



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

Malora, Mangu e malandanti: la stregoneria come
razionalizzazione della sfortuna e controllo sociale

Relatore: Prof./ssa Maria Teresa Milicia

Laureando/a:

Marco Rodolfo Da Broi

Matricola: 1149984

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

Indice

Introduzione	3
Capitolo 1: Definire la stregoneria	7
Capitolo 2: La stregoneria presso gli Azande	11
Capitolo 3: I benandanti e il sabba	21
Capitolo 4: Paola e Bortola, accusate di maleficio	33
Capitolo 5: Conclusioni: comparazione dei fenomeni	39
Appendice	43
Bibliografia	53
Sitografia	53

Introduzione

Nonostante il diffondersi della razionalità scientifica nel mondo contemporaneo, continuano a coesistere credenze di tipo magico che forniscono spiegazioni alternative ai fenomeni naturali. Questo è il caso della stregoneria, il cui sistema di credenze risulta ancora vivo e radicato in quasi la metà della popolazione mondiale¹, tutt'altro che limitato a piccoli insediamenti sparsi come si potrebbe credere. Ancora oggi si possono notare quelli che sono stati i fattori scatenanti all'origine di innumerevoli accuse di stregoneria e teorie del complotto, dai problemi economici, alle malattie e perfino catastrofi naturali.

La credenza nella stregoneria prolifera all'interno di società conformiste nelle quali svolge la funzione di meccanismo di controllo sociale, ma tali credenze richiedono un prezzo salato per operare: il sospetto si insinua nelle relazioni interpersonali, aumentando ansia e paranoia e favorendo la paura continua di essere una vittima di complotti stregoneschi.

La stessa mentalità che portò all'ideazione del sabba e all'assimilazione e distorsione di mitologie più antiche al suo interno è viva oggi come lo era nel 1321, quando gli ebrei vennero perseguitati dalla corona francese assieme ai lebbrosi², con l'accusa di aver sparso la peste per massacrare i cristiani; oggi vengono similmente accusati di cospirare per usare il COVID per scopi nefasti³. Secondo Ginzburg, furono queste stesse cospirazioni antisemite a fornire la base per la nascita dello stereotipo del sabba stregonesco, uno stereotipo che si sarebbe formato dopo che gli inquisitori ebbero assimilato e piegato nella forma desiderata culti e pratiche popolari locali. Quelli che in origine erano culti e rituali estatici legati alla fertilità dei campi, alla paura della morte, alla prevenzione delle carestie e delle malattie sarebbero stati uniti allo schema delle teorie del complotto nate nel 1321, facendo leva in particolare sull'elemento sacrilego e blasfemo, fino ad inserire la figura del diavolo e dei famosi voli a cavallo di scope e bastoni all'interno degli antichi raduni notturni. A questo punto, lo stereotipo del sabba è completo.

Dato che sia ebrei che lebbrosi costituivano elementi estranei alla maggioranza della popolazione sana e cristiana, divennero convenienti bersagli di accuse infamanti nate dalle difficoltà di quel periodo storico. Una simile situazione si ripeterà più volte con donne sole, guaritrici e vedove, individui che risultavano "devianti" dalle norme prescritte dalla società e ideali recipienti per le accuse di stregoneria.

Questo studio presenta un'analisi storico-antropologica della stregoneria come meccanismo di controllo sociale e spiegazione della sfortuna. Applicata a un caso di stregoneria avvenuto nel bellunese a metà del 1500, individuato presso l'Archivio Diocesano di Belluno.

La letteratura di riferimento comprende lo studio dei benandanti di Carlo Ginzburg, un culto agrario friulano con inaspettati collegamenti nell'Europa centrale, lo studio classico degli anni 20 del Novecento dell'antropologo Edward Evans-Pritchard sulla stregoneria tra gli Azande, una popolazione del Sud Sudan e il volume collettaneo di Mary Douglas che mette a confronto le ricerche di antropologi e storici dell'età moderna.

¹ Gershman B. (2022) "Witchcraft beliefs around the world: An exploratory analysis." PLoS ONE 17(11): e0276872. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0276872>

² Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 6

³ Gerstenfeld M. (2020) "Anti-Jewish Coronavirus Conspiracy Theories in Historical Context." JSTOR: <https://www.jstor.org/stable/resrep26356.12>, p. 3

Le trascrizioni rilevanti del documento analizzato, effettuate personalmente, si trovano di seguito, subito dopo l'introduzione.

La tesi è articolata in cinque capitoli: nel primo capitolo ho scelto di riepilogare i passi principali che hanno condotto alla definizione antropologica di stregoneria, sviluppata originariamente sulla base del lavoro di Evans-Pritchard sulla cultura Azande e poi ampliata da Mary Douglas.

Vengono inoltre prese in considerazione le analisi statistiche effettuate da Gershman negli ultimi anni, che tramite la vastità del campione analizzato permettono di meglio effettuare utili paragoni e che rinforzano a distanza di anni i modelli originariamente costruiti a partire dal lavoro di Evans-Pritchard.

Nel secondo capitolo ho scelto di riepilogare gli elementi importanti della cultura Azande che riguardano le loro credenze nella stregoneria, nel particolare i meccanismi che regolano l'utilizzo dei rituali atti a scoprire la presenza di streghe e la consultazione degli oracoli, le motivazioni socioculturali che guidano le accuse, i metodi scelti per combattere o riappacificare tra loro l'accusato e l'accusatore e la figura del *witch-doctor*, il "mago" Azande specializzato nel divinare la presenza e nell'affrontare le streghe.

In questo modo sarà possibile evidenziare successivamente sia le somiglianze che le differenze tra la stregoneria Azande e quella praticata nel Nord-Est italiano, individuando degli elementi ricorrenti nonostante la grande distanza temporale, geografica e culturale.

Nel terzo capitolo vengono riepilogate le analisi effettuate da Ginzburg e altri studiosi sul caso dei benandanti, sulla natura del sabba e sulle forme di stregoneria e divinazione presenti nel Nord-Est italiano. Nonostante possa sembrare inizialmente disconnesso dal caso giudiziario preso come esempio, la vicinanza geografica e il tipo di maleficio di cui furono accusate le due donne rientra nell'insieme delle credenze legate ai benandanti, al punto che uno dei rituali che sarebbero necessari per scongiurare la morte della vittima di questo maleficio viene descritto anche da Ginzburg all'interno de "I benandanti". I meccanismi dietro al culto estatico dei benandanti non possono essere spiegati adeguatamente in poche righe e forniscono altri esempi di come le credenze nella stregoneria vengono usate per la razionalizzazione di sfortune, disgrazie e altri fenomeni al di là di ciò che poteva essere spiegato o controllato con le conoscenze a disposizione della popolazione dell'epoca. Eventi come la morte per malattia di un bambino diventano colpa di uno stregone o di una strega che ne hanno prosciugato il sangue con un maleficio, consumandone la vita. Le carestie e il fallimento dei raccolti diviene opera di stregoni e spiriti al servizio del demonio, i quali saccheggiano e devastano i campi, ma che possono essere fermati dall'intervento di forze sovranaturali benevole come i benandanti o i partecipanti di altri culti simili.

Nelle pagine introduttive del quarto capitolo viene presentata la trascrizione delle pagine 2 e 3 dell'accusa di maleficio ai danni di Paola e Bortola, figlia e moglie di Cristoforo, conservata presso l'Archivio Diocesano di Belluno (ADB), fondo "Diocesi, Atti vescovili e curiali", busta 6, fascicolo 2/2: 1557. Nella Belluno della metà del 1500, Paola e Bortola, rispettivamente la figlia e la moglie del barbiere Cristoforo vennero accusate di aver maledetto i figli di un vicino e di averne portato uno alla morte. I documenti del processo non fanno che esemplificare il clima di sospetto generato dalla credenza nella stregoneria e il suo uso come giustificazione di sciagure che purtroppo erano

semplicemente dovute alle scarse conoscenze mediche a disposizione dell'epoca, attribuendo la morte di uno dei due figli malati del ciabattino Gotardo a quella stessa malora che talvolta i benandanti combattevano. Anche se si dovessero prendere alla lettera le accuse ricevute dalle due donne, loro non si rivelano che delle vicine relativamente sgradevoli, nel peggiore dei casi insensibili alla perdita recente di un vicino. Tali atteggiamenti sono però proprio il tipo di atteggiamento che la stregoneria, nel suo ruolo di sistema di controllo sociale, mira indirettamente a sopprimere tramite la minaccia costante dell'accusa di stregoneria.

Nel capitolo conclusivo sono infine confrontati tra loro i metodi e la struttura della stregoneria Azande e della mitologia dei benandanti vengono, in modo da evidenziare le similitudini e le costanti che emergono nonostante la distanza temporale e geografica tra le due culture che hanno originato questi due sistemi di credenze.

Capitolo 1 Definire la stregoneria

La stregoneria nel contesto europeo viene comunemente intesa come una forma di arte magica usata per nuocere al prossimo, evocare spiriti maligni o scagliare maledizioni ed è di solito associata all'adorazione del demonio durante i sabba. Questi elementi della visione popolare moderna della stregoneria sono derivati dalla persecuzione delle pratiche magiche messa in atto tra il XVI e il XVII secolo con l'istituzione dell'Inquisizione cattolica e dalla formulazione dello stereotipo del sabba.

Gli studi antropologici in contesti extraeuropei avviati dal classico "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande" di Evans-Pritchard, esito della sua ricerca sul campo negli anni venti del Novecento sulla società Azande nel Sud Sudan, rivelano un complesso di fenomeni che presentano analogie strutturali e traiettorie storiche autonome. L'opera di Evans-Pritchard è prevalentemente un testo di sociologia della conoscenza che mostra come gli Azande potessero tollerare discrepanze all'interno del loro sistema di credenze e che erano capaci di limitare deliberatamente quali domande si pongono sull'universo e sulle proprie dottrine⁴.

Tra le informazioni riportate all'interno della ricerca di Evans-Pritchard, la distinzione che effettua tra il termine "stregoneria" (witchcraft nel testo originale inglese) e "magia nera" (sorcery) viene ripresa negli anni successivi da Douglas e gli autori dei saggi raccolti ne "La stregoneria; Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi". Il termine "stregoneria", nel contesto antropologico, viene applicato unicamente a un particolare tipo di potere psichico atto a nuocere, mentre l'insieme delle formule magiche, pozioni, evocazioni di spiriti e simili riti che sono talvolta presenti a fianco alla stregoneria propriamente detta vengono definiti nel loro insieme come "magia nera".

Tale classificazione permette già di rimuovere dal discorso una buona parte dei simboli e comportamenti solitamente associati alla figura della strega, poiché essi costituiscono un sistema di credenze e comportamenti distinto, anche se spesso collegato alla stregoneria.

Elementi come unguenti, voli notturni e adorazione del demonio, per quanto siano ormai entrati nell'immaginario collettivo, non rientrano nella definizione di stregoneria e verranno citati brevemente più avanti per il loro legame con le vicende dei benandanti e la formazione dello stereotipo del sabba.

Più in generale, quando si analizzano stregoneria e magia o magia nera, bisogna considerare che in certi ambiti e in diverse culture, questi sistemi possono essere più o meno distinti, fino a diventare molto difficili da separare in maniera netta senza rischiare di perdere una parte del contesto.

Gli stessi Azande possiedono un sistema di magia protettiva e di oracoli che opera parallelamente o contro la stregoneria vera e propria al punto da non poter essere isolati senza rischiare di compromettere la visione d'insieme.

Il secondo e più importante contributo fornito dagli studi di Evans-Pritchard sulla stregoneria presso gli Azande è stata la realizzazione del suo uso presso quella popolazione come spiegazione

⁴ Douglas M. Introduzione, In: "La Stregoneria, Confessioni e accuse" a cura di Douglas M 1980, p. 4

della sventura, delle morti e come sistema di regolamentazione dei rancori e delle rivalità. Tale osservazione ha successivamente portato a formulare, per estensione, che le credenze nella stregoneria abbiano tali funzioni anche presso altre culture e che essa stessa possa fare parte di un sistema omeostatico di società⁵, all'interno del quale le credenze nella stregoneria contribuiscono a conservare il sistema stesso. Oltre che a fornire una giustificazione per eventi traumatici, morti improvvise e altre sventure, la stregoneria può infatti essere usata per fornire esempi negativi ai membri della società: questo aspetto normativo della figura della strega consiste nell'attribuzione di tratti caratteriali negativi e atteggiamenti sgradevoli ad essa. In tal modo si ha un esempio negativo e al tempo stesso coloro che desiderano essere considerati delle persone per bene all'interno della società o anche semplicemente evitare accuse dirette di stregoneria si prodigherà di evitare gli atteggiamenti attribuiti alle streghe.

Se all'interno del modello omeostatico la strega esiste come esempio morale negativo, da evitare, la credenza nella stregoneria in generale diviene non solo una giustificazione della sventura, ma anche un sistema di salute sociale atto a gestire tramite le accuse di stregoneria, i conflitti interni alla comunità generati dalle tensioni, rivalità o ruoli sociali mal definiti. Di conseguenza venne ipotizzato che se il modello omeostatico fosse stato corretto, le accuse di stregoneria sarebbero dovute aumentare a dismisura nel momento in cui la società si trovasse in una situazione di degenerazione morale e forte stress sociale⁶.

Questo modello omeostatico della società venne quindi confrontato con la situazione africana, immaginando di trovare un enorme incremento delle accuse di stregoneria, attribuendole all'arrivo dei missionari cristiani, al lavoro salariato e alla disgregazione dei legami sociali tradizionali.

Il confronto del modello omeostatico originale si rivela però incompatibile con lo sviluppo della società africana generale e la sua presunta validità sarebbe stata, secondo Douglas, meramente enunciata in maniera assiomatica: per verificare il corretto funzionamento del modello, sarebbe stato necessario analizzare una quantità mastodontica di dati prima, durante e dopo il cambiamento sociale, unita ad un'analisi morale delle relazioni sociali⁷.

Per ampliare il modello omeostatico della stregoneria, vengono incorporate le interpretazioni di Clyde Mitchel (1956), Max Marwick (1952), John Middleton (1960) e Victor Turner (1954), secondo cui l'accusa di stregoneria andrebbe interpretata come uno strumento per rompere dei rapporti: l'accusatore utilizza una forma di attacco legittimata dalla società per liberarsi da vincoli sgraditi. Tale utilizzo dell'accusa di stregoneria si rivelerebbe però inutile in un ambiente cittadino, a causa dell'assenza di radici comuni, la mobilità e il lassismo che caratterizzano la vita cittadina, poiché il successo dell'accusa è dipendente dalla presenza di una cerchia ristretta e definita di vicini, per cui le accuse di stregoneria potrebbero crescere in ambiente cittadino soltanto all'interno di limitati settori competitivi.

