

Biblioteca di Storia

- 7 -

«Non lasciar vivere la malefica»

Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)

a cura di

Dinora Corsi

Matteo Duni

Firenze University Press
2008

«Non lasciar vivere la malefica» : Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII) / a cura di Dinora Corsi e Matteo Duni. – Firenze : Firenze University Press, 2008. (Biblioteca di storia ; 7)

<http://digital.casalini.it/9788884538093>

ISBN 978-88-8453-808-6 (print)

ISBN 978-88-8453-809-3 (online)

Il volume è stato pubblicato col contributo dell'Università degli Studi di Firenze, Fondi di ricerca di Ateneo, ed è frutto della ricerca: *Alle radici della caccia alle streghe: i soggetti, i processi per stregoneria e le credenze nella storia culturale e religiosa dell'Occidente cristiano (secoli XIV e XV)*, svolta presso il Dipartimento di Studi storici e geografici.

In copertina:

Anonimo, *Una strega burrifica in compagnia di due diavoli*, affresco sec. XVI, chiesa di Mors, Danimarca; l'immagine è ripresa da Arnold Koesler, *Heksetro og hekse på Mors (Credenza nella stregoneria e streghe a Mors)*, s.l., Forlaget Fortiden, s.a., p. 20

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2008 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

Sommario

PREMESSA Dinora Corsi e Matteo Duni	VII
Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive Matteo Duni	1
<i>Mulieres religiosae e mulieres maleficae</i> nell'ultimo Medioevo Dinora Corsi	19
PARTE I. NORME	
«Exorcismata et incantationes» nella legislazione statutaria umbra dei secoli XIII-XVI Maria Grazia Nico Ottaviani	45
Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi Giovanni Romeo	53
PARTE II. TRATTATI E PROCESSI	
La critica alla caccia alle streghe da Johann Wier a Balthasar Bekker Michaela Valente	67
La demonologia come demonolatria nella <i>Strix</i> di Giovanfrancesco Pico della Mirandola Alfredo Perifano	83

La storia della stregoneria e il senso della vista Stuart Clark	97
Inquisizione e stregoneria in Portogallo nella prima età moderna José Pedro Paiva	115
PARTE III. TRASMISSIONE / POSSESSIONI	
La sottomissione di Teofilo al diavolo. A proposito di raccomandati e vassalli Chiara Frugoni	129
La circolazione di motivi stregonici tra folklore e cultura scritta Marina Montesano	155
Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia Tamar Herzig	167
Il diavolo e la giustizia. Note sugli usi giudiziari della possessione e dell'esorcismo Guido Dall'Olio	197
La lunga possessione. Il caso del monastero di Santa Grata di Bergamo, 1577-1625 Vincenzo Lavenia	213
Indice dei nomi	243
Biodata autrici e autori	257

Premessa

Dinora Corsi e Matteo Duni

A che punto sono gli studi sulla stregoneria? Nuove ricerche su uno dei temi più fertili e appassionanti nel campo della storia medievale e moderna continuano ad apparire con un ritmo molto sostenuto, mentre si registra più chiaramente un mutamento significativo nei metodi di ricerca. Gli anni '70 e '80 del secolo scorso hanno visto una rivoluzione nell'ambito di questi studi, sia per l'introduzione di concetti e sensibilità propri dell'antropologia culturale nell'analisi dei processi per stregoneria, sia per il ricorso ai metodi della storia quantitativa, che hanno permesso una conoscenza incomparabilmente più accurata delle dinamiche della persecuzione e delle loro cause in diverse aree del continente. I risultati sono stati doppiamente significativi: da un lato, la mappa della caccia alle streghe in Europa, la sua cronologia e l'insieme dei suoi fattori scatenanti ci sono ormai noti con chiarezza nei loro tratti generali; dall'altro, gli strumenti analitici di grande finezza di cui disponiamo hanno mostrato la ricchezza di contenuti della documentazione processuale e il suo estremo interesse per le più diverse prospettive storiografiche: le scienze umane hanno beneficiato dei frutti provenienti dalle ricerche sulla stregoneria.

A partire dalla seconda metà degli anni '90, comunque, gli storici sono tornati a privilegiare uno dei temi classici degli studi sulla stregoneria, ossia le opere di demonologi e inquisitori che contribuirono a delineare la figura della strega e ne inaugurarono la persecuzione. Non si tratta tuttavia di puro revisionismo storiografico, bensì di uno sguardo più acuto e approfondito che illumina testi noti, mettendone in evidenza un lato nuovo. Anzitutto, la demonologia non è più vista come un'escrescenza abnorme sul corpo della filosofia e della scienza medievale e rinascimentale, ma come sua parte integrante, dotata di pari dignità. Inoltre, si sottolinea ormai come l'affermarsi delle teorie sulla stregoneria diabolica non avvenne repentinamente e senza colpo ferire, ma attraverso un dibattito ricco di spunti che attraversò la cultura

ra del Quattrocento e del Cinquecento, lasciando tracce molto significative e aprendo prospettive che sarebbero maturate nel corso del secolo successivo.

Oltre a ciò, anche i processi sono sottoposti ad analisi seguendo una griglia di lettura diversa da quella prima in uso, privilegiando cioè gli aspetti di dialettica tra le diverse istituzioni giudiziarie – ecclesiastiche e secolari – che condivisero la giurisdizione sul reato di stregoneria: la caccia alle streghe è collocata così nel contesto più vasto del confronto e dello scontro tra i nascenti stati assoluti, compresa la Chiesa cattolica che molto si impegnò nell'elaborazione di strumenti di controllo che miravano al disciplinamento e alla repressione del dissenso.

Il volume è articolato in tre sezioni tematiche che rispecchiano la poliseimia delle proposte scientifiche emerse negli ultimi anni, e che inoltre evidenziano e rappresentano anche una consapevole e preliminare scelta di possibili letture: non si tratta certo di una scala di priorità, quanto del fatto che in questi temi si sono individuati alcuni nuclei problematici e significativi dei rapporti fra i soggetti attori della stregoneria nel contesto della storia politica, sociale e religiosa dell'Europa tardomedievale e moderna. La ricchezza e la varietà dei contributi evidenziano, e rispecchiano, l'inafferrabilità del fenomeno stregoneria e la pluralità dei linguaggi storiografici.

L'ambizione è stata quella di abbracciare uno spettro assai ampio di tematiche e metodologie – senza limitarsi alla sola storia intellettuale, né unicamente all'esame dei processi – e magari di richiamare l'attenzione anche sulle credenze, sui modi della loro trasmissione nei diversi ceti sociali e sul fenomeno della possessione diabolica, attraverso cui si veicolava il messaggio della presenza del demonio nel mondo.

Questo libro è l'esito del Convegno internazionale di studi «*Non lasciar vivere la malefica*». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*. «*Thou Shalt Not Suffer a Witch to Live*». *Witches in Treatises and Trials (XIV- XVII centuries)*, che si è tenuto a Firenze il 20-21 ottobre 2006 con il coordinamento scientifico di Dinora Corsi, dell'Università di Firenze, e di Matteo Duni, della Syracuse University in Florence. Il Convegno è nato dalla collaborazione tra la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Firenze, la Syracuse University in Florence e l'Assessorato alla Pubblica istruzione del Comune di Firenze. Un ringraziamento particolare a Barbara Deimling, Direttrice di Syracuse University in Florence, e a Franca Pecchioli Daddi, Preside della Facoltà di Lettere e filosofia, per il sostegno che hanno dato all'organizzazione del convegno.

Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive

Matteo Duni

Ad Antonio Rotondò, in memoriam

Se è certamente vero che delineare bilanci storiografici e indicare vie promettenti per ricerche future è sempre compito arduo, ciò appare particolarmente difficile nel caso della caccia alle streghe. Negli ultimi vent'anni, le ricerche sulla stregoneria – intesa al tempo stesso come storia della sua repressione, e come studio delle credenze *delle* streghe e *sulle* streghe – sono cresciute in quantità e sono cambiate nella qualità dell'approccio in una misura che trova confronti in pochi altri settori. Nel 1966, quando Carlo Ginzburg pubblicò il suo libro fondamentale sui benandanti, nel nostro campo si contavano poche decine di lavori solidamente scientifici, e i volumi superavano a malapena le dita di una mano; già vent'anni dopo, nel 1987, Brian Levack poteva concludere la prima edizione della sua sintesi *The witch-hunt in early modern Europe* – tuttora la più solida – con oltre dieci fitte pagine di bibliografia, a testimonianza di una svolta storiografica profonda che aveva spostato l'argomento stregoneria dalla periferia al centro dell'attenzione degli storici¹.

Nei due decenni trascorsi da allora, le ricerche hanno affrontato l'oggetto da angolature molteplici, illuminando progressivamente l'era della caccia alle streghe in tutta la sua estensione geografica e cronologica. Una schiera crescente, e ormai foltissima, di ricercatori di molti paesi ha messo a fuoco i contorni che il fenomeno ebbe in tempi e luoghi prima poco o per niente noti. Studi regionali e sintesi generali hanno chiarito le dimensioni e le caratteristiche della persecuzione nell'Europa settentrionale e centro-orientale, ma anche

¹ Carlo Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra il Cinquecento e il Seicento*, Torino, Einaudi, 1966 (tre edizioni successive); Brian P. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, London-New York, Longman, 1987 (l'opera è giunta nel 2006 alla sua terza edizione; ed. italiana Roma-Bari, Laterza, 1988). La rassegna più completa del fenomeno è Stuart Clark, Bengt Ankarloo (a cura di), *The Athlone history of magic and witchcraft in Europe*, 6 voll., London, The Athlone Press, 1999-2003.

nella penisola iberica e negli stati italiani, aree conosciute piuttosto superficialmente fino a vent'anni fa². Quanto alla cronologia, ora possiamo dire di conoscere molto meglio il contesto della nascita delle teorie demonologiche e dei primordi della caccia alle streghe nel tardo medioevo³ e, all'altro estremo, l'arco breve del declino della repressione tra '600 e '700 e la sopravvivenza lunga delle credenze ben oltre il secolo dei Lumi⁴.

La pubblicazione, avvenuta nel 2006, di una *Encyclopedia of witchcraft* in quattro volumi, frutto dell'impegno dell'intera comunità internazionale degli studiosi di stregoneria meritoriamente coordinato da Richard Golden, è spia significativa dell'estensione raggiunta dalle ricerche, che richiede uno strumento di questa natura per essere abbracciata in toto⁵. Analogamente, la nutrita serie di studi regionali e generali sui territori germanici dell'Impero, prodotta dal gruppo tedesco *Arbeitskreis für interdisziplinäre Hexenforschung*, come anche l'importante collana di lavori pubblicata dall'Università di Losanna sulla fase nascente della persecuzione, rispecchiano l'acquisita consapevolezza che solo uno sforzo congiunto di gruppi di ricer-

² Sull'Italia, fondamentale il quadro complessivo fornito da Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; molto importante lo studio regionale di David Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992; ricchi di spunti i saggi di Oscar Di Simplicio sullo Stato senese, *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il suo Stato 1580-1721*, Siena, Il Leccio, 2000, e *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005. Per la Spagna, Henry Kamen, *The Spanish Inquisition. An historical revision*, New Haven-London, Yale University Press, 1998, e María Tausiet, *Ponzona en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000. Sul Portogallo si vedano José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas». 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, e il contributo dello stesso autore nel presente volume.

³ Si vedano l'edizione critica dei più precoci testi demonologici, Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp, Catherine Chène (a cura di), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1999; lo studio di Michael Bailey, *Battling demons. Witchcraft, heresy, and reform in the late Middle Ages*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 2003, dedicato a Johannes Nider, l'autore che più influenzò i cacciatori di streghe del Quattrocento; il contributo di Tamar Herzog, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, pubblicato in questo volume, che analizza l'operato degli inquisitori italiani responsabili delle maggiori cacce alle streghe nel primo Cinquecento.

⁴ Ian Bostridge, *Witchcraft and its transformations, c.1650-c.1750*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1997; Roy Porter, *Witchcraft and magic in Enlightenment, romantic and liberal thought*, in Clark, Ankarloo, *The Athlone history of magic and witchcraft*, V, pp. 191-274; Owen Davies, Willem de Blécourt (a cura di), *Beyond the witch trials. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe*, Manchester (UK), Manchester University Press, 2004.

⁵ Richard Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft. The western tradition*, 4 voll., Santa Barbara (Calif.), ABC-Clio, 2006. Da segnalare anche il più agile Jean-Michel Sallmann (a cura di), *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris, Librairie générale française, 2006.

catori può affrontare efficacemente l'ampiezza e la complessità dei problemi sollevati dalla caccia alle streghe⁶. Dunque chi, come me, si assume il compito di fare il punto e suggerire direzioni nello spazio ridotto di un saggio, deve limitarsi a illuminare molto selettivamente i campi nei quali i risultati sembrano particolarmente nuovi e interessanti, e abbozzare una serie di domande che attendono risposte più convincenti di quelle oggi disponibili. Delineare una rassegna e tentare una valutazione, anche se con risultati ovviamente parziali e frammentari, era secondo me particolarmente necessario in una sede come il convegno fiorentino del 2006, che è stato il primo di carattere internazionale dedicato alla stregoneria ad essere organizzato in Italia dal 1994⁷. Questo lungo intervallo evidenzia una contraddizione tra il progresso notevole degli studi nel nostro Paese e la scarsità di occasioni di confronto diretto tra studiosi, quest'ultima forse una delle ragioni per cui gli storici italiani, con poche eccezioni, si sono occupati della questione storiografica molto marginalmente⁸. S'impone anzitutto una considerazione retrospettiva.

