



Martina De Castro

Research fellow | Department of Education, Roma Tre University | martina.decastro@uniroma3.it

Umberto Zona

Research fellow | Department of Education, Roma Tre University | umberto.zona@uniroma3.it

Fabio Bocci

Full professor | Department of Education, Roma Tre University | fabio.bocci@uniroma3.it

Unrepresentable Bodies. Witches, cripples and female pirates in power culture and social imaginary*

Corpi irrepresentabili. Streghe, storpi e pirate nella cultura del potere e nell'immaginario popolare

Call • Corporeità, educazione, inclusione

ABSTRACT

The transition phase from feudal to capitalist society introduces a series of strategies for disciplining and training bodies, linking the concept of 'normality' to that of productivity. This involves an increasingly strong adherence to moral and religious principles that penalise other bodies. In this cultural context, the proletariat develops and, in parallel, an attack is carried out on the female body, culminating in the so-called witch-hunt, but also involving other disturbing figures, socially incompatible because they are considered unproductive, such as the 'cripple marked by God', or because they use force to emancipate themselves from patriarchal culture, such as female pirates. All this is reflected in the social imaginary up to the present day, testifying the influence exercised by cultures of power.

Keywords: Body, witches, disabled, female pirates, cultures

OPEN ACCESS Double blind peer review

How to cite this article: De Castro, M., et al. (2022). Unrepresentable Bodies. Witches, cripples and female pirates in power culture and social imaginary. *Italian Journal of Special Education for Inclusion*, X, 1, 110-133 | <https://doi.org/10.7346/sipes-01-2022-09>

Corresponding Author: Martina De Castro | martina.decastro@uniroma3.it

Received: 01/06/2022 | **Accepted:** 13/06/2022 | **Published:** 30/06/2022

Italian Journal of Special Education for Inclusion | © Pensa MultiMedia Editore srl
ISSN 2282-6041 (on line) | DOI: 10.7346/sipes-01-2022-09

* Il presente lavoro è frutto della riflessione e della collaborazione sinergica dell'autrice e dei due autori. Solo ai fini del riconoscimento delle parti, laddove richiesto, si specifica che sono da attribuire a Martina de Castro il paragrafo 2, a Fabio Bocci il paragrafo 3 e a Umberto Zona il paragrafo 4. Il paragrafo 1 (Introduzione) e il paragrafo 5 (Conclusioni) sono stati composti dagli autori in maniera congiunta.



*I'm one of those witches, babe
Just don't try to save me
Cause I don't wanna be saved
(Alice Phoebe Lou, Witches)*

1. Introduzione

Nel periodo di transizione dal feudalesimo al capitalismo il corpo assume un significato contraddittorio. Da un lato, infatti, sotto la spinta religiosa, esso è associato alle tentazioni della carne e degli istinti, ma dall'altro rappresenta una merce preziosa di cui il capitalista ha necessità per poter mandare avanti i propri affari e per accumulare ricchezze. In un caso e nell'altro, il corpo è comunque descritto: «in analogia alla *macchina*, spesso collegato al tema dell'*inerzia* e visto come *bruta materialità*, pura sostanza completamente dissociata da qualsiasi qualità razionale» (Federici, 2015, pp. 177-179). Del resto, nel *Discorso sul metodo* (1637), Cartesio lo descrive come “puro assemblaggio di membra”, e anche per Hobbes esso rappresenta un insieme di azioni meccaniche limitate e prevedibili e, pertanto, manipolabili. L'attacco al corpo, dunque, venne condotto su più fronti, non solo quello economico, ma anche quello intellettuale, politico, normativo, morale. Se nel mondo medievale, il corpo aveva rappresentato la sede di poteri magici e, in chiave animistica, l'emblema dell'indissolubilità tra materia e spirito, il corpo-macchina diviene il luogo del controllo equilibrato e razionale che deve riflettersi anche nei comportamenti sociali. Per imporre il rigore capitalistico è necessario normalizzare i corpi; in altre parole, possiamo osservare che: «il corpo umano, e non la macchina a vapore e nemmeno l'orologio, è stata la prima macchina che il capitalismo ha sviluppato» (Federici, 2015, p. 190). In questo contesto culturale, si sviluppa il proletariato e, parallelamente, viene portato un attacco al corpo femminile, culminato nella cosiddetta *caccia alle streghe*, ma che coinvolge anche altre figure perturbanti, socialmente incompatibili poiché ritenute improduttive, come lo storpio, o in quanto ricorrono all'uso della forza per emanciparsi dalla cultura patriarcale, come le donne pirata.

2. Il diavolo, probabilmente

All'inizio del 1692, nel villaggio di Salem (Massachusetts), un nutrito gruppo di ragazze comincia a manifestare sintomi strani e piuttosto seri: gravi crisi convulsive, perdita temporanea dell'udito, della vista, della parola, dell'appetito. Sono altresì preda di allucinazioni dichiarando di essere tormentate da spettri o di avere la sensazione di essere pizzicate e morse. Tra le afflitte, vi sono Elizabeth Parris e Abigail Williams, figlia e nipote del reverendo del villaggio Samuel Parris, Ann Putnam Jr. (dodici anni), Mary Warren (venti), Mercy Lewis (diciannove), Mary Walcott (sedici) e Elizabeth Hubbard (diciassette). La violenza e l'intensità di queste manifestazioni dolorose non permette di credere che le giovani stiano fingendo e, per tale ragione, al fine di comprendere le cause di questi mali, sono consultati tutti i migliori medici a disposizione. Questi illustri dottori, però, non sono in grado di formulare alcuna diagnosi che possa giustificare tali crisi e, pertanto, comincia a farsi strada l'ipotesi che i segni che queste giovani manifestano siano opera del maligno. Se fino a questo momento il numero dei processi intentati per stregoneria nel Nuovo Mondo – a differenza di quanto stava avvenendo in Europa – era stato piuttosto contenuto, quanto accade a Salem dà l'avvio a una vera e propria persecuzione. Inizialmente, a essere accusate di tormentare le ragazze sono tre donne: Sarah Good e Sarah Osburn, due anziane di dubbia reputazione, e Tituba, una schiava nera delle Barbados di proprietà del reverendo Samuel Parris.

Nel processo intentato contro Sarah Good sono chiamati a testimoniare anche il marito William e la figlia Dorcas, che ha quattro anni. William esprime il proprio timore, giustificato dal cattivo comportamento della donna nei suoi confronti e da una verruca comparsa sul corpo di lei, che sua moglie possa già essere una strega o divenirlo molto presto, mentre la bambina rincara la dose, affermando che la



madre ha familiarità con tre uccelli, dei quali uno nero e uno giallo e che questi volatili «facevano male ai bambini e affliggevano le persone» (Hansen, 1969, p. 33). Infine, viene interrogata anche Sarah Good, che prova a difendersi e ad allontanare da sé le accuse, come si evince da questi scambi riportati da Hansen:

«“Sarah Good, con quale spirito maligno hai familiarità?”
“Nessuno”.
“Non ha avuto contatti con il diavolo?”
“No. Non ho mai avuto contatti con il Diavolo”.
“Perché fai del male a queste bambine?”
“Non faccio loro del male. Lo rifiuto”.
“Chi impieghi, allora, per farlo?”
“Non impiego nessuno”.
“Quale creatura impieghi, allora?”
“Nessuna creatura, sono accusata ingiustamente”» (Hansen, 1969, p. 33).

Sarah Good continua a dichiarare la propria estraneità ai fatti, ma, a sua volta, cerca di far ricadere i sospetti su Sarah Osburn, la quale, mentre viene interrogata, afferma che forse, sì, il diavolo ha assunto le sue sembianze senza che lei ne fosse consapevole per andare in giro a fare del male alle ragazze. Ma è qualche giorno dopo, e precisamente il primo di marzo, che Tituba¹ offre alla corte la prima confessione di stregoneria:

«“Tituba, con quale spirito maligno hai familiarità?”
“Nessuno”.
“Perché fai del male a queste bambine?”
“Non faccio loro del male”.
“Chi è allora?”
“Il diavolo, per quanto ne so”.
“Non hai mai visto il diavolo?”
“Il Diavolo [...] è venuto da me e mi ha chiesto di servirlo”» (Hansen, 1969, p. 37).

Il diavolo descritto da Tituba assume, a volte, la forma di un uomo vestito di nero con i capelli bianchi, mentre, in altre circostanze, quella di un animale. Pur cambiando aspetto si presenta sempre come Dio chiedendole di servirlo per sei anni in cambio di ricompense materiali. Per suggellare il patto, lei ha tracciato un segno rosso come il sangue sopra un libro dove già ve ne erano altri, due dei quali fatti da Sarah Good e Sarah Osburn. A seguito della deposizione di Tituba, i sospetti cominciano a diffondersi all'interno della comunità e le denunce di stregoneria operate da mariti e vicini di casa si moltiplicano.

I processi per stregoneria intentati a Salem sono indubbiamente influenzati dalla letteratura e dagli atti giudiziari prodotti, oramai da qualche secolo, al di là dell'Oceano Atlantico. Va detto che la distribuzione geografica e cronologica delle persecuzioni europee contro le streghe è stata piuttosto disomogenea: in alcune zone il numero di processi per stregoneria ha riguardato centinaia e a volte migliaia di persone, mentre in altre ve ne sono stati pochissimi o addirittura nessuno. I primi processi si tengono nel corso del Quattrocento, si riducono all'inizio del Cinquecento, aumentano notevolmente alla fine dello stesso secolo e all'inizio del Seicento, per poi declinare definitivamente tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. Come rileva Levack, «anche tenendo conto dei processi la cui documentazione è andata perduta o è stata distrutta, il numero di europei processati per stregoneria probabilmente non supera le 90.000 unità. [...] nel periodo considerato i tribunali europei condannarono alla pena capitale circa 45.000

1 Alcuni degli atti del processo che interessò Tituba sono raccolti anche nel romanzo del 1986 di Maryse Condé dal titolo *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem* [tr. it. M. Condé (2019). *Io, Tituba strega nera di Salem*. Firenze: Giunti Editore].



streghe» (Levack, 2012, pp. 30-33).

Per gli europei all'inizio dell'Età moderna, la strega è colei che attraverso la pratica della magia nera² è in grado di «uccidere una persona trafiggendo un pupazzo fatto a sua immagine, infliggere la malattia a un bimbo recitando la formula di un incantesimo, far cadere la grandine sui raccolti bruciando certe sostanze magiche, provocare un incendio collocando una spada stregata in una stanza, provocare l'impotenza di un marito ponendogli vicino una striscia di cuoio annodata più volte» (Levack, 2012, p. 9). La stregoneria, però, è anche sinonimo di satanismo, in quanto si è sempre ritenuto che i poteri della strega derivino da un patto stretto con il Diavolo, che la adesci con la promessa di ricompense materiali o sessuali e la spinge a rigettare la fede cristiana. Secondo un'altra credenza condivisa, poi, queste adoratrici del Diavolo – che si sono inginocchiate a Lui (spesso di schiena), gli hanno baciato il sedere e hanno calpestato la croce – si incontrano periodicamente per osservare riti demoniaci (sabba) praticando atti blasfemi, osceni e nefandi (Fig. 1, 2, 3,4).

Come evidenziato anche dalle immagini, l'adesione alla stregoneria prevede l'inversione o il capovolgimento delle celebrazioni liturgiche cristiane (è il diavolo che battezza la strega), la messa in atto di comportamenti irriverenti nei confronti dei simboli religiosi (le streghe calpestano la croce e svolgono parodie del rito dell'eucarestia) e l'accanimento nei confronti degli esseri umani più puri e indifesi (le streghe uccidono i bambini arrostandoli o bollendoli in pentoloni). Tra le classi dominanti e colte, dunque, la paura delle streghe scaturisce da questioni morali e religiose e dal rapporto privilegiato che esse hanno intessuto con Satana: «solo in uno degli ultimi libri dell'Antico Testamento, il primo libro delle Cronache, Satana assume una personalità distinta e si presenta come il nemico di Dio e come l'incarnazione del male. Nel Nuovo Testamento, invece, Satana acquista un ruolo di primissimo piano. A capo di una schiera di demoni a lui subordinati, non solo tenta Cristo nel deserto ma diventa il potente oppositore del cristianesimo stesso, inducendo gli uomini a rinunciare a Cristo e a respingerne gli insegnamenti. Si è originata così una lotta titanica fra il regno di Cristo da un parte e il regno di Satana dall'altra» (Levack, 2012, p. 38).