⁵ Douglas, op. cit. p. 10

⁶ Douglas, op. cit. p. 11

⁷ Douglas, op. cit. p. 11

Nella nuova versione del modello omeostatico, viene postulato che nella fase iniziale al stregoneria sarebbe stata uno strumento controllato di salute sociale per una società di ridotte dimensioni, per poi andare fuori controllo in una seconda fase come sintomo di una società malata e infine svanire lentamente con la nascita di una società allargata e piena di relazioni impersonali⁸.

Sviluppi recenti mettono però in dubbio la conclusione finale del modello omeostatico ampliato. Grazie all'accesso a una mole di dati precedentemente irraggiungibile, Boris Gershman ha potuto effettuare un'analisi statistica su scala globale della situazione contemporanea delle credenze nella stregoneria attraverso 95 paesi e territori capaci di rappresentare approssimativamente metà della popolazione mondiale, finendo per rivelare tali credenze che sono tutt'altro che scomparse o relegate a comunità isolate o di ridotte dimensioni, bensì sono ancora consistentemente diffuse⁹.

Per la sua analisi, Gershman ha provveduto prendere in considerazione il ruolo della stregoneria come sistema di credenze atto a stabilizzare la società, il suo legame con il capitale sociale e benessere psicologico, il potenziale collegamento con lo sviluppo tecnologico e gli effetti dell'esposizione a sciagure o calamità.

A distanza di quasi ottant'anni, le analisi statistiche di Gershman presentano un quadro consistente con le considerazioni esposte da Douglas attorno al modello omeostatico della società. L'idea della stregoneria nata come metodo di controllo e regolazione sociale viene riconfermato come esistente presso comunità presenti in tutto il mondo, in particolare presso luoghi in cui i meccanismi ufficiali di governo o di risoluzione dei conflitti sono mancanti o inefficaci, o per lo meno ove la fiducia nelle suddette istituzioni è poca o assente. Conformismo e minori livelli di autonomia individuale risultano correlati alla presenza di credenze nella stregoneria. In questo modo il collegamento tra lassismo morale e diffusione della stregoneria stessa postulato all'interno del modello omeostatico originale viene nuovamente smentito dall'indagine statistica, che invece collega positivamente le credenze nella stregoneria a un maggior grado di omogeneità e conformità all'interno valori, delle norme e dei comportamenti delle società analizzate. Per quanto riguarda il fattore psicologico, Gershman nota che la paura persistente di venire accusati o di cadere vittima di una strega finisce per essere correlata all'erosione della struttura sociale a causa di ridotta cooperazione e aiuto reciproco, oltre che poche interazioni sociali amichevoli e diffusa mancanza di fiducia sia verso il vicino che verso persone estranee al proprio gruppo sociale come gli immigrati. Queste stesse paure connesse alle credenze nella stregoneria portano a una visione più fatalistica del mondo e al consolidamento di bias interni al gruppo sociale fin dall'infanzia.¹⁰ Si potrebbero facilmente collegare questi dati statistici con la visione degli Azande della stregoneria come forza che rischia di permeare ogni momento quotidiano, dato che ogni sfortuna è nata dall'odio e dall'invidia di un vicino.

Infine, il confronto con i dati riguardanti disastri naturali su vasta scala, epidemie, guerre e disoccupazione mostrano come soltanto siccità e disastri meteorologici danno consistentemente

⁸ Douglas, op. cit. p. 12

⁹ Gershman, op. cit.

¹⁰ Gershman, op. cit.

inizio a accuse di stregoneria, mentre la correlazione con la disoccupazione parrebbe essere piuttosto un riflesso dello stress causato dalla mancanza di lavoro nel mondo moderno.

Questi dati risultano particolarmente interessante in rapporto con le ipotesi portate da Ginzburg che saranno analizzate in seguito riguardanti lo sviluppo del sabbà a partire dalle persecuzioni dei lebbrosi e della teoria del complotto. Tale ipotesi si inserirebbe perfettamente all'interno di una società che cerca di essere quanto più omogenea e che reagisce con estrema violenza quando si tratta di agire contro gli elementi estranei rappresentati dai malati, dagli ebrei o dalle streghe. Se prendiamo poi in considerazione anche le credenze dei benandanti, si nota come essi combattessero esplicitamente contro gli stregoni per contrastare siccità, disastri naturali e carestia in primis e che solo poi venissero le associazioni con le processioni dei morti.

Gli ultimi elementi importanti secondo Douglas per comprendere la stregoneria sono i due livelli di analisi su cui operano le credenze nella stregoneria: quello individuale e quello comunitario. A livello individuale, chi lancia accuse di stregoneria si trova in una relazione sociale ambigua a causa di competitività e mancanza di regolamentazione e di conseguenza l'accusa stessa non è altro che l'ennesima arma di attacco e contrattacco fra fazioni rivali¹¹.

Un'altra situazione è che una categoria di persone si trovi in una posizione di vantaggio o di svantaggio anomala al punto da essere privata della protezione sociale della comunità.

Douglas schematizza le forme di stregoneria in base al fatto che l'accusa venga rivolta contro un elemento esterno alla comunità (Tipo A) oppure contro un membro della comunità stessa (Tipo B), per poi suddividerli ulteriormente in base alle dinamiche specifiche, come indicato di seguito. In generale, il modo in cui la strega agisce, le fonti del suo potere e la tipologia di attacco che utilizza sono un riflesso dei valori della comunità stessa¹².

A-1 La strega è un elemento estraneo alla comunità che non viene identificato o punito. L'accusa di stregoneria, essendo rivolta verso un esterno non definito, aiuta a riaffermare confini e solidarietà, mentre si dedicano attenzioni alle cure della vittima.

A-2 La strega fa parte della comunità, ma viene denunciata come elemento estraneo ed espulsa subito dopo dalla comunità. Anche in questo caso, i confini della comunità vengono ribaditi e rinsaldati.

B-1 La strega è un nemico interno alla comunità, membro di una fazione rivale e l'accusa permette di ridefinire le gerarchie o i confini delle fazioni.

B-2 La strega è un membro "deviante" della comunità, che non si conforma ai valori e agli usi della comunità stessa¹³.

B-3 La strega è un nemico interno con legami con l'esterno, per cui l'accusa viene sfruttata per promuovere rivalità tra fazioni e ridefinire le gerarchie.

¹¹ Douglas, op. cit. p. 17

¹² Douglas, op. cit. p. 21

¹³ Douglas, op. cit. p. 18

Capitolo 2 La stregoneria presso gli Azande

La stregoneria è un elemento pervasivo della cultura Azande, che con la sua funzione di giustificazione della sfortuna invade quasi ogni momento della vita quotidiana.

Nell'opinione pubblica degli Azande, le streghe sono deliberatamente malevole e agiscono di loro volontà per ferire il prossimo, per poi ridere dei loro crimini e vantarsi del loro successo con altre streghe, in segreto¹⁴. Possiedono una struttura gerarchica paragonabile agli altri gruppi sociali Azande, sfregano speciali unguenti sui loro corpi e usano piccoli tamburi per richiamare gli altri membri della loro congrega e discutere dei loro affari innanzi alle streghe più anziane¹⁵. Le streghe odiano, invidiano e sono gelose del prossimo e proprio a causa di questi rancori scelgono le loro vittime. Per questi motivi, gli Azande cercano le streghe tra le persone che ritengono abbiano motivo di odiarli personalmente¹⁶ all'interno del loro gruppo sociale. Solitamente, un ricco coverà rancore verso un altro ricco e un povero ne coverà verso un altro uomo di pari condizione socioeconomica; alla stessa maniera le donne hanno molte più occasioni di frequentare donne che non sono parte del loro gruppo familiare e di conseguenza avranno più occasioni per odiare altre donne.

Risulta molto più semplice rimanere offesi dalle azioni di una persona di pari posizione sociale rispetto a qualcuno che è inferiore o superiore a se stessi¹⁷.

Secondo gli Azande, una strega non ferisce il prossimo semplicemente perché è una strega, ma tramite un assalto pianificato ai danni di qualcuno che odia¹⁸. A tutti gli effetti, solo perché un uomo è nato con il *mangu* nel proprio ventre, non vuol dire che egli non sia un uomo perbene o non sia un buono cittadino¹⁹. Soltanto in momenti di particolari o prolungate disgrazie l'interesse verso le streghe degli Azande aumenta e prestano attenzione a chi è noto o sospettato di essere una strega, ma quest'attenzione svanisce altrettanto rapidamente quando le disgrazie che stavano avvenendo cessano²⁰.

Il precedentemente citato *mangu*, non è solamente il nome con cui gli Azande identificano la stregoneria, ma è anche una misteriosa parte anatomica che viene trasmessa da padre a figlio e da madre a figlia che fornisce alle streghe i loro poteri psichici nocivi²¹: questo principio implica che l'intera famiglia di una strega è composta da stregoni, ma gli Azande si limitano a considerare soltanto i parenti più prossimi o liquidano la questione dichiarando la strega come frutto di un adulterio²².

Non solo gli Azande ritengono che sia uomini, donne e bambini possono essere streghe, ma anche

¹⁴ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 57

¹⁵ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 8

¹⁶ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 45

¹⁷ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 47

¹⁸ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 48

¹⁹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 50

²⁰ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 56

²¹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 2

²² Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 3

gli animali notturni, gli uccelli²³ e soprattutto i cani hanno la possibilità di avere il *mangu* nel loro ventre e quindi operare la stregoneria²⁴. Dato che gli Azande utilizzano l'idea di stregoneria come reazione e spiegazione delle sfortune che capitano a loro, rimangono basiti quando vengono accusati a loro volta, poiché non avevano considerato la stregoneria come altro che una reazione contro gli altri alle proprie sfortune²⁵. Come conseguenza di questo, considera il proprio caso un'anomalia, un caso speciale e afferma di essere innocente almeno per quanto riguarda le intenzioni²⁶. Per questi motivi, nonostante l'opinione pubblica che tutte le streghe siano deliberatamente malevole e pianificano ogni volta i loro assalti, gli Azande ammettono in maniera riluttante che possono esserci casi di ignoranza della propria capacità di operare la stregoneria da parte della strega stessa, soprattutto quando ci sono casi di accuse nei confronti di bambini²⁷. Al tempo stesso, un uomo che nasce stregone non ha colpa per il solo fatto di avere il *mangu* nel suo addome e può persino essere ignaro del proprio potere o ferire qualcuno involontariamente, ma potrebbe iniziare a fare uso dei propri poteri una volta che viene esposto ripetutamente all'oracolo del veleno²⁸. Tale oracolo, detto "*benge*"²⁹ nella lingua locale, è il metodo principale con cui gli Azande determinano l'identità della strega che in un dato momento sta minacciando la loro vita o quella di un parente stretto, per esempio causando una malattia. Il motivo per cui i bambini non vengono mai accusati di omicidio mediante stregoneria tra gli Azande è insito nello stesso motivo per cui ritengono che un uomo denunciato più volte dall'oracolo del veleno non sia più ignaro e innocente come egli potrebbe affermare: il *mangu* cresce e si rafforza in base all'età e al suo utilizzo. Un bambino il cui padre è una strega possiede un *mangu* talmente poco sviluppato che non gli è possibile ferire seriamente qualcuno ed è perfino possibile che rimanga inutilizzato per la sua intera vita, ma se dovesse farne uso anche solo involontariamente o se venisse addestrato da una strega anziana, allora il suo potere crescerebbe fino a rendergli possibile di uccidere i suoi vicini³⁰. Quando una strega Azande fa uso della propria stregoneria, essa è addormentata nella sua capanna, ma invia lo spirito del suo *mangu*, chiamato nella lingua locale *mbisimo mangu*, a tagliare e divorare brandelli dello spirito della vittima³¹. Una volta che lo *mbisimo mangu* viene inviato dalla strega a tormentare una persona si dice che esso emetta un'intensa luce fosforescente paragonabile a quella delle lucciole ma di intensità molto maggiore che può essere vista in pieno giorno dalle streghe stesse e dai *witch-doctors*, ma che saltuariamente è visibile durante la notte anche alle persone normali³². Nonostante lo *mbisimo*

²³ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 9

²⁴ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 6

²⁵ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 56

²⁶ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 57

²⁷ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 58

²⁸ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 58

²⁹ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 34

³⁰ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 8

³¹ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 8

³² Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 7

mangu sia invisibile alla maggior parte della persone, gli Azande ritengono che talvolta sia possibile rendersi conto di questi attacchi anche se non si è un *witch-doctors* o una strega. Alle volte capita che un uomo si senta male il mattino dopo essersi svegliato da un incubo: dato che gli Azande ritengono che i sogni siano un'esperienza reale oltre che spirituale, questa situazione viene vista come un sintomo che l'uomo è stato attaccato dallo *mbisimo mangu* di uno dei suoi nemici, il quale ha iniziato a divorare il suo spirito³³.

Nonostante la stregoneria sia un elemento pervasivo della cultura Azande, soltanto in caso di morte ci si può vendicare di una strega o pretendere una compensazione. Nel caso di perdite minori, tutto quello che si può fare è esporre la strega colpevole e tentare di persuaderla a ritirare la sua influenza. Nel caso la perdita subita sia irreparabile la vittima non può far altro che lamentare la propria sfortuna, poiché la strega non può disfare quel che ha fatto, ne può essere pretesa una compensazione se non c'è stata alcuna morte³⁴. Nel caso un Azande ritenga che la situazione in cui si trova è sufficientemente grave da dover intervenire nei confronti della strega che lo affligge, si recherà quanto prima a consultare un oracolo, possibilmente l'oracolo del veleno, che viene tenuto in altissima considerazione e le cui dichiarazioni sono incontestabili³⁵. Per porre la domanda all'oracolo del veleno è necessario procurarsi lo specifico veleno oracolare e un certo numero di polli. Durante la consultazione dell'oracolo una delle galline viene posta di fronte al nome di una delle persone che colui che sta consultando l'oracolo ritiene che potrebbe essere la strega che lo sta affliggendo tramite stregoneria, poi l'oracolo versa una dose di veleno nella gola della gallina e le chiede se la persona a cui appartiene il nome è o no una strega. Se la gallina sopravvive la persona a cui appartiene il nome testato viene considerata innocente e il processo viene ripetuto ponendo una nuova gallina di fronte al nome di una seconda persona e così facendo finché l'oracolo non uccide un pollo di fronte a uno dei nomi o finché tutti i nomi che sono stati presentati quel giorno non sono stati testati.