Guardando indietro alla metà degli anni '80, si coglie chiaramente forse la maggiore differenza con il presente: allora una parte consistente degli studiosi era alla ricerca della Teoria, la formula che spiegasse compiutamente la caccia alle streghe. Il che significa, insomma, che sembrava ancora valido un modello di interpretazione fondamentalmente mono-causale: si pensava che

⁶ <<http://www.uni-tuebingen.de/ifgl/akih/akih.htm>> (25/09/2008). La collana di ricerche «Hexenforschung», edita a Bielefeld dalla Verlag für Regionalgeschichte, è giunta nel 2007 al vol. 11, con contributi di Sönke Lorenz, Wolfgang Behringer, Jürgen Michael Schmidt e molti altri (ringrazio vivamente Andreas Corcoran per le proficue, amabili discussioni sulla storiografia tedesca). I «Cahiers lausannois d'histoire médiévale», diretti da Agostino Paravicini Bagliani, hanno accolto i lavori di studiosi come Catherine Chène, Martine Ostorero, Kathrin Utz Tremp, Georg Modestin, Sandrine Strobino.

⁷ Gli atti del convegno del '94, organizzato a Pisa dalla locale Università, sono stati pubblicati in Giovanna Bosco, Patrizia Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Roma-Pisa, Ministero per i Beni Culturali-Biblioteca Universitaria di Pisa, 1996.

⁸ Tra le poche eccezioni recenti, Michaela Valente, *Caccia alle streghe: storiografia e questioni di metodo*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1998, pp. 99-118. L'attenzione alla metodologia e alla storiografia è invece molto spiccata nei paesi anglosassoni: mi limito a citare due raccolte di saggi su di un amplissimo ventaglio di temi, entrambe curate da Brian Levack, *Articles on witchcraft, magic and demonology*, 12 voll., New York, Garland, 1992, e *New perspectives on witchcraft, magic and demonology*, 6 voll., London-New York, Routledge, 2001; molto più maneggevole l'antologia Darren Oldridge (a cura di), *The witchcraft reader*, London-New York, Routledge, 2002. La più aggiornata rassegna storiografica è Jonathan Barry, Owen Davies (a cura di), *Palgrave advances in witchcraft historiography*, Houndsmill, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2007. Molto utile anche Willem Frijhoff, *Sorcellerie et possession: du Moyen-âge aux Lumières*, in J. Piroette, E. Louchez (a cura di), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 95, 2000, pp. 112-142.

questo o quell'aspetto specifico della trasformazione epocale che fece nascere in Europa il mondo moderno avesse causato tre secoli di *witch-craze*?

Spesso all'origine di questa visione vi era un progresso effettivo degli studi. Il contributo delle scienze sociali, certamente fondamentale a partire dagli anni '60, aveva condotto i ricercatori a riconoscere l'importanza per lo studio della stregoneria di elementi prima del tutto trascurati: ad esempio le credenze popolari sui poteri magici e sulla loro connessione con sventura e malattia, e soprattutto la 'razionalità' e funzionalità di tali credenze nel contesto delle società europee d'*Ancien régime*. Keith Thomas e Alan Macfarlane, grazie all'apporto fecondo del funzionalismo antropologico, avevano dimostrato il radicamento delle accuse contro la strega nel tessuto sociale dei villaggi inglesi, sottoposto a un processo di sfrangiamento dovuto alla Riforma protestante (e alla Rivoluzione) e all'avanzata dell'individualismo socio-economico¹⁰.

L'apertura a temi e metodi provenienti dalla sociologia e dall'antropologia ha fornito agli storici della caccia alle streghe alcuni schemi interpretativi particolarmente efficaci e fruttuosi, che dagli anni '70 non hanno cessato di influenzare positivamente la ricerca: un elenco parziale comprende almeno la consapevolezza del legame tra accuse di stregoneria e cambiamento sociale, l'importanza dell'ideologia soggiacente alla persecuzione delle streghe per i processi di costruzione e di accentramento dell'autorità statale, e l'individuazione della dialettica tra poteri, culture e logiche esterne ed interne alle comunità locali come causa principale dell'innesco della maggior parte delle cacce – o della loro assenza¹¹. La novità e il potenziale di teorie che per la prima volta collegavano fenomeni storici di primaria grandezza alla caccia alle streghe produssero però, almeno in un primo momento, una storiografia eccessivamente appiattita su di una lettura 'dall'alto' del passato, che attribuiva in via esclusiva alle concezioni dei ceti dominanti e all'azione delle istituzioni il ruolo decisivo nella repressione della stregoneria, a prezzo di una scarsa attenzione soprattutto alle forti differenze regionali e alla varietà degli attori e dei moventi in gioco.

Alla metà degli anni '80 i lavori di due studiosi in particolare, Robert Munchembled e Christina Lerner, erano rappresentativi delle grandi potenzialità

⁹ Vedi la valutazione critica di quest'approccio da parte di Robin Briggs, *Many reasons why. Witchcraft and the problem of multiple explanation* in Jonathan Barry, Marianne Hester, Gareth Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 49-63.

¹⁰ Keith Thomas, *Religion and the decline of magic*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971 (ed. italiana Milano, Mondadori, 1985), opera sulla quale vedi ora Jonathan Barry, *Keith Thomas and the problem of witchcraft*, in *Witchcraft in early modern Europe*, pp. 1-48; Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970 (2ª edizione London, Routledge, 1999, con un'introduzione di James Sharpe).

¹¹ Cfr. le considerazioni di Richard Jenkins, *Continuity and change. Social science perspectives on European witchcraft in Palgrave advances in witchcraft historiography*, pp. 205-209.

delle nuove chiavi di lettura, ma anche dei rischi che una loro applicazione troppo ideologica avrebbe comportato. Entrambi intendevano la caccia alle streghe come il risultato dell'avanzata dello stato assoluto centralizzato: un 'Leviatano' intollerante verso qualsiasi particolarismo, intento ad imporre codici culturali e comportamentali uniformi e ad estirpare costumi e 'superstizioni' locali (tra cui la credenza nella magia malefica e benefica), in piena consonanza d'intenti e collaborazione stretta con le Chiese dell'età confessionale¹². Lo stereotipo della congiura diabolica e del sabba sarebbero stati creati dalle élites politico-religiose proprio in funzione del loro progetto di acculturazione delle masse contadine europee, le cui credenze erano giudicate dai due storici del tutto estranee al diabolismo.

Dalle teorie di Larner e Muchembled, che vedevano nella caccia uno scontro tra oppressori e oppressi in parte riconducibile a forme di lotta di classe, non è difficile risalire alla critica dell'ordine politico-sociale e dei suoi aspetti repressivi che caratterizzava il movimento del '68, al quale si può ricondurre anche l'origine di un altro filone storiografico, quello ispirato agli studi di genere. I «gender studies», sviluppatisi sull'onda lunga del movimento femminista, rivestono oggi un'importanza notevole per la storia della stregoneria, ma hanno sofferto a lungo di una specificità troppo marcata – che si traduceva spesso in separatezza – e di una diffusione tuttora limitata soprattutto ai paesi anglosassoni. Proprio un ventennio fa cominciarono ad apparire lavori che coniugavano allo studio della strega in quanto donna una metodologia di ricerca e un linguaggio più largamente condivisi. Nella prospettiva di studiosi come Anne Barstow e Carol Karlsen, la persecuzione delle streghe era da valutarsi come un sottoprodotto evidente del rafforzarsi e irrigidirsi di una società sempre più patriarcale, e come tale ostile alle donne che in qualsiasi modo e ambito sembrassero una minaccia al dominio maschile¹³. La misoginia, col suo impianto giudaico-cristiano integrato dagli

¹² Tra i numerosi studi di Robert Muchembled cito *La sorcière au village: XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1979, *Le roi et la sorcière: l'Europe des bûchers, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Desclée, 1993, e la sintesi delle sue tesi storiografiche in inglese, *Satanic myths and cultural reality*, in Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen (a cura di), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1990, pp. 139-160; Christina Larner, *Enemies of God. The witch-hunt in Scotland*, London, Chatto & Windus, 1981, e *Witchcraft and religion. The politics of popular belief*, Oxford, Blackwell, 1984. Su questa corrente storiografica vedi Marko Nenonen, *Culture wars. State, religion and popular culture in Europe, 1400-1800* in *Palgrave advances in witchcraft historiography*, pp. 108-124.

¹³ Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze. A new history of the European witch hunts*, San Francisco-London, Pandora, 1994; Carol F. Karlsen, *The Devil in the shape of a woman. Witchcraft in colonial New England*, New York-London, Norton, 1987. Già allora, comunque, Christina Larner metteva in guardia contro la tendenza ad identificare nel patriarcato la causa, piuttosto che il contesto, della caccia alle streghe: cfr. Larner, *Witchcraft and religion*, pp. 35-67, 79-91 (sintesi in Oldridge, *The witchcraft reader*, pp. 273-275).

apporti della cultura classica, non era stata una componente come un'altra delle teorie demonologiche, ma la pietra angolare di tutto l'edificio, la stella polare di generazioni di inquisitori e giudici laici. Si era trattato dunque non genericamente di caccia alle *streghe*, ma di caccia alle *donne*, con il fine ultimo di rafforzare il controllo sociale su di loro e sulla loro sessualità in un'epoca di trasformazioni profonde¹⁴.

Se gli studi di genere, come quelli centrati sui risvolti politico-sociali della *witch-craze*, avevano il merito indubbio di mettere in evidenza il legame tra la stregoneria e i processi di disciplinamento e gerarchizzazione della società in corso nella prima età moderna, essi erano già allora criticati da ricercatori che si concentravano non sulla repressione e i suoi meccanismi, ma sulle vittime e le loro credenze. Sto parlando dei lavori di Carlo Ginzburg e di un gruppo per la verità non molto ampio di studiosi – Gábor Klaniczay e Éva Pócs in Ungheria, il danese Gustav Henningsen con i suoi studi sul folklore siciliano, Wolfgang Behringer nel libro sullo 'sciamano' Chonrad Stöckhlin – i quali hanno indagato a fondo sul sostrato folklorico remoto che soggiaceva al mito del sabba¹⁵. La loro tesi afferma che l'immagine del complotto satanico è il prodotto dell'interazione della cultura popolare con le teorie di ambito dotto, una «formazione culturale di compromesso» non riducibile né all'una né alle altre. Libri come *Storia notturna* mettevano in luce il profondo radicamento e la vitalità delle culture delle classi subalterne, e individuavano il punto cruciale per l'interpretazione della stregoneria non tanto nelle pratiche repressive delle élites, quanto nella dialettica tra le idee dei persecutori e quelle dei perseguitati, nella 'circularità' e negli scambi tra diversi livelli di cultura. In un certo senso anche questa linea d'indagine si muoveva nel solco degli studi sui

¹⁴ L'approccio alla caccia alle streghe negli studi di genere è andato trasformandosi significativamente nell'ultimo decennio, come rileva Katharine Hodgkin, *Gender, mind and body. Feminism and psychoanalysis*, in *Palgrave advances in witchcraft historiography*, pp. 182-202; Willem de Blécourt, *The making of the female witch. Reflections on witchcraft and gender in the early modern period*, «Gender and History», 12, 2000, 287-309, sottolinea che lo stereotipo della strega non era rigido e poteva includere uomini e donne. Robin Briggs, *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*, New York, Viking, 1996, pp. 259-286, fornisce una discussione equilibrata di temi e orientamenti sulla questione del genere delle streghe, con spunti originali.

¹⁵ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989; Gábor Klaniczay, *Shamanistic elements in central European witchcraft*, in Id., *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 129-150; Éva Pócs *Between the living and the dead. A perspective on witches and seers in the early modern age*, Budapest-New York, Central European University Press, 1999; Gábor Klaniczay, Éva Pócs (a cura di), *Communicating with the spirits*, Budapest-New York, Central European University Press, 2005; Gustav Henningsen, *The "ladies from outside". An archaic pattern of the witches' sabbath*, in *Early modern European witchcraft*, pp. 191-215; Wolfgang Behringer, *Chonrad Stöckhlin und die Nachtschar: Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*, München, R. Piper & Co., 1994.

ceti popolari e i soggetti marginali, ampio e frequentatissimo tra gli anni '60 e i '70, ma se ne distaccava nettamente per il rifiuto di qualsiasi riduzionismo. Non si doveva valutare la caccia alle streghe solamente come la persecuzione di un crimine immaginario, il frutto di un'ossessione creata ad arte dai ceti dominanti per nascondere l'effettiva realtà storica soggiacente – il dominio del patriarcato, l'ascesa dello stato assoluto, e così via; si doveva invece capirla dall'interno, attraverso l'analisi delle credenze degli accusati, per quanto possibile depurate dalle deformazioni prodotte dai procedimenti giudiziari che ne lasciarono traccia¹⁶. Di qui la necessità di confrontare le confessioni delle streghe con il patrimonio di miti e tradizioni di popolazioni lontanissime nel tempo e nello spazio, per rintracciare e seguire un filo rosso che ne mettesse in evidenza la matrice ancestrale comune¹⁷.