Figura 1. Streghe intente ad arrostitire e bollire bambini (Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, 1610).



Figura 2. Strega che si sottomette al Diavolo baciandogli il sedere (Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, 1610).

- 2 All'inizio dell'età moderna è in auge una distinzione tra la magia "bianca" – la pratica magica che favorisce guarigioni, la predizione del futuro, il ritrovamento di oggetti smarriti o lo smascheramento di nemici – e quella "nera", quella che prevede il ricorso a malefici. Significativo è l'utilizzo dei due colori, che sembra confermare l'idea fanoniana per cui alla nerezza vengono sempre associati caratteri negativi, mentre alla bianchezza qualità positive: «Il boia è l'uomo nero, Satana è nero, si parla di tenebre, quando uno è sporco è nero, sia che si applichi alla sporcizia fisica che morale. [...] Il nero, l'oscuro, l'ombra, le tenebre, la notte, i labirinti della terra, le profondità abissali, 'gettar ombra' sulla reputazione di qualcuno; e, dall'altro lato: lo sguardo chiaro dell'innocenza, la bianca colomba della pace, la luce fiabesca, paradisiaca» (Fanon, 2015, p. 172).



Figura 3. Il Diavolo ribattezza uno stregone (Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, 1610).



Figura 4. Streghe e stregoni calpestano la croce (Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, 1610).

I primi processi per stregoneria e le prime descrizioni del sabba di cui si ha notizia risalgono al XV secolo. In poco più di cinquant'anni (1435-1487) vengono scritti ventotto trattati sulla stregoneria (il più celebre dei quali è il *Malleus maleficarum* dei domenicani Sprenger e Institor), molti dei quali sono manuali misogini. Lo stesso Papa Innocenzo VIII, con la bolla *Summis Desiderantes* (1484), definisce la stregoneria una minaccia per la chiesa. L'attacco alla stregoneria, inoltre, viene massicciamente propagandato ed è uno dei temi più trattati nei circoli intellettuali europei. Carlo V, dal canto suo, stabilisce che la stregoneria debba essere punita con la morte già nel 1532, ma il picco del numero di donne accusate di stregoneria si ha tra il 1580 e il 1630. È la chiesa cattolica a istigare le persecuzioni; eppure, la caccia alle streghe non è esclusivamente il prodotto del fanatismo papale e dell'Inquisizione, ma di processi condotti all'interno di tribunali secolari. Le streghe, infatti, non sono semplici criminali, ma – in quanto serve e adoratrici del nemico di Dio – eretiche e apostate. Per tutte queste ragioni, il reato di stregoneria è considerato da molti giuristi un *crimen exceptum*, un delitto eccezionale, il che permetteva di eludere alcune regole procedurali, come quelle relative alla qualificazione dei testimoni, all'obbligo da parte del giudice di stabilire che un crimine fosse stato realmente commesso prima di applicare la tortura e al divieto di ripeterla³. In effetti, le torture riservate alle streghe sono state particolarmente feroci, tanto che alcune di esse «consistevano nel riempire le narici della vittima con calce e acqua, legarla a un tavolo coperto di rami di biancospino e poi rotolare un cilindro munito di aculei lungo la spina dorsale, cavarle gli occhi, mozzarle gli orecchi, schiacciare gli organi genitali maschili, o bruciare acquavite o zolfo sul corpo. [...] L'antidoto ritenuto più efficace contro la magia delle streghe era la veglia forzata, il *tormentum insomnie*, che consisteva nel tenere sveglia la vittima per quaranta ore o più» (Levack, 2012, pp. 96-97). Il ricorso alla tortura favorisce la condanna di chiunque incorra nel sospetto di stregoneria: pur in assenza di dati completi, è quasi certo che quando nei processi la tortura viene usata sistematicamente il numero delle condanne raggiunge il 95%, mentre quando non vi si fa ricorso, come in Inghilterra, la percentuale cala drasticamente, attestandosi al di sotto del 50% (Levack, 2012). Inoltre, seppure la stregoneria sia considerata un crimine giudicabile nei tribunali secolari, la punizione inflitta alle streghe – la condanna a morte sul rogo – riguarda maggiormente la natura eretica del crimine piuttosto che quella delittuosa. La prassi di mandare al rogo gli eretici, infatti, trova il suo fondamento nelle Sacre Scritture, dove è detto: «chi non rimane in me viene

3 Secondo Levack (2012), l'accanimento giuridico nei confronti delle streghe è stato favorito da una serie di innovazioni giuridiche introdotte tra il XIII e XVI secolo: l'adozione, da parte dei tribunali ecclesiastici e secolari, dell'inquisizione come sistema di procedura penale; l'acquisizione del diritto di usare la tortura nei processi per stregoneria (il che rese più semplice estorcere confessioni); la possibilità per i tribunali secolari di espandere la propria giurisdizione alla stregoneria, sostituendosi, di fatto, alle corti ecclesiastiche nella caccia alle streghe.



gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano» (Giovanni 15, 6)⁴.

In ambito morale e religioso, la Riforma protestante e la successiva Controriforma cattolica modificano nelle masse di fedeli la percezione stessa di quell'insieme di azioni concepite come peccaminose. I riformatori, ad esempio, cominciano a interpretare in maniera letterale i testi sacri, ormai tradotti nelle principali lingue europee. Il passo che si riferisce direttamente alla stregoneria è quello dell'*Esodo* 22, 17: «Non lascerai vivere una strega». In realtà, nel passo ripreso da predicatori e giudici per autorizzare la campagna contro la stregoneria, il termine *strega* indica un avvelenatore o «chi opera nell'oscurità e mormora cose» e non uno stregone che stringe patti col Diavolo e lo adora (Levack, 2012). Comunque sia, affinché la caccia alle streghe abbia successo, è necessario rendere edotte anche le masse più povere della comunità, quelle che non sono in grado di leggere e di comprendere direttamente i *libercoli* riguardanti la stregoneria. Per riuscire in questo intento, i capi d'accusa che giustificano l'esecuzione delle streghe sono letti pubblicamente davanti al popolo invitato ad assistere, mentre i preti divulgano intenzionalmente informazioni sulla stregoneria attraverso i loro sermoni.

Partendo dagli atti dei processi, se si guarda alla tipologia di soggetti che vengono accusati di stregoneria, ciò che salta immediatamente agli occhi è che sono prevalentemente donne (Tab. 1), che hanno superato cinquanta anni, pertanto considerate vecchie (Tab. 2) e che non sono coniugate, ossia nubili o vedove (Tab. 3). La funzione di queste pratiche, perciò, è quella di marginalizzare specifici soggetti – etichettati come criminali – dalla comunità.

Regione	Periodo	Uomini	Donne	% Donne
Sacro Romano Impero (confini del 1648)	1530-1730	4.575	19.050	76
Germania sud-occidentale	1562-1684	238	1.050	82
Rothenburg ob der Tauber	1549-1709	19	46	71
Vescovado di Basilea	1571-1670	9	181	95
Franca Contea	1559-1667	49	153	76
Ginevra	1537-1662	74	240	76
Vaud	1581-1620	325	624	66
Contea di Namur	1509-1646	29	337	92
Lussemburgo	1519-1623	130	417	76
Toul	1584-1623	14	53	79
Dipartimento del Nord, Francia	1542-1679	54	232	81
Normandia	1564-1660	278	103	27
Castiglia	1540-1660	132	324	71
Aragona	1600-1650	69	90	57
Venezia	1550-1650	224	490	69
Finlandia	1520-1699	316	325	51
Estonia	1520-1729	116	77	40
Wielkopolska, Polonia	1500-1776	21	490	96
Russia	1622-1700	93	43	32

4 In altri casi, le streghe venivano esiliate. Questo tipo di condanna induce a pensare che le autorità giudiziarie fossero più preoccupate di liberare le comunità da individui socialmente emarginati o pericolosi che di combattere le forze di Satana (Levack, 2012).



Ungheria	1520-1777	160	1.482	90
Contea di Essex, Inghilterra	1560-1675	23	290	93
New England	1620-1725	75	267	78
Islanda	1625-1685	110	10	8

*Tabella 1. : Sesso delle persone accusate di stregoneria. Tratto da: Levack B. P. (2012)
La caccia alle streghe in Europa. Bari: Economica Laterza, p. 155*

Regione	Periodo	Streghe di età nota	Oltre 50 anni	% oltre 50 anni
Ginevra	1537-1662	95	71	75
Dipart. Del Nord, Francia	1542-1679	47	24	51
Contea di Essex, Inghilterra	1645	15	13	87
Württemberg	1560-1701	29	16	55
Salem, Mass.	1692-1693	118	49	42
Scozia	1563-1736	166	68	41
Saar	1575-1634	-	-	56
Rothenburg	1561-1652	48	17	40
Würzburg	1550-1650	190	112	59

*Tabella 2. Età delle persone accusate di stregoneria. Tratto da: Levack B. P. (2012)
La caccia alle streghe in Europa. Bari: Economica Laterza, p. 164*

Regione	Periodo	Coniugate	Vedove	Nubili	% Coniugate
Toul	1584-1623	17	29	7	36
Basilea	1571-1670	110	60	11	61
Montbéliard	1555-1661	31	25	11	50
Contea di Essex, Inghilterra	1645	22	21	8	43
Contea di Kent, Inghilterra	1560-1700	11	24	19	25
Scozia	1560-1727	245	67	7	70
Salem, Mass.	1692-1693	68	22	40	52
Svezia	1668-1676	49	19	32	49
Ginevra	1537-1662	104	81	50	44
Venezia	1550-1650	170	71	32	62

*Tabella 3. Stato civile delle donne accusate di stregoneria, Tratto da: Levack B. P. (2012)
La caccia alle streghe in Europa. Bari: Economica Laterza, p. 172*

La maggior parte delle donne accusate di essere delle streghe, infatti, sono braccianti povere o vedove anziane che sopravvivono mediante l'assistenza pubblica e chiedendo l'elemosina, mentre ad accusarle sono solitamente signori e padroni, ma, quando ormai il dubbio e la paura si sono insinuati nella popolazione, anche vicini e mariti.