A questo punto seguono solitamente delle domande riguardo a cosa la strega potrebbe influenzare oltre alla salute del consultante e se sia l'unica strega che sta operando contro di lui. Tali domande potenzialmente richiedono nuove consultazioni nei giorni successivi, consumando diverse ore sia per la preparazione che per la consultazione vera e propria dell'oracolo³⁶.

A questo punto, nel caso in cui una strega stia attivando minacciando la vita del consultante o di un suo parente prossimo è necessario evitare di causare un litigio con la strega stessa visto che essa potrebbe decidere di uccidere la vittima direttamente e porre invece il consultante che l'ha aggredita nel mezzo di problemi sociali e legali concreti.

In questo caso solitamente si procede effettuando un'orazione pubblica nella quale viene dichiarato che il consultante e la sua famiglia fanno il nome della strega che sta ferendo il loro parente ma non desiderano esporre la strega stessa alla pubblica vergogna. Così facendo, ci si aspetta che la strega ricambi la cortesia e smetta di tormentare il consanguineo stregato³⁷. Dopo il

³³ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 48

³⁴ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 33

³⁵ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 43

³⁶ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 38

³⁷ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 39

pubblico annuncio o anche immediatamente dopo la consultazione dell'oracolo nel caso non siano state fatte le dichiarazioni di rito, l'ala della gallina morta avvelenata viene tagliata attaccata a un corto bastone appuntito, aperta a ventaglio. L'ala così preparata viene poi portata presso un deputato del principe, con la richiesta presentare l'ala così preparata innanzi alla strega e di notificarle che è stata scoperta dall'oracolo del veleno e per questo deve cessare le persecuzioni che sta commettendo³⁸.

Le reazioni alle accuse del messaggero del principe sono varie, alcuni lo scacciano e persino lo feriscono, ma si tratta di casi rari e possono far guadagnare all'accusato la reputazione di essere un provinciale ignorante o peggio, di strega impenitente che ammette il suo uso della stregoneria tramite la rabbia che mostra. L'azione corretta dal punto di vista degli Azande è quella di sputare acqua sull'ala di gallina che gli è stata consegnata e poi dire "Se possiedo stregoneria nel mio ventre ne sono ignaro, che possa raffreddarsi. Per questo io sputo acqua"³⁹. Questa piccola cerimonia, le parole utilizzate e perfino il tono di voce di rimpianto nel quale vengono pronunciate sono tutte altamente stereotipate, al punto che diventa difficile capire le vere opinioni dell'accusato.⁴⁰

Queste formule e rituali sono altamente standardizzati con lo scopo di minimizzare gli attriti tra l'accusato e gli accusatori: facendo uso dell'autorità dell'oracolo del veleno c'è una garanzia dell'autenticità e della serietà dell'accusa, mentre l'intervento dei messaggeri del principe come intermediari permette di evitare contatti diretti tra le parti in lotta durante la risoluzione del conflitto. Questo viene garantito dal fatto che il verdetto dell'oracolo del veleno è inappellabile, mentre eventuali insulti all'intermediario sarebbero equivalente a un insulto diretto al principe⁴¹. Questa pacificazione del conflitto è necessaria per fare in modo che entrambe le parti non finiscano per estraniarsi vicendevolmente, dato che gli Azande credono che le streghe attacchino motivate da odi e gelosie personali⁴² che rischiano di compromettere il quieto vivere tra vicini e la cooperazione all'interno della comunità⁴³.

Oltre agli oracoli, gli Azande possiedono anche un gruppo di "specialisti" a cui affidarsi quando si ha a che fare con le streghe, quelli che Evans-Pritchard chiama *witch-doctors*.

I *witch-doctors* Azande sono uomini che conoscono quali piante usare per creare medicine che permettano di vedere la stregoneria in azione con i propri occhi, sanno come curare gli uomini e come avvisarli dei pericoli incombenti. Talvolta sono essi stessi streghe, in possesso quindi sia del *mangu* che del *ngua*, la magia vera e propria. Possedendo sia il potere di curare il prossimo che quello di portargli sciagura, è un individuo che va trattato con il dovuto rispetto secondo gli Azande⁴⁴.

Le stesse medicine che permettono ai *witch-doctors* di vedere la stregoneria in azione

³⁸ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 41

³⁹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 59

⁴⁰ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 59

⁴¹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 43

⁴² Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 45

⁴³ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 43

⁴⁴ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 111

fornirebbero anche il potere di liberare da essa le vittime designate di una strega, ma perché abbiano effetto vanno create con le piante giuste e mangiate nella maniera corretta, altrimenti non avranno nessuno degli effetti desiderati⁴⁵.

Inoltre, queste medicine forniscono i loro poteri al *witch-doctor* soltanto durante la danza, per cui quando viene posta loro una domanda si metteranno sempre a danzare prima di fornire una risposta all'interlocutore⁴⁶.

Le profezie vengono rivelate usando due maniere particolari di parlare, entrambe ben distinte dal modo normale di parlare. La prima è minacciosa, il *witch-doctor* si impone sulla folla con ordini e rudi ammonimenti che in qualsiasi altro contesto costituirebbero un'offesa inaccettabile per i presenti, seguita da una gestualità drammatica e pose stravaganti, unite a un discorso colmo molte ripetizioni.

Il secondo tipo di manierismi utilizzati segue la conclusione della danza: nel momento di dichiarare le loro profezie, i *witch-doctors* utilizzano frasi sconnesse, con grammatica approssimativa e pronunciate con voce sognate, come se si trovassero in trance o stessero dormendo.

Stando ai dati raccolti da Evans-Pritchard, questo tono non è completamente falso, ma derivato almeno in parte dall'affaticamento della danza e dagli effetti delle medicine assunte⁴⁷.

Le profezie dei *witch-doctors* derivano dal suo potere personale e non sono ispirate da forze esterne come gli spiriti dei morti e vengono proferite durante delle particolari danze⁴⁸ che vengono organizzate presso la casa di qualcuno che ha subito una sciagura recente. Queste sedute sono particolarmente costose dato che coinvolgono multipli celebranti oltre ai *witch-doctors* veri e propri e inoltre sono considerate come inferiori rispetto agli oracoli dal punto di vista dell'affidabilità, al punto che chi ha ricevuto delle profezie durante la seduta si recherà comunque da uno degli oracoli per avere una controprova della loro validità.

Con l'aiuto di queste danze, dei cori e dei tamburi, i *witch-doctors* creano un clima che permette al pubblico di accettare più facilmente le sue rivelazioni e profezie sovranaturali. La danza di un *witch-doctor* non è un rituale solenne, bensì il pubblico è incoraggiato a prendere parte al clima intossicante della performance, ripetendo i cori, scherzando e parlando tra loro. I ritmi, le parole, la musica, i movimenti dei *witch-doctors*, le espressioni esagerate e gli abiti scelti contribuiscono tutti a creare un clima capace di favorire la divinazione e che permette ai praticanti di non dover fare affidamento unicamente alla fede cieca del pubblico⁴⁹. Questo è importante soprattutto perché questa fede cieca nei *witch-doctors*, come già accennato prima, non esiste: è una credenza comune tra gli Azande che la maggior parte dei praticanti sono ciarlatani che improvvisano le loro risposte unicamente per soddisfare i loro clienti. Evans-Pritchard ipotizza però che questo potrebbe essere stato uno sviluppo relativamente recente, avvenuto in seguito alla conquista europea del territorio Azande e dovuto al considerevole incremento nel numero dei *witch-doctors* praticanti, al punto che gli insegnanti si fanno pochi scrupoli ad addestrare un vasto numero di

⁴⁵ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 74

⁴⁶ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 79

⁴⁷ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 82

⁴⁸ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 74

⁴⁹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 88

nuovi praticanti, anche perché i prezzi delle loro lezioni sono diminuiti notevolmente rispetto a quanto riuscivano a farsi pagare nei periodi precedenti⁵⁰.

A tutti gli effetti, il più grande complimento che dei *witch-doctors* possano ricevere rimane che le sue divinazioni sono “come *benge*” ovvero accurate quanto l’oracolo del veleno⁵¹.

Tra tutti i *witch-doctors*, quelli che vengono giudicati più affidabili e precisi sono, forse sorprendentemente, quelli che vengono ritenuti essere streghe a loro volta, anche se tale opinione non viene mai pronunciata davanti al loro. Vale la pena ricordare che non solo avere il *mangu* nel proprio corpo e di conseguenza essere una strega non è considerato dagli Azande una minaccia intrinseca per la comunità, dato che la strega potrebbe essere ignara o comunque non stare utilizzando attivamente i propri poteri, ma anche che gli Azande ritengono che le streghe tendano a riunirsi per complottare ai danni del prossimo, a vantarsi delle proprie malefatte e ad insegnare come controllare i propri poteri alle streghe più giovani. È quindi logico immaginare che le streghe stesse siano le meglio informate sulle attività delle altre streghe. Questa è la spiegazione per l’apparente paradosso di considerare una strega, stereotipata dagli Azande come invidiosa, gelosa, avida e rancorosa, come la persona più affidabile per rivelare la presenza di altre streghe e scacciarle via dalle loro vittime⁵².

Nonostante questo velo di inaffidabilità, queste sedute vengono organizzate anche perché i *witch-doctors* offrono sia indicazioni sulla probabile origine della stregoneria che li affligge, ma anche perché la loro danza combatte direttamente le streghe che potrebbero essere presenti tra coloro che assistono alla loro performance, spaventandole e spingendole a rinunciare a tormentare la loro vittima⁵³.

Coloro che desiderano porre domande a uno dei *witch-doctors* presenti durante una delle sedute portano con sé un piccolo dono, che porranno davanti all’uomo di cui vogliono consultare i poteri oracolari. Solitamente questi doni includono piccoli utensili, anelli oppure una ciotola di cibo⁵⁴.

L’origine delle dichiarazioni dei *witch-doctors* è però molto più mondana di quanto ci si aspetti. Tenendo a mente l’adagio Azande secondo cui la stregoneria nasce da gelosia e odio, si può intuire già così cosa usino davvero i *witch-doctors* per le loro proclamazioni, ovvero una solida conoscenza degli scandali locali e recenti. Essendo scelti nel vicinato, i *witch-doctors* sono ben informati su quali siano le inimicizie della zona e per questo motivo, quando vengono interrogati, riveleranno il nome di qualcuno che detesta in qualche modo la persona che ha posto la domanda. Nel caso in cui un *witch-doctor* sia originario di un altro luogo, si premurerà quindi di ottenere informazioni e nomi degni di nota da altri *witch-doctors*, prima e durante la seduta divinatoria⁵⁵.

È molto raro che un *witch-doctor* accusi un aristocratico di aver fatto uso di stregoneria o che un plebeo consulti un oracolo a riguardo di un nobile. La stregoneria è considerata un tratto della

⁵⁰ Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 112

⁵¹ Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 114

⁵² Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 113

⁵³ Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 84

⁵⁴ Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 74

⁵⁵ Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976, p. 82

classe sociale subalterna e la solidarietà di classe interna ai nobili non permettono loro di accettare che dei subalterni osino accusare uno di loro di essere una strega. Nonostante questo, Evans-Pritchard nota che ai tempi della sua ricerca questa regola implicita stava già perdendo valore o per lo meno andando a modificarsi, dato che ebbe modo di osservare dei casi di nobili che furono accusati di stregoneria, ma in ogni caso si trattava di aristocratici privi di legami di parentela con i principi regnanti al momento⁵⁶.

Per quanto riguarda le morti attribuite alla stregoneria e le relative vendette, nonostante il sistema sembri funzionare perfettamente a un livello superficiale, i principi Azande sono perfettamente consci dei vuoti e delle imperfezioni del sistema di credenze di cui si fanno garanti e regolaroti, dato che sono consapevoli di tutti decessi che avvengono nel loro territorio e gestiscono sia le vendette che gli oracoli, ma o ammettono la presenza di questi problemi o affermano di avere tutto sotto controllo e di non permettere che una strega venga vendicata allo stesso modo di un innocente⁵⁷.

Sono la tradizione e il potere politico dei principi a fare in modo che la validità dell'oracolo del veleno venga rafforzata al punto da venire considerato infallibile⁵⁸, per cui all'accusato conviene effettuare una confessione pubblica ed esprimere il suo rimpianto in una maniera alquanto stereotipata⁵⁹ come spiegato in precedenza, a prescindere che lui stesso sia davvero convinto di essere uno stregone o meno.

Nella società Azande la stregoneria non è sempre un atto criminale che può o deve essere punito, ma viene sempre considerata un fallimento morale, poiché il suo utilizzo nasce da malizia, rancore, avidità, invidia, gelosia e maldicenze. Fin da bambini agli Azande viene insegnato come questi siano vizi da evitare, dato che altrimenti li renderebbero degli ospiti sgraditi in molte situazioni. A una strega vengono attribuiti tutti questi vizi, che sono anche le ragioni per cui essa fa uso del suo *mangu* per ferire altre persone e per questo, anche nei casi in cui non può essere punita per il suo uso della stregoneria, verrà considerata una persona da evitare⁶⁰.

Nonostante tutto, una strega nota che non presenta apertamente altre caratteristiche che vengono considerate sgradevoli riesce a vivere una vita perfettamente normale, senza dover subire ostracismo o aperto astio, con l'unica pecca che prima o poi altre persone finiranno per sentire dei pettegolezzi su di lui e su come avrebbe causato ripetute sciagure ai danni dei suoi vicini o persino multipli omicidi⁶¹. In taluni casi, una strega nota finisce addirittura per ricevere

⁵⁶ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 87

⁵⁷ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 14

⁵⁸ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 61

⁵⁹ Evans-Pritchard E. E. "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande", 1976, p. 60

⁶⁰ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 53

⁶¹ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 59

venire rispettata in maniera particolare, dovuto alla paura di subire le sue ire nel caso avvenga una mancanza di rispetto nei suoi confronti⁶².

Quando si riconosce che la stregoneria viene usata come spiegazione della sfortuna è necessario anche evitare di trattare la cosa in maniera troppa semplicistica o come una scusa infantile usata da una persona per evitare di dover accettare la propria responsabilità nel caso di un fallimento imprevisto. Evans-Pritchard stesso nota, in un articolo pubblicato precedentemente al suo famoso saggio sulla cultura Azande, che nonostante la stregoneria venga considerata un fattore che permea e che potrebbe insinuarsi in quasi ogni momento della vita quotidiana, gli Azande non la invocano per ogni disgrazia che capita loro. Essi conoscono i rischi che una data attività va incontro, come per esempio ferite minori durante una caccia o la rottura di un manufatto ligneo durante la sua lavorazione a causa di un nodo non visto all'interno del legno e fanno del loro meglio per prevenire tali incidenti, sia tramite precauzioni pratiche che tramite l'uso di magia protettiva⁶³. L'intervento stregonesco come causa della sfortuna viene invocato solamente quando, nonostante tutte le precauzioni prese, dovessero avvenire comunque degli incidenti che causano danni prolungati o le cui conseguenze si protraggono nel tempo, come un taglio profondo o infetto. Dal loro punto di vista, se non fosse intervenuta la stregoneria, il problema in cui sono incorsi si sarebbe risolto senza complicazioni o non sarebbe avvenuto affatto⁶⁴.

