kappan*, 55(9), 603–606. <http://www.jstor.org/stable/20297701>
- Poole, R. (2002). *The Lancashire witches: Histories and stories*. Manchester University Press.
- Potts, T. (1613). *The wonderfull discoverie of witches in the countie of Lancaster: With the arraignment and triall of nineteen notorious witches, at the Assizes and generall gaole deliverie, holden at the Castle of Lancaster, upon Munday, the seventeenth of August last, 1612*.
- Reed, I. A. (2015). Deep culture in action: Resignification, synecdoche, and metanarrative in the moral panic of the Salem witch trials. *Theory and Society*, 44, 65–94. <https://doi.org/10.1007/s11186-014-9241-4>
- Rosenthal, R., & Jacobson, L. (1968). Pygmalion in the classroom. *Urban Review*, 3(1), 16–20. <https://doi.org/10.1007/BF02322211>
- Sharpe, J. (2020). *Witchcraft in early modern England* (2nd ed.). Routledge.

- Simonicca, A. (2009). Il ritorno della stregoneria. In P. Clemente & C. Grottanelli (A cura di), *Comparativamente* (pp. 189–222). SEID.
- Taussig, M. (2005). Cultura del terrore, spazio della morte. In F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza* (pp. 78–123). Roma: Meltemi.
- Thomas, K. (1971). *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*. Weidenfeld and Nicolson.
- Wallace, W. A. (2015). The effect of confirmation bias on criminal investigative decision making (Doctoral dissertation). Walden University. <https://scholarworks.waldenu.edu/dissertations/407>
- Wertsch, J. V. (2008). Collective memory and narrative templates. *Social Research*, 75(1), 133–156. <http://www.jstor.org/stable/40972055>
- Zimbardo, P. G., Haney, C., Banks, W. C., & Jaffe, D. (1971). The Stanford prison experiment: A simulation study of the psychology of imprisonment. Stanford University.