Ora, se tale era, per sommi capi, il paesaggio degli studi nella seconda metà degli anni '80, bisogna dire che da allora esso si è modificato profondamente, anzitutto a causa di una riscrittura della scala delle priorità storiografiche che ha fatto recedere alcune metodologie sullo sfondo – tra queste anche quella 'morfologica' di Ginzburg.

In questo senso, il libro di Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, è paradigmatico, poiché delinea un'interpretazione per molti versi revisionista del fenomeno. Un esempio tra tutti vale a chiarire la netta discontinuità: Levack dedicava relativamente scarsa attenzione alla prevalenza di donne tra le streghe, dimostrandosi in ciò decisamente fuori sintonia sia con l'orientamento di quel periodo, sia con lo sviluppo impetuoso degli studi di genere negli anni successivi.

¹⁶ Si vedano le considerazioni dello stesso Ginzburg, *Storia notturna*, pp. xviii-xxi, critiche in particolare verso due studi importanti sull'origine dello stereotipo del sabba, cioè Norman Cohn, *Europe's inner demons. An inquiry inspired by the great witch-hunts*, London-New York, Basic Books, 1975 (ed. italiana Milano, Unicopli, 1994), e Richard Kieckhefer, *European witch trials. Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, Berkeley, University of California Press, 1976.

¹⁷ La validità del metodo seguito da Ginzburg, la possibilità di poter accedere ad un sostrato mitico profondo comune a popolazioni molto diverse e lontane tra loro, l'esistenza stessa di un tale sostrato, sono state ampiamente discusse negli ultimi quindici anni. Una sintesi del dibattito ricca di considerazioni acute (anche se forse eccessivamente critica verso Ginzburg, soprattutto nei confronti de *I benandanti*) è Willem de Blécourt, *The Return of the sabbat. Mental archaeologies, conjectural histories or political mythologies?*, in *Palgrave advances in witchcraft historiography*, pp. 125-145 (ringrazio vivamente de Blécourt per avermi consentito di leggere il suo saggio quando era ancora in bozze). Franco Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste – Centro Studi Storici Menocchio Montereale Valcellina, 1999, propone una contestualizzazione dei processi dei benandanti che rivela la parzialità dell'approccio di Ginzburg. Michael Bailey, *The medieval concept of the witches' sabbath*, «Exemplaria», 8, 1996, pp. 419-39, dimostra che, contrariamente all'ipotesi di *Storia notturna*, l'idea del volo della strega non fu affatto centrale e distintiva fin dalle prime formulazioni dello stereotipo della setta dei seguaci del diavolo.

Il forte interesse di Levack per il quadro legale-amministrativo, tuttavia, mi sembra ancora più sintomatico in quanto tale aspetto, all'epoca del tutto secondario, è invece divenuto centrale nelle ricerche dell'ultima generazione. Questo nuovo orientamento, sottolineando che la caccia fu prima di tutto fenomeno giudiziario, ha spostato l'attenzione sui soggetti che la condussero in prima persona e quindi – soprattutto nell'Europa centrale e nordoccidentale – su magistrati e apparati burocratici statali¹⁸. Si tratta di un'ottica definibile come istituzionale, ispirata dalla prospettiva storiografica che vede l'emergere del mondo moderno anche nella dialettica tra il centro e la periferia, tra il sovrano che tentava di semplificare la ragnatela dei poteri e di accentrarne il controllo nelle sue mani, e le resistenze e gli adattamenti delle realtà territoriali¹⁹. Qui Levack poteva basarsi sulla prima fioritura degli studi regionali che da allora ad oggi non hanno cessato di mettere a fuoco nei dettagli le dinamiche mutevoli che le cacce ebbero nei diversi paesi europei²⁰. Una delle conclusioni più importanti allora raggiunte, e che è stata sostanzialmente confermata dalle ricerche successive – tra le altre quelle su diversi stati dell'Impero e sulla Scozia – è il rapporto inverso esistente tra il grado di centralizzazione politico-amministrativa di un territorio, e l'intensità della persecuzione²¹. I territori dove un più saldo potere statale si era dotato per tempo di articolazioni periferiche efficienti, e particolarmente di un apparato giudiziario gestito da professionisti che rispondevano al sovrano, furono raramente teatro di vere e proprie *witch-crazes* con centinaia di roghi; mentre eventi del genere avvennero dove il processo di accentramento delle funzioni era sottosviluppato, e i tribunali locali procedevano liberamente contro le streghe seguendo motivazioni e dinamiche dettate dalle condizioni dei luoghi dove si svolgevano i processi. Si tratta evidentemente del capovolgimento delle teorie di chi vedeva la caccia alle streghe

¹⁸ Cfr. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, pp. 88-103, 242-45.

¹⁹ Brian P. Levack, *State building and witch-hunting in early modern Europe*, in *Witchcraft in early modern Europe*, pp. 96-115, sintetizza le diverse tendenze storiografiche degli studiosi che si sono concentrati su questo tema.

²⁰ Tra i primi studi regionali, importanti H. C. Erik Midelfort, *Witch-hunting in south-western Germany, 1562-1684: the social and intellectual foundations*, Stanford, Stanford University Press, 1972; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The borderlands during the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

²¹ Sulla Scozia vedi Levack, *State building and witch-hunting*, che confronta la situazione scozzese con quella di alcuni altri paesi, e Julian Goodare (a cura di), *The Scottish witch-hunt in context*, Manchester, Manchester University Press, 2002. Lo sviluppo degli studi sui territori germanici dell'Impero è tale da non poterne dare qui un resoconto neppure sommario: si veda almeno la sintesi di Wolfgang Behringer, *Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland*, in *Witchcraft in early modern Europe*, pp. 64-95 (vedi anche la n. 6 nel presente contributo). Lo studio dello stesso Behringer sulla Baviera è uno dei migliori: *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, München, R. Oldenbourg, 1987. Sulla Sassonia si veda Manfred Wilde, *Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen*, Köln, Böhlau, 2003.

come risultato dell'avanzata dello stato assoluto, giacché i casi più sanguinosi sarebbero avvenuti proprio dove l'affermazione della sovranità fu più lenta e difettosa. Non solo: un'altra linea d'indagine, ispirata al funzionalismo degli studi di Thomas e Macfarlane sull'Inghilterra, ma applicata intensivamente ad alcuni casi continentali, ha messo in luce una realtà ben diversa da quella sulla quale si basava ad esempio Muchembled. Robin Briggs, nelle sue ricerche sulla Lorena e i Paesi Bassi spagnoli, ha mostrato persuasivamente come anche nel Continente, non solo in Inghilterra, i processi alle streghe avessero origine quasi sempre dal basso, cioè dalle accuse di maleficio generate dalle forme dell'interazione sociale – variabili ma sostanzialmente fedeli agli stessi schemi – al livello delle comunità di villaggio²². Su di una tale base le autorità potevano in seguito innestare l'immaginario diabolico, spesso comunque almeno in parte condiviso dagli accusati, trasformando singole cause per stregamento in serie nutrite di processi contro gli adoratori del diavolo. Insomma, ci troviamo dinanzi ad un mutamento radicale di prospettiva, se pensiamo che nel ventennio precedente – gli anni e '70 e '80 del secolo scorso – la grande maggioranza dei ricercatori presumeva che, almeno in Europa continentale, la caccia alle streghe fosse stata operazione voluta e lanciata dalle autorità e solamente subita dalle popolazioni, a prescindere da qualsiasi altra considerazione sulle vittime e le loro credenze.

L'approfondimento dei quadri istituzionali e la microanalisi dei contesti sociali hanno certamente arricchito gli studi, soprattutto in quanto hanno permesso il superamento di schematismi troppo rigidi in favore dell'attenzione alla gamma variegata e specifica di situazioni, poteri ed agenti che caratterizzò ogni caccia; essi hanno comunque generato una serie di problemi ulteriori che rimangono in buona parte ancora aperti. Anzitutto, se si sostiene che l'impulso principale a sterminare le streghe non venne tanto dai vertici della società quanto dalla base, soprattutto dagli abitanti di villaggi e città che accusavano vicini e conoscenti di maleficio, è allora necessario chiarire perché un movente così universale – la persecuzione della strega vista come responsabile dei mali individuali e collettivi – abbia causato l'esplosione delle grandi cacce solo in un periodo di tempo tutto sommato breve, e in un'area non molto grande del continente. È possibile individuare, nei secoli dal XV al XVII, congiunture storiche peculiari che spieghino l'acuirsi del bisogno di colpire stregoni e fattucchiere? Una risposta innovativa a questa prima domanda è venuta dai lavori di Wolfgang Behringer e di altri ricercatori di area germanofona. Secondo loro, il picco massimo della caccia alle streghe coincise con un periodo che gli storici del clima hanno definito «piccola era glaciale» perché caratterizzato da un abbassamento generale delle temperature medie e dal marcato accorciamento della stagione calda. Nell'arco degli anni 1560-1630 una serie particolarmente lunga

²² Briggs, *Witches and neighbors*.

di annate pessime per i raccolti mise in crisi l'economia agricola dell'Europa centro-occidentale, provocando un'ondata eccezionale di carestie che le popolazioni stesse avrebbero attribuito all'intervento degli alleati umani del diavolo. Proprio in quell'area del continente, e durante quel periodo, i roghi delle streghe raggiunsero il loro culmine²³. La teoria della «piccola èra glaciale» è molto stimolante, anche perché mette l'accento sugli aspetti economici e della vita materiale che spesso sono assenti dai nostri studi, ma non sembra abbia molto da dire a proposito di alcune questioni fondamentali, in primo luogo quella delle cause dell'*inizio* della caccia alle streghe. Infatti, se anche si ammette l'esistenza di un legame causale tra le crisi di sussistenza dovute al cambiamento climatico e l'aumento della propensione all'individuazione della strega come capro espiatorio, resta da spiegare come mai i processi per stregoneria siano cominciati quasi centocinquant'anni prima della «piccola èra glaciale», e soprattutto come abbiano potuto raggiungere già agli inizi del XVI secolo una diffusione e una consistenza numerica paragonabili a quelle delle ondate successive²⁴.

Tra i vantaggi portati dall'abbandono delle semplificazioni schematiche invalse nei decenni trascorsi è senz'altro da annoverare il tramonto definitivo del cliché di masse popolari sempre e solamente vittime (o tutt'al più spettatrici incolpevoli) della persecuzione, e la consapevolezza che le comunità si mobilitavano a tutti i livelli sociali per trovare e punire le streghe. La storiografia più recente, tuttavia, mostra già qualche traccia di un revisionismo che si tinge di ideologia e tende a schematizzazioni di segno opposto, tratteggiando un quadro in cui le cacce avrebbero rappresentato il cedimento delle autorità, quasi sempre restie in quanto «illuminate», alla furia punitiva delle popolazioni²⁵.

²³ Wolfgang Behringer, *Weather, hunger and fear. Origins of the European witch-hunts in climate, society, and mentality*, «German History», 13, 1995, pp. 1-27 (vedi ora una versione abbreviata in *The witchcraft reader*, 67-86). Un'attenzione analoga al legame tra la caccia alle streghe e le preoccupazioni suscitate dalle crisi demografiche del Cinque-Seicento in area tedesca, anche se in una prospettiva storiografica complessivamente diversa, caratterizza Lyndal Roper, *Witch craze. Terror and fantasy in baroque Germany*, New Haven-London, Yale University Press, 2004.

²⁴ Lo stesso Behringer tenta di estendere la spiegazione economico-climatica alla fase quattrocentesca della caccia alle streghe, con esiti non del tutto persuasivi, nel più recente *Witches and witch-hunts. A global history*, Cambridge (UK)-Malden (Mass.), Polity Press, 2004, pp. 60-61 (opera che di quella fase fornisce peraltro una ricostruzione accurata e ben contestualizzata).

²⁵ Cfr. Behringer, *Witches and witch-hunts*, pp. 95 sgg.; anche Levack, *The witch-hunt*, in particolare capp. 3 e 7, non mi sembra del tutto immune da una tendenza che si manifesta talora nelle ricerche sulle Inquisizioni moderne, la cui scarsa propensione alla caccia alle streghe è vista nella luce del ruolo 'progressivo' svolto da quei tribunali nell'ambito dell'opera di disciplinamento del popolo cristiano lanciata dalla Chiesa cattolica della Controriforma. Sfuggono a questo rischio le sintesi più aggiornate: Giovanni Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (seconda ed.), e Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, in part. pp. 572-590, 622-625, 640-658. Cfr. al riguardo *infra*, p. 14.