Invocare la stregoneria non è quindi una banale scusa per addossare a qualcun altro le colpe delle proprie sfortune o dei propri errori, ma una maniera per razionalizzare quelle disgrazie che non appaiono evitabili alla luce delle conoscenze a disposizione degli Azande.

Un altro fattore che potrebbe complicare leggermente l'analisi dell'atteggiamento degli Azande riguardo la stregoneria e che è per questo da considerare con una certa attenzione è che gli Azande non attribuiscono davvero tutte le sciagure alla stregoneria, ma la usano spesso soltanto come una metafora per altri eventi più o meno sovrannaturali: per esempio, l'*adandala*, una sorta di gatto selvatico dal corpo rosso acceso, occhi luminosi e a cui vengono attribuite urla agghiaccianti nella notte è considerato una creatura maligna e definito "come alla stregoneria"⁶⁵. In questo caso però non si tratta di letterale stregoneria, ma solamente di un altro elemento pericoloso da cui bisogna guardarsi durante la vita quotidiana e l'associazione con il *mangu* avviene solo per spiegare rapidamente il livello di pericolosità della creatura.

Il profilo psicologico degli Azande fornito da Evans-Pritchard è quello di una popolazione attenta ai rischi che è costretta a correre, ma anche profondamente sensibile e rancorosa, che trovano insulti personali ai propri danni anche quando non sono nemmeno presenti o sottointesi.

Evans-Pritchard ritiene che gli Azande considerino se stessi la loro persona più cara e che essi siano più che consapevoli che le loro disgrazie portino gioia al loro prossimo, così come i loro successi

⁶² Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 61

⁶³ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 22

⁶⁴ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 23

⁶⁵ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 11

causino fastidio e invidia⁶⁶. Per questi motivi, tiene a mente gli insulti che ha ricevuto o crede di aver ricevuto, così come gli altri torti che possono avvenire. Se è vero che talvolta questi rancori sfociano in drammi, litigi o anche fatti di sangue, è più comune che gli Azande si limitino ai pettegolezzi attorno al fuoco e alle malelingue⁶⁷. La valvola di sfogo finale è rappresentata dagli oracoli e dalle accuse di stregoneria, motivo per cui quando un Azande si appresta a mettere alla prova dei nomi innanzi all'oracolo prescelto, utilizzerà i nomi di persone che lo hanno insultato, che sospetta lo detestino o con cui ha un odio reciproco o altri generi di frizioni. Solitamente durante le consultazioni parte con nomi di membri della propria casa o di una delle proprie mogli. Questa scelta può sembrare sorprendente, ma avviene sia perché la stregoneria Azande ha un corto raggio d'azione⁶⁸ e richiede implicitamente una frequentazione abbastanza assidua della strega da darle motivo di odiare la vittima, sia perché la struttura poliginica del matrimonio Azande è facile fonte di astio tra il marito e le mogli a causa delle divisioni dei lavori o di favoritismi⁶⁹.

La struttura altamente ritualizzata della risposta alla presunta strega che va prima di tutto individuata tramite multiple consultazioni di diversi oracoli per poi tentare di persuaderla a porre termine alle sue vessazioni tramite una dichiarazione pubblica prima e un avviso privato consegnato da un messaggero del principe permette di governare il fenomeno, prevenendo l'esplosione di faide. Grazie al suo ruolo di valvola di sfogo emotiva, infatti, garantisce la possibilità di mantenere una vita sociale relativamente tranquilla⁷⁰.

⁶⁶ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 41

⁶⁷ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 42

⁶⁸ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 43

⁶⁹ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 41

⁷⁰ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 45

Capitolo 3: I benandanti e il sabba

Quello dei benandanti propriamente detti è un sistema di credenze endemico del Friuli, concentrato nel Cividalese e nelle diocesi di Aquileia, di Monfalcone e di Concordia⁷¹, ma con forti collegamenti con il resto del Nord-Est italiano e con l'Europa Centrale. Il culto agrario dei benandanti venne scoperto da Carlo Ginzburg negli anni 60 tra i documenti degli archivi ecclesiastici del Sant'Ufficio⁷². I benandanti descritti da Ginzburg costituivano una setta organizzata militarmente attorno a un capitano e i cui membri erano legati da un vincolo di segretezza⁷³ e la cui esistenza avrebbe perdurato almeno fino al Seicento. Benandanti si nasce, non si diventa: bisogna infatti essere nati con la camicia, ovvero avvolti nella membrana amniotica⁷⁴. Tra le superstizioni legate ad essa, ci sono la facoltà di proteggere dai colpi, di allontanare i nemici⁷⁵, l'essere sede di un'"anima esterna"⁷⁶ e anche il fatto che chi nasce avvolto in essa avrebbe la capacità di vedere i morti⁷⁷. La superstizione europea riportata da Ginzburg della membrana amniotica come sede di questa "anima esterna" la collegherebbe, secondo lo studioso, al mondo dei morti sotto forma di ponte o tramite tra il mondo dei viventi e quello dei morti, associazione che permetterebbe di spiegare come mai in alcuni paesi o sistemi di credenze si ritenga che i nati avvolti da essa posseggano la capacità di vedere i morti inquieti o le anime vaganti.

Oltre a vedere e interagire con le anime dei defunti, durante le notti del giovedì e quelle delle quattro tempora i benandanti armati di verghe di finocchio sono costretti ad affrontare gli stregoni che impugnano verghe di sorgo⁷⁸ in un combattimento notturno. Tali scontri non avvengono mai durante la veglia: sia i benandanti che gli stregoni si recano presso queste battaglie "in spirito", talvolta a cavallo di lepri, gatti e altri animali⁷⁹, anche se non è del tutto chiaro come venga raggiunto lo stato di catalessi richiesto. I benandanti, a differenza delle streghe, non sembrano fare uso di unguenti o altre sostanze potenzialmente allucinogene, bensì parlano di lunghi letarghi e sonni profondi che consentono al loro spirito di abbandonare il corpo e farvi ritorno in seguito⁸⁰. Quando lo spirito del benandante abbandona il corpo per raggiungere la sede delle sue battaglie notturne, lo fa solitamente sotto forma di un piccolo animale come un topo⁸¹ o un gatto, ma questa separazione è tutt'altro che inoffensiva per il benandante stesso. Tra i vari rischi in cui potrebbe incorrere c'è quello che il suo corpo venga girato sottosopra, impedendo allo spirito di rientrare e causando quindi la morte definitiva del benandante; o anche di attardarsi troppo a

⁷¹ Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 47

⁷² Dal Col A. *Introduzione*, in "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 6

⁷³ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 38

⁷⁴ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 38

⁷⁵ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 38

⁷⁶ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 119

⁷⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 93

⁷⁸ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 51

⁷⁹ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 23

⁸⁰ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 42

⁸¹ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 45

lungo nello scontro notturno, per cui al canto del gallo il corpo morirebbe e lo spirito resterebbe in forma animale⁸².

Per quanto riguarda la visione che avevano i benandanti stessi dei loro nemici stregoni, chiamati "malandanti"⁸³, una solida descrizione ci viene fornita dalla testimonianza di Gasparutto, uno dei due benandanti per primi finiti sotto interrogatorio nel 1575 in Friuli⁸⁴ e che li descrive in maniera molto lontana da come ci si aspetterebbe: gli stregoni non profanano i sacramenti o rinnegano la fede, ne è presente il demonio durante i loro raduni e le loro incursioni, bensì "ballano et saltano" e affrontano i benandanti⁸⁵ in combattimento.

I veri crimini degli stregoni, secondo i benandanti, non sono di natura teologica, bensì sono la devastazione dei raccolti, portare carestie e gettare malefici sui bambini⁸⁶.

L'origine degli stregoni all'interno della mitologia dei benandanti è peculiare e si collega direttamente alla precedente spiegazione di come i benandanti stessi si recassero a combattere "in spirito". Quando il benandante che ha abbandonato il proprio corpo rimane fuori da esso per più di 24 ore e il cui corpo viene quindi sepolto, il suo spirito si trasforma in un malandante, costretto a vagare e invidiare i vivi fino al momento in cui sarebbe dovuto morire naturalmente⁸⁷. Questa credenza crea invero un paradosso, dato che gli stregoni in questione non sono semplici anime vaganti ma hanno una vita quotidiana perfettamente normale, ma si tratta dello stesso genere di imperfezione logica che ci si aspetta da una mitologia popolare stratificatasi nel tempo e che anche Evans-Pritchard si era trovato a far notare tra gli Azande, visto che con il numero elevato di accuse di stregoneria quasi tutti gli Azande dovrebbero essere streghe.

La credenza che i malandanti fossero in qualche maniera spiriti defunti ricollega i benandanti al folklore della caccia selvaggia dell'Europa centrale, elemento che andrà elaborato maggiormente nel dettaglio più avanti nel testo.

Ritornando al maleficio che i malandanti utilizzano per far ammalare i bambini piccoli fino alla morte, esso viene chiamato "mala ora" o "malora" viene causata da persone che "han mal guardar e mal parlar" oppure può essere contratta anche se si lasciano i panni fuori la notte⁸⁸ ed è facilmente riconoscibile dai benandanti stessi e anche da certe guaritrici popolari poiché la vittima "l'appare, - dice il Gasparutto, - perché si vede che non li lassano niente di carne adosso,... et restano secchi secchi secchi, altro che la pelle e l'osso"⁸⁹.

La malora logora e consuma gli infanti rapidamente, portandoli alla morte se non si interviene tempestivamente con orazioni e riti specifici, come lo scongiuro riportato da Gri nella nota 17 a pagina 17 di *Altri modi*, il quale recita così: "In nome de Dio et della Vergine Maria et messer Giesu Christo se voglia degnar de metter la sua benedetta gracia innanzi alla mia. Torna in drio, mala ora, no ghe andar a franzer le sue ossa e non ghe andar a zuzar il suo sangue! Sia laudato Dio et la Verzena Maria. In nome del Padre et del Fiol e del Spirito Santo." Il metodo che i benandanti

⁸² Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 44

⁸³ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 97

⁸⁴ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 20

⁸⁵ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 54

⁸⁶ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 54

⁸⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 117

⁸⁸ Gri G. "Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'inquisizione" 2001, p. 17, nota 17

⁸⁹ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 55

prediligono per contrastare la malora consiste invece nel pesare il bambino fatturato per tre giovedì consecutivi e «mentre si pesa il putto con la stadera, il capitano de benandanti con la stadera tormenta il strigone che l'ha guasto, a tal che lo fa anco morire;... quando il putto va crescendo di peso... il strigone va callando et more, et se il putto cala, et il strigone vive»⁹⁰. Quando la guaritrice o il benandante “vede” la fattura sul corpo del malato e lo misura, sia che lo faccia tramite una stadera per misurare il peso che con i palmi delle mani per misurare la lunghezza del corpo o degli abiti fatturati, non si parla di misurazioni precise o scientifiche. Queste misure crescono e calano nella stessa maniera in cui la salute del soggetto migliora o peggiora. La misura dei vestiti o del peso di un bambino e il loro relativo calare o aumentare viene fatto corrispondere allo stato della malattia del soggetto e, nel caso della malora, anche alla vita dello stregone.

La ricerca della “giusta misura” è connessa con cicli naturali come quello solare e quello lunare. La guaritrice e i benandanti non vedono il male o la malattia, bensì chi ha causato il male e quale situazione ha “legato” il male al malato e sollecita la responsabilità di qualcuno come origine della malattia⁹¹, nella stessa maniera in cui vede il malocchio e come esso “consuma” i bambini allo stesso modo della malora.

A differenza dei metodi dei benandanti, che affermavano di andare direttamente a combattere contro gli stregoni, le indovine e guaritrici, una volta che era stata determinata la presenza di una fattura anziché rivelare l'identità della strega stessa, raccomandavano di battere a lungo il capo di vestiario fatturato presso la soglia di casa, di un incrocio o di un altro luogo predisposto, evitando ogni contatto con altre persone e la chiusura della propria casa agli estranei fino alla fine del rituale, dato che la battitura avrebbe agito sulla strega, spingendola a rivelarsi. La strega colpevole sarebbe stata la prima persona venuta a chiedere informazioni o un prestito, soprattutto se si fosse presentata con segni visibili di percosse⁹².

Nelle formule rituali utilizzate dalle guaritrici si può notare come vengano invocati Dio, la Madonna, Gesù Cristo e lo Spirito Santo, a cui vengono attribuiti tutti i meriti della guarigione. Questo era uno dei metodi usati per mitigare le accuse dell'Inquisizione, dato che agendo come mero tramite dell'operato divino, veniva talvolta concesso loro di continuare a operare, anche se non faceva nulla per eliminare i sospetti da parte delle autorità ecclesiastiche o dei concittadini stessi. Tali dichiarazioni erano particolarmente importanti soprattutto nel caso dei benandanti, dato che fin dagli interrogatori originali individuati da Ginzburg gli inquisitori cercano di collegare i loro raduni onirici ai sabba. Un prototipo del concetto del sabba e della setta stregonesca ad esso legata può essere trovato in un testo antecedente di oltre un secolo e mezzo agli interrogatori analizzati da Ginzburg, il *Formicarius*, scritto dal domenicano Johannes Nider a cavallo tra il 1435 e il 1437 e che fornisce all'interno del suo quinto volume descrizioni di malefici e magie sia derivati da testi più antichi sia altre ottenute dalle testimonianze di due giudici, il castellano di Blanckenburg Peter Greyerz e l'inquisitore domenicano di Evian.