Secondo la ricostruzione storica di Silvia Federici, lo squilibrio nei rapporti di forza tra femmine e maschi è stato sapientemente orchestrato proprio nel periodo di transizione dal potere feudale medioevale al capitalismo, e cioè nel periodo compreso tra il 1450 e il 1650 circa, anche attraverso la persecuzione delle



streghe. Il concetto marxiano di accumulazione originaria indica, appunto, che il capitalismo non avrebbe potuto svilupparsi senza concentrazione di capitale e forza-lavoro nelle mani di pochi e la separazione definitiva dei lavoratori dai mezzi di produzione. Le fasi principali dell'accumulazione originaria, perciò, sono quelle che hanno visto l'esproprio delle terre dei contadini europei e la conseguente formazione di liberi lavoratori, così come la «scoperta delle terre dell'oro e dell'argento in America, lo sterminio, la riduzione in schiavitù e il seppellimento nelle miniere della popolazione indigena, l'inizio della conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in riserva di caccia commerciale alle pelli nere» (Marx, 1974, p. 938). Ed è proprio a questo punto che la storia del capitale si intreccia con quella del diabolico. Sono, infatti, i poveri quelli più a rischio di cadere nelle lusinghe del diavolo che promette ai propri sudditi ricompense materiali, ma sono questi stessi soggetti che, per cultura, sono più propensi allo sperpero che all'accumulo (Parinetto, 1999). La crisi del lavoro che aveva caratterizzato il Medioevo si protrae fino al XVII secolo in Europa, provocando da un lato la privatizzazione delle terre e, dall'altro, un impoverimento generalizzato della popolazione, un'elevata mortalità e una forte resistenza al nuovo capitalismo. In Europa, alla fine del XV secolo, l'espropriazione di terre avviene attraverso la guerra e la riforma protestante, tanto che molti contratti d'affitto vengono ritirati e le classi più abbienti cominciano ad accaparrarsi appezzamenti di terra, fenomeno che in Inghilterra prese la forma delle *enclosures* (recinzioni). Privatizzazione della terra e commercializzazione dell'agricoltura rendono la gente comune sempre più povera, mentre i signori si arricchiscono aprendosi al mercato e alle esportazioni. Se nel XIV e XV secolo contadini e artigiani avevano chiesto e lottato per meno ore di lavoro e migliori condizioni di vita, nel XVI e XVII la popolazione affamata assalta granai e forni e resiste alla privatizzazione delle terre. Aristocratici, borghesi e clero rispondono al conflitto sociale con una serie di interventi finalizzati a regolamentare la forza-lavoro. In Inghilterra, ad esempio, bambini e anziani vengono rinchiusi all'interno di case di disciplina e lavoro (*work-house*) e lo stesso avviene anche nel caso di molti adulti che – costretti a vivere al di fuori della legge a causa della penuria – vengono segregati in case di lavoro o di correzione. Mentre in Europa si avviava con la forza questo processo di proletarianizzazione, nelle Americhe il XVI secolo vede il genocidio delle popolazioni autoctone da parte dei colonizzatori. Sicuramente, il periodo più intenso della caccia alle streghe coincide con la crisi socio-economica e demografica scaturita tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento ma soprattutto con le rivolte contadine contro la privatizzazione delle terre: «La persecuzione delle streghe crebbe su questo terreno. Era guerra di classe portata avanti con altri mezzi. In un contesto simile è impossibile non cogliere il nesso tra la paura delle rivolte e l'accanimento dei persecutori riguardo al cosiddetto sabba delle streghe o sinagoga, il famoso convegno notturno dove, secondo gli inquisitori, migliaia di persone si riunivano, provenendo spesso da grandi distanze. È impossibile stabilire se evocando gli orrori del sabba le autorità volessero o meno colpire delle reali forme di organizzazione. Ma non c'è dubbio che attraverso l'ossessione dei giudici per queste congreghe demoniache, oltre all'eco delle persecuzioni contro gli ebrei, ci giunge anche l'eco dei raduni che i contadini tenevano di notte, su colline deserte o nelle foreste, per tramare la rivolta» (Federici, 2015, pp. 228-229). Engels, ad esempio, ne *La guerra dei contadini in Germania*, riporta la storia di Giannetto dal Piffero che, nel 1476, per incitare i contadini alla rivolta predicava – attraendo fino a quarantamila persone per volta – che la madonna (una madonna 'comunista' secondo Parinetto) desiderava che non ci fossero «né imperatori, né principi, né papa, e neppure autorità ecclesiastica o laica: ognuno doveva essere fratello dell'altro, guadagnarsi il pane col lavoro delle sue mani e nessuno doveva possedere più degli altri. Tutti i censi, le tasse, le gabelle, le imposte e gli altri tributi e prestazioni dovevano essere aboliti in perpetuo, e boschi, acque e pascoli dovevano dappertutto essere liberati» (Engels, 1949, p. 74). La chiesa, però, comincia a presentare queste parole come «inganni diabolici» e il vescovo fa rinchiodare l'indivoltato Giannetto nel castello di Würzburg. Ciò non ferma la rivolta contadina che però viene presto smorzata. Giannetto, invece, viene bruciato vivo sul rogo alla stregua di una strega. Per confermare l'idea che l'arma della *diabolizzazione* e della *stregheizzazione* fosse utilizzata per sedare nel sangue le rivolte contadine, Parinetto riporta le parole che Lutero stesso utilizzò: «Nell'opuscolo contro i *contadini insorti*, Lutero non si limita ad attaccare i contadini che «hanno passato la misura e si scagliano col pugno chiuso (...) e predano e infuriano come i cani furiosi»; ma, come si poteva aspettare, brandisce la formidabile arma della *diabo-*



lizzazione [...]. Essendosi infatti ribellati all’Autorità, i contadini “hanno meritato più e più volte la morte del corpo e dell’anima”. Chiunque “per primo voglia o possa ucciderli agisce chiaramente e in modo giusto”! [...]. I contadini infatti “onorano e servono il demonio sotto la maschera del Vangelo”. “Vedi dunque qual potente principe è il demonio (...). Egli può (...) sollevare tante migliaia di contadini”, inculcando loro teorie ‘comuniste’: inutilmente essi protestano “che tutte le cose sono state create libere e comuni” e, perciò, si appellano al Vecchio testamento: il Nuovo li lega al “ciascuno sia soggetto all’autorità” (*Ai Romani*, XIII, 1)! “Né il Vangelo rende comuni i beni”: insomma il ‘comunismo’ dei contadini [...] sta *dalla parte del diavolo*» (Parinetto, 1999, p. 99).

La Federici ritiene che il regime del biopotere – il crescente interesse statale al controllo sanitario, sessuale e penale dei propri cittadini, ma anche all’andamento demografico, ai flussi migratori, ecc. – si sia costituito all’interno di questo contesto e non nel XVIII secolo, con la fine delle carestie in Europa, come sostenuto da Foucault. È in questo periodo, infatti, che si cominciano a concedere incentivi alla natalità, al matrimonio e la famiglia diviene il nucleo deputato alla riproduzione di forza-lavoro: «l’iniziativa più importante promossa dallo stato per ottenere il tasso di popolazione desiderato fu l’avvio di una vera e propria guerra contro le donne. [...] Questa guerra fu portata avanti principalmente con la caccia alle streghe, che demonizzò ogni forma di controllo delle nascite e di sessualità non procreativa, accusando le donne di sacrificare i bambini al diavolo. Ma un’altra sua arma fu la ridefinizione di ciò che si intende per crimine riproduttivo. Fu così che, a partire dalla metà del XVI secolo, mentre le navi portoghesi ritornavano dall’Africa con i loro primi carichi di esseri umani, tutti i governi europei iniziarono a imporre pene più severe contro la contraccezione, l’aborto e l’infanticidio» (Federici, 2015, p. 127).

Con la violenza, perciò, le donne sono asservite alla procreazione. Il corpo femminile, in particolare il ventre, si trasforma in un mezzo di riproduzione della forza-lavoro. Mentre i ventri femminili si riempiono, le vite delle donne si svuotano, tanto che alla fine del XVII secolo esse sono quasi tutte non remunerate per il loro lavoro. Si diffonde l’idea che le donne debbano restare in casa per aiutare i loro mariti e occuparsi della propria abitazione e dei figli, ma questo non è *vero lavoro* e, pertanto, non va retribuito. L’unico reddito su cui il nucleo familiare può contare è quello maschile e, quindi, alle donne non resta che sposarsi o prostituirsi. L’attacco contro il lavoro salariato femminile viene anche dai lavoratori maschi che, viste le difficoltà economiche, possono fare affidamento sulle loro mogli per un aiuto non retribuito nelle loro botteghe o per inviarle nelle case delle famiglie ricche a svolgere mansioni domestiche. Le pochissime donne che vengono retribuite sono trattate come bisbetiche o streghe, ma nella realtà quasi tutte mantengono un lavoretto extradomestico che aiuta a far sopravvivere la famiglia (la figura della casalinga a tempo pieno nasce nel XIX secolo). La svalutazione del lavoro femminile e il fatto che sia svolto quasi di nascosto fanno sì che le paghe si mantengano particolarmente basse. Nel XVI secolo, dunque, viene stipulato un nuovo contratto sessuale. Le donne sono madri, mogli, figlie, vedove e, pertanto, gli uomini hanno libero accesso al loro corpo. Sul piano culturale, poi, per veicolare questo nuovo modello di femminilità, la caccia alle streghe è utile per ridurre l’immagine della donna a quella di un essere selvaggio, ribelle, lussurioso, mentalmente debole e incapace di controllare i propri istinti. Secondo la Federici (2015, p. 220), perciò, la caccia alle streghe è «strumentale alla costruzione di un nuovo ordine patriarcale in cui i corpi delle donne, il loro lavoro, il loro potere sessuale e la loro capacità riproduttiva dovevano essere posti sotto il controllo dello stato e trasformati in risorse economiche. Ciò significa che il fine della caccia alle streghe non era tanto la punizione di specifiche trasgressioni quanto l’eliminazione di forme generali di comportamento femminile che non potevano più essere tollerate e dovevano essere rese abominevoli agli occhi della popolazione». Nel caso specifico della crociata condotta contro le streghe del Labourd (territorio basco al confine tra Francia e Spagna), la caccia ha come obiettivo proprio quello di estirpare alcune pratiche sessuali e culturali non conformi alla nascente società capitalistica che venivano fatte rivivere all’interno delle pratiche del sabba: «In una situazione storica in cui, in Europa, la struttura patriarcale/maschilista della famiglia si va imponendo, a detrimento di ogni autonomia del femminile, l’esempio della famiglia del Labourd, dove mogli e figli sono quasi in comune, dove il *nome del padre* (sigillo anche della *proprietà* sessuale) è cancellato, dove l’*incostanza*, e non l’*avere*, ha il sopravvento, assieme allo *sperpero*, è chiaro che è uno scandalo, a non altro paragonabile, per una mentalità cristiana



posseduta ormai dal culto dell'accumulo, che allo scandalo degli indemoniati amerindi del Nuovo mondo, oppure, direttamente allo scandalo insopportabile del Sabba» (Parinetto, 1999, p. 152).

Tutti quei soggetti che non si conformano alle norme vengono percepiti come perturbanti, socialmente incompatibili con le regole di condotta richieste dalle società precapitalistiche. La maggioranza delle persone processate, poi, appartiene agli strati più bassi della società, fa parte di quello che oggi definiremmo sottoproletariato. Le donne accusate di essere streghe, come abbiamo visto, non potendo contare sulla protezione di un uomo di riferimento, solitamente vivono di stenti e dell'aiuto della comunità e – a causa del loro sesso e della loro età – sono incompatibili con qualsiasi funzione sociale di tipo produttivo. Il loro principale peccato, dunque, è quello di non essersi conformate alla normalizzazione capitalistica e di avere un rapporto conflittuale anche con i precetti religiosi. Non a caso, molte delle donne etichettate come streghe risultano già denunciate ai tribunali ecclesiastici per altri crimini: non andare in chiesa, bestemmiare, fornicare, prostituirsi, praticare l'aborto e l'adulterio. Secondo Levack, per definire la strega dell'inizio dell'Età moderna, potremmo anche «usare il termine “anticonformista”. Di solito, la strega non era un'estranea o una forestiera nell'ambito della sua comunità, ma raramente la si poteva considerare una tipica abitante del villaggio. Più vecchia e più povera della media e il più delle volte non coniugata, la strega non rientrava nei canoni di comportamento tradizionali della sua comunità né del suo sesso. Con il suo atteggiamento e il suo linguaggio sfidava l'ideale di donna remissiva e casalinga del suo tempo e quello cristiano di buona moglie e madre. Irritabile, brusca e spesso arrabbiata per la sua condizione, attirava su di sé attenzione, ostilità, sospetto e paura. A volte, ma non sempre, le sue caratteristiche fisiche la facevano sembrare diversa dalla norma. Reginald Scot le descriveva così: “Solitamente vecchie, zoppe, mezze cieche, pallide, sudice e piene di rughe [...] smilze e deformi, offrono le loro facce melanconiche al disgusto di chi le incontra”. Può darsi che processandole i membri dell'élite al potere non intendessero eliminare devianti o ribelli nel senso tradizionale della parola, ma forse inconsciamente rendevano la comunità più omogenea e magari più armoniosa, e quindi confermavano gli standard correnti di comportamento femminile» (Levack, 2012, pp. 174-175).

Le streghe, pertanto, portano con loro sia il peccato dovuto alla relazione con il maligno sia lo stigma fisico, determinato ora dal marchio che il Diavolo incide sul corpo delle sue serve ora dalla loro devianza corporea (nel paragrafo successivo vedremo come questi caratteri siano comuni anche alla storia dei disabili).