Quel che è certo, comunque, è che accentuare l'importanza della spinta dal basso e degli aspetti legali e amministrativi nella caccia alle streghe significa riproporre con un'evidenza nuova il problema del ruolo delle élites, che pur sempre controllavano la macchina della giustizia (al centro come alla periferia) e quindi potevano accogliere la richiesta di persecuzione oppure al contrario respingerla – spesso bloccando o per lo meno mitigando i processi. Le ricerche degli ultimi due decenni sono tornate ad attribuire alla crisi religiosa del Cinquecento, e poi all'irrigidimento dottrinale e istituzionale delle Chiese nel Seicento, un peso determinante per l'orientamento dei ceti dirigenti, ma con un approccio di finezza maggiore rispetto al passato. Studi regionali e comparativi condotti su diversi territori dell'Impero, sull'Olanda e l'Inghilterra, hanno messo in luce come il clero dell'età confessionale, cattolico e protestante, potesse, in misura variabile e con strumenti mutevoli, formare ed orientare i ceti dirigenti alla crociata purificatrice contro le streghe, al tempo stesso in cui suscitava nelle popolazioni il timore per la presenza di tali nemici della fede²⁶. Non mancano libri, come quello di Gary Waite, che individuano nella demonizzazione del dissenso religioso tra Cinque e Seicento il fattore cruciale, e indicano come prova inversa di ciò il fatto che dove il ceto politico fu più orientato alla tolleranza, le persecuzioni furono meno intense²⁷.

L'acuirsi del senso della presenza del diavolo era testimoniato allora anche dalla diffusione senza precedenti di casi possessione diabolica, – in grande maggioranza di donne, e soprattutto suore – dietro i quali i ricercatori colgono oggi con contorni sempre più netti il ruolo determinante della propaganda religiosa nella tempeste dello scontro tra confessioni rivali²⁸. Il forte ritorno d'interesse per la possessione in questi ultimi anni – ne è testimone questo volume, con i contributi di Guido Dall'Olio e di Vincenzo Lavenia dedicati al tema – sta portando ad approfondire i rapporti tra gli esorcisti e le donne, le cui crisi e malessere venivano gradualmente ri-costruite come possessione diabolica. Ma, come mostrano, tra gli altri, i lavori di Moshe Sluhovskiy, attraverso le esperienze e le narrazioni dei soggetti esorcizzati si possono cogliere anche i tratti della loro identità culturale profonda – talvolta di radice folklorica – e

²⁶ Cfr. Behringer, *Witches and witch-hunts*, p. 119 ss.; Gary Waite, *Heresy, magic and witchcraft in early modern Europe*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 151 sgg. e *passim*. Lo stesso Waite ha concentrato ultimamente la sua attenzione sulla persecuzione degli anabattisti come fattore cruciale per la caccia alle streghe in un volume che non ho fatto in tempo a vedere: *Eradicating the devil's minions. Anabaptists and witches in Reformation Europe, 1525-1600*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 2007.

²⁷ Waite, *Heresy, magic and witchcraft*, pp. 192 sgg.

²⁸ Sarah Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, London-New York, Routledge, 2004; Paolo Lombardi, *Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

i loro conflitti interiori, che trovavano espressione in forme ritualizzate e accettate dalla comunità²⁹. Non solo: lo sfondo sul quale analizzare esorcismo e possessione si è considerevolmente ampliato per l'inclusione della *discretio spirituum*, l'insieme di dottrine e pratiche elaborate fin dal tardo medioevo per distinguere l'ossessione dovuta alla presenza del diavolo dall'esaltazione frutto dello spirito divino, e quindi la possessione e l'inganno diabolici dalla santità³⁰. Cercare e scoprire il Maligno, oppure accertare la presenza di Dio, nelle pieghe della mente di chi appariva scosso da un'eccitazione sovrumana, richiedeva una comprensione raffinata e sottile dei meccanismi e dei caratteri psicologici da parte dei teologi e degli stessi soggetti sottoposti all'indagine (e all'autoesame): la *discretio spirituum* avrebbe dunque favorito un processo di formazione e riconoscimento dei contorni dell'io personale ben prima dell'età moderna, tradizionalmente considerata il momento fondante della costruzione identitaria dell'individuo come soggetto dotato di consapevolezza della propria originalità³¹.

Nel campo segnato dall'intersecarsi del discorso sul diavolo con i processi di (auto-) composizione delle identità individuali e collettive si muovono anche gli studi sulle confessioni delle streghe come narrazioni, ad esempio i lavori di Lyndal Roper sulla Germania del Seicento. Metodi e concetti mutuati dalla psicanalisi sono utilizzati per decodificare non solo il significato delle immagini e dei simboli inconsci di cui le streghe costellano le loro testimonianze, ma anche le pulsioni più intime e rimosse nonché le paure ancestrali che si agitano sotto la superficie delle domande degli stessi giudici. Le fantasie spaventose di morte e annientamento che ritroviamo spesso nei processi scaturirebbero dall'interazione tra l'incertezza sul proprio ruolo e i conflitti psichici delle donne dell'epoca, da un lato, e le aspettative che verso di loro nutrivano la società patriarcale, dall'altro³². Spunti del genere, con la loro promessa

²⁹ Cfr. Moshe Sluhovsky, *A divine apparition or demonic possession?*, «The Sixteenth Century Journal», 27, 1996, 1039-55. Ma vedi le giuste osservazioni di Lombardi, *Il secolo del diavolo*, pp. XVI-XX sui limiti conoscitivi di questo approccio, particolarmente in riferimento ai primi due testi citati alla nota seguente.

³⁰ Nancy Caciola, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2003; Dyan Elliott, *Proving woman. Female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Moshe Sluhovsky, *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2007.

³¹ Cfr. Moshe Sluhovsky, *Discernment of difference, the introspective subject, and the birth of modernity*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 36, 2006, pp.169-199 (ringrazio Sluhovsky per avermi consentito di leggere il suo contributo ancora in bozza).

³² Lyndal Roper, *Oedipus and the devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, London-New York, Routledge, 1994; Ead., *Witch craze*. Importanti in una chiave in parte analoga anche gli studi di Charles Zika, raccolti in *Exorcising our demons. Magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2003, che attraverso l'iconografia della strega collocano il discorso demonologico entro un disegno di controllo

di dischiudere un livello nuovo di comprensione della stregoneria, hanno un fascino che non può nascondere limiti e rischi della prospettiva psicanalitica. A suscitare dubbi non è tanto l'impiego di una strumentazione elaborata tra XIX e XX secolo nell'analisi delle personalità e dei vissuti di uomini e donne della prima età moderna, quanto la possibilità stessa di accedere ad un oggetto così delicato come il materiale psichico attraverso la fonte processuale, ossia un canale altamente mediato e 'inquinato'. Lo storico, che si trova in condizioni evidentemente sfavorevoli rispetto allo psicanalista, finisce per indulgere a letture arbitrarie dei documenti, col risultato che l'estrapolazione di idee ed immagini dalle parole delle streghe e la loro interpretazione in una chiave atemporale e molto genericamente psicanalitica si sostituiscono all'analisi storica e culturale delle credenze e del loro contesto³³.

Quello che, in sintesi, si può dire sia l'elemento comune che emerge dalla varietà degli spunti di tali ricerche è che l'efficacia straordinaria del paradigma diabolico-stregonesco stava nella sua adattabilità a fornire risposte a problemi di volta in volta diversi, assolvendo a bisogni variabili: il flagello delle streghe poteva essere additato come punizione divina per le divisioni della cristianità e al tempo stesso come causa delle crisi di sussistenza locali o generali, e la sua eliminazione poteva dunque alleviare le ansie di villaggi contadini e insieme soddisfare gli impulsi disciplinatori delle corti europee. L'immaginario della stregoneria e della possessione aveva presa su ceti di governo e giudici, ma forniva anche la tela sulla quale gli accusati – le accusate – proiettavano i tormenti interiori di vite difficili. La tendenza degli studi è quella di cogliere il rapporto sempre mutevole tra la spinta all'individuazione e alla persecuzione di capri espiatori, che veniva dal basso, e l'atteggiamento delle élites: talvolta esse la assecondarono, perché consona ai loro progetti ideologico-confessionali di irregimentazione delle credenze e dei comportamenti; mentre in altri casi privilegiarono l'affermazione della 'ragion di stato', quindi di una politica di controllo dall'alto e dal centro di qualsiasi attività politico-giudiziaria. E in tal caso spesso i roghi si spegnevano sul nascere.

A proposito di quest'ultimo punto, cioè il bloccarsi delle persecuzioni, si registra una consapevolezza nuova del fatto che, in fondo, furono moltissime le situazioni nelle quali la caccia alle streghe non decollò per quanto in apparenza vi fossero le condizioni perché ciò accadesse – la mobilitazione ideologica dei ceti dirigenti, una richiesta forte da parte delle popolazioni. Si sta capendo sempre meglio che l'assenza o la scarsità di roghi è questione che richiede indagini accurate tanto quanto gli episodi più violenti, e che può rivelare molto sia

della sessualità femminile, ma mostrano anche le connessioni tra le immagini della stregoneria e le fantasie, le paure e i desideri rimossi di uomini e donne coinvolti in ruoli diversi nella caccia alle streghe.

³³ Mi sembra che ad esempio Roper, *Witch craze*, non sfugga a questi rischi in alcune parti (si vedano in particolare pp. 80-81, 118-119).

delle logiche di funzionamento delle istituzioni sia delle coordinate culturali di coloro che vi operavano. Penso alle ricerche di Alfred Soman, che hanno dimostrato la riluttanza del Parlamento di Parigi, fin dai decenni finali del Cinquecento, a confermare le condanne per stregoneria comminate da corti inferiori, in quanto manchevoli dell'accertamento del *corpus delicti*³⁴.

Nella stessa chiave, anche l'approccio caratteristicamente cauto al crimine delle streghe da parte delle tre Inquisizioni moderne viene ora collegato alla loro natura di tribunali centrali, attenti alle regole e diffidenti verso le procedure sommarie delle corti di livello inferiore. I cardinali inquisitori italiani ed iberici si comportavano come i giudici parigini, esercitando su comunità e tribunali locali una funzione moderatrice che non era tanto dovuta ad una scelta illuminata ed umanitaria, quanto piuttosto alla consapevolezza che il controllo più efficace sulle popolazioni non richiedesse rare punizioni di durezza esemplare ma una serie di strumenti di vigilanza più diffusi e di più basso profilo. In questo volume, due dei maggiori specialisti, Giovanni Romeo e José Pedro Paiva, mostrano peraltro come la diversità delle situazioni e delle strategie non permetta facili schematizzazioni. Mentre in Portogallo il contesto politico-religioso dettò all'Inquisizione una politica univocamente orientata al sostanziale disinteresse verso i fenomeni magico-stregoneschi, e all'incredulità esplicita nei confronti della stregoneria diabolica, il Sant'Uffizio romano seguì per molto tempo un doppio binario fatto di scetticismo prudente sul piano pratico e pronunciamenti formali improntati alla durezza repressiva, l'esercizio della quale, comunque, era spesso e volentieri lasciato al braccio secolare. Se dunque il rogo della strega fu evento davvero rarissimo nelle terre lusitane, in quelle italiane la cautela degli inquisitori non portò all'assenza di esecuzioni, ma piuttosto alla corresponsabilità di giudici laici ed ecclesiastici in una 'lunga' caccia alle streghe, più sanguinosa e prolungata nel tempo di quanto si pensasse dieci anni fa – con buona pace delle letture ideologiche secondo le quali il Sant'Uffizio sarebbe stato all'avanguardia di una «svolta illuminata» che avrebbe investito l'intera civiltà europea³⁵. In ogni caso, non vi è dubbio, per

³⁴ I risultati delle ricerche di Soman, raccolte nel volume *Sorcellerie et justice criminelle. Le Parlement de Paris, 16^e-18^e siècles*, Hampshire (UK)-Brookfield (USA), Variorum, 1992, hanno portato ad anticipare di circa cinquant'anni quella crisi di coscienza che, secondo lo studio classico di Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968 (ed. italiana Bari, Laterza, 1971), avrebbe portato i magistrati del Parlamento di Parigi a bloccare qualsiasi caccia alle streghe nella Francia settentrionale intorno alla metà del XVII secolo.

³⁵ Il riferimento è ad Annibale Cogliano, *La svolta illuminata del Santo Ufficio a fine Cinquecento*, Napoli, Guida, 2006. Ai lavori di Romeo citati nel presente saggio (note 2 e 25) è da aggiungere il libro fondamentale di Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 368-430, e Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 572-590; sull'Inquisizione portoghese Francisco Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XV^e-XIX^e siècles*, Paris, Fayard, 1995 (di approccio comparativo) e Paiva, *Bruxaria e superstição*; sull'Inquisizione spagnola, Kamen, *The Spanish*

quanto riguarda l'Inquisizione romana (delle tre, quella che conosco meglio), che il lavoro intenso di molti studiosi nell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede, aperto ai ricercatori nel 1998, consentirà negli anni a venire una comprensione molto più approfondita dei problemi importanti ancora aperti, a cominciare appunto dall'atteggiamento verso il crimine stregonesco³⁶. Se infatti, già prima che fosse disponibile la nuova documentazione, sapevamo dei dubbi nutriti dai cardinali inquisitori riguardo al volo della strega e al sabba fin dagli ultimi decenni del XVI secolo³⁷, e che un tale orientamento trovò espressione ufficiale agli inizi del Seicento nella nota *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficorum*, i contorni di quella che fu una derubricazione pratica del crimine di stregoneria, tuttavia, continuano a sfuggirci³⁸. Ritengo che le ricerche future debbano scavare più a fondo in particolare nelle dinamiche interne al Sant'Uffizio e nei profili culturali dei supremi inquisitori, per consentire la messa a fuoco del processo – tutt'altro che lineare e pacifico – che condusse quest'istituzione ad appropriarsi, in modo selettivo ed assolutamente coperto, delle posizioni di chi criticava la caccia alle streghe³⁹. Né si devono tralasciare le condizioni concrete in cui

Inquisition, e Ricardo García Cárcel, Doris Moreno Martínez, *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2000. Nel corso del 2009 dovrebbe vedere la luce il nuovo strumento informativo essenziale sull'Inquisizione in tutta la sua varietà storica e geografica: Adriano Prosperi, John Tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore.