Tra queste testimonianze emerge anche l'immagine ancora in corso di elaborazione di una setta di uomini e donne divoratori di infanti presente nel Bernese che avrebbe inoltre evocato il demonio

⁹⁰ Ginzburg C. “I Benandanti” 1972, p. 55

⁹¹ Gri, op. cit. p. 45

⁹² Gri, op. cit. p. 40

e che richiederebbe ai suoi seguaci di rinnegare la fede cristiana, smettere venerare l'ostia consacrata e di calpestare la croce ad ogni occasione possibile. Questi stregoni assalirebbero i bambini non battezzati o non protetti da crocifissi nelle loro vicinanze, per poi ucciderli tramite rituali magici. Dopodiché, i resti dei bambini, ottenuti di nascosto dagli stregoni profanando le loro tombe appena scavate, venivano cucinati per creare unguenti magici e atti alla metamorfosi delle stregoni e altri intrugli destinati a chi desiderava diventare capo della setta⁹³. Si possono notare facilmente elementi che diverranno poi parte integrante dell'idea del sabba, quali unguenti magici usati dalle streghe, bambini divorati, l'adorazione del demonio, la profanazione della croce e il rinnegamento della fede cristiana. Risulta appena accennata l'idea della metamorfosi e sono assenti elementi come il volo magico delle streghe per raggiungere i raduni notturni o anche solo la presenza di raduni notturni. Nonostante queste assenze, le testimonianze riguardanti questa ipotetica setta costituiscono un passo fondamentale nella costituzione dell'idea del sabba come il raduno di una setta minacciosa di streghe e stregoni⁹⁴. Ginzburg, il quale stima che tale presunta setta fosse ritenuta attiva attorno al 1375⁹⁵, la considera parte dell'evoluzione delle ondate di persecuzione che hanno investito Francia sud e nord-occidentale per poi spostarsi verso il Delfinato, la Savoia e il lago di Lemano. Tali ondate di persecuzione sono infatti unificate dall'idea di un gruppo sociale (lebbrosi, ebrei, streghe) sempre più vagamente delimitato che opera e complotta di nascosto ai danni della società⁹⁶, iniziato nel 1321 Filippo V il Lungo re di Francia, ordina sterminio e reclusione dei lebbrosi poiché essi avevano cercato di uccidere tutte le persone sane avvelenando le acque dei pozzi e delle fontane. Come punizione, i rei confessi sarebbero stati incarcerati e bruciati sul rogo⁹⁷. Ma non furono soltanto i lebbrosi ad essere accusati di cospirare contro la cristianità tutta, ma anche gli ebrei, i quali avrebbero corrotto i capi dei lebbrosi con offerte in denaro. A capo di tutta la cospirazione sarebbe stato il re di Granada, che avrebbe a sua volta persuaso gli ebrei ad attentare alla vita dei cristiani tramite un'ingente somma di denaro⁹⁸. Le tensioni sociali erano in aumento a causa di una devastante carestia a cavallo del 1315-18 e già in altre parti d'Europa gli ebrei venivano accusati di avvelenare pozzi, compiere omicidi rituali e di profanare l'ostia consacrata⁹⁹. Oltre venticinque anni dopo, nel 1348, gli ebrei sarebbero stati nuovamente accusati di attentare alla vita dei cristiani, stavolta avvelenando i pozzi e spargendo la peste. In Provenza e in Catalogna la paranoia popolare sfociò in linciaggi e carneficine¹⁰⁰. A quasi settecento anni di distanza, il popolo ebraico viene ancora una volta accusato di usare una malattia, il COVID, per decimare la popolazione mondiale e profittare economicamente¹⁰¹.

Individuare l'origine geografica e la direzione di propagazione delle credenze che sono dietro al fenomeno dei benandanti non risulta fattibile. Nonostante credenze simili siano testimoniate in

⁹³ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 49

⁹⁴ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 50

⁹⁵ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 50

⁹⁶ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 51

⁹⁷ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 6

⁹⁸ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 8

⁹⁹ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 10

¹⁰⁰ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 42

¹⁰¹ Gerstenfeld M. (2020) "Anti-Jewish Coronavirus Conspiracy Theories in Historical Context." JSTOR: <https://www.jstor.org/stable/resrep26356.12>, p. 3

Lituania, Dalmazia e Germania, le comparse infrequenti nei documenti arrivati fino a noi rende difficile ipotizzare lungo quale direzione si sarebbero effettivamente diffuse¹⁰², ma Ginzburg ipotizza che la componente delle battaglie per la fertilità dei campi provenga dai paesi slavi mentre è abbastanza certo che le processioni dei morti dei benandanti siano una credenza di origine germanica¹⁰³. La presenza di fenomeni simili aiuta non solo a ricostruire il percorso geografico e storico di queste credenze, ma permette anche di inquadrarle all'interno di uno schema più generale e meglio comprenderne il funzionamento e l'origine.

Le date ricorrenti delle quattro tempora sono per esempio un elemento ripreso dal folklore dell'Europa Centrale, anche se in forma molto più macabra rispetto agli scontri dei benandanti: essi sono i momenti in cui apparirebbe la "caccia selvaggia", un'altra manifestazione soprannaturale già nominata in precedenza e legata ai defunti tanto quanto le processioni di morti talvolta descritte dalle donne benandanti¹⁰⁴.

Sebbene il mito della processione dei morti abbia un ruolo relativamente marginale¹⁰⁵ tra le credenze dei benandanti rispetto alla lotta contro gli stregoni per la salvezza dei raccolti, come si è già detto, permette di ricollegare la mitologia dei benandanti con quella dell'Europa centrale e alla suddetta "caccia selvaggia" o all'"esercito furioso". Tali eventi consisterebbero nell'apparizione spettrale di un'ampia schiera di spiriti di uomini morti prima del tempo, spesso soldati caduti in battaglia o anche bambini non battezzati. Il capo della schiera dei morti cambia in base alla regione di origine del racconto specifico ed è solitamente una figura mitica come Odino, Wotan o Re Artù, ma talvolta è una figura reale che è stata mitizzata, come nel caso di Dietrich von Bern¹⁰⁶. Il tentativo di cristianizzazione della caccia selvaggia è testimoniato quasi cinquecento anni prima della scoperta dei benandanti da parte degli inquisitori in un passo della "Storia Ecclesiastica" di Orderico Vitale. Nel racconto riportato da Orderico, durante una camminata notturna un prete avrebbe udito il fragore di un esercito in marcia guidato dal demone Herlechinus (figura che nel tempo verrà ridotta alla famosa maschera di Arlecchino), seguito da uno stuolo di morti tormentati dai demoni. Il prete avrebbe identificato questa come apparizione la "familia Herlequini" e parlato con i defunti, tra i quali avrebbe anche riconosciuto chierici, monaci, morti recenti e assassini che avrebbero descritto le loro pene e inviato messaggi ai loro cari ancora in vita¹⁰⁷.

Similmente alla caccia selvaggia, anche le battaglie notturne dei benandanti hanno una guida attorno alla quale si radunano gli spiriti combattenti, in questo caso il capitano dei benandanti, che stando alla descrizione di Gasparutto è un uomo alto dalla barba rossa e il volto nobile che porta con sé l'insegna dei benandanti, una bandiera dorata con il simbolo di un leone.

¹⁰² Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 114

¹⁰³ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 116

¹⁰⁴ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 103

¹⁰⁵ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 129

¹⁰⁶ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 87

¹⁰⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 103

Dal canto loro, anche gli stregoni vengono guidati in battaglia da un capitano, nel caso descritto da Gasparutto un tedesco dalla barba nera, la cui bandiera è rossa con quattro diavoli neri sopra¹⁰⁸.

La caccia selvaggia è un fenomeno che viene tipicamente avvistato dagli uomini, ma simili processioni vengono testimoniate anche dalle donne, anche se il tenore di tali apparizioni è molto differente. Prendendo in considerazione i nomi di queste apparizioni si può notare che già da essi è presente una forte differenza di tono che rispecchia le differenti attività tipiche all'epoca del genere maschile e di quello femminile. Le apparizioni tipicamente riportate dagli uomini sono chiamate "cacce", "eserciti", "società", "seguiti" e rispecchiano attività più violente riservate al genere maschile, mentre le processioni testimoniate dalle donne dell'Italia settentrionale vengono tipicamente denominate "società" o "giochi"¹⁰⁹.

Gli eventi descritti dalle donne erano spesso guidati da una figura femminile dai molti nomi locali come Oriente (nel milanese), Richella (Val di Fassa), Habonde e altri ancora, fatti confluire dagli inquisitori nella figura di Diana o Erodiade. Tra le varie caratteristiche della "signora del gioco" a capo delle processioni di spiriti, vi è il fatto viene descritta come a capo chino o con acconciature o gioielli di dimensioni tali da occultarne il volto, un elemento potenzialmente derivato dal presunto potere letale dello sguardo di divinità come Artemide o Ecate. A tutti gli effetti le streghe di Ferrara attribuivano alla loro "sapiante Sibilla" che veneravano proprio questo potere fatale¹¹⁰. Per questo e altri motivi meglio illustrati nel suo libro, Ginzburg intravede dietro a Richella e alle figure simili un ricordo della dea orso Artio che veniva venerata al di là delle alpi oltre un millennio prima. Ancora prima, Artio stessa avrebbe avuto un legame non facilmente ricostruibile con Artemide. Stando a questa ipotesi, Diana "dea dei pagani", Habonde, Richella, Oriente e altre entità dai nomi simili, le Matrone e le Fate, le dee Madri, Artemide, la "signora degli animali"; le divinità eurasiatiche della caccia e della foresta parrebbero essere tutte frammenti di credenze più antiche, perdute e ricreate ripetutamente nel corso dei secoli a partire da una dea notturna¹¹¹, mentre l'identificazione di tali figure con Diana compiuta dagli inquisitori, si rivelerebbe più corretto di quanto fosse sembrato¹¹².

Attorno alla metà del quattrocento e l'inizio del cinquecento avviene un cambiamento sostanziale nell'atteggiamento degli inquisitori: fino a quel momento, quando posti di fronte alle testimonianze di donne che descrivevano viaggi notturni al seguito di queste figure femminili e ad altri spiriti, gli inquisitori le trattavano come un evento dalle tinte diaboliche ma in maniera differente da come ci si potrebbe aspettare. Le descrizioni venivano liquidate come una forma di allucinazione o inganno diabolico, non come un atto reale compiuto davvero dalle testimoni e quindi con punizioni relativamente lievi, come prolungate penitenze¹¹³.

Successivamente, a seguito del suddetto cambiamento nell'ottica assunta dagli inquisitori, forse dovuta alla coerenza delle confessioni ricevute da più individui, porta a ritenere che il sabba fosse

¹⁰⁸ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 28

¹⁰⁹ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 89

¹¹⁰ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 124

¹¹¹ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 128

¹¹² Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 122

¹¹³ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 75

un evento reale e non mera allucinazione diabolica come prima si riteneva¹¹⁴.

In questo periodo confluiscono nell'idea del sabba anche le credenze precedentemente descritte dei raduni onirici guidati da figure femminili, che assumono tratti mano tratti sempre più diabolici¹¹⁵.

All'inizio del quattrocento lo stereotipo del sabba si completa, come ci viene trasmesso dalla cronaca di Justinger von Konigshofen, il quale parla di una serie di processi avvenuti tra le valli di Henniviers e di Herens e conclusisi a Sion, al termine dei quali oltre cento persone vennero condannate e bruciate sul rogo.

Nelle testimonianze ottenute tramite tortura degli accusati emerge che avrebbero fatto tutti parte di una setta diabolica i cui membri, una volta rinnegata la fede cristiana, avrebbero appreso metodi magici per seminare morte e malattie e avrebbero adorato il demonio, che sarebbe apparso loro sotto forma di animale nero, un orso o un montone. Alcuni dei condannati avrebbero anche ammesso di aver imparato a trasformarsi in lupi per divorare il bestiame o di poter diventare invisibili dopo aver fatto uso di certe erbe.

Il metodo utilizzato per raggiungere questi convegni sacrileghi era ormai il famoso volo a cavallo di scope e bastoni, per poi volare nelle cantine, saccheggiarle e insozzarle di escrementi¹¹⁶.

Uno degli elementi presenti nell'interrogatorio originale che misero in una certa agitazione gli inquisitori e furono uno dei più diretti appigli che permisero di associare i benandanti allo stereotipo del sabba stregonesco è certamente la figura descritta da Gasparutto come un "angelo tutto d'oro, come quelli delli altari"¹¹⁷. Da questo momento in poi, gli inquisitori, prima relativamente passivi durante l'interrogatorio, si fanno drasticamente più interessati e suggestivi, le domande diventano chiaramente guidate e puntano a indirizzare le testimonianze dei due benandanti verso lo schema preconcepito del sabba. Viene chiesto se ai benandanti l'angelo ha promesso cibo, donne o altro, si rinnova l'interesse su come facciano a uscire dal corpo per muoversi "in spirito"¹¹⁸, se l'angelo sia spaventoso e soprattutto se li conduca ove si trova quello che "sta su di una bella sedia", ovvero il diavolo¹¹⁹. Fino a prima della rivelazione della visione dell'angelo dorato era chiaro che fossero presenti dei sospetti riguardo le scorribande notturne dei benandanti, ma non rientrava nei parametri diabolici che gli inquisitori cercavano. Una volta scoperto quel dettaglio, vengono poste le domande precedentemente elencate nella speranza che i benandanti rivelino altre informazioni compromettenti che permettano di identificare l'angelo dorato con un'apparizione diabolica per poi adattare da lì il resto delle confessioni sul modello del sabba.

Le domande poste con questo scopo non vanno per il sottile, soprattutto quelle che riguardano "quello che sta su di una bella sedia", a cui i benandanti rispondono con rabbia e agitazione, dal loro punto di vista sono gli stregoni "quelli delle belle sedie" e loro si limitano a combattere e basta contro di loro.

¹¹⁴ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 75

¹¹⁵ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 81

¹¹⁶ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 52

¹¹⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 31

¹¹⁸ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 32

¹¹⁹ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 33

Aggiungono addirittura, quando messi sotto pressione, che l'angelo che li chiama è completamente diverso dal diavolo che segue invece gli stregoni, che sarebbe di colore nero¹²⁰.

Un episodio sorprendentemente simili nella dinamica ci aiuta a tracciare un collegamento tra i benandanti e le credenze slave, quando, nel 1692, il vegliardo lituano Thiess confessa ai giudici che lo interrogavano di essere un lupo mannaro e di recarsi tre volte l'anno all'inferno per combattere gli stregoni e il diavolo con lo scopo di prevenire le carestie causate dagli stregoni. Con la stessa ostinazione e indignazione dei benandanti oltre un secolo prima Thiess rifiuta le risposte suggerite dai giudici che tentano di indurlo ad ammettere di aver stretto un patto con il diavolo¹²¹.

Questa testimonianza ha causato confusione sia nei giudici dell'epoca sia gli studiosi moderni, dato che non solo invertiva solo stereotipo del lupo mannaro ma sembrava anche scollegarlo dall'interpretazione recente della licantropia come un elemento parte del mito germanico dell'"esercito dei morti"¹²².

Lo stereotipo stesso del licantropo come figura pericolosa, violenta e distruttiva sarebbe andato a delinarsi e consolidarsi definitivamente attorno al Quattrocento, in contemporanea con la consolidazione della figura della strega europea e del sabba. Probabilmente non è un caso che un testo citato in precedenza, il *Formicarius*, riferisca di streghe capaci di trasformarsi in lupi per saccheggiare le greggi.