Chiunque creda che quello della caccia alle streghe sia un fenomeno ormai solo di interesse storico, raccontato e raccolto in polverosi manuali dalla foggia antica, si sbaglia di grosso. Riprendendo le parole del sociologo ghanese Mensah Adinkrah, infatti, negli ultimi anni «la violenza inflitta alle donne sospettate o accusate di stregoneria è diventata una delle forme più gravi di violazione dei diritti umani in Africa. Molte agenzie di informazione locali e internazionali hanno riportato numeri elevati di persone minacciate, intimidite, torturate o assassinate per sospetta stregoneria» (Adinkrah, 2015, p. 5). Anche se si pensa che la stregoneria sia profondamente radicata nelle credenze africane, però, si cade in errore, poiché, secondo la Federici, le aggressioni nei confronti delle streghe hanno raggiunto negli anni Novanta del secolo scorso un ritmo e un'intensità che non hanno precedenti nel periodo precoloniale. È stato infatti nel periodo dello sviluppo di economie monetarie che la lotta contro le streghe è divenuta così diffusa e così sanguinosa, mentre prima della colonizzazione le streghe erano sì punite ma raramente uccise, tanto da rendere impreciso anche l'utilizzo del termine “stregoneria” se il riferimento è all'era precoloniale⁵. I numeri di questa moderna guerra alle streghe fanno rabbrivire: «circa tremila donne sono oggi esiliate nei “campi

5 Secondo Levack, invece, «Ancora prima del dominio coloniale degli imperi europei nel XIX secolo, in Africa vi furono campagne di eliminazione delle streghe, note come movimenti di “purificazione”. Risulta che vi furono ondate di processi tra i Malgasci del Madagascar, i Bechuana del Botswana, i Bakweri e gli Ndebele del Camerun, e i Pondo del Sudafrica. Alcune volte queste operazioni si svolgevano sotto il controllo dei capi delle tribù, ma in mancanza di un apparato statale come quello dei paesi colonialisti avevano molte più analogie con i linciaggi che con i processi tenuti nei tribunali europei. Vi sono pochi dubbi, comunque, sul fatto che dopo l'avvento del dominio coloniale europeo le operazioni di “purificazione dalle streghe” diventarono più frequenti» (Levack, 2012, p. 319).



per streghe” del Nord del Ghana, costrette a fuggire dalle proprie comunità perché minacciate di morte. Decine di persone, in prevalenza donne, sono state uccise nel distretto di Gusii (Kisii), nella parte sudoccidentale del Kenya. [...] Anche in Sud Africa, nella provincia settentrionale, violente persecuzioni hanno avuto luogo dalla fine dell’apartheid. Il bilancio delle vittime ha raggiunto un livello tale che l’African National Congress, tra i primi atti del suo governo, ha ritenuto necessario nominare una commissione d’inchiesta. Aggressioni quotidiane nei confronti di “streghe”, spesso con conseguenze letali, si sono registrate nella Repubblica del Benin, in Camerun, in Tanzania, nella Repubblica Democratica del Congo e in Uganda. Secondo uno studio, tra il 1991 e il 2001 almeno ventitremila “streghe” sono state uccise in Africa – una cifra ritenuta peraltro sottostimata» (Federici, 2020, pp. 93-94).

Ancora una volta, dunque, a essere prese di mira sono donne giovani e anziane, spesso contadine che vivono da sole, mentre i crimini di cui sono accusate sono simili a quelli delle loro antenate medioevali.

3. Segnati da Dio

Come abbiamo tentato di argomentare nel precedente paragrafo, l’immaginario e le culture occidentali sono state fortemente influenzate dalle Sacre Scritture anche per quanto riguarda questioni identitarie. Nella *Genesi* 2, 3, si narra, ad esempio, che Dio plasmò l’uomo con la polvere del suolo e lo fece vivere nel giardino dell’Eden. Per lui, fece germogliare dal suolo ogni tipo di albero, ma lo mise in guardia affinché non mangiasse i frutti dell’albero della conoscenza del bene e del male. Per non farlo rimanere da solo, poi, creò gli animali, ma l’uomo non trovò nessuno che potesse aiutarlo. Dio, allora, tolse una costola dall’uomo e plasmò la donna. L’uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall’uomo è stata tolta».

L’esistenza femminile, dunque, dipende da quella maschile, ne è parte. Ed è la donna, poi, che si fa tentare dal serpente mangiando dall’albero della conoscenza. Questo comportamento induce Dio a scacciare l’uomo e la donna dall’Eden, non senza averli prima maledetti. Rivolgendosi alla donna esclama: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà». A peccare per prima e a essere cagione di tutte le sofferenze umane – femminili e maschili – è, dunque, la donna. In questo passo, è già giustificato il dominio patriarcale che perdura tutt’oggi. La donna, quindi, non solo è una figura secondaria nelle Sacre Scritture ma è anche, molto spesso, emblema dell’impurezza e del peccato. Non a caso nell’ambito delle gerarchie ecclesiastiche essa è sempre seconda, non potendo, ad esempio, officiare messa.

Il sacerdozio è interdetto anche alle persone disabili, alle quali si fa riferimento in oltre duecento passi dell’Antico e del Nuovo Testamento (Schianchi, 2012), testi che si pongono come fonti di straordinario interesse per cercare e comprendere le tracce *dei disabili* nella storia (Canevaro, 2020).

I disabili possono partecipare al culto, ma non celebrarlo o presentare offerte poiché sono esseri impuri segnati dal peccato. Come rileva Mancuso, un essere umano «che nasce gravato dall’handicap è in sé un bene, segnato però, misteriosamente e scandalosamente, dal male. Ma per la teologia cristiana (e anche per l’ebraismo e per l’islam, seppure con accentuazioni differenti perché escludono il peccato originale) è l’essere umano in quanto tale che va compreso come un bene segnato dal male [...]. Nel portatore di handicap questa contraddizione esistenziale si ha al massimo livello. In lui il male appare non tanto nella volontà, come avviene normalmente, ma già nella struttura corporea e psichica. Il male quasi lo precede, ne segna l’esistenza in modo congenito, indelebile, prescindendo del tutto dalla sua volontà» (Mancuso, 2008, p. 71).

Nell’Antico Testamento, ad esempio, la disabilità è presentata non solo come simbolo dell’umana debolezza, ma del male: «tutte le forme di disabilità rappresentano colpa, peccato, una condizione spirituale e morale negativa impressa sul corpo collettivo (gli esseri umani in genere e l’intero popolo di Israele) e individuale (il male, l’impurezza e la peccaminosità del singolo). [...] Fino a quando non è Dio, con un intervento miracoloso, a venire a sanare ed eliminare, concretamente o spiritualmente, l’infermità [...], chi ne è portatore è perduto e dannato» (Schianchi, 2012, pp. 52-53). La prole disabile, poi, è espressione e



frutto di atti sessuali impuri: «alcuni testi talmudici individuano esplicitamente la causa della successiva malformazione in un uso ritenuto non disciplinato della sessualità: “chi compie l’atto sessuale alla luce di una lampada riceverà figli epilettici”; e ancora: “se un uomo possiede sua moglie durante i giorni della mestruazione, i suoi figli saranno colpiti dalla lebbra”; e ancora: “Rabbi Yochanan ben Dahabai ha detto: per quattro volte gli angeli mi hanno detto: Perché i bambini nascono paralitici? Perché loro (i genitori) capovolgono il loro tavolo (interpreta Raski: lei sopra lui sotto). Perché nascono muti? Perché loro si baciano in quel posto. Perché nascono sordi? Perché loro parlano durante l’atto sessuale. Se diventano ciechi, è perché loro si guardano in quel posto”» (Mancuso, 2008, p. 59).

Anche nel Nuovo Testamento la narrazione dominante associa la disabilità alla condizione del peccatore. La disabilità si manifesta sulla Terra sotto forma di insegnamento – poiché essa ricorda continuamente agli altri i propri doveri e le proprie responsabilità di buoni cristiani – o di punizione, poiché i segni esteriori (oggi lo chiameremmo *impairment*) sono manifestazioni dei difetti morali umani. Cristo, però, in quanto emissario di Dio, ha il potere di eliminare miracolosamente le infermità, ad esempio ridonando la vista a un cieco. Pare significativo, tuttavia, il fatto che Cristo non elimini definitivamente le disabilità dalla terra, probabilmente perché non guarda alla disabilità esclusivamente come attributo del corpo ma la interpreta come metafora della condizione umana di peccatori.

L’alterità psichica e corporea, dunque, viene storicamente e tradizionalmente interpretata in termini negativi. L’etica cristiana, però, non permette di espungere fisicamente le persone disabili, ma le obbliga a vivere ai margini della società – ora per mezzo dell’acconciamento ora grazie al sostegno di singoli o della collettività – nelle vesti di quello che Goffman (2018) definisce *deviante integrato*.

La comunità ha, pertanto, l’obbligo morale, sociale e religioso di aiutare gli ultimi ed è con questo spirito che nell’occidente cristiano cominciano a essere inaugurate le prime istituzioni caritatevoli destinate a poveri e marginali, compresi i disabili. Nel corso del Medioevo, però, viene operata una prima distinzione tra i poveri *inabili*, impossibilitati al lavoro e pertanto costretti a elemosinare, e quelli *idonei al lavoro*, ossia dei disonesti che invocano l’aiuto e la pietà altrui pur non avendone diritto. In tal senso gli scritti di Crisostomo e di Ambrogio introducono una ripartizione tra i *poveri con Pietro* e i *poveri con Lazaro*. Questi ultimi «non sono [...] moralmente e socialmente autorizzati alla questua: potrebbero lavorare, sono fattore di disordine sociale, fingono menomazioni che non hanno, non garantiscono un “ritorno” a chi concede l’elemosina attraverso la preghiera, mettono insomma in discussione l’istituto stesso su cui si fondano elemosina e carità» (Schianchi, 2012, p. 101). Diversamente i *poveri con Pietro*, detti anche *poveri vergognosi*, sono «individui in cui il corpo menomato diventa un “attributo professionale” che assume un significato ben più ampio poiché porta a identificare il mendicante con lo storpio e il nascere, da qui, tanto di pietà e misericordia, oggettivata con l’elemosina, quanto di indulgenza e ripugnanza» (Schianchi, 2012, p. 100).

L’atto fondativo con il quale si introduce l’imperativo categorico al lavoro può essere considerato lo *Statute of Labourers*, emanato in Inghilterra nel 1351. Esso distingue i *poveri meritevoli* (anziani, vedove, inabili e bambini) da quelli *non meritevoli*, tutti coloro che potrebbero lavorare, ma che per pigrizia o per inerzia preferiscono vivere di carità. L’elemosina verso i bisognosi, dunque, è sempre un atto lodevole per il buon cristiano, in quanto da un lato permette di espiare i propri peccati e, dall’altro, di guadagnarsi maggiori ricompense ultraterrene; a patto, però, che il bisognoso sia realmente un *freak*. Del mendicante, dunque, vi è necessità in ambito sociale e l’inabilità permanente assume quasi la valenza di una qualifica professionale. Resta però il fatto che se l’esercizio professionale della mendicizia può dimostrarsi redditizio, esso «priva l’uomo della propria dignità, obbligato a vestirsi di stracci e a “darsi” un aspetto ributtante o addirittura inumano: erano mezzi per destare compassione, ma anche segni evidenti del degrado sociale. [...] i mendicanti appartenevano dunque ai bassifondi della società» (Geremek, 1992, p. 137).

Come abbiamo già avuto modo di mettere in evidenza, nel corso del Cinquecento le gravi carestie ed epidemie che flagellano l’Europa occidentale rendono le comunità sempre più restie a prendersi cura delle persone più povere. Con la transizione dal sistema feudale a quello mercantile e, successivamente, a quello capitalistico, il tema del salario diviene sempre più centrale e la distinzione tra soggetti produttivi e improduttivi, abili e inabili, si polarizza definitivamente. Chi non può provvedere al proprio sostenta-



mento, dunque, deve dimostrare di avere le carte in regola – inadeguatezza fisica e/o mentale – per poter continuare a vivere grazie all’elemosina altrui.