³⁶ Sull'apertura dell'Archivio (che, pur gravemente depauperato, custodisce i documenti prodotti dal Sant'Uffizio dalla sua creazione alla sua trasformazione nell'attuale Congregazione), sul suo significato e sulle prospettive di ricerca, vedi il volume di saggi di Adriano Prosperi, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, è la sintesi più completa e aggiornata dell'operato dell'Inquisizione (comprendente anche il periodo medievale, e un tentativo di stima quantitativa del volume di processi ed esecuzioni); ma vedi anche la valutazione complessivamente diversa di Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*.

³⁷ Cfr. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*. Gli studi più recenti di Guido Dall'Olio, *Tribunali vescovili, Inquisizione romana e stregoneria. I processi bolognesi del 1559*, in Adriano Prosperi (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 63-82, e Vincenzo Lavenia, «*Anticamente di misto foro*». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in Giovanna Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80, hanno dimostrato, grazie ai documenti ora accessibili, che un cauto scetticismo sulla realtà dei misfatti delle streghe era già presente in seno al Sant'Uffizio intorno al 1559.

³⁸ Cfr. gli importanti studi pionieristici di John Tedeschi, *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy*, Binghamton (NY), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991 (ed. italiana Milano, Vita e Pensiero, 1997), volume che raccoglie numerosi saggi pubblicati nell'arco di vent'anni, ma non Id., *Inquisitorial law and the witch*, in Ankarloo, Henningsen (a cura di), *Early modern European witchcraft*, pp. 83-118.

³⁹ Alcuni primi risultati in Rainer Decker, *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Darmstadt, Primus, 2003; Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*.

i diversi tribunali inquisitoriali decentrati si trovavano ad operare – e quindi i rapporti tra la Santa Sede e gli Stati italiani – che evidentemente influivano sulle forme e l'intensità dell'azione contro la stregoneria⁴⁰.

Se oggi siamo più attenti ai contorni, anche i più sfumati, del dibattito sulla stregoneria, che fece filtrare fino ai vertici della Chiesa cattolica idee contrarie alla persecuzione indiscriminata, ciò si deve anche ad un altro cambiamento profondo nella prospettiva storiografica, uno dei più importanti degli ultimi anni, ossia la comprensione piena del fatto che il discorso sulle streghe fu parte integrante e centrale della cultura della prima età moderna. Non si tratta di un ritorno puro e semplice alla storia intellettuale tradizionale, che in passato aveva liquidato la demonologia come il prodotto di secoli dominati dall'irrazionalità e dal pregiudizio. Il fatto è che ora siamo consapevoli, anzitutto grazie al contributo fondamentale di Stuart Clark, della necessità di inserire i trattati sulla stregoneria nel vivo del dibattito scientifico, teologico e politico dei secoli dal XV al XVIII, senza isolarli più come aberrazioni e quindi senza rinunciare a interpretarli in base alla loro logica e al contesto che li generò⁴¹. Non è un caso che negli ultimi anni si siano moltiplicate le edizioni critiche di testi tanto famosi quanto in realtà conosciuti solo superficialmente (e talora quasi introvabili), a cominciare dal *Malleus maleficarum*⁴². Nell'idioma caratteristico della demonologia, essenzialmente improntato al modulo dell'inversione, del capovolgimento, del pensare per coppie di elementi contrari gli uni agli altri, trovarono espressione e sostegno ideologie politiche e sociali, controversie religiose, teorie scientifiche. La ricerca sulla natura e sui suoi limiti, per esempio, era parte dell'orizzonte dei cacciatori di streghe in quanto essi miravano a individuare gli eventi causati dai demoni, detti preternaturali, e a distinguerli sia da quelli puramente naturali sia dai miracoli. Il loro obiettivo era descrivere l'attività dei demoni e i loro contatti con gli esseri umani, ma di

⁴⁰ Su quest'ultimo aspetto in particolare si veda il contributo di Romeo nel presente volume, Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, e i saggi raccolti in Proserpi, *L'Inquisizione romana*.

⁴¹ Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997. Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2002, è importante per l'interpretazione della demonologia nella sua fase nascente.

⁴² *Malleus maleficarum*, edizione critica e traduzione inglese a cura di Christopher S. Mackay, 2 voll., Oxford-New York, Oxford University Press, 2006 (più agile l'antologia *Malleus maleficarum*, a cura di P. G. Maxwell-Stuart, Manchester, Manchester University Press, 2007). Cfr. la vasta raccolta di testi inglesi sulla stregoneria, James Sharpe, Richard Golden (a cura di), *English witchcraft, 1560-1736*, 6 voll., London-Brookfield, Vt., Pickering & Chatto, 2003. Sulla *Strix* di Gian Francesco Pico della Mirandola, uno dei testi demonologici più complessi e peculiari, si veda in questo volume il contributo di Alfredo Perifano, che dell'opera ha recentemente curato l'edizione critica con traduzione francese: *La sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, a cura di Alfredo Perifano, Turnhout, Brepols, 2007. Vedi anche alla nota 3 del presente contributo.

fatto così, contro le loro stesse intenzioni, i demonologi ampliavano l'ambito dei fenomeni spiegabili in base alle proprietà del mondo fisico (sia pure spinte all'estremo dai poteri di Satana) e contribuivano a sganciare progressivamente l'indagine sul creato dai principi della metafisica. Muovendosi su di un'analoga linea d'indagine Clark, nel saggio qui pubblicato (il primo scritto di questo importante studioso disponibile in italiano), tratteggia con chiarezza esemplare il ruolo determinante rivestito dal dibattito sulla stregoneria in quella svolta epocale nei modelli epistemologici della cognizione visiva, che segnò il tramonto definitivo della certezza della visione nell'epoca della «crisi della coscienza europea»⁴³.

Certamente, dobbiamo ancora capire meglio non solo il momento trionfante della demonologia, ma anche la sua affermazione – e le resistenze contro di essa – e il suo lento declino⁴⁴. Manca ancora una sintesi d'insieme che renda tutte le articolazioni del dibattito secolare tra coloro che negli atti delle streghe vedevano in filigrana il diavolo, e coloro che si sforzavano di eliminarlo, in modi diversi e con gradazioni differenti di radicalità. Anche su questo fronte, gli studi degli ultimi decenni stanno evidenziando la problematicità e le incoerenze del processo di superamento del paradigma stregonesco, che non può essere legato unicamente e meccanicamente all'avanzata del razionalismo scientifico. Quest'ultimo fu senza dubbio fondamentale, ma altri apporti e tradizioni culturali, altre visioni del mondo ebbero un peso rilevante⁴⁵. Ne è esempio Johann Wier, il più celebre difensore delle streghe del sedicesimo secolo, un medico le cui ragioni – imbevute di cultura magico-ermetica – non sono certo in linea con i nostri standards di razionalità, e mostrano d'altro canto connessioni solide con la filologia umanistica e con una sensibilità religiosa erasmiana – due elementi il cui peso su altre personalità e ambienti è ancora da valutare⁴⁶. Wier e il suo ruolo, ora meglio noto in tutti i suoi risvolti grazie a studi recenti come quello di Michaela Valente, ci ricordano anche che lo scontro sul destino delle streghe era parte integrante di un processo di ridefinizione delle competenze professionali e in senso lato sociali, nel quale i medici cercavano di affermare la loro potestà esclusiva sulla cura della salute fisica e mentale, limitando conseguentemente la sfera d'azione dei sacerdoti.

⁴³ A questo tema Clark ha recentemente dedicato il volume *Vanities of the eye. Vision in early modern European culture*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁴⁴ Vedi gli studi indicati alle note 3 e 4 del presente contributo.

⁴⁵ Stuart Clark, *Thinking with demons*; vedi anche le considerazioni di Frijhoff, *Sorcellerie et possession*.

⁴⁶ Michaela Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003. Cfr. anche la ricerca di David Wooton, che individua in una peculiare religiosità eterodossa l'origine dell'incredulità del più radicale critico cinquecentesco della stregoneria, l'inglese Reginald Scot: *Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of Love*, in Stuart Clark (a cura di), *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in early modern culture*, London, MacMillan, 2001, pp. 119-138.

I lavori di Erik Midelfort hanno messo a fuoco i contorni di questo fenomeno nel mondo tedesco, mentre solo da poco si comincia a fare altrettanto in quello italiano⁴⁷. Su di un versante analogo, attende ancora di essere compresa appieno la parte giocata dagli uomini di legge, durante i secoli in cui le loro competenze si estesero – con i processi statuali di accentramento di poteri – ad inglobare il territorio dei reati prima di competenza della giustizia ecclesiastica. Non deve essere un caso che sia più agevole individuare tra i giuristi, piuttosto che tra i medici, una serie piuttosto coerente di posizioni caute e dubbiose sul crimine stregonesco, dal secondo Quattrocento al pieno Seicento, quando lo scetticismo fondato per lo più su considerazioni tecniche legali acquisterà un'influenza crescente e determinante soprattutto nei territori dell'Impero; un esito certo non scontato, giunto alla fine di un percorso tortuoso, se si pensa che proprio in area tedesca le facoltà di diritto delle università avevano di solito fornito piena legittimazione ai processi per stregoneria.

In conclusione, possiamo sicuramente affermare che le ricerche degli ultimi vent'anni ci hanno dato una conoscenza enormemente più approfondita di chi furono le streghe, dei contorni del loro universo mentale e di quello dei loro persecutori, dei luoghi e dei tempi nei quali furono perseguitate. Grazie ai nuovi studi e ai nuovi approcci, le logiche e le ideologie delle istituzioni che le mandarono al rogo ci appaiono sempre più chiare. Il prezzo che paghiamo per questo dissodamento straordinario del campo dei nostri studi è una babele prodigiosa di linguaggi storiografici, una grande varietà di punti di vista e di ottiche che, per quanto affascinante, disorienta e fa perdere di vista il quadro generale. La bussola di cui abbiamo bisogno può essere l'esplorazione delle connessioni profonde che collegano l'«età dei roghi» ai processi di secolarizzazione del sapere, dei corpi politici e sociali, dai quali emergeva faticosamente l'Europa moderna tra Quattro e Settecento: una prospettiva abbastanza unitaria e al tempo stesso ampia, tale da lasciare spazio alle incoerenze degli attori umani con i loro moventi sempre diversi, e alle politiche mutevoli delle istituzioni. Una cosa è certa: la complessità straordinaria della caccia alle streghe è tale, che sfuggirà sempre a qualsiasi formula semplificatrice e a modelli interpretativi monodimensionali. L'augurio è che da questo volume vengano idee e strumenti per proseguire sul cammino della comprensione di questa pagina strana, violenta, terribilmente affascinante, della storia dell'Occidente.

⁴⁷ H. C. Erik Midelfort, *A history of madness in sixteenth-century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Id., *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the demons of eighteenth-century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005; Vittorio Biotti (a cura di), *È matto e tristo, pazzo e fastidioso. I saperi sulla follia: magistrati, medici e inquisitori a Firenze e negli stati italiani del '600*, Firenze, Nicomp, 2002; Lisa Roscioni, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.

Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo

Dinora Corsi

[...] non mirum quod plures reperiuntur infecti haeresi maleficorum mulieres quam viri. Unde et consequenter haeresis dicenda est non maleficorum, sed maleficarum ut a potiori fiat denominatio.
Heinrich Krämer, *Malleus maleficarum*, I, 6.

Nei luoghi dove si amministra la giustizia si incontrano e si confrontano le donne accusate di stregoneria e i loro giudici; si parla di pratiche conosciute da tutti: *fecisti* è il verbo dal quale muovono e su cui si fondano le imputazioni, ben lontano dal *credidisti* nei diabolici inganni del *Canon episcopi*. Questa mutazione di atteggiamento, registrata puntualmente con l'uso eloquente del lessico, è una prima interessante indicazione che permette di cogliere come l'accento sia posto sulle funzioni piuttosto che sulle credenze. E il richiamo alle funzioni fatalmente sposta l'attenzione sui soggetti protagonisti dei processi: le accusate. Le pratiche note da sempre e mai guardate con seria attenzione, sembrano diventare adesso il *luogo* dove tutto si compie. Mi sembra questa la rilevanza che emerge dai processi tardomedievali, eloquente nel prelude di quell'intensa stagione che prepara la caccia alle streghe. Nella diade accusate/funzioni e nell'ipotesi della loro forte correlazione sta il progetto di fondo di una ricerca che sto conducendo e di cui questo lavoro accoglie i primi risultati.