Altro punto di contatto più che rilevante è che nel mondo slavo in generale si credeva che chi nasceva avvolto nella membrana amniotica era destinato a diventare un lupo mannaro¹²³.

Trasformazione e uscita dal corpo sono parimenti rappresentazioni di una morte simbolica grazie alla quale si può accedere al mondo dei morti. Questo collegamento non è però nuovo, già agli inizi del Seicento il giudice Pierre de Lacre, feroce persecutore delle streghe, aveva raggiunto conclusioni simili sulla base che sia le seguaci di Diana, che gli sciamani lapponi che i lupi mannari condividevano la capacità di entrare in uno stato estatico che de Lacre interpreta come un'influenza diabolica¹²⁴.

Gli elementi che legano i benandanti alla caccia selvaggia, alla visione dei trapassati e alle battaglie periodiche per preservare la fertilità dei campi, che hanno permesso a Ginzburg di effettuare collegamenti con altri simili culti europei sono però in ultima analisi giudicati un elemento secondario all'interno di questo sistema di credenze dallo stesso studioso. L'elemento che sarebbe stato più importante, radicato nella cultura popolare friulana e persistente nel tempo era, nell'ipotesi di Ginzburg, il ruolo dei benandanti come persone capaci di individuare le streghe e in grado di salvare le vittime di certi malefici¹²⁵ come la malora già descritta in precedenza. Tale ruolo avrebbe comunque comportato il concreto rischio di venire investigati per sospetta stregoneria, dato che la maggior parte delle streghe ree confessate affermavano non solo di scagliare malefici sui bambini, ma anche di guarire le loro stesse vittime in cambio di pagamenti o altre ricompense¹²⁶.

¹²⁰ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 33

¹²¹ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 151

¹²² Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 152

¹²³ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 154

¹²⁴ Ginzburg C. "Storia notturna: Una decifrazione del sabba" 1989, p. 130

¹²⁵ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 157

¹²⁶ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 158

Anche se avessero davvero abbandonato nel tempo la parte estatica della loro mitologia e le battaglie notturne per la salvezza dei campi, i benandanti si sarebbero trovati in una situazione precaria come le altre guaritrici e le streghe ree confesse, sempre a rischio di subire un'accusa di stregoneria.

Nei primi decenni del Seicento, Ginzburg identifica i primi segni del disgregamento dei benandanti e nell'assimilazione dello stereotipo del sabba all'interno della loro mitologia. A prova di questo, viene citato il processo contro Maria Panzona la quale, incarcerata per altri motivi, si lasciò sfuggire di essere capace di guarire le vittime di maleficio. Quando interrogata a tale proposito, afferma di essere una benandante e di non aver mai operato malefici, ma di combattere gli stregoni¹²⁷. Oltre a una nuova testimonianza di informazioni già note, Maria Panzona aggiunge anche, spontaneamente, di essere stata trasportata al luogo del raduno notturno assieme alle sue compagne da diavoli trasformati in galli e che la "badessa" che presiede a tale adunata non è altro che il diavolo in persona sotto mentite spoglie¹²⁸.

Lo stereotipo del sabba sembra aver ormai preso piede all'interno della mitologia dei benandanti dopo anni di pressione degli inquisitori e questo sarebbe perfettamente esemplificato nel caso di Olivo Caldo, un contadino di Ligugnana che viene arrestato nel dicembre del 1644 perché ha fama di essere un benandante che segna gli infermi¹²⁹. Nella sua prima confessione l'uomo afferma di essere nato con la camicia e di essere di conseguenza un benandante con la capacità di abbandonare il proprio corpo per recarsi con lo spirito ogni giovedì notte a dei raduni notturni durante i quali gli viene comandato di fare del male ad altre persone. Oltre a questo, Caldo afferma di giungere al raduno trasportato da un becco che altri non sarebbe che il diavolo in persona trasformato, a cui avrebbe promesso l'anima e di aver portato alla morte quattro bambini tramite i suoi malefici. Le successive confessioni sono contraddittorie e chiaramente dettate dal terrore della tortura, al punto che l'uomo tenta di suicidarsi in cella tramite impiccagione il 2 gennaio, poco più di una settimana dopo il suo arresto.¹³⁰

Nella sua ricostruzione del rapido declino dei benandanti sotto le pressioni degli inquisitori, Ginzburg sottovaluta però il bias che hanno gli inquisitori stessi sia nel porre le loro domande che nel riportare le informazioni confessate dagli inquisiti. La diminuzione rapida nel numero dei benandanti maschi finiti sotto processo è un indice più del cambio di obiettivi dell'Inquisizione che dell'abbandono di credenze poco radicate nella cultura popolare. L'attenzione non era più rivolta a quel tipo di necromanzia e battaglie notturne a cui gli uomini benandanti affermavano di partecipare, ma bensì verso malefici più "concreti", all'operato delle guaritrici e alle donne in generale. A cavallo tra Cinquecento e Seicento il conflitto tra la classe medica e chi prestava cure mediche abusive ha coinciso con la lotta delle istituzioni religiose contro negromanti ed esorcisti popolari¹³¹. I benandanti ricoprivano sia il ruolo di negromanti popolari con la loro capacità di vedere le anime dei morti e di abbandonare il loro corpo per combattere gli stregoni nella notte,

¹²⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 192

¹²⁸ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 193

¹²⁹ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 244

¹³⁰ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 245

¹³¹ Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 33

sia quello di terapeuti e medici abusi con i loro trattamenti della malora e simili fatture, che nonostante la spiegazione sovranaturale attribuita loro, si trattavano di malattie o malanni reali. Proprio come altre guaritrici e le streghe ree confesse citate in precedenza, questo ruolo di guaritore ha posto i benenandanti in una situazione in cui il loro ruolo sociale era mal definito e soprattutto in contrasto con altre classi sociali, quella medica in particolare, una condizione che le ipotesi di Douglas ritengono ideale per l'utilizzo delle accuse di stregoneria come metodo di risoluzione degli attriti sociali formati.

L'applicazione dello stereotipo del sabba ai benandanti è tardivo e una volta giunti alla metà del Seicento è quasi una questione di scelta personale dello zelante inquisitore Giulio Missini. L'idea che gli stregoni si radunassero la notte per progettare omicidi e altri crimini o peggio, che li compissero durante quegli stessi raduni aveva ormai perso la sua utilità ed era guardata con sufficienza dai cardinali del Sant'Ufficio¹³².

Il già citato Giulio Missini e i suoi successori sono gli inquisitori che si occupano dei processi dei benandanti in quella che viene considerata da Ginzburg la fase finale del culto, attorno alla metà del Seicento e mostrano una inusuale attenzione verso il sabba, i malefici e la stregoneria. Di conseguenza si trovano interessati a inquisire anche i benandanti, che si trovano ad una sorta di incrocio tra le pratiche di magia individuale e il tanto temuto sabba stregonesco.

A tutti gli effetti, tra i diversi processi della prima metà del Seicento analizzati da Ginzburg, anche quando gli inquisiti vengono associati ai benandanti o direttamente emerge piuttosto una pratica terapeutica che continuata che non implica però la scomparsa delle estasi e delle relative battaglie notturne. Ancora tra il 1647 e 1649 Bastiano Menos affermava di combattere gli stregoni durante la notte in nome della sua fede in Dio¹³³ e anche quando si trovano delle commistioni con lo stereotipo del sabba come nel caso di Giovanni Sion, il quale si sarebbe recato a uno di tali raduni notturni durante la notte di Natale, i benandanti rimangono in disparte. Nonostante la presenza di streghe che "[...] balavano et saltavano, mangiavano et bevevano, e poi si getavano sopra dei letti et ivi pubblicamente comettevano molte dishonestà" e un grande quantità di oro e argento¹³⁴, i benandanti presenti e Sion stesso rimangono isolati e in disparte, consapevoli che le ricchezze e le streghe stesse sono un potenziale pericolo da evitare¹³⁵. In quest'occasione, come nel caso di Maria Panzona, viene citata l'apostasia rituale di fronte al diavolo, ma Sion lo fa solamente per confermare agli inquisitori che lui non ha mai rinnegato la sua fede cristiana¹³⁶.

Queste rivendicazioni della fede cristiana durante quella che dovrebbe essere la fase terminale dell'esistenza dei benandanti, successive al caso emblematico di Olivo Caldo contrasta con l'ipotesi che essi stessi sarebbero ormai diventati streghe. Ginzburg stesso ammette che i processi contro i benandanti proseguono per diverso tempo dopo, diventando man mano meno approfonditi e con ripetizioni degli elementi già dichiarati¹³⁷.

¹³² Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 44

¹³³ Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 67

¹³⁴ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 203

¹³⁵ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 204

¹³⁶ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 205

¹³⁷ Ginzburg C. "I Benandanti" 1972, p. 248

La penetrazione dello stereotipo del sabba all'interno della mitologia dei benandanti non pare essere quindi efficace tanto quanto ipotizzato da Ginzburg, soprattutto alla luce del fatto che la trasformazione implicata risulterebbe talmente drastica e repentina da richiedere un processo deliberato¹³⁸ da parte del Sant'Uffizio, che però non emerge da alcun documento e anzi, nel tempo la logica del sabba viene applicata sempre di meno, come si ha già accennato in precedenza. Le battaglie per la fertilità dei campi e le processioni dei morti sono due elementi strettamente legati e la distinzione tra rito agrario e nucleo mitologico usata da Ginzburg attribuisce alla seconda componente un valore minore, dovuto anche alla sua apparente scomparsa nelle fasi finali dell'esistenza dei benandanti. Coloro che assistevano alle processioni dei morti non le consideravano però un mito, bensì affermavano di abbandonare il loro corpo e di partecipare a queste apparizioni con il proprio spirito, alla stessa maniera dei benandanti che si recavano durante le quattro tempora a combattere gli stregoni per preservare i raccolti e i campi¹³⁹.

L'apparente scomparsa delle credenze legate alle processioni dei morti all'interno dei documenti dell'Inquisizione è plausibilmente, come già ipotizzato, dovuto a un cambio nelle priorità degli inquisitori, ormai più interessati ai malefici individuali e all'attività dei guaritori che allo stereotipo del sabba che aveva ormai perduto il suo scopo originario.

¹³⁸ Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 68

¹³⁹ Nardon F. "Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento" 1999, p 71

Capitolo 4: Paola e Bortola, accusate di maleficio

Trascrizione della denuncia per maleficio ai danni di Paola e Bortola

Gli asterischi indicano termini che non sono comprensibili all'interno del testo.

Pagina 2

1557 die lune 8 martii in caminata episcopalis palatii
coram Reverendissimo D. D. Julio Contareneo episcopo et comite Bellunensi.
Dignissimo, comparuit magister Gotardus sutor, civis et habitator in civitate Belluni, et per viam denuntie contra et adversus dominam Pailam filiam magistri Chritophori ab Ulmo barbitonsoris, ac dominam Bartholam praedictae Paule matrem ac uxorem antedicti magistri Christophori et exposuit duo diebus proxime elapsis sibi motuum fuisse unum eius filium, alterum vero in extremis laborantem fere in uno eodemque tempore egrotantes et cum non parum dubitet de aliquo maleficio per dictas mulieres sive alteram ipsarum contra praedictos eius filios illato contra praedictas mulieres produxit infrascripta capitula cum requisitione in fine dictorum capitulorum registrata instanter petendo contra praedictas mulieres procedi et inquiri debere per eius Reverendissimam Dominationem testesque nominatos et descriptos in fine dictorum capitulorum examinari et deinde praedicta videbitur iustitiae comunire provideri
Qua reclamazione sive denuntia intellecta antelatus
Reverendissimus dominus dominus episcopus mandavit citare debere testes in *** descriptos et in capitulis ipsis interscriptos.
Quorum tenor talis est tut sequitur, videlicet.

La figliola de magistro Christophoro barbier ha ditto che quelli
Che andaran a star nella casa dove al presente è andato
Magistro Gotardo non viveran un anno, et così ha ditto sua
Moier de detto magistro Christophol.

Testimoni a questo: donna Benedetta Brustolona
Magistro Tadio Orenese

Pagina 3

Respondit: magistro Christophoro essendo andato in casa di magistro Antonio adimando alla moier de ditto di magistro Antonio se sua mezza parlando della moier de magistro Gotardo andea a star in la casa dove sta al magistro, et essendoli nervoso che si cominciò a minaciar col dedo senza dir altro et si partiti

Respondit: Andando magistro Gotardo a star in la ditta casa, et passando stato per doi mesi in che si sono maladi li doi figlioli che detto magistro Gotardo uno dei quali è morto et l'altro non sta troppo bene

Respondit: Nel giorno che fu portato sepolto el ditto figliol di ditti magistro Gotardo quando il si portava a sepelir la figliola de magistro Cristoforo riuscimo co la formura del fiolnin facevano uno strepito una festa una cosa insolita comu si gavessero ga quale che grandissima allegrezza , cosa che mai più è stata udita a fare

Testimoni a questo
magistro Tavio Orenese
donna Margha Scarfora et altrui figliolo bisogna

Respondit: ***** figliola che christoforo gabbia mandato un limo contro al figliolo de Jani Chiamina e gabbia ditto simil parole secondo che guarito **** si consumava cossi si consumava

**** figliol e coli doppo il ditto giorno
li consumo a poco a poco a tal che è morto

Testimoni donna Orsolina Butta
e Jani Chiamina

Campi vedendosi quelli effetti si dubita però si ricerca
Reverendissimo guarda a simili eccessi et inconvenienti

I documenti individuati presso l'Archivio Diocesano di Belluno fanno riferimento a una denuncia per maleficio che nasconde dietro la superficie delle evidenti tensioni e un possibile cattivo rapporto tra i vicini, accompagnati dalla tragica malattia di due bambini. Il caso risulta semplice nella sua dinamica, anche se privo di una conclusione nei documenti arrivati fino a noi.

Ai primi di marzo del 1557, presso il vescovo Giulio Contareneo di Belluno, viene sporta una denuncia per maleficio da parte di un ciabattino di nome Gotardo, il quale accusa Paola e Bortola, rispettivamente la figlia e la moglie del barbiere Cristoforo, suo vicino di casa, di aver effettuato un maleficio contro la sua famiglia, causando la malattia e conseguente morte di uno dei suoi figlioletti.

Non sono date molte informazioni sui protagonisti della vicenda, Gotardo viene presentato come un ciabattino, cittadino e abitante di Belluno, Cristoforo è identificato unicamente come barbiere di Ulmo e Paola e Bortola sono rispettivamente la figlia e la moglie di Cristoforo.