Con la riforma operata da Lutero in ambito religioso, però, si comincia a guardare ai disabili come a persone delle quali avere paura, instaurandosi – un po’ come nel caso delle streghe – una relazione tra *infermità* (fisica, sensoriale, psichica) e *demoniacità*: «i matti, gli zoppi, i ciechi, i muti, sono uomini in cui si sono insediati i demoni. I medici che trattano questa infermità come se avessero delle cause naturali sono degli ignoranti che non conoscono affatto l’immensa potenza del demonio» (cit. in Michelet, 1854, volume II, pp. 171-172).

In verità, questa interpretazione del corpo altro ha mietuto le proprie vittime già in epoca medievale. Nel 1321, ad esempio, per sventare un presunto complotto contro il popolo francese viene attuato – attraverso il fuoco purificatore del rogo, destinato esclusivamente a coloro che sono considerati eretici – il massacro dei lebbrosi (Schianchi, 2012). A livello popolare, poi, circolano anche alcune leggende, come quella dei *changelings*. Per giustificare il fatto che alcuni bambini non corrispondano alle regolarità corporee e/o psichiche, oppure che improvvisamente mutino carattere divenendo altro da quello che erano fino a quel momento (Brauner & Brauner, 2002), si sostiene che fate, troll, elfi e diavoli rapiscano i bambini umani, lasciando al loro posto la propria prole demoniaca. Sembra che lo stesso Lutero credesse sinceramente nella storia dei *changelings* e che, a suo avviso, «Satana fosse responsabile dei bambini malformati noti come changelings e che questi scambi di bambini satanici avvenissero di frequente. Nella visione teologica di Lutero, un changeling era un figlio del diavolo senza anima umana, “solo un pezzo di carne”. Questa visione rendeva facile giustificare quasi ogni abuso su un bambino sfortunato che si pensava fosse un changeling, compreso il maltrattamento definitivo: l’infanticidio» (Ashliman, 1997).

Le leggende vogliono che fossero maggiormente a rischio di essere scambiati i neonati maschi e, in effetti, «in alcune zone i ragazzi venivano vestiti con abiti femminili fino all’età di dieci o undici anni per ingannare i rapitori soprannaturali in cerca di giovani ragazzi» (Ashliman, 1997). Per evitare questi scambi tra neonati umani e demonici, dunque, ci si organizza anche dal punto di vista religioso: i cattolici proteggono i bambini con crocefissi, acqua santa ed effigi di santi, mentre i protestanti inseriscono nella culla il libro della Bibbia o alcune sue pagine.

Si tratta di espedienti che nel voler impedire l’ingresso del diavolo nelle loro vite agisce anche contro il timore che i figli siano considerati *corpi altri* (Bocci & Straniero, 2020), ossia sgraditi, malvisti (in quanto malevoli) e dunque destinati a essere celati o, addirittura, ripristinando antiche pratiche, soppressi.

4. Storie di cagne infernali

Verso la fine del 1720 le massime autorità della Giamaica, all’epoca colonia britannica, si danno convegno presso l’aula del Tribunale dell’Ammiragliato, in località Saint Jago de la Vega, per presenziare a quello che si prospetta come un processo spettacolare, da tramandare ai posteri. Si deve infatti procedere alla condanna esemplare di un manipolo di “cane infernali” – così sono appellati i pirati – al seguito di “Calico Jack” Rackham, catturato insieme al suo equipaggio qualche tempo prima (Johnson, 2019). A presiedere le sedute è il governatore dell’isola in persona, Sir Nicholas Lawes, che ha ingaggiato una lotta senza quartiere contro corsari del calibro di Nicholas Brown e Charles Vane, che da tempo infestavano le acque dell’isola. Sir Lawes è un personaggio dalla biografia singolare: ha sposato cinque vedove in successione, si diletta a progettare congegni meccanici (a lui è attribuita la creazione della prima macchina da stampa operante in Giamaica) e, soprattutto, ha introdotto nel 1728 la coltivazione del caffè nella grande tenuta ereditata dal padre, innovazione destinata a cambiare l’economia dell’isola. Lawes auspica che il processo si concluda con una spettacolare esecuzione di massa: i corpi dei pirati impiccati sarebbero poi stati esposti incatenati a dei pali e lasciati marcire sotto lo spietato sole caraibico, quale macabro monito per i loro simpatizzanti. La particolare ferocia delle esecuzioni e delle esibizioni (come la testa mozzata di Nicholas Brown immersa in una salamoia di rum) rientra in una precisa strategia adottata dalle istituzioni coloniali, che intendono dissuadere con ogni mezzo la gente di mare a imbarcarsi sui vascelli dei pirati. L’ostenta-



zione della crudeltà (lo splendore del supplizio, direbbe Foucault) è inoltre un modo per affermare, attraverso il terrore, l'autorità dei vari governatorati, da sempre invisibili alle popolazioni locali, in particolare alle fasce più povere.

Diciotto dei venti pirati catturati, tra cui lo stesso Rackham, sono sbrigativamente dichiarati colpevoli e condannati all'impiccagione. Tuttavia, quando giunge il turno degli ultimi due, in aula si consuma un vero e proprio *coup de théâtre*. Il giudice li chiama e domanda loro se abbiano ragioni da addurre per evitare la pena capitale e quelli, per tutta risposta, presentano *i loro ventri pregni di una creatura* (Johnson, 2019), chiedendo di fermare il boia. Accertato il sesso dei marinai – erano ovviamente femmine, al secolo Anne Bonny e Mary Read – la corte decide di sospendere la pena di morte: la Read è inviata in prigione, dove trova la morte in preda a violente febbri e atroci dolori causate da complicazioni del parto, mentre della Bonny si perdono le tracce.

Abbiamo deciso di partire dalla storia di queste “due donne straordinarie” (Rediker, 2005, p. 114) per affrontare una narrazione – quella delle piratesse – che lambisce solo di striscio la storiografia ufficiale e che invece riteniamo racchiuda un universo di temi di assoluta attualità, molti dei quali possono essere letti in chiave intersezionale e hanno a che fare, in particolare, con la questione di genere in ottica inclusiva.

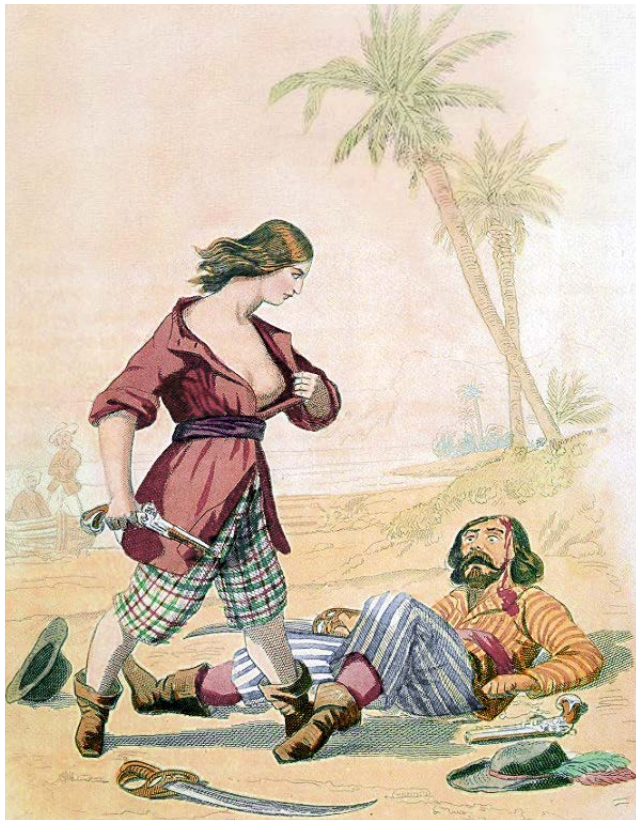


Figura 5. Mary Read e Annie Bonny

Cercheremo anche di argomentare le ragioni per le quali una solida rete di significati e di rimandi culturali tiene insieme le tre figure prese in esame in questo saggio: la strega, lo storpio segnato da Dio e, appunto, la donna pirata. Tre archetipi maledetti che le culture dominanti hanno confinato, imprigionato, in un unico universo simbolico – quello del peccato e della dannazione – oltraggiandone o mortificandone i corpi.

Innanzitutto va premesso che Bonny e Read non sono le prime piratesse di cui si abbia traccia. Prima di loro la storia ricorda altre figure leggendarie: Jeanne de Clisson (1300-1359), nobildonna bretone che



ingaggia una lunga lotta con la Corona di Francia nelle acque della Manica; Magdaleine De Sade⁶ (1478-1546), nata dalla relazione extraconiugale fra Thore de Medici e Pons Lartessuti e finita sposa a 14 anni a Gioacchino De Sade, capitano del Palazzo dei Papi di Avignone; Grace O'Malley (1530-1603), la *regina pirata d'Irlanda*, tutt'oggi considerata uno dei simboli della cultura popolare irlandese, capace di terrorizzare per decenni la flotta britannica e che cessa la sua attività *eversiva* solo dopo essere stata ricevuta da Elisabetta I, la quale, in cambio della resa della O'Malley, ne rilascia il figlio, catturato qualche tempo prima da Sir Richard Bingham; Jacquotte Delahaye (1630-1663), una delle figure più emblematiche e affascinanti, anche se non è chiaro quanto di letterario vi sia nella sua biografia (Duncombe, 2017)⁷. Si sa che nacque a Hispaniola (oggi Haiti) dall'unione di un francese con una nativa, che rimase orfana giovanissima e che, probabilmente per sfuggire agli assassini del padre, visse per alcuni anni travestita da maschio, per poi imbarcarsi come bucaniera insieme al fratello disabile. Nel giro di qualche anno si afferma fra i pirati per il suo coraggio e la leggenda vuole che nel 1656, a capo di un centinaio di loro, fonda la *Freebooter Republic (Repubblica dei filibustieri)*, nota anche come *Tortuga*, per difendere la quale perde la vita nel 1663 in una battaglia con gli spagnoli.

Altre piratesse solcarono i mari dopo Bonny e Read: di una di queste, almeno, è opportuno fare menzione. Si tratta di Zheng Yi Sao (alias Ching Shih, 1775-1844), una prostituta di Canton che agli inizi dell'800, dopo una serie di avventurose vicissitudini, giunge a comandare la più grande armata pirata che il mondo ricordi, la *Flotta della Bandiera Rossa*, composta da centinaia di navi e decine di migliaia di pirati, tra uomini e donne. I resoconti dell'epoca la dipingono come una donna di eccezionale coraggio ma anche di straordinaria crudeltà, che incute terrore non solo agli avversari ma anche ai propri equipaggi. Dopo diversi anni di continue razzie e saccheggi tra Canton e Macao, il governo cinese prende atto che neppure con il supporto di Inghilterra e Portogallo è in grado di sconfiggere la Flotta della Bandiera Rossa e, pertanto, propone un'amnistia per tutti i pirati. Zheng Yi Sao si dimostra disponibile a negoziare ma a una condizione (che infine ottiene): poter tenere per sé e la sua ciurma tutte le enormi ricchezze accumulate, una piccola parte delle quali serviranno all'apertura di una casa da gioco che gestirà fino alla vecchiaia⁸.

Ma torniamo a Bonny e Read, con una precisazione: le gesta delle piratesse si intrecciano con quelle delle tante donne che, nel corso dei secoli, sono ricorse al travestitismo per poter scendere sui campi di battaglia. L'indossare abiti maschili, infatti, ha costituito per secoli un passaggio obbligato, senza il quale esse non avrebbero potuto violare le rigide regole delle comunità guerriere. Ma sia nel caso delle donne che scelgono di arruolarsi nelle truppe regolari che in quello di coloro che optano per il Jolly Roger⁹ vanno fatti dei distinguo. In un caso e nell'altro, infatti, la condizione sociale influisce in maniera determinante sulle motivazioni che spingono queste donne a travestirsi da uomo per andare a combattere per terre e per mari. Se è vero che non mancano esempi, sia tra le piratesse sia tra le donne soldato, di nobildonne o benestanti che si travestono da maschi in armi, spinte da ideali romantici o animate da un estremo patriottismo (si pensi a coloro che hanno servito nella British Army nella battaglia di Portenoy o a quelle – come Hannah Snell e Hannah Witneg – che hanno prestato servizio nella Royal Marine, riconoscendosi nella disciplina militare dei corpi di élite cui sono riuscite ad accedere in incognito), è altrettanto vero che la grande maggioranza fuggiva da una condizione di marginalizzazione e povertà, tanto da vivere questa

6 Per la verità sarebbe improprio definire Magdaleine De Sade una piratesse ma piuttosto un'abilissima organizzatrice della rete commerciale marittima nel Mediterraneo, che ha gestito con grande spregiudicatezza anche al servizio di Carlo V. Si veda la biografia romanzata di F. Roux-Bernard (2014).