Se si condivide, come credo sia opportuno, l'opinione secondo cui è necessario guardare la stregoneria non come fenomeno isolato e aberrante, ma come aspetto significativo della religiosità dell'Occidente cristiano¹, allora anche le donne accusate di essere streghe entrano appieno in questo processo. Come soggetti di storia, le loro vicende vanno messe in relazione con le esperienze religiose femminili, con le vite delle *mulieres religiosae* che, nelle loro polisemiche *formae*, si incastonano e fortemente connotano quel più generale 'movimento religioso' che percorre le strade dell'Europa tardomedievale. Esse aprono la scena su orizzonti più vasti e domandano quale peso abbiano avuto – nell'elaborazione di quel profilo della strega che scatenò la grande caccia – la

¹ Si veda in particolare Michael Bailey, *Battling demons. Witchcraft, heresy and reform in the late Middle Age*, Pennsylvania, Pennsylvania State Univ. Press, 2003.

conoscenza delle donne e dunque il loro potere, l'insegnamento e la trasmissione dei saperi. E l'esercizio del ministero sacro.

Assieme alle donne che sono attive nei movimenti eretici, destano allarme per una nuova forma di vita, per una religiosità intensa e per un insieme di esperienze, le *mulieres* dotate di carismi. Esse mettevano a confronto la chiesa e il mondo con un messaggio rivelato da Dio esclusivamente e direttamente a loro, disegnavano con le visioni il proprio *iter perfectionis*, la propria attività di apostolato, la propria 'ambizione al sacerdozio'. È nelle visioni, appunto, che il Cristo dà la sua *impressio* al loro carisma chiamandole direttamente, o in modo vicario, alla predicazione. Ancora in virtù del proprio dono di profezia, le carismatiche rompono il tradizionale rapporto di soggezione, di dipendenza gerarchica dagli uomini, lo rovesciano a proprio favore, 'sono fatte' maestre e insegnano a quanti, uomini e donne, si affollano intorno a loro. Il loro apostolato si configura come manifestazione di un magistero autorevole, fondato su una dottrina che senza alcun dubbio è divinamente ispirata.

È fondamentale mettere a fuoco l'atteggiamento che la chiesa cattolica ebbe verso quelle esperienze, la sua reazione, il suo intervento e come tutto questo innervò di sé la cultura dell'Occidente cristiano e si riverberò nella persecuzione delle streghe. La *forma vitae* di molte donne accese i discorsi degli uomini e ne dettò le pratiche: credo che si debbano cercare nella relazione fra le 'vite' religiose femminili e le reazioni maschili molte delle ragioni di quel fenomeno che per oltre tre secoli ha macchiato la storia della cristianità d'Occidente. Ma non intendo riproporre il binomio sante-streghe e dunque tornare alla *discretio spirituum*, mi pare proficuo semmai mettere a fuoco la discrasia fra la libera manifestazione dei carismi e la *religio* della chiesa ufficiale per conoscere la morfologia di quel lungo cammino che dal *credidisti* conduce al *fecisti*.

Dalle *mulieres religiosae* alle *mulieres maleficae*. Un itinerario che attraversa la storia religiosa tardomedievale e che mostra connessioni significative e non casuali: mentre il 'movimento religioso' femminile si assottiglia e defluisce 'disciplinato' nell'ombra, e restano esperienze di singole donne ancorché straordinarie, di converso la pratica del maleficio, che era di singole donne, lentamente evolve e si trasforma nel culto organizzato delle streghe. La *societas maleficarum* esce dalle quinte e guadagna il proscenio. Le connessioni fra i due fenomeni sono ovviamente molteplici e vanno cercate a diversi livelli. In questo lavoro ho assunto quale comune denominatore significante la pratica dell'insegnamento, intesa come assunzione di ruoli, esercizio di funzioni e trasmissione di saperi come emerge dai racconti, anche autoriali, delle esperienze religiose di molte donne e dai processi alle malefiche².

² Le fonti su cui si basa questo lavoro sono riconducibili a due tipologie: testi agiografici e alcuni scritti autoriali per le *mulieres sanctae*, atti inquisitoriali e processi tardomedievali per le eretiche e le streghe.

1. *Mulieres religiosae*

Nella storia delle donne la pratica dell'insegnamento è una *quaestio* che ha riguardato la loro vita religiosa fino dalle origini cristiane: dalle apostole di Cristo alle donne di Paolo che lottarono con lui «nel Signore» (Rm 16,12). Opportunamente Elisabeth Schüssler Fiorenza ha parlato, per quel tempo evangelico, di un «discepolato di uguali» proprio perché ritiene che nel magistero di Gesù non ci fosse differenza tra discepoli maschi e femmine³: tutti erano impegnati nell'opera di evangelizzazione e nella catechesi. Ma quando, a partire dal secondo/terzo secolo, si sviluppa una gerarchia, un modello istituzionale, un «ordine sacerdotale maschile»⁴ che governerà la chiesa e la dottrina cristiana, alle donne sarà vietato l'insegnamento, la parola pubblica e la scrittura⁵. Ne testimonia un anonimo *Dialogo* assai conosciuto, ma che desidero riproporre perché lo ritengo testimonianza emblematica del prezzo pagato dalle donne alla trasformazione in senso gerarchico e istituzionale della primitiva *ekklēsia*. Il testo, della seconda metà del IV secolo, è scritto in forma di dialogo; l'autore anonimo, ma cristiano 'ortodosso', ha una conversazione con un montanista a proposito della profezia femminile, delle profetesse dell'Antico Testamento ed anche di Massimilla e Priscilla, e scrive:

Ma noi non permettiamo alle donne di parlare nelle assemblee, né di porsi al di sopra dell'uomo, al punto da scrivere libri con il proprio nome: per loro, questo è pregare e profetizzare a capo scoperto. Maria, la santa madre di Dio, non avrebbe forse potuto scrivere libri a proprio nome? Eppure non lo fece per non disonorare il suo capo, ponendosi al di sopra degli uomini⁶.

Chissà se Margherita Porete quando scrisse il suo *Miroir des ames simples*, il «liber pestiferus» dato pubblicamente alle fiamme sulla piazza di Valenciennes nel 1306, ebbe conoscenza di questo testo⁷. Il *Dialogo* peraltro non

³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, Claudiana, 1990.

⁴ Herbert Haag, *Da Gesù al sacerdozio*, Torino, Claudiana, 2001, pp. 27-28.

⁵ Mi pare emblematicamente espresso da un grande della chiesa greca, Giovanni Crisostomo, quando scrive: «Si tratta d'altro, dunque, quando [Paolo] dice: "Non permetto alla donna di insegnare". Questa frase si riferisce all'insegnamento fatto al popolo, al discorso pronunciato in pubblico, che appartiene alla funzione sacerdotale»; Giovanni Crisostomo, *Prima omelia su «Salutate Priscilla e Aquila»*, cap. 3, in *Patrologia Graeca*, 51, col. 192.

⁶ Il testo del *Dialogo anonimo tra un montanista e un ortodosso* è in Gerhard Ficker, *Widerlegung eines Montanisten*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 26, 1905, pp. 447-463, la citazione a p. 456. Da ricordare che Paolo considerava la profezia il primo fra i doni dello Spirito (Rm 12,6 e 1Cor 14,1), un carisma dunque che poneva chi ne era dotato al di fuori e sopra ogni gerarchia.

⁷ Su Margherita Porete, autrice del *Miroir*, e la sua condanna al rogo, si veda Alessandra Soteti, *Antigoni allo specchio: la lezione d'Amore di Margherita Porete*, «Storia delle Donne», 2008, n. 4, in stampa.

fu e non rimase una voce isolata, esso fu utilizzato come fonte da Didimo il Cieco in un passo del suo trattato *La Trinità*; per lui scrivere un libro è una forma di pubblico insegnamento e in quanto tale proibita alle donne, dice infatti: «E ancora, nella prima ai Corinzi: “Ogni donna che prega o profetizza con il capo scoperto, disonora il suo capo”, e ciò significa che non è permesso alle donne di scrivere con arditezza libri di loro composizione, né di insegnare nelle assemblee, in questo modo offendono il loro capo, l'uomo»⁸.

Pochi frammenti di testimonianze rispetto a quanto sarebbe utile produrre, ma non è possibile ripercorrere in questa sede la strada dei divieti, via via sempre più stringenti, partecipazione delle donne alla vita religiosa pubblica nelle comunità cristiane tardoantiche. Eppure proprio da qui è giusto partire perché questo tempo nutre, questo tempo è teatro e testimone – attraverso la parola scritta degli uomini – di avvenimenti che segnano il destino delle donne cristiane, le loro scelte di vita religiosa e le forme della loro risposta alla negazione di carismi, alla sottrazione di funzioni, al disciplinamento imposto agitando l'*auctoritas*, anche interpolata, dell'Apostolo folgorato sulla via di Damasco. Molti secoli dopo, in pieno Medioevo, donne di diversi ceti sociali presero la parola per annunciare una 'nuova' idea di trascendenza che oltrepassava le verità codificate e destabilizzava l'ordine ingegnosamente costruito dalle gerarchie ecclesiastiche. Obbedivano alla sola autorità che legittimava la loro parola, quella divina.

Legalmente subordinate, politicamente escluse, socialmente limitate, le donne esercitavano con vigore l'unica forma di autorità di cui godevano: il carisma religioso⁹; la loro pratica di vita costituisce di per sé una forma di ribellione ai ruoli previsti per le donne all'interno della chiesa. Fu proprio il loro precipuo coinvolgimento a caratterizzare la rinascita religiosa del XII e XIII secolo, fino a costituire, secondo Herbert Grundmann, un movimento religioso femminile distinto, le cui *formae* abbracciano l'intera gamma dei movimenti religiosi: le donne si affollarono nei nuovi ordini monastici, «ma emersero anche come maestre d'eresia e seguaci di movimenti eretici. Donne che praticavano vite di solitaria santità da anacorete o da eremite, e formavano comunità di beghine. Donne che coltivavano la saggezza teologica e l'istruzione filosofica nel grande monastero di Helfta»¹⁰.

Dobbiamo guardare alle esperienze mistiche e profetiche di molte carismatiche e sottolineare come il momento culminante della loro vita religiosa

⁸ Didimo il Cieco, *La Trinità*, cap. 41, in *Patrologia Graeca*, 39, coll. 988-989.

⁹ Daniel Bornstein, *Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, in Daniel Bornstein, Roberto Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992, p. 244.

¹⁰ Bornstein, *Donne e religione*, pp. 249-250; sulla comprensione della femminilizzazione del linguaggio religioso medievale, cfr. Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1982.

sia ravvisato nella perfetta unione con Dio, da realizzarsi attraverso una graduale ascesa fino alla contemplazione e all'estasi. Esperienza ineffabile che le porta 'fuori di sé', che rende superflua qualsiasi mediazione maschile, ma dalla quale ritornano colme di *signa* impressi nel corpo, nella mente, nello spirito e di cui non lesinano l'effusione per il potere che proprio 'lassù', nel rapporto diretto con la divinità, hanno acquisito. Una scansione esemplata su esperienza mistica, visione, profezia¹¹ da cui scaturiscono *munera* e poteri carismatici che esercitano assieme a *formae vitae* autorevoli. La conoscenza si trasmette attraverso la parola, la riconosciuta *auctoritas* spirituale le *mulieres religiosae* la esercitano con l'insegnamento. E alcune osano tradurla in scrittura, lo vedremo più avanti. Luisa Muraro scrive: «Non c'è comprensione adeguata della cosiddetta mistica femminile se non vediamo come quelle donne che chiamo amiche di Dio, siano riuscite a fare della relazione col loro amico la loro risorsa di libertà in un'avventura celeste e terrena insieme»¹².

Dobbiamo guardare alle beghine e alla loro anomala forma di vita vissuta molto spesso ai margini se non in contrasto con la chiesa. Queste donne si erano attratte inimicizie forti da parte del clero e non sembri questo paradossale perché i chierici avvertivano la loro 'concorrenza'; il francescano Lamberto di Ratisbona dice che «i teologi spiegano il divino, le donne lo fanno vedere» e lamenta inoltre di non riuscire ad ottenere personalmente un qualsiasi dono mistico, e quindi si scaglia contro le donne che invece ne fanno mostra, e prosegue: l'elevazione dello «spirito interiore attraverso» Cristo «ai nostri giorni si ha nel Brabante e in Baviera, tra le donne; Signore Dio, che è mai questo, che una vecchia donna ti capisce meglio di un uomo intelligente?»¹³.

Nel ripercorrere le loro esperienze religiose, dobbiamo fare riferimento al polisemico mondo delle eresie, e non solo per osservare quanto e come nell'*humus* decomposto dell'eresia si innestino le radici della stregoneria, ma anche per valutare appieno i ruoli che hanno assunto e le funzioni ministeriali che le adepti hanno svolto nei gruppi eretici, catari e valdesi su tutti. Molte donne non si conformano più ai modelli che chiesa e società impongono, escono dalle loro case, percorrono la strada della diversità, della dissidenza e non di rado concludono il loro cammino sul rogo. Una delle ragioni più importanti, se non addirittura la principale, credo debba essere cercata nello spazio che avevano e nelle funzioni che esercitavano all'interno di quei gruppi che la chiesa considerò devianti e chiamò eretici. Le perfette catare potevano impartire il *consolamentum* e, nella frazione del pane, potevano benedirlo e distribuirlo a perfetti e credenti. Le comunità erano governate talora da una *magistra* e le

¹¹ Peter Dinzelbacher, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne*, in Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993, p. 34.

¹² Luisa Muraro, *Le amiche di Dio*, Napoli, D'Auria, 2001, pp. 7-8.