Due testimoni ricorrenti nelle carte del caso sono Tadio Orenese e Benedetta Brustolona, ma anche di loro non viene detto molto, anche se nelle pagine successive si fa accenno a un forno a cui la Brustolona lavorerebbe.

Da questa denuncia, parte un'inchiesta dell'Inquisizione, che riesce a raccogliere alcune importanti testimonianze. Pochi mesi prima della denuncia, Cristoforo si era recato alla casa di un certo Antonio chiedendo alla moglie dell'uomo se Gotardo si sarebbe trasferito in una casa vicina, rimanendo alquanto contrariato una volta ricevuta una risposta affermativa, al punto da "minacciare con il dito".

Dopo questa discussione la testimonianza di Tadio Orenese e di Benedetta Brustolona.

Costoro dichiarano che "la figliola de magistro Christophoro barbier ha ditto che quelli che andaran a star nella casa dove al presente è andato Magistro Gotardo non viveran un anno, et così ha ditto sua Moier de detto magistro Christophol".¹⁴⁰

Nell'arco di un paio di mesi, dopo che Gotardo va a trasferirsi nella suddetta casa, i suoi due figli si ammalano gravemente finché uno dei due non muore "consumato", come affermano i testimoni. Questa "consunzione" a cui viene fatto riferimento non viene identificata come una malattia, bensì come una forma di maleficio effettuato da una strega. Questo tipo di maleficio veniva chiamato anche "malora" e richiedeva l'intervento di una guaritrice o di un benandante che sapesse quali preghiere e rituali apposti prescrivere.

Successivamente, nel giorno della sepoltura del bambino, avviene un fatto del tutto inaspettato: durante il tragitto per il cimitero pare che dalla casa di Cristoforo vengano uditi i rumori di una grande festa, che viene interpretata dai testimoni all'evento come un fatto inusuale o addirittura come un indizio di colpevolezza¹⁴¹.

Tavio Orenese, uno dei testimoni dell'evento, specifica che mentre stavano andando a seppellire il piccolo, udirono la figlia di Cristoforo fare "[...] uno strepito una festa una cosa insolita comu si

¹⁴⁰ Archivio Diocesano di Belluno (ADB), fondo "Diocesi, Atti vescovili e curiali", busta 6, fascicolo 2/2: 1557, Paola e Bortola, figlia e moglie di Cristoforo (stregoneria) (cc. 5)

¹⁴¹ Archivio Diocesano di Belluno (ADB), op. cit.

gavessero ga quale grandissima allegrezza , cosa che mai più è stata udita a fare”¹⁴²

Purtroppo, tra i documenti inquisitoriali rimasti non sono presenti le conclusioni degli inquisitori stessi o la sentenza del processo.

Per inquadrare la stregoneria del Nord-Est all’interno dello schema di Douglas bisogna prima cosa, come mostrato da Gri G. in “Altri modi”, partire dal presupposto che sono presenti forti influenze tra il Friuli, il Veneto e l’Istria, al punto che Aquilina, una guaritrice padovana veniva consultata per le sue capacità magiche perfino da Udine¹⁴³, per cui si può considerare che a Belluno i metodi della stregoneria siano consistenti con il resto dell’area.

Prendendo come riferimento il caso di Paola e Bortola, si nota come la stregoneria venga usata per giustificare la mortalità infantile in maniera paragonabile a come gli Azande la usavano per spiegare la sventura: non è malattia o malnutrizione a portare il figlio di Gotardo, bensì i malefici dei vicini.

Facendo uso dei casi descritti da Giampaolo Gri come paragone e dei documenti consultati nell’Archivio diocesano di Belluno per inquadrare le credenze del Nord-Est all’interno dello schema proposto da Douglas, sembrano prevalere le interpretazioni delle streghe come membri devianti della comunità stessa (tipo B-2) oppure come elementi estranei alla comunità che vanno espulsi completamente (tipo A-2), motivo per cui la strega viene occasionalmente cercata o identificata e punita tramite appositi riti divinatori, ma altrettanto spesso l’accusa viene usata per punire membri “sospetti” della comunità, come vedove o guaritrici.

Come tra gli Azande, la stregoneria del Nord-Est non è una prerogativa unicamente femminile, come mostrano le testimonianze riportate da Gri e in particolare quella di Aquilina¹⁴⁴. La magia può essere appresa anche da parenti maschili, durante certe date particolarmente importanti, come la notte di Natale e viene perfino adoperata da alcuni membri del clero stesso, come nel caso del vicario di Buia, che si vantava di comandare le tempeste¹⁴⁵.

Nonostante questo, la stregoneria rimane comunemente associata alla figura femminile e le accusate nel caso esaminato sono unicamente Paola e Bortola, moglie e figlia di Cristoforo.

A differenza dei casi descritti da Gri, possiamo notare come Gotardo non abbia sembra aver utilizzato alcuno dei metodi indicati in precedenza che venivano utilizzati della zona friulana e veneta per contrastare le streghe o la malora; per quel che ne sappiamo, non viene contattata nessuna guaritrice o nessun benandante, i bambini non vengono “misurati” per identificare la presenza di una fattura o meno, ne vengono compiuti riti divinatori, ci è solamente noto che Gotardo sporge denuncia in tempi brevi. È comunque possibile che tali interventi semplicemente non siano arrivati fino a noi, dato che per farlo avrebbero dovuto essere riportati davanti agli inquisitori, cosa che avrebbe potenzialmente causato problemi a Gotardo stesso, se prendiamo come esempio le dinamiche dei processi subiti da Aquilina o da Gasparuto.

Dato che secondo le credenze popolari dell’epoca una delle cause possibili della malora era

¹⁴² Archivio Diocesano di Belluno (ADB), op. cit.

¹⁴³ Gri , op. cit.p. 6

¹⁴⁴ Gri, op. cit. p. 12, nota 5

¹⁴⁵ Gri, op. cit. p. 13, nota 8

l'operato di una persona che "ha mal parlar o mal guardar", è plausibile ipotizzare che Gotardo non abbia avuto molti dubbi su chi potesse aver lanciato il maleficio di cui erano vittima i figli. I commenti di Paola e Bortola, testimoniati da più persone, uniti alla "grande festa" avvenuta in contemporanea con i funerali del figlio di Gotardo devono aver lasciato una forte impressione, di certo non una positiva. Sentendo le vicine che parevano annunciare sciagure incombenti sulla sua famiglia e in seguito sembravano festeggiare la morte di malattia di suo figlio è difficile immaginare che Gotardo abbia avuto molti dubbi sull'identità delle colpevoli del maleficio.

Anche la strega del Nord-Est italiano, come quella Azande, viene palesemente stereotipata come un individuo sgradevole. Sebbene i suoi tratti caratteriali non siano definiti in maniera netta come tra gli Azande, chi opera malefici è identificato come un malalingua prima ancora che un adoratore del diavolo o un apostata.

A prescindere dall'esito del processo, la dinamica delle vicende di Gotardo e di Paola e Bortola si conforma pienamente a quanto ci si potrebbe aspettare dal modello omeostatico revisionato da Douglas: la figura della strega può essere sia usata come spiegazione di una disgrazia non pienamente comprensibile come l'improvvisa malattia e morte di un bambino piccolo, sia come esempio di comportamenti indesiderati che vanno evitati se si vuole rimanere parte del gruppo sociale.

Capitolo 5: Conclusioni: comparazione dei fenomeni

Nonostante la distanza geografica e temporale, si possono trovare diversi parallelismi e similitudini che aiutano anche a evidenziare le differenze funzionali e strutturali tra la stregoneria Azande, la malora che assale gli infanti nel Nord-Est italiano e i culti estatici dei benandanti, che a loro volta si intrecciano con le mitologie europee della caccia selvaggia e delle processioni notturne dei defunti.

Le streghe Azande, così come i “malandanti”, gli stregoni descritti dai benandanti, operano durante la notte e in maniera simile: le prime liberano lo spirito della propria stregoneria per ferire la vittima prescelta, mentre i secondi e i benandanti stessi abbandonano il loro corpo e si recano in spirito a combattere in modo quasi ritualizzato durante le quattro tempora. Per i benandanti questa separazione di corpo e anima è una vera e propria morte temporanea, che per questo permette loro di assistere e partecipare alle processioni dei morti, ma anche di affrontare gli stregoni, che in fondo considerano essere le anime perdute di benandanti che non sono riusciti a tornare indietro nel proprio corpo entro un giorno da quando ne sono usciti.

Se dovessimo considerare anche la testimonianza del lupo mannaro livone, vista la notevole similarità strutturale della sua confessione, l'uscita dal corpo dei benandanti e dei partecipanti a fenomeni analoghi permette loro di compiere viaggi su lunghissime distanze. Questo aspetto del viaggio fuori dal corpo è stato a tutti gli effetti assorbito dal sabba, con la differenza che dopo qualche tempo venne considerato un viaggio fisico, materiale e reale a cavallo di scope e bastoni invece che un'esperienza onirica parte di un'estasi.

Sia le streghe Azande che i malandanti causano malattie potenzialmente mortali, ma mentre la sciagura delle streghe prende molte forme oltre alle malattie, come incidenti o anche solo sfortuna nella caccia, i malandanti sono più specifici nel loro operato malefico e “consumano” gli infanti facendo uso della malora oppure guastano i raccolti e causano carestie. In entrambi i casi esistono metodi capaci di identificare la strega sono a disposizione sia di esperti che di persone comuni.

Tra gli Azande, gli esperti dedicati alla lotta contro le streghe sono i *witch-doctors*, divinatori di professione che utilizzano danze, cori e la loro conoscenza dei rancori locali per individuare le streghe che stanno tormentando o pianificano di tormentare i loro clienti. Queste divinazioni avvengono in pubblico, durante appositi eventi quasi festivi a cui assistono un gran numero di vicini dell'organizzatore, solitamente la persona che più di tutti desidera fare uso delle abilità dei *witch-doctors*.

Nel Friuli invece le pratiche divinatorie riportate da Gri all'interno del suo libro sono per lo più personali e utilizzabili abbastanza facilmente da chi era a conoscenza delle procedure richieste, anche se con qualche eccezione. Le vere figure esperte erano le guaritrici che fornivano consigli, misuravano le persone fatturate e prescrivevano rituali e preghiere per scampare al male incombente o alle fatture subite.

I benandanti da questo punto rappresentano un esempio particolare, dato che come simili culti estatici identificati da Ginzburg all'interno di “Storia notturna”, si tratta di autoproclamati

protettori dei raccolti dalle vessazioni degli stregoni che operano in quasi totale segreto. Soltanto i familiari più stretti hanno occasione di assistere alle loro catalessi e al risveglio non sono soliti portare con se informazioni di immediata utilità o divinazioni.

Talvolta, la controparte strettamente femminile di questo culto, quella legata alle visioni delle processioni dei morti, riporta casi di donne che avrebbero avuto occasione di riferire le parole di certe anime erranti ai loro parenti ancora in vita, ma non si tratta di un confronto diretto con le streghe come i benandanti insistevano di avere.

Anche nella loro veste di scopritori di streghe e di persone capaci di spezzare i malefici scagliati dagli stregoni, i benandanti non mostrano di avere l'influenza sociale o la rilevanza che hanno i *witch-doctors* tra gli Azande.

La lotta contro gli stregoni nell'Italia del Nord-Est non risulta quindi istituzionalizzata a livello del popolo o del folklore come avviene tra gli Azande. Tale ruolo istituzionale viene assunto in maniera quasi accidentale dall'Inquisizione in Italia e da altri tribunali nel resto dell'Europa, con l'effetto però di forzare le credenze folkloristiche locali all'interno di schemi intellettuali creati a tavolino o tramite sovrapposizione di diverse credenze, teorie del complotto e interpretazioni dotte.

Maniera quasi accidentale perché il ruolo del Sant'Uffizio non è mai stato quello di combattere la stregoneria ma di far sì che “[...] dappertutto la fede cattolica fiorisca e si sviluppi, e ogni eretica perversità sia cacciata via dai fedeli cristiani, e coloro i quali sono stati sedotti con diabolico inganno conoscano la via della verità e siano ricondotti all'unità della Chiesa”, come viene affermato nella bolla *Licet ab Initio* del 1542 con cui papa Paolo III la istituì¹⁴⁶. Gli inquisitori hanno infatti più volte dimostrato all'interno degli atti dei processi ai danni dei benandanti di essere interessati soprattutto alla possibilità di eresia, apostasia e contatti con il demonio, non alla stregoneria in quanto tale. Ciò che finisce per far agire gli inquisitori contro dei presunti stregoni e culti estatici come quello dei benandanti è il fatto che tali mitologie popolari preesistenti, possibilmente già cristianizzate almeno in parte come nel caso del mito della caccia selvaggia, erano già state accorpate nello stereotipo del sabba o dell'eresia diabolica o comunque erano paragonabili ad esso. Tale sarebbe stato, secondo Ginzburg ciò che sarebbe avvenuto ai benandanti nel corso della loro storia nota.

La stregoneria Azande è un maleficio dettato dall'odio e dal rancore covato da una persona relativamente vicina alla vittima e che ne desidera la rovina o perfino la morte e per questo complotta in segreto per portarle sfortuna.

Dall'altra parte, la stregoneria e in particolare la malora di cui si parla nel Nord-Est presentano sia l'elemento del rancore personale, come esemplificato dal caso di Paola e Bortola, sia la presenza di streghe non identificabili che spingono a metodi riparatori rituali come la pesatura dell'infante fatturato usata dai benandanti piuttosto che un'accusa diretta a un altro membro della comunità. Con il caso di Paola e Bortola il parallelo con la stregoneria Azande appare particolarmente evidente, dato che il bersaglio dell'accusa di stregoneria sono persone sgradite a Gotardo, il quale ha appena subito la perdita di un figlio. L'astio reciproco sfocia nella stregoneria proprio come tra gli Azande.

¹⁴⁶ Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede, “Sant'Uffizio”, www.acdf.va

Sia le streghe Azande che benandanti e malandanti si radunano, cosa che potrebbe spingere a fare associazioni con il sabba, associazione che a tutti gli effetti venne fatta dagli inquisitori fin da subito nel caso dei benandanti, ma in entrambi i casi si tratta di fenomeni solo superficialmente simili al sabba vero e proprio. Le battaglie notturne dei benandanti sono guidate dal loro capitano e talvolta da un angelo splendente interamente dorato e volte unicamente a combattere i malandanti per proteggere i raccolti, o almeno così risulta dalle carte dell'interrogatorio inizialmente scoperto da Ginzburg.