7 In effetti, secondo la Duncombe c'è solo una piccola possibilità che Jacquotte Delahaye sia effettivamente esistita. Si veda il suo L. S. Duncombe (2017). *Pirate Women: The Princesses, Prostitutes, and Privateers Who Ruled the Seven Seas*. Chicago, Illinois: Chicago Review Press.

8 L'ultima piratesse di cui si ha riscontro è Lai Choi San, anch'essa cinese, che avrebbe operato durante gli anni '20 e '30 del secolo scorso nel Mar Cinese Meridionale e Orientale e nel Mar di Sulu, in acque filippine. Le uniche informazioni su di lei provengono da un libro di un bizzarro avventuriero e uomo d'affari finlandese, Aleko Lilius (1991), nel quale viene dipinta con tinte leggendarie e le sue gesta probabilmente enfatizzate.

9 Il Jolly Roger è il classico vessillo dei pirati raffigurante un teschio che sovrasta due ossa incrociate.



scelta come un atto di ribellione – di redenzione, verrebbe da dire –, per mezzo della quale assaporare libertà e benessere.

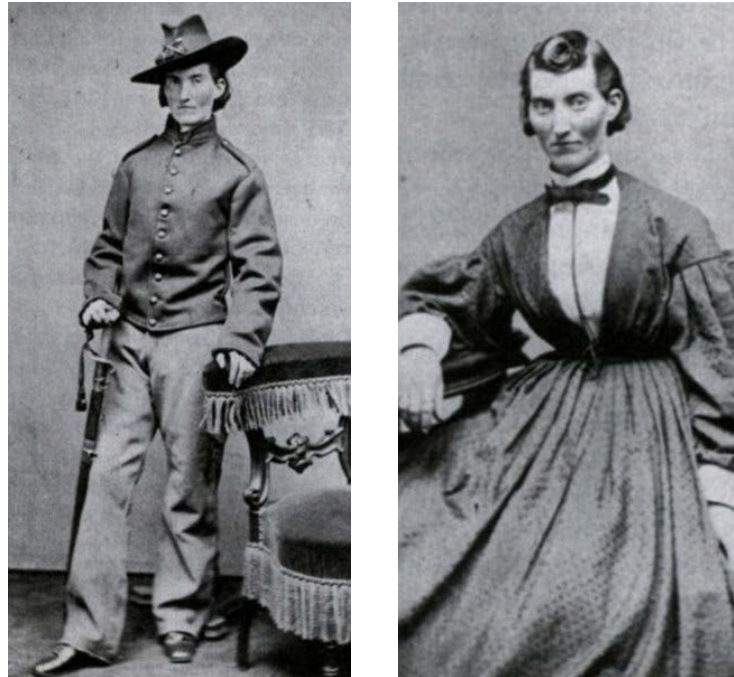


Figura 6. Frances Clanin/Frank Williams, arruolata in incognito nelle truppe confederate

È il caso di piratesse come, appunto, Anne Bonny, Mary Read, Jacquotte Delahaye, Zheng Yi Sao, Mary Harley, Mary Cricket e molte altre, che provengono dai bassifondi e hanno trascorso l'adolescenza o segregate in casa o nei bordelli. Ma anche di molte aspiranti *donne soldato*, come le ragazze olandesi che nel XVIII secolo cercano di emigrare in incognito nelle Indie Orientali oppure si arruolano nel *Koninklijke Landmacht*¹⁰ per avere un reddito sicuro e una pensione di guerra. Oppure, infine, le donne che prestano servizio sotto mentite spoglie nell'esercito dei *Confederati* durante la guerra di secessione americana (nella Tab 4 sono riportati una serie di esempi)¹¹.

1423	Onorata Rodiani (1403-1452), mercenaria italiana che presta servizio come soldato di cavalleria, travestita con abiti maschili e con un nome maschile, sotto un condottiero di nome Oldrado Lampugnano a partire dal 1423.
1700	Una donna rimasta anonima serve nell'esercito svedese indossando abiti maschili: è conosciuta come <i>il cavaliere</i> .
1700	Mary Read serve come soldato in Belgio.
1700	Le truppe svedesi durante la battaglia di Narva catturano alcuni soldati russi che si scopre essere donne travestite.
1702	Marj Jacobs Weijers serve nell'esercito olandese travestita da maschio.
1705	Grietje Harmense Knipsaar serve nell'esercito olandese travestita da maschio con il nome di Dirk Jansen.
1712-1717	Sono scoperte tre donne anonime che hanno servito nella marina olandese travestite da maschi.

10 Il *Koninklijke Landmacht* (*Esercito Regio dei Paesi Bassi*) è uno dei più antichi eserciti esistenti, le cui origini risalgono al 1572.

11 Nella tabella compaiono solo alcuni nominativi, a cui si è risaliti attingendo alle seguenti fonti: Salmonson (1991); David (1997); Paravisini-Gebert & Romero-Cesareo (2001); Cook (2006); Miller (2013); Stark (2017). Si veda anche *Women in 18th-century warfare*: https://en.wikipedia.org/wiki/Women_in_18th-century_warfare



1713-1721	Margareta Elisabeth Roos ha probabilmente servito nell'esercito svedese travestita da uomo.
1722	Sei donne anonime sono rimpatriate nei Paesi Bassi dopo che hanno cercato di emigrare nelle Indie orientali olandesi travestite da marinai.
1723	Lumke Thoole serve nella marina olandese travestita da maschio con il nome di Jan Tehinisz.
1725	L'olandese Maria ter Meetelen serve nell'esercito spagnolo travestita da uomo.
1726	Maria Elisabeth Meening serve nella marina olandese travestita da maschio.
1732	Una donna anonima serve nell'esercito olandese travestita da maschio.
1744-1745	Tre donne anonime servono nella marina olandese vestite da uomini.
1745	Phoebe Hessel combatte nella battaglia di Fontenoy servendo la British Army travestita da uomo.
1745	La scozzese Mary Ralphson combatte nell'esercito britannico a Fontenoy travestita da uomo.
1746	Johanna Bennius serve nella marina olandese travestita da maschio con il nome di Jan Drop.
1747-1750	Hannah Snell serve travestita da uomo nei Royal Marines.
1748	Gertruid van Duiren si arruola nell'esercito olandese travestita da uomo.
1750	Maria Sophia Stording serve nella marina olandese travestita da uomo.
1751	Due soldati anonimi della marina olandese si rivelano essere donne travestite.
1754-1755	Due donne anonime servono nell'esercito olandese travestite da maschi.
1756	Il soldato Jochem Wiese dell'esercito olandese si scopre essere una donna travestita.
1757	Il marinaio Arthur Douglas si rivela essere una donna
1757-1758	Due donne anonime servono nella marina olandese travestite da maschi
1759-1771	Mary Lacy serve come marinaio carpentiere sotto il nome di William Chandler.
1760	Petronella van den Kerkhof serve nell'esercito olandese come granatiere.
1760	Hannah Witneg serve nei Royal Marines travestita da uomo per cinque anni prima di essere scoperta.
1760-1761	Una donna serve nei Royal Marines britannici con il nome di William Prothero.
1764	Il soldato olandese Tiesheld è in realtà una donna travestita.
1765	Un membro anonimo della marina olandese è scoperto essere una donna travestita.
1769	Anna Sophia Spiesen serve nell'esercito olandese travestita da maschio.
1770-1771	Margareta Reymers serve nell'esercito olandese travestita da maschio e viene scoperta a causa di una gravidanza.
1780	La svedese Carin du Rietz diventa un soldato della guardia reale sotto spoglie maschili.
1780-1781	Maria van Spanje serve nella marina olandese per otto mesi vestita come un maschio e viene scoperta durante il suo tentativo di ripetere l'arruolamento nel 1782.
1781	Lena Catharina Wasmoet serve nella marina olandese travestita da uomo con il nome di Claas Waal.
1781	Margaret Thompson serve tra i marines britannici sotto il nome di George.
1782	Anna Maria Everts serve nella marina olandese travestita da maschio.
1783	Johanna Dorothea Heeght serve nella marina olandese vestita da uomo con il nome di Johannes Hegt.
1787-1807	Una donna serve per vent'anni nella marina britannica sotto il nome di Tom Bowling.



1788-1790	Dopo la conclusione della Guerra russo-svedese (1788-1790) molti dei soldati decorati nell'esercito del regno di Svezia si scopre essere donne travestite.
1860	Giuseppa Bolognara Calcagno (1826-1884) è una eroina nella liberazione di Catania a sostegno della Spedizione dei Mille di Garibaldi; indossa solo abiti maschili e vive senza remore tra i commilitoni venendo peraltro insignita della Medaglia d'argento al valore militare.
1861	Frances Clanin, madre di tre figli, si arruola in un reggimento di cavalleria delle truppe Confederate, travestita da uomo e con il nome di Jack Williams
1861	Sarah Edmonds si arruola sotto spoglie maschili nel 2° Fanteria del Michigan con il nome di Franklin Flint Thompson.
1862	Sarah Pritchard presta servizio presso il 26° Fanteria dell'Esercito Confederato con il nome di Samuel «Sammy» Blalock.
1870	Jane Dieulafoy (1851-1916) è una donna francese che, quando il marito si arruola durante la guerra franco-prussiana, si veste da uomo e combatte al suo fianco.
1862	Jennie Hodgers, immigrata di origine irlandese, si arruola con il nome di Albert Cashier nel 95° Fanteria dell'Illinois, parte dell'Armata del Tennessee, sotto il generale Ulysses S. Grant. Alla fine della guerra decide di mantenere la sua identità maschile e fa vari lavori di fatica, per poi essere ricoverata in manicomio, dove muore nel 1915.
1915	Dorothy Lawrence si arruola a 19 anni nell'esercito britannico con il nome di Denis Smith e combatte nel 1° Leicestershire Regiment. Scoperta la sua identità, è accusata di spionaggio e arrestata. Nel 1925 viene infine internata in manicomio, dove muore 39 anni dopo.
1916	Zoya Smirnow (1897/98 - ?) è una studentessa russa che, insieme ad altre 11 coetanee, fugge da una scuola di Mosca, si traveste da uomo e si arruola nell'esercito russo dove combatte in Galizia e nei Carpazi durante la Prima Guerra Mondiale.

Tabella 4. Cronologia e esempi di donne che hanno servito sotto in eserciti e confederazioni durante battaglie e guerre

Il travestimento femminile, a cui ricorrono quasi esclusivamente le donne proletarie, ha una lunga tradizione in Inghilterra, Olanda e Germania ed è spesso la conseguenza di nascite illegittime (Dekker & Van de Pol, 2013), evento che accomuna anche le biografie di Bonny e Read. La Read è una figlia illegittima, nata da una relazione clandestina della madre. Quando muore il marito della donna, questa per avere aiuto dalla famiglia traveste Mary da maschio, in modo da farla rassomigliare al figlio – anch'esso deceduto – del consorte legittimo. La Bonny, nasce in carcere, dove la madre, una serva, è imprigionata perché accusata di aver rubato tre posate d'argento alla padrona. È cresciuta come un maschio dal padre, che la spaccia per il figlio di un parente che glielo ha affidato prima di partire. Come rileva Rediker, entrambe «hanno dovuto affrontare assai presto un'esistenza difficile e precaria. L'arte di sopravvivere nel duro mondo proletario richiedeva una buona capacità di autodifesa, attività in cui Bonny e Read erano maestre. [...] Imprecavano e bestemmiavano come ogni buon navigante e giravano armate fino ai denti, usando pistola e machete come chi è ben addestrato al combattimento. In più incarnavano quello che era uno dei massimi valori esistenti tanto tra i marinai che tra i pirati, cioè il codice non scritto del coraggio» (Rediker, 2005, pp. 123-124).