¹³ Citato da Dinzelbacher, *Rifiuto dei ruoli*, p. 36.

bonae mulieres insegnavano la dottrina, predicavano e prendevano parte alle dispute tra eretici e cattolici, basando con grande abilità la propria dottrina sulla interpretazione delle Scritture¹⁴. Anche nell'altra grande eresia medievale, quella valdese, le donne, come gli uomini, insegnano e predicano; il biasimo dei polemisti più autorevoli si concentra sulla loro predicazione perché predicare è insegnamento e annuncio del verbo di Dio. Questo emerge nel *Liber contra Waldenses* di Bernardo di Fontcaude, il cui capitolo VIII è interamente dedicato all'insegnamento delle donne, e dove troviamo ripetute espressioni come «predicavit vel docuit», «praedicat aut docet», «verba Dei publice docere»¹⁵.

La chiesa degli inizi del Duecento, attaccata dai movimenti ereticali e allarmata dal magistero che le donne in essi esercitavano, non poteva permettere alle 'sue' donne di assumere atteggiamenti e funzioni che fatalmente le avvicinavano alle eretiche. Il pensiero va alle badesse di alcuni monasteri che ebbero il titolo di *episcopa* e giurisdizione episcopale; non ebbero tutte uguali prerogative e poteri¹⁶, esse comunque esercitarono sui territori, sulle chiese, sul popolo e sul clero a loro soggetti, poteri giudiziari, religiosi e civili, come i vescovi nella loro diocesi¹⁷. Ma non avevano funzioni sacerdotali: questo è il discrimine sostanziale. Alcune badesse tuttavia, nonostante i divieti, cercarono di esercitarle: confessavano le proprie monache, lanciavano scomuniche, predicavano e facevano la vestizione delle vergini¹⁸. Proprio contro l'esercizio

¹⁴ Anne Brenon, *Les femmes cathares*, Paris, Perrin, 1992; Gottfried Koch, *La donna nel Cattarismo e nel Valdismo medievali*, in Ovidio Capitani (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna, il Mulino, 1977, p. 249 e 252; Dinora Corsi, "La chiesa nella casa di lei". *Eretiche ed eretici a Firenze nel Duecento*, «Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche», 1, 2002, n. 1, pp. 187-218.

¹⁵ Bernardo di Fontcaude, *Liber contra Waldenses*, cap. VIII in *Patrologia Latina*, 204, coll. 825-828; il cap.VIII si intitola: «Contra hoc, quod mulieres praedicare posse dicunt»; toni accesi contro la predicazione delle donne valdesi si trovano anche in Ermenegaud di Saint Gilles e più ancora in Gioacchino da Fiore che la definisce non annuncio, ma adulterazione del verbo di Dio, cfr. Ermenegaud de Saint Gilles, *Contra Catharos et Valdenses*, a cura di Giovanni Gonnet «Revue d'histoire et de philosophie», 30, 1953, p. 252; Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei*, a cura di Ernesto Buonaiuti, Roma, Tip. del Senato, 1936, p.64: «Tam viri quam mulieres sine doctrina, sine gratia, sine ordine, non tam annuntiant, quam adulterant verbum Dei».

¹⁶ Per l'analisi delle differenze, rinvio al sistematico lavoro di Joan Morris, *Storia nascosta di donne*, Bari, Eucumenica Ed., 1980.

¹⁷ Maria Teresa Guerra Medici, *I diritti delle donne nella società altomedievale*, Napoli, SEI, 1986, pp. 152 sgg.

¹⁸ La consacrazione delle vergini era proibita fin da un lontano Capitolare di Carlo Magno (789) diretto ai vescovi ed agli abati, in esso si diceva che alcune badesse, contro i costumi della Chiesa, con l'imposizione delle mani e col segno della croce benedicevano gli uomini e facevano anche la vestizione delle vergini con la benedizione sacerdotale («et velare virgines cum benedictione sacerdotali»); tutto questo era assolutamente da proibire, cfr. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, app. 3, col. 174.

di certe pericolose funzioni si scagliava Innocenzo III in una lettera che nel 1210 scrisse al vescovo di Burgos:

Di recente abbiamo saputo alcune novità delle quali, a dire il vero, ci meravigliamo non poco: pubblicamente le badesse nelle diocesi di Burgos e di Valencia, benedicono le proprie monache, colpevolmente ne ascoltano anche le confessioni e hanno la pretesa, quando leggono il Vangelo, di annunciarlo anche in pubblico. Poiché dunque ciò è altrettanto sconveniente che ripugnante e non può in nessun caso essere da noi tollerato, noi vi comandiamo per mezzo di questo scritto apostolico, affinché non accada oltre, provvedete sulla base della vostra autorità apostolica ad impedirlo energicamente; infatti, per quanto la Vergine Maria sia eletta ed anche più eccellente di tutti gli apostoli insieme, il Signore tuttavia non ha affidato a lei, ma a questi le chiavi del Regno dei cieli¹⁹.

I contenuti e il tono di questa bolla non lasciano dubbio alcuno su chi debba esercitare, e a chi spetti, il ministero sacerdotale. Più di un secolo dopo il francescano Alvaro Pelajo redige, su richiesta di Giovanni XXII, il *De planctu ecclesie* (ca. 1330) nel quale sciorina un lungo catalogo di «vizi e misfatti» delle donne che «leggono e predicano dall'alto del pulpito» come se ne avessero l'autorità, che ricevono degli ordini che sono loro proibiti, che vivono come delle canoniche regolari – statuto che la chiesa non ha approvato – e impartiscono la benedizione solenne ed episcopale²⁰. «Rileviamo il timore di un religioso di vedere delle donne impadronirsi della funzione clericale; per secoli tale paura ha angustiato gli uomini di chiesa che hanno temuto, con l'espedito di questa intrusione, il crollo di tutto il sistema», scrive Jean Delumeau. Quanto fossero radicate queste paure, lo testimonia ancora duecentocinquanta anni più tardi il *Disquisitionum magicarum* del gesuita Martino Del Rio il quale parla con indignazione di una «certa religiosa che si atteggiava a sacerdote e comunicava il popolo con ostie che essa consacrava»²¹.

Molto lontano, sul cammino dell'assunzione di funzioni sacerdotali da parte delle donne, era andato il gruppo di fedeli che sulla fine del Duecento, a Milano, si riuniva nel nome di Guglielma, la fondatrice, da loro ritenuta l'in-

¹⁹ È la bolla *Nova Quaedam* del 1210, in *Corpus iuris canonici*, 10, X, a cura di Aemilius Friedberg, II, Graz, Akademische, 1955, p. 886; l'attenzione del pontefice era rivolto soprattutto all'abbazia di Las Helgas, nelle vicinanze di Burgos, e alla sua badessa Sancia Garcia (1207-1230).

²⁰ Alvaro Pelajo, *De planctu ecclesiae*, Venetiis, ex officina Francisci Sansouini et sociorum, 1560, nn. 44, 57-59, 61, 65, 68, 73, 74; Alvaro Pelajo era all'epoca grande penitenziere della corte di Avignone, la sua opera fu stampata a Ulm fin dal 1474, ristampata a Lione nel 1517 e a Venezia nel 1560. «Tutto ciò che il *Malleus* contiene di più misogino è esplicitato nel *De planctu ecclesiae*», scrive Jean Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, Torino, SEI, 1979, p. 490; si veda quanto lo stesso autore dice sulla donna come inviata di Satana, *Ibid.*, pp. 473-534.

²¹ Delumeau, *La paura in Occidente*, p. 493; la citazione di Del Rio, *Ibid.*

carnazione dello Spirito Santo per la salvezza del genere femminile. Credevano che la gerarchia maschile dovesse essere sostituita da una femminile e che a capo della chiesa di Roma dovesse essere una papessa. Maifreda da Pirovano è ritenuta la vicaria di Guglielma in terra e il suo statuto pontificale costituisce un tratto di grande originalità del gruppo milanese; ma l'inquisizione pose fine al disegno dei Figli dello Spirito dopo che, nel giorno di Pasqua del 1300, Maifreda decise di esercitare le sue funzioni di ministro di Dio, vestì abiti sacerdotali e celebrò la messa: «dicta soror Mayfreda dixit missam et habuit hostiam et levavit; et fecit omnia circa missam illam secundum quod fatiunt alii sacerdotes». Fu condannata al rogo, così come il corpo di 'santa' Guglielma, riesumato e bruciato²².

Si può collegare questa vicenda con quella di Prous Boneta, una donna che vive in un'altra terra, la Provenza, dove matura e si conclude la sua esperienza religiosa. Con lei entriamo nei confini inquieti del beghinismo nel cui universo trovano posto le più differenti forme di vita religiosa. La sua confessione, resa spontaneamente all'inquisitore di Carcassonne nel 1325, non è disciplinata dalle domande e procede viva e incoerente per associazione di idee. Da lei non abbiamo quindi l'esposizione sistematica di una dottrina, ma la suggestione delle sue visioni nelle quali troviamo di volta in volta la difesa di Pietro di Giovanni Olivi, la condanna di papa Giovanni XXII, i problemi della chiesa del suo tempo. Prous Boneta è a capo di un cenacolo di devoti, è una donna che «ipsum Dominum videbat frequenter facie ad faciem». Nel 1321 ebbe la rivelazione centrale della sua esperienza religiosa, Dio le apparve e le disse: «la beata vergine Maria fu la donatrice del Figlio di Dio e tu sarai donatrice dello Spirito Santo». Una donna partorisce lo Spirito Santo per la salvezza dell'umanità: al contrario di Eva, la donna che fu inizio e causa della dannazione del genere umano, Prous Boneta sarebbe stata, Dio stesso glielo aveva detto, inizio e causa della salvezza «totius humanae naturae seu humani generis». Oggetto di un disegno divino così straordinario e perciò figura straordinaria essa stessa. Anche per Prous Boneta il destino terreno si consumò sul rogo²³.

²² *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Guglielma*, a cura di Marina Benedetti, Milano, Scheiwiller, 1999, p. 214. Le sentenze sono andate perdute, ma sappiamo da altre fonti il destino di Guglielma e Maifreda, cfr. Luisa Muraro, *Guglielma a Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milano, La Tartaruga, 1985; Patrizia Maria Costa, *Guglielma la Boema. L'eretica di Chairavalle*, Milano, Ned, 1985. Secondo Alain Boureau la papessa Giovanna evocherebbe la memoria di Maifreda da Pirovano, cugina germana di Matteo Visconti, vicario imperiale a Milano all'inizio del XIV secolo, cfr. Id., *La papessa Giovanna. Storia di una leggenda medievale*, Torino, Einaudi, 1991, p. 264.

²³ La sua confessione è pubblicata da William H. May, *The confession of Prous Boneta, heretic and heresiarch*, in John H. Mundy, Richard W. Emery, Benjamin N. Nelson, (a cura di), *Essay in medieval life and thought*, New York, Biblio and Tannen, 1965, pp. 3-30; si veda anche Raoul Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959, p. 240 sgg.

Ma torniamo a Guglielma. Gli *Annales* di Colmar conservano la memoria di lei e ne segnalano per l'anno 1301 il passaggio a Bingen: «L'anno precedente, giunse dall'Inghilterra una vergine di grande bellezza ed eloquenza che diceva di essere lo Spirito Santo incarnatosi per la redenzione delle donne; e battezzò le donne nel nome del Padre, del Figlio e di Sé stessa. Dopo la morte fu portata a Milano e laggiù il suo corpo fu incenerito»²⁴. Guglielma costruisce una chiesa universale che si fonda sull'inversione dei due sessi. «Suggeriamo di cercare qui una delle origini della stregoneria femminile», ha scritto Alain Boureau nel suo bel libro *La papessa Giovanna*²⁵. La leggenda della papessa nasce proprio nel XIII secolo e racconta di una donna che era riuscita a farsi eleggere papa e per due anni aveva governato la chiesa e ordinato ministri: una donna si era insediata al gradino sommo della gerarchia ecclesiastica e aveva usurpato funzioni e poteri sacerdotali che al genere femminile la chiesa aveva negato. Doveva poi cadere la papessa, vittima del più naturale degli eventi legati intimamente, profondamente, esclusivamente al corpo femminile: il parto. «Ma va ribadito che la storia di Giovanna [...] ha dato corpo al terrore della sovversione femminile del sacro. Il XIII secolo, in circostanze drammatiche, scopre che il temuto attentato femminile è diretto al vertice della sacralità terrena, il pontificato. La minaccia di un'usurpazione del potere ha dunque potuto contribuire all'elaborazione forte e oggettiva della figura della strega»²⁶.

La minaccia dell'appropriazione fraudolenta del ministero sacerdotale espressa dalla leggenda della papessa, sviluppata dall'assunto teologico dei guglielmiti e fattasi 'carne' nell'esperienza di Maifreda, da sola non reggerebbe il peso della elaborazione della figura della strega se non prendessimo in considerazione le policrome esperienze religiose delle donne degli ultimi secoli del Medioevo. È indispensabile ampliare l'orizzonte e far entrare attrici diverse ma ugualmente incisive nel vasto panorama delle cause che hanno alimentato le paure della chiesa e 'l'invenzione' della stregoneria. Seguiremo alcune figure

²⁴ *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVII, p. 226; cfr. anche Boureau, *La papessa Giovanna*, p. 267 e p. 270 dove scrive che «il primo interprete della storia di Guglielma è Bonifacio VIII che così scrive delle pratiche guglielmiti nella bolla *Nuper ad audientiam*, emanata il 1 agosto 1296: "Fanno piccole riunioni [conventicola] notturne, sostengono che le preghiere siano più efficaci quando coloro che le offrono siano nudi in tutto il corpo; le donne si denudano e altrettanto fanno gli uomini di questa setta maledetta". [...] L'interpretazione, proposta dal pontefice e dal clero, appare di capitale importanza. Essa richiama le forme prototipiche del sabba notturno».