Le streghe Azande invece si riuniscono sì per complottare ai danni del prossimo, preparare unguenti magici e addestrare nuove streghe all'uso dei loro poteri malefici, ma agiscono su scala ben più piccola rispetto a quella attribuita alle sette, ai sabba, ai lebbrosi o agli ebrei. Per la stessa definizione che gli Azande danno delle streghe, la loro malvagità è più personale, meschina, di piccola scala. Un sintomo o forse causa di una sottile paranoia che porta a sospettare il vicino quando le cose si mettono male, ma tenuta sotto controllo dalle istituzioni locali dei principi tramite la regolamentazione delle vendette e degli oracoli.

Non c'è da stupirsi che sia stato lo studio di questa realtà sorprendentemente regolata e complessa abbia introdotto l'idea che la stregoneria non sia unicamente una superstizione fine a se stessa ma un delicato sistema di autoregolazione dei comportamenti del gruppo sociale che mantiene tali credenze.

Un altro parallelismo che si può trovare tra la mitologia Azande e quella dei benandanti è la convinzione, in entrambi i casi non molto diffusa o non del tutto esplicita, che le streghe possano rappresentare una minaccia per la comunità anche dopo la loro morte.

I malandanti combattuti durante le quattro tempora dai benandanti, secondo una versione del mito, non erano altro che le anime perdute dei benandanti non rientrati in tempo nel proprio corpo dopo esserne usciti per partecipare alle battaglie notturne.

Gli spiriti maligni Azande, noti come *agilisa*, si originerebbero invece dallo spirito di una strega defunta e continuerebbero a tormentare i vivi attaccando i viaggiatori dai cespugli fino a causare dissociazione e follia nelle loro vittime¹⁴⁷.

Nonostante tutti gli elementi di similitudine che si possono individuare, bisogna tenere a mente che la stregoneria nel Nord-Est viene considerata una minaccia grave che può portare a torture da parte dell'Inquisizione, un prospetto sufficientemente spaventoso da spingere alcuni, come Aquilina, alla fuga. Dall'altra parte, per gli Azande, la stregoneria è un evento quotidiano che giustifica la sfortuna e le disgrazie e un'eventuale accusa è, nella maggior parte dei casi, semplicemente una brutta giornata da dimenticare.

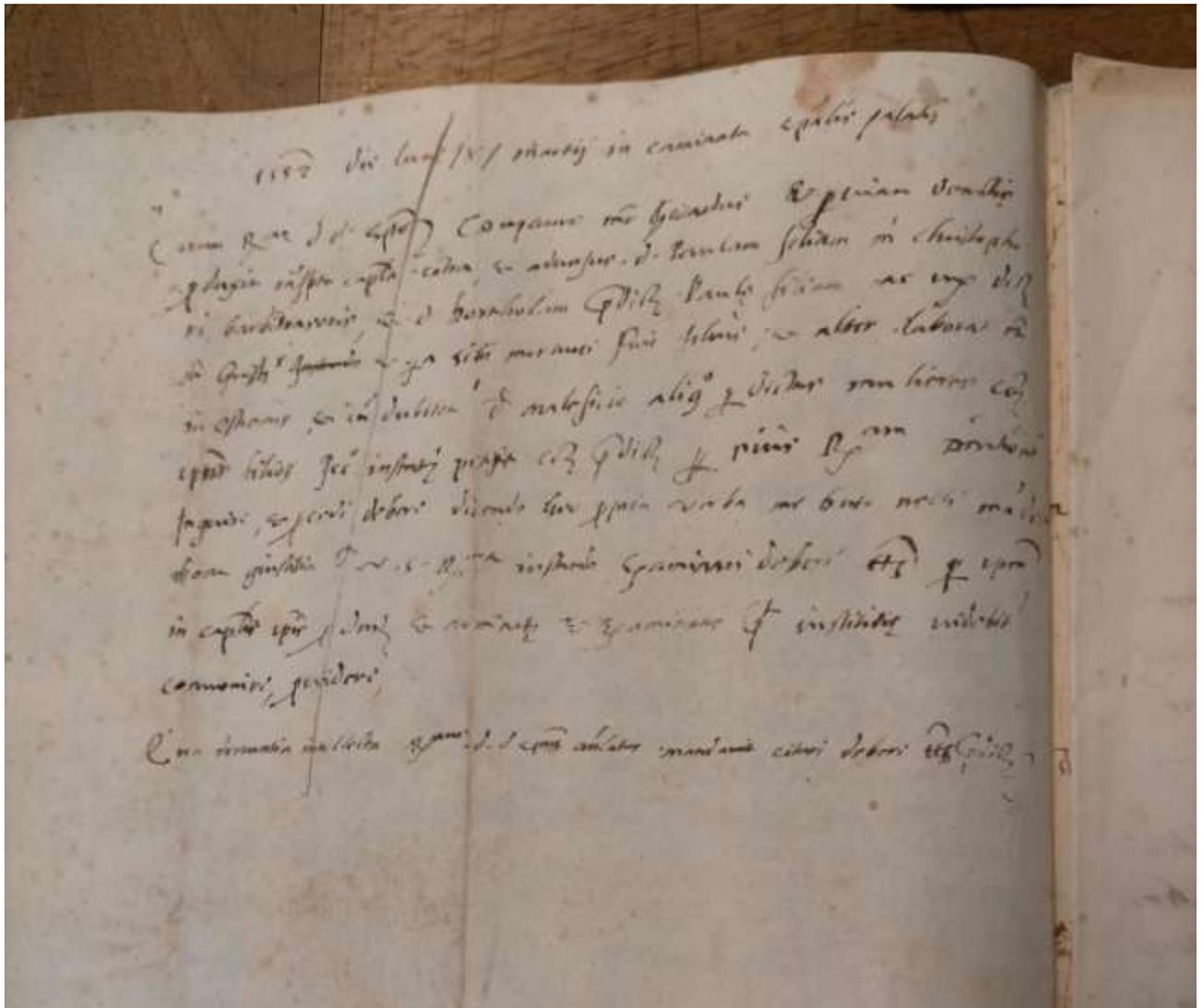
Una volta considerati gli elementi di correlazione evidenziati da Gershman assieme ai pattern riscontrati con altre mitologie simili del folklore europeo e slavo, si può dedurre come sia i benandanti siano nati all'interno di una società profondamente dogmatica e sfiduciata, per non dire fatalista e segnata dal pericolo delle carestie e dal fallimento dei raccolti causati dalla siccità. Similmente, a causa della loro relativa vicinanza geografica, anche le famiglie bellunesi di Gotardo

¹⁴⁷ Evans-Pritchard E. e. (1929), "Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande", «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249, p. 9

e di Paola e Bortola vivono con simili ansie, possibilmente con l'aggiunta dei problemi causati da contrasti professionali. Paure antiche e condivise attraverso il continente e i secoli.

APPENDICE

Di seguito sono presentate le riproduzioni fotografiche del documento originale



Pagina 1

1557 die lunę & martij in caminata spali palatij
 Coram R^m & Julio cont^o ep^o, & Comit^o Gallan^o
 sig^o Compagnie int^o gotardo sutor Civis, & habi-
 tator in civitate Gallani, & p^o vicin^o domus extra
 & aduersus d. Paulam filiam in christophari abbas
 habitans, ac d. Bartholam p^o d^o tante marie, &
 uxorem suam in christophari, & p^o p^ouit hui^o diebus
 p^o elapsis sibi mortuū fuisse unū suū filiū. aliorū vero
 in spūis laboratorem p^o in uno eodemq^o tempore egro-
 tator. & cū nō p^oach dubit^o & aliq^o maleficiis p^o d^o
 mulierū suū alteram iparū cōm^o p^oit^o suū filiarū illato
 p^o d^o d^o d^o mulierū p^o d^o p^o d^o capta cum regni
 p^o d^o in sine d^o capta, & p^o d^o p^o d^o p^o
 de contrap^o d^o mulierū p^o d^o; & inquit d^o p^o
 R^m anabianem p^o d^o p^o d^o & d^o p^o
 in fide d^o capta p^o d^o & d^o p^o
 videtur in d^o p^o d^o

Qua reclamatione sine domini intellectū an talis
 R^m p^o d^o p^o d^o citat d^o p^o d^o in
 ipa d^o p^o d^o, & in capta ipa d^o p^o d^o. Cum
 p^o d^o est ut p^o d^o p^o

La figlia d^o in christophari habit^o ha ditto et quellij
 d^o p^o d^o a d^o nella casa d^o al p^o d^o, & andato
 in gotardo ad minore un anno, & così ha ditto sua
 p^o d^o in christophari
 Testimoni d^o d^o d^o
 mi Ladio oronoso

Ita and christo, che vedendo andato in casa d' un liro Anon
ciorgio ha adunando alla moire d' detto in liro Anon
se sua nella parlante della moire d' un liro Anon
dona è stato in la casa dove sta al padre, e quando
proprio di cominciò a minciare col dodo senza di
altri e se patiti

I. **Se** Andate mio grande a Par in la p'detta casa, e con
de stato d' lui mesi in cò si sono ammalati li d'ij figlioli
d' uno in grande uno d' quali, e morto, e l'altro no
ha troppo bene

2. **Se** Nel giorno d' se grande sepulto el p'detto figliol di d'ij
in grande qm il se portava a sepolto in sepolto d' in d'io
stato insieme e la sepolto del p'detto grande uno corpo
to una festa una casa in solita casa se ha avvertito
no quale grandissima allegrezza, cosa d' mai più
data unita a fare

Testimoni a questo
in Radio orurose

1. ragnocchia scarpata e altri s'antidoto

3. **Se** Questa figliola d' in christo ha b'ia mandata un liro
con c'no al figlio d' d' Jano chiamava, e li abbi detto simi
parole secondo d' questo liro si consumera cossi si consuma
iippo figliol d' d' Jano chiamava, e cossi dopo il p'detto giorn
se si consumo a poco a poco a tal d' morte /

Testimoni a orsolina b'otta

4. **Se** d' g'ho cause veduto questi affetti si dubita per se r'ione
d' v. s. B. quella è simi e g'atti, e Jaconunicali

Sup 2^{do} Incipiat It^{em} in christophal si nichil fieri dixit nisi gratia
magis petri An^{te} chirurgici /

Sup 3^{do} Incipiat In Andate in gauda dixit così no fosse d'uno un
canto e l'altro An^{te} è g'ha e sol scanga el fa troppo, more
in^{te} mi no sepa g'è sol no, e no hante d'io - ma ben, e, non es
in p' an^{te} e in gauda hano amba sopra le p' d'io d'io et al^{te}
g'ha habbia fatto qualche spignora In^{te} andia mi no le hano
scande rasonar d' questi casi fu ben senti d'io ma no se d'io
no fero fatto in casa mia de mia maier over de mia fiola, et
le d'io d'io donoffera d'io meset casa al fiol d'io In^{te} chiam
e d'io bisognava e ch'el saltet la d'io Paula over el d'io
connamet /

Sup 4^{to} Et nel giorno 7 - dixit le cura d'io mi in la mia beaghe
'qu' se portava a spignora quel p'nto d'io in gauda v'ist' la d'io
Paula - e la forava nominata nel ditto cap^o - e prova fero and
la messura del liant et ridronno insiem in la beaga d'io
christophal padre d'io Paula /

Sup quib^{us} v'ist' dixit ardo est quales peccata perorant d'io in g
tudo; e hano aridato e aridato d'io in christophal e d'io
comiato della casa d'io al p'ama d'io d'io d'io d'io
la d'io d'io d'io /

II dominica cog^{ta} sc'ofata super in d'io d'io d'io d'io d'io d'io
s'iana citat monita curat in membris in d'io d'io d'io d'io
m'ia Sup 2^{do} dixit si nichil fieri - Sup d'io d'io d'io d'io
videtur dem p'v'it' mori; e d'io d'io d'io d'io d'io d'io
sua qu' moriat p'v'it' d'io d'io /

figliola d. m. Christofel barbiere ha detto di averlo a
che nella casa dove al pino d'andato al Casale. ad un'ora un po
e colui ha detto sua madre d'averlo al Casale.

Testimoni a p. m.
1.° Giovanni Battista
2.° Paolo ...

Christofel aveva andato in casa d. m. pino d. m. con due altri
e alla madre d. m. pino d. m. se era un po' parlante alla madre
d. m. Casale d'andato a fare in la casa dove sta al pino. e
quelli d'essere d. m. comincio a minacciare col d. m. senza che
altro se si parlar.

Andò in Casale a fare in la propria casa e quando pare
d'averlo in d. m. si sono ammalati li d. m. figlioli d'andò in
Casale come d'quali e morì, e l'altro in la propria casa.

al giorno d. m. sepulcro di d. m. figlio d'andò in Casale.
tutti d. m. possono a sepulcro. la figliola d. m. Christofel ha
come d. m. serena di d. m. facciano una propria casa
che una casa facciano come se hanno bene hanno qualche po
di d. m. aloggia. cosa d. m. più e fare villa a fare.

Testimoni a p. m.
1.° ...
2.° ...

La figliola d. m. Christofel pubblica maritata - se bene
una al figlio d. m. Jaco Cianona. e ha detto che simil fa
che secondo d. m. non si consuma colui si consuma
e figlio d. m. Jaco Cianona. e colui detto il d. m. quon
si consuma a poco a poco a tal d. m. e morto.

Testimoni d. m. orsolina ...
e Jaco Cianona.

... non cano vendendosi gli d. m. si d'altro se si ricerca d.

BIBLIOGRAFIA

- Archivio Diocesano di Belluno (ADB), fondo “Diocesi, Atti vescovili e curiali”, busta 6, fascicolo 2/2: 1557, Paola e Bortola, figlia e moglie di Cristoforo (stregoneria) (cc. 5)
- Dal Col A. *Introduzione*, in “Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento” 1999
- Douglas M. *Introduzione*, In: “La Stregoneria, Confessioni e accuse” a cura di Douglas M 1980
- Evans-Pritchard E. e. (1929), “Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande”, «Sudan Notes and Records», Vol. 12, No. 2 (1929), pp. 163-249
- Evans-Pritchard E. E. “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, 1976
- Gershman B. (2022) “Witchcraft beliefs around the world: An exploratory analysis.” PLoS ONE 17(11): e0276872. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0276872>
- Gerstenfeld M. (2020) “Anti-Jewish Coronavirus Conspiracy Theories in Historical Context.” JSTOR: <https://www.jstor.org/stable/resrep26356.12>
- Gri G. “Altri modi. Etnografia dell’agire simbolico nei processi friulani dell’inquisizione” 2001
- Nardon F. “Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento” 1999

SITOGRAFIA

- Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede, www.acdf.va