Il coraggio, tuttavia, è una caratteristica che raramente viene associata alla figura femminile, da sempre considerata poco incline all'uso della forza e bisognosa di protezione, tanto che, in epoca moderna, occorre attendere la Comune di Parigi e le gesta di combattenti come Hortense Machu, Herminie Cadolle, Eulalie Papavoine e le tante altre che difendono la barricata della Place Blanche (tenuta da sole donne) perché la letteratura popolare si accorga dello straordinario coraggio femminile sul campo di battaglia. Si tratta di un coraggio che talvolta deve sopperire a quello maschile. Lissagaray, nel suo *Storia della Comune del 1871*, così si esprime a riguardo di una comunarda: «Non tiene il suo uomo, al contrario, lo spinge in battaglia, lo porta in trincea, sono lavandaie, di cantiere. Molte non vogliono tornare a casa, prendono la pistola [...] Si offrono alla Comune, chiedono armi, posti di combattimento, si indignano contro i codardi» (Lissagaray, 2013, p. 69).

Questo disprezzo per la mancanza di coraggio maschile ricorre anche nei resoconti e nelle narrazioni sulle donne pirata: «A un certo punto del processo [a Bonny e Read] le cronache riportano che le due



donne avrebbero inveito e bestemmiato verso gli uomini, cioè i loro compagni pirati, invitandoli a uccidere la testimone» e quando Calico fu portato sul patibolo, la Read non gli risparmiò il suo disprezzo gridandogli che «se avesse combattuto come un uomo, adesso non starebbe lì a farsi impiccare come un cane» (Johnson, 2020, p. 145).

Ma l'ostentazione del coraggio da parte di queste donne ha poco di eroico. Come sottolinea Rediker, la Read «considerava il coraggio una risorsa, una sorta di specifica abilità in grado di offrire a chi era povero qualche protezione nello spietato mercato del lavoro» (Rediker 2005, p. 124) e in ciò era in perfetta sintonia con il comune sentire proletario, che vedeva nella legge lo strumento utilizzato dai ricchi per coprire le loro razzie e che pertanto andava violato. In altri termini, il coraggio «era l'antitesi della legge [...] Nel diciottesimo secolo questa era la voce secolarizzata del dissenso radicale che durante la rivoluzione inglese aveva preso la legge nelle sue mani» (Rediker, 2005, p. 125).

Per le donne il coraggio ha una valenza doppiamente sovversiva. Tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, infatti, si moltiplicano le incriminazioni di donne «lascive (prostitute), mendicanti e ladre» (Beattie, 2001, p. 66) e «nei periodi tra il 1670-1689 e il 1690-1713 il numero di donne imputate per reati contro la proprietà all'Old Bailey raddoppiò, passando da 806 nel primo periodo a 1622 nel secondo. Ciò significa che [...] furono perseguite più donne che uomini per reati contro la proprietà. In parte ciò era dovuto al numero di uomini che sono lontani per combattere nella Guerra dei Nove Anni e poi nella Guerra di Successione Spagnola, lasciando molte mogli a badare a se stesse in loro assenza» (Frohock 2018, p. 8), in parte al fatto che la prostituzione e il furto divengono attività più redditizie dell'accattonaggio e della filatura. Pertanto, o perché lasciate sole o in quanto stanche di essere sfruttate fino allo sfinimento nell'industria manifatturiera, le donne proletarie ricorrono ampiamente all'illegalità per sopravvivere e, in alcuni casi, compiono una scelta ancora più radicale, dedicandosi alla pirateria e infrangendo un tabù, quello che assegna tale opzione esclusivamente al maschio. Come rileva ancora Rediker, ad esempio Bonny e Read «presero parte a questo audace esperimento e così facendo aggiungevano un'altra dimensione al fascino sovversivo della pirateria, appropriandosi di quella che era vista come una libertà maschile» (Rediker, 2005, p. 126). In considerazione della situazione di estremo disagio sociale ed economico in cui versano molte donne tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII e dell'accanimento giudiziario contro quelle che si dedicano alla microillegalità, non c'è da stupirsi se nella cultura popolare le gesta di ladre, prostitute e avventuriere godano di grande seguito. Tuttavia, come sottolinea la Dugaw (1996), le ballate sulle donne criminali testimoniano come, nel corso del tempo, esse siano state «addomesticate» e rese più compatibili con la morale borghese. Se all'inizio a essere celebrata è soprattutto la capacità di farla franca, di beffare lo stato o di saccheggiarne le ricchezze trasportate sulle navi provenienti dalle colonie, in un secondo momento prevale una lettura romantica delle gesta delle piratesse e delle marinaie, che vengono dipinte come donne innamorate che prendono il mare per seguire o per rintracciare il proprio amato. La Dugaw ha recuperato alcune di queste ballate, di cui riportiamo qualche strofa:

«Buona gente, prestate attenzione e ascoltate il mio canto
mentre vi racconto circostanze che appartengono all'amore.
A proposito di una graziosa fanciulla che si era avventurata
per tutto l'oceano salato come un'audace marinaio donna.

[...]

Fu per cercare il suo amante che navigò attraverso il continente,
Per amore sfidò la tempesta, il vento e la pioggia.
Fu l'amore a causare tutti i suoi problemi, le sue difficoltà, ci dicono,
Che ora possa riposare a casa contenta, l'audace marinaio donna»
(The Female Sailor Bold, 1699 ca.)

Nel XIX secolo, sempre secondo la Dugaw, con il progressivo affermarsi del concetto borghese di femminilità, la figura della travestita in armi perde di ulteriore credibilità e pur continuando a essere ampiamente citata in romanzi, novelle o ballate viene ritratta in maniera caricaturale, in quanto ritenuta priva di quei requisiti di delicatezza e di fragilità ora in voga. Da figura picaresca, che ha affascinato anche Daniel



Defoe¹², a bozzetto parodistico che non sfigurerebbe in un repertorio circense accanto alla donna cannone e all'uomo lupo. Pare dunque legittimo chiedersi se le piratesse abbiano lasciato qualche segno del loro passaggio. Rediker è convinto di sì: «la donna guerriera, nella cultura se non di fatto, era stata addomesticata. Ma il ricordo restava, ostinatamente. Anche se Bonny e Read non hanno modificato a livello sociale i termini del più ampio dibattito sul rapporto fra i sessi, e anche se a quanto sembra esse non hanno riconosciuto nei propri exploit un appello per i diritti e l'uguaglianza di tutte le donne, la loro stessa vita e la conseguente popolarità hanno rappresentato un esempio sovversivo per i rapporti di genere del loro tempo e anche un potente simbolo di femminilità non convenzionale per il futuro. La frequente ripubblicazione della loro vicenda nella letteratura romantica del diciottesimo, diciannovesimo e ventesimo secolo ha sicuramente catturato l'immaginazione di molte giovani donne che si sentivano imprigionate nel concetto borghese di femminilità e domesticità» (Rediker, 2005, pp. 126-127).

A tale proposito, però, è stato fatto giustamente notare (tra gli altri, da Norton, 2008)¹³ che per ricostruire la vicenda umana di Read e Bonny si è utilizzata, in sede storiografica, quasi esclusivamente la lettura del capitano Johnson, risalente ormai a 300 anni fa e inevitabilmente viziata dai pregiudizi e dagli stereotipi dell'epoca. Da questa lettura e da tutte quelle che da essa hanno preso le mosse è stata espunta una caratteristica fondamentale, e cioè il legame amoroso che legava le due donne e che sarebbe stato sistematicamente rimosso anche nell'ambito della cultura popolare, mentre si sarebbe tramandato per vie sotterranee fino a oggi. Un evento significativo, in questo senso, è un'opera recente della scultrice Amanda Cotton, inaugurata nel 2020 sulla spiaggia britannica di Execution Dock, sulle rive del Tamigi, dove venivano impiccati contrabbandieri e ammutinati e dall'artista pubblicamente dedicato alle "due piratesse lesbiche"¹⁴. La scultura della Cotton ha aperto un vivace dibattito in seno alla comunità LGBTQ+ che, da un lato, ha tenuto a sottolineare il peso esercitato dai pregiudizi di genere/sexualità in sede di ricostruzione storica e, dall'altro, ha voluto celebrare la portata sovversiva della vicenda umana di Bonny e Read: due "donne infami", assolutamente incompatibili con la narrazione patriarcale (sia quella costruita nelle aule giudiziarie sia quella, addomesticata, affidata alla cultura popolare), perché libere, violente e omosessuali¹⁵.

Ritorniamo allora all'interrogativo di Rediker: che tracce hanno lasciato dietro di sé le piratesse? L'idea che ci siamo fatti è che nonostante le manipolazioni intervenute nella ricostruzione delle loro vite, donne come Bonny e Read abbiano esercitato una grande presa sull'immaginario dei movimenti sociali più radicali e un'ipotesi suggestiva avanzata dallo stesso Rediker, indirettamente, lo conferma. Secondo lo storico statunitense, infatti, esisterebbero delle evidenti analogie tra il celebre dipinto di Eugene Delacroix *La Libertà che guida il popolo* e la copertina di *Historie der Engelsche Zee-Roovers*, edizione olandese del libro del Capitano Johnson, nella quale campeggia un'illustrazione in cui una donna combattente, a seno scoperto e armata di una spada, si erge sotto l'emblema della pirateria.

12 Daniel Defoe, alias il capitano Johnson (cfr. 2014) si è probabilmente ispirato alle gesta di Mary Read per il personaggio di Moll Flanders.

13 Rictor Norton è tornato più volte sull'argomento a partire da *Lesbian Pirates: Anne Bonny and Mary Read* (2008).

14 Si veda T. Ghandiok (20 novembre 2020). *Britain's 'Lesbian Pirates' Statue: Why "Infamous Women" Of History Need To Be Celebrated Too*: <https://www.shethepeople.tv/home-top-video/britains-lesbian-pirates-statue-rebel-women-history-anne-bonny-mary-read/>

15 Yoriko Ishida molto opportunamente ricorda che vi sono stati esempi di donne guerriere travestite unanimemente accettate e celebrate dalla cultura ufficiale, una per tutte Giovanna D'Arco, ma ciò è avvenuto perché rimaste vergini, il che certificava che esse erano viste dai soldati maschi come dei commilitoni, senza implicazioni sessuali di sorta. Bonny e Read, invece, rimasero incinte e sicuramente ebbero rapporti sessuali con vari uomini, il che le rendeva ancor più disturbanti per la cultura patriarcale e per quella marinara in particolare: la condizione esplicita di *donne* e *pirate* avrebbe messo in crisi la dicotomia tra i due sessi che albergava anche sotto la Jolly Roger e la presenza a bordo delle due donne poteva essere accettata solo se fosse stata "rivestita" con abiti maschili. Si veda Y. Ishida (Sept 2019). *Seafaring Women in Maritime History: Masculinity, Femininity, and Sexuality of Anne Bonny and Mary Read in Eighteenth-Century Pirate*. *Culture Japanese Journal of Maritime Activity*, vol 8, n.1.



Figure 7 Similitudini fra *La Libertà che guida il popolo* di Eugène Delacroix (dipinto e bozzetto) e la copertina di *Historie der Engelsche Zee-Roovers*, edizione olandese del libro di Johnson

Come indica Rediker, sullo sfondo, a sinistra «c'è una forca con dieci impiccati appesi, e a destra una nave in fiamme. In basso si nota un documento non identificabile, forse una mappa o un atto giudiziario, calpestato sotto i piedi della donna; una nave che affonda, con l'albero maestro spezzato; un'altra donna che tiene la bilancia della giustizia; e un uomo, probabilmente un soldato, che sembra avere le mani legate dietro la schiena. Sospesa nell'aria, a destra, c'è una figura mitica, probabilmente Eolo, il dio greco dei venti, che svolge il suo ruolo per rendere tempestosa la scena. [...] L'illustrazione è appunto un'allegoria della pirateria, con quell'immagine centrale di donna armata, violenta, riottosa, criminale e negatrice della proprietà, in una parola la rappresentazione stessa dell'anarchia» (Rediker, 2005, p. 130).

In effetti le similitudini sono evidenti e risaltano ancora di più se la copertina del libro viene messa a confronto con il bozzetto del capolavoro di Delacroix, venduto nel 2017 a un'asta di Christie's. Rediker ricorda che «nel 1831 i critici parigini rimasero [...] scandalizzati per questa Libertà sporca, che dicevano simile a una puttana, una pescivendola, una donna della marmaglia» ma sottolinea che «Delacroix ha ammorbido e idealizzato sia il corpo che il viso femminile, sostituendo a ira e inquietudine una solennità serena, anche se determinata [...] ha trasformato una donna parzialmente nuda in un nudo parziale di donna, operando sul corpo femminile un controllo estetico simile all'addomesticamento eseguito sulle donne guerriere dalle ballate popolari» (Rediker 2005, p. 131).

Verrebbe da dire, dunque, che la potenza delle vite di queste "cagne venute dall'inferno" è sopravvissuta clandestinamente a rimozioni e sofisticazioni e continua a raccontare, nonostante tutto, di libertà e coraggio, un lascito prezioso per il buio dei nostri tempi.



5. Conclusioni

Le tre figure esaminate in queste pagine posseggono, a nostro avviso, numerose caratteristiche in comune, che le rendono perturbanti e ne hanno cagionato, nei secoli, l'occultamento o il travisamento a opera delle narrazioni del potere. Non è un caso che sia il corpo l'oggetto attorno al quale questo esilio culturale si è consumato. Già i testi sacri propongono una serie di criteri identitari – che hanno ormai una storia bimillenaria – che hanno segnato profondamente il senso comune. Come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, ad esempio, nell'Antico e nel Nuovo Testamento sono presenti numerosi passi che, attraverso l'attribuzione di caratteri negativi all'alterità corporea, permettono indirettamente di risalire alla regolarità fisica e morale. In questo senso, il femminile è riflesso del maschile e il dominio patriarcale è indiscusso fin dalla creazione del mondo, mentre il corpo disabile permette di tracciare un confine, già evidente allo sguardo, tra il normale – non soltanto in senso fisico, ma anche spirituale – e il patologico (Canguilhem, 1998), ossia il mostruoso: «Il mostro è altro rispetto a un centro, che è la norma: è il deforme, l'anomalo, l'aberrante, l'inconcepibile, l'indescrivibile, è ciò che turba, inquieta, produce paura e angoscia» (Schianchi, 2012, p. 67. Si veda anche Fiedler, 2009; Bocci, 2013). E la mostruosità è sempre espressione del male, della trasgressione a una norma divina (Fiedler, 2009). Il peccato viene impresso sul corpo della vecchia strega attraverso un marchio, uno stigma visibile, che simboleggia l'avvenuto patto con il demonio, mentre l'*impairment* fisico e/o psichico rappresenta l'antropomorfizzazione stessa del peccato. Anche le piratesse sono figlie del peccato perché, molto spesso, illegittime o in quanto conducono vite licenziose. Nel loro caso, tuttavia, la cifra della loro alterità non è direttamente evidente sui loro corpi, che però pagano il prezzo di essere trasfigurati, celati, nascosti per trovare una collocazione sociale. Il Diavolo, dunque, è sempre l'altro, che «ancor oggi, per la nostra cultura 'anti-etnica', diventa fatalmente il *nemico* [...]. Ma si demonizza anche senza più credere nei demoni. Si stregghizza anche se gli inquisitori (quelli ufficialmente intronizzati) sono solo orroroso ricordo. Ecco perché questa 'tecnica', che parrebbe arcaica [...], è sempre di attualità. Vederla in opera nell'oggettivazione di un lontano passato [...], oltre che impressionante, è, si crede, pedagogico: ci assicura, infatti, che, sotto altre spoglie, il diavolo è ancora fra noi. È un lascito innegabile di duemila anni di cristianesimo!» (Parinetto, 1999, p. 6).

D'altro canto, il periodo di transizione dall'età feudale alla società mercantile, e poi a quella capitalista, oggetto della nostra trattazione, assegna progressivamente sempre più rilevanza ai processi di addestramento e normalizzazione dei corpi in chiave produttiva. In effetti, è in questa fase che gli apparati istituzionali (la famiglia, la giurisprudenza, la medicina) e le forme stesse della cultura si asserviscono alle necessità del capitale, costringendo le donne a riprodurre la forza-lavoro all'interno delle mura domestiche ed escludendo definitivamente gli inabili dai comparti produttivi. Nel caso delle figure prese in esame in questo articolo, disabili e vecchie streghe sono tra gli esseri improduttivi per eccellenza nell'ambito della riorganizzazione capitalista della società e, per tale ragione, costretti a vivere di stenti e dell'elemosina altrui trovando asilo, di fatto, nei ranghi del sottoproletariato. La sorte riservata alle piratesse non è di certo migliore, in quanto il loro rifiuto del disciplinamento capitalistico e il loro anticonformismo le obbliga a rinunciare alla possibilità di vivere all'interno stesso delle comunità – quello delle piratesse ci sembra un vero e proprio esodo verso dei *non-luoghi* (le navi) – e persino ad abdicare alla propria identità sessuale/di genere.

Altre suggestioni ci provengono dal modo in cui queste figure ci sono state restituite dalla cultura popolare, anche se questo tema meriterebbe un approfondimento a parte. Streghe e disabili, interpretati come *freaks*, sono entrati prepotentemente nell'immaginario collettivo in quanto esseri perdenti, marginali e perseguitati. Nelle fiabe, ad esempio, la strega è l'antieroina per eccellenza, crudele e spesso spietata, mentre i disabili vivono sempre lontani dagli occhi di coloro che potrebbero guardarli come mostri e svolgono professioni scarsamente desiderabili. In questo senso, non possiamo non citare la strega di Hansel e Gretel che, come le sue precorritrici storiche, mangia i bambini, oppure Grimilde che, gelosa della bellezza di Biancaneve, si trasforma in un'anziana signora al fine di ucciderla. Allo stesso modo, i sette nani, che danno protezione a Biancaneve, vivono in un luogo sperduto del bosco e lavorano come minatori, così come il deforme Quasimodo – personaggio di uno dei più celebri romanzi di Victor Hugo –



che ha trovato rifugio nella Cattedrale di Notre-Dame de Paris dove fa il campanaro, attività questa che lo ha reso anche sordo. Nei confronti delle donne pirata, invece, è avvenuto un processo di rimozione storica e culturale perché probabilmente, oltre a essere irraggiungibili alla stregua delle streghe e dei disabili, hanno raggiunto, in molti casi, la libertà. Hanno vinto, in qualche modo, la scommessa, pur pagando un prezzo molto alto e ciò le rende ancor più pericolose perché la libertà, si sa, è contagiosa.

Riferimenti bibliografici

- Adinkrah, M. (2015). *Witches, Witchcraft and Violence in Ghana*. New York: Berghahn Books.
- Ashliman, D. L. (1997). *Changelings. An essay*: <https://sites.pitt.edu/~dash/changeling.html>
- Beattie, J.M. (2001). *Policing and Punishment in London, 1660-1750. Urban Crime and the Limits of Terror*, (Oxford: Oxford University Press.
- Bocci, F. & Straniero, A.M. (2021). *Altri corpi. Visioni e rappresentazioni della (e incursioni sulla) disabilità e diversità*. Roma: RomaTrE-Press.
- Bocci, F. (2013). I freaks nelle immagini fotografiche tra Ottocento e Novecento. In F. Bocci (ed.), *Altri sguardi. Modi diversi di narrare le diversità*. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Brauner, A. & Brauner, F. (2002). *Storia degli autismi. Dalle fiabe popolari alla letteratura scientifica*. Trento: Erickson.
- Canevaro, A., (2020). Handicap, la storie e la storia. In A. Canevaro & A Goussot (eds.). *La difficile storia degli handicappati*. Roma: Carocci.
- Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico*. Torino: Einaudi.
- Cook, B. (2006). *Women and War: Historical Encyclopedia from Antiquity to the Present*. Santa Barbara (CA), ABC-CLIO Inc.
- David, J. (1997). *Women Warriors: A History*. Lincoln (NE): Brassey's.
- Defoe, D. (alias Johnson C.). (2014). *A General History of the Pirates: Pirate Captains, Crews, Ships, and Laws*, [Scotts Valley (California): CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Dugaw, D. (1996). *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Duncombe, L. S. (2017). *Pirate Women: The Princesses, Prostitutes, and Privateers Who Ruled the Seven Seas*. Chicago: Chicago Review Press.
- Edmonds, S. E. (2009). *Nurse and Spy in the Union Army: The Adventures and Experiences of a Woman in Hospitals, Camps, and Battle-Fields*. Library of Alexandria.
- Engels, F. (1949). *La guerra dei contadini in Germania*. Roma: Rinascita.
- Fanon, F. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: ETS.
- Federici, S. (2015). *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Sesto San Giovanni (Mi): Mimesis.
- Federici, S. (2020). *Caccia alle streghe, guerra alle donne*. Roma: Nero.
- Fiedler, L. (2009). *Freaks. Miti e immagini dell'io segreto*. Milano: Il Saggiatore.
- Geremek, B. (1992). *Uomini senza padrone: poveri e marginali tra Medioevo ed età moderna*. Torino: Einaudi.
- Goffman, E. (2018). *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*. Verona: ombrecorte.
- Grant De Pauw, L. (1998). *Seafaring Women*. Pasadena: Peacock Press.
- Klausmann, U., Meinzerin, M. & Kuhn, G. (1997). *Women Pirates and the Politics of the Jolly Roger*. Montréal: Black Rose Books.
- Kuhn, G. (2010). *Life Under the Jolly Roger: Reflections on Golden Age Piracy*. Oakland (CA): PM Press.
- Hansen, C. (1969). *Witchcraft at Salem*. New York: New York George Braziller, Inc.
- Ishida, Y. (Sept 2019). *Seafaring Women in Maritime History: Masculinity, Femininity, and Sexuality of Anne Bonny and Mary Read in Eighteenth-Century Pirate*. Culture Japanese Journal of Maritime Activity, vol 8, n.1.
- Levack, B. P. (2012). *La caccia alle streghe in Europa*. Bari: Economica Laterza.
- Lilius, A. (1991). *I Sailed with Chinese Pirates*. Oxford: Oxford University Press.
- Mancuso, V. (2008). *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*. Milano: Mondadori.
- Marx, K. (1974). *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo (1867)*. A. Macchioro, B. Maffi (eds.). Torino: UTET.
- Michelet, J. (1854). *Mémoires de Luther écrits par lui même. Traduits et mis en ordre par J. Michelet*. Paris: Adolphe



Delahays.

- Miller, D. (2013). *The women who fought as men: Rare American Civil War pictures show how females disguised themselves so they could go into battle*: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2285841/The-women-fought-men-Rare-Civil-War-pictures-female-soldiers-dressed-males-fight.html>.
- Norton, R. (2008). Lesbian Pirates: Anne Bonny and Mary Read. *Lesbian History*, 14 June 2008: <http://rictor-norton.co.uk/pirates.htm>.
- Paravisini-Gebert, L. & Romero-Cesareo, I. (2001). *Woman at Sea: Travel Writing and the Margins of Caribbean Discourse*. London: Palgrave Macmillan.
- Parinetto, L. (1999). *La rivolta del diavolo. Muntzer, Lutero e la rivolta dei contadini in Germania e altri saggi*. Santarcangelo in Romagna: Rusconi.
- Rediker, M. (2005). *Canaglie di tutto il mondo. L'epoca d'oro della pirateria*. Milano: Elèuthera.
- Roux-Bernard, F. (2014). *Magdeleine de Sade, bâtarde, banquière, corsaire et amoureuse*. Saou: Editions de la Galipotte.
- Salmonson, J. A. (1991). *The Encyclopedia of Amazons: Women Warriors from Antiquity to the Modern Era*. Dunedin, FL: Universal Sales and Marketing.
- Schianch, M. (2012). *Storia della disabilità. Dal castigo degli dèi alla crisi del welfare*. Roma: Carocci.
- Stanley, J. (1995). *Bold in Her Breeches: Women Pirates Across the Ages*. Kitchener (Ontario): Pandora.
- Stark, S.J. (2017). *Female tars: women aboard ship in the age of sail*. Annapolis (Maryland): Naval Institute Press.