²⁵ Boureau, *La papessa Giovanna*, p. 272.

²⁶ *Ibid.*, p. 272-273. Gabriella Zarrì scrive che la papessa Giovanna può essere posta in connessione con l'interpretazione della stregoneria come rovesciamento del modello di santità della Vergine, e del sabba come celebrazione profana di una realtà sacramentale preclusa alle donne, cfr. Ead., *Dalla profezia alla disciplina*, in Gabriella Zarrì, Lucetta Scaraffia (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 189.

– emblematiche ma non uniche – che meglio esprimono la scelta, la ricchezza di questo cammino, la polisemia dei tratti e dei significati.

Matilde di Magdeburgo è una laica che abbandona la famiglia (1230 ca.), va a Magdeburgo ed entra in una comunità di beghine; scrive un libro in volgare e, ad un certo punto della vita, ormai stanca e non più giovane (era il 1270 e aveva sessantatré anni), si rifugia nel monastero benedettino di Helfta, in Sassonia²⁷. In più passi del suo libro Matilde scrive delle sue rivelazioni, della forza che le infondono e dei destini cui la chiamano: «devo annunciare me stessa, se voglio portare a compimento la bontà di Dio»; l'annuncio di sé stessa la spinge a scrivere, cosa che molti le avevano sconsigliato, ma a cui Dio invece l'aveva chiamata:

Ero stata messa in guardia [dallo scrivere] questo libro / e anche ammonita dalle persone: / se non lo si fosse seppellito, / allora sarebbe stato bruciato! / [...] Allora Dio si rivelò senza indugio alla mia triste anima / portando il libro nella Sua destra / e dicendo: «Mia cara, non rattristarti troppo, / la verità nessuno la può bruciare. / [...] Le parole rappresentano la Mia mirabile Divinità. / Scorrono continuamente / nella tua anima dalla Mia bocca divina»²⁸.

Matilde teme per il suo libro perché con la sua «opera et doctrina» assume appieno la funzione del pubblico insegnamento e la eleva a profezia. Il ricorso, reiterato nel libro, all'immagine suggestiva del fluire quasi fisico delle parole dalla bocca di Dio, può rientrare nei canoni della mistica, ma questa lettura non ne libera appieno il significato e la pregnanza. È la trasmissione, il passaggio della conoscenza che ha luogo nell'incontro con la divinità. E sono anche i «modi» della profezia: «Poi l'Eterno stese la sua mano e toccò la mia bocca, quindi l'Eterno mi disse: “Ecco, ho messo le mie parole nella tua bocca”» (Ger 1,9 che riprende Is 6,7).

Gertrude la Grande di Helfta²⁹ scrive opere in latino e dall'età di cinque anni è chiusa nello stesso monastero dove Matilde sceglierà di morire. Grande è la differenza di età e di formazione tra le due donne che vissero assieme ad

²⁷ Matilde nasce a Magdeburgo fra il 1207 e 1210, muore a Helfta in un anno imprecisato fra il 1282 e il 1294. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, a cura di Hans Neumann e Gisela Vollmann-Profe, München, Artemis, 1990-1993; l'edizione italiana, Mechthild von Magdeburg, *La luce fluente della divinità*, Firenze, Giunti, 1991, è a cura di Paola Schulze Belli e da questo testo prendo le citazioni; Matilde cominciò a scrivere il suo libro verso il 1250.

²⁸ Mechthild von Magdeburg, *La luce fluente*, pp. 95-96; Matilde torna altre volte sulla scrittura del libro e di particolare interesse è un suo colloquio col Signore a seguito del quale il suo stesso confessore «ordinò a una debole donna di scrivere questo libro scaturito dal cuore e dalla bocca di Dio: dunque questo proviene dall'amore di Dio, non è venuto dai sensi umani», *Ibid.*, pp. 152-153.

²⁹ Gertrude nasce il 6 gennaio 1256 e muore a Helfta nel 1302.

Helfta per diversi anni e dove la giovane monaca molto apprese dall'anziana beghina. Molte persone riconoscono a Gertrude l'*auctoritas* di guida spirituale e «plures» le chiedono consiglio sulla propria indegnità a ricevere la comunione e lei, «singulos rationabiliter expeditos», li fa accostare al sacramento; ma un giorno dubita della giustezza di questo suo comportamento e si accusa di presunzione. Il Signore è l'interlocutore e la fonte delle sue rivelazioni, Gertrude si rivolge allora a lui per essere rassicurata ed egli la conforta, la incoraggia a continuare e le dice che senza alcun dubbio lui concederà quanto lei prometterà in suo nome. Gertrude tuttavia è turbata e domanda come ciò possa essere possibile e il Signore allora le risponde: «Non appartiene a tutta la Chiesa ciò che un giorno io ho promesso al solo Pietro dicendogli: “tutto ciò che avrai legato sulla terra sarà legato anche nei cieli”, e questo non è compiuto, anche oggi, da tutti i ministri ecclesiastici? Perché dunque non credi che io ugualmente possa o voglia compiere per mezzo tuo tutto ciò che, per amore, ti prometto con la mia divina bocca?», e toccandole la lingua aggiunge: «Ecco, ho messo le mie parole nella tua bocca, [...] e tutto quello che sulla terra prometterai per la mia bontà, sarà certamente ratificato in cielo»³⁰. La funzione pastorale e salvifica affidata a Gertrude direttamente da Cristo corrisponde appieno a quella del sacerdote.

Un linguaggio ancora più esplicito, senza reticenze, caratterizza l'esperienza estatica della beata Ida di Lovanio (m. 1290). In una visione, secondo quanto annota il suo confessore, ella vede se stessa che indossa «sacerdotalibus vestibus» e così, con i paramenti, fa la comunione con il corpo ed il sangue di Cristo; un prete le è vicino, ma Ida non si cura minimamente di lui. Questa scena, intensa e solenne, non ha bisogno di commento: una donna assume funzioni sacerdotali e prende il posto del ministro cui spetterebbe la celebrazione del rito. Ida ebbe più volte simili visioni anche se queste non ne modificarono i comportamenti, ella infatti accettò e apprezzò sempre la somministrazione dei sacramenti fatta dal sacerdote³¹.

Non si chiude col Duecento una irripetibile stagione di esperienze religiose femminili, direi anzi che questo secolo si configura come un crogiuolo dove la vena, spesso sotterranea, di una tradizione lunga di secoli si riversa e dove sembra rigenerarsi per proporre poi rinnovate *formae* di vita religiosa. La

³⁰ Gertrude d'Helfta, *Le béraut*, I, 14, 2-4, (*Sources Chrétiennes* 139), Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, pp. 196-198; si veda anche Walker Bynum, *Jesus as Mother*, pp. 205 sgg.; Ead., *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 254 sgg.

³¹ *Acta Sanctorum, Aprilis*, II, 13, p. 183; Dinzelsbacher, *Rifiuto dei ruoli*, p. 75; sulla mistica femminile del XIII secolo si veda l'eccellente contributo di Caroline Walker Bynum, *Women mystics and eucharistic devotion in the Thirteenth Century*, in Ead., *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, New York, Zone Books, 1992, pp. 119-150.

scelta di una vita comune, da laiche e quindi fuori dei monasteri, richiama una pratica in cui tornano vividi modelli e simboli e figure di un discepolato evangelico appartenente ad un cristianesimo solo in apparenza lontano, in realtà continuamente rinnovato nella scelta della sequela di Cristo di cui si fanno discepoli e apostole e perciò profetizzano e predicano e scrivono e insegnano. Senza forzature, si può parlare, per queste donne, di atteggiamenti non conformi con le forme tradizionali della vita religiosa femminile.

L'autonomia e la libertà di espressione delle donne in seno alla chiesa conosce nel Trecento l'emergere di un movimento profetico femminile – le cui figure emblematiche furono Caterina da Siena e Brigida di Svezia – che «sin dall'inizio era stato percepito dai preti sotto l'aspetto sovversivo. A ragione vi vedevano la rimessa in discussione del loro monopolio»³². Queste donne non si limitarono a descrivere le proprie esperienze di comunione col Cristo ma finirono per volere agire concretamente nella realtà, in un modo larvatamente 'politico'³³. Non è escluso che l'apertura alla sperimentazione di nuovi ruoli religiosi e di inconsueti atteggiamenti devozionali, sia dovuta anche alla crisi senza precedenti nella storia della cristianità durante i lunghi decenni del papato di Avignone e del Grande Scisma e all'affanno in cui fatalmente si trovarono immerse le istituzioni ecclesiastiche. In questo tempo, donne come Caterina e Brigida – ed altre minori – seppero emergere come clamorose protagoniste della vita religiosa: «Fu mentre la gerarchia maschile si trovava in evidente scompiglio che eminenti prelati mostrarono una maggiore inclinazione ad ascoltare voci insolite, [...] a concedere a queste donne un posto sul (o vicino) all'altare»³⁴.

La vicenda di Brigida è esemplare. Le sue *Revelationes* furono pubblicamente attaccate dal priore Kettilmund di Skänninge che, richiamandosi espressamente alla prima lettera di Paolo ai Corinzi (14,34: «tacciano le vostre donne nelle assemblee perché non è loro permesso di parlare»), le disse figlie dell'inganno e dell'illusione e dunque dovevano essere bruciate; quanto a lei, vano era prestar fede alle sue parole: «Signora, tu sogni soverchiamente e vegli troppo a lungo, ti sarebbe di giovamento bere e dormire di più». Fu minacciata di essere bruciata viva, insultata e accusata di essere eretica e «phitonissa», i membri del suo ordine religioso definiti «lollardi e beghine»³⁵.

³² Jean-Michel Sallmann, *Strega*, in Natalie Zemon Davis, Arlette Farge (a cura di), *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 465.

³³ Giulia Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in Scaraffia, Zarri, *Donne e fede*, p. 104.

³⁴ Bornstein, *Donne e religione*, pp. 247-248.

³⁵ Isak Colijn, *Acta et processus canonizationis b. Birgittae*, Uppsala, 1924-31, citato in Peter Dinzelbacher, *Santa o strega? Donne e devianza religiosa fra Medioevo ed età moderna*, Genova, ECIG, 1995², pp. 27-28. Sembra che anche la gente semplice fosse stata coinvolta nelle dispute, a Lipsia, un pittore di nome Enrico esprime ammirazione per le rivelazioni della vedova svedese

Dopo la sua morte, interminabili discussioni sorsero in seno all'università di Parigi in ordine al riconoscimento dei suoi doni carismatici e, durante i diversi processi di canonizzazione, poterono esprimersi gli avversari della profetessa. Dottori eminenti come Jean Gerson, Pierre d'Ailly e Enrico di Langestein manifestarono la loro diffidenza nei confronti del profetismo femminile: fu in questa occasione che Gerson compose il trattato sulla *discretio spirituum*. Il dibattito portò ad una definizione più stretta delle regole di discernimento degli spiriti che, dipingendo la donna come più sensibile dell'uomo all'illusione diabolica, «ha contribuito a stabilire la sua inferiorità teologica e a escluderla dall'apparato ecclesiastico»³⁶.

Verso la metà del Quattrocento l'importanza della dimensione europea del movimento religioso femminile tardomedievale si affievolì gradualmente, «La restaurazione dell'ordine istituzionale significò il rifiuto di modelli femminili eccentrici, una "rimascolinizzazione" delle immagini religiose. [...]»³⁷ Solo intorno al Cinquecento, quando le istituzioni ecclesiastiche e politiche furono nuovamente in crisi, ci fu una nuova generazione di profetesse e visionarie capaci di riunire un pubblico attento e ricettivo solo per pochi anni, finché anche le loro voci esuberanti non furono messe a tacere»³⁸.

In questo *milieu* culturale, più forte appare l'accentuazione negativa di ciò che si presenta disarmonico rispetto al modello. Appartiene a questo tempo l'esperienza perturbativa di Domenica da Paradiso; a Firenze la sua autorità morale era ampiamente riconosciuta, «la gente concorreva da lei come ad un oracolo», ella riteneva di dover svolgere una direzione spirituale strettamente connessa con la dimensione pubblica e politica³⁹. Se la pensiamo, in una immagi-

in presenza di alcuni teologi e uno di loro lo minacciò: «Se non cessi di parlare di questa nuova eresia (nova heresis) e dei libri di quella vecchia, ti manderò sul rogo», cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

³⁶ Sallmann, *Strega*, p. 466, e continua a p. 469: «Lo stereotipo delle strega malefica e satanica è nato dalla crisi che attraversa la cristianità alla fine del XIV secolo. Questo modello che si impone all'ideologia dominante, non riesce bene a nascondere tutta una grande diversità di credenze. Nondimeno sanziona una degradazione dell'immagine sociale della donna».

³⁷ «L'inquietante viso di Caterina da Siena – la figura intorno alla quale, alla fine del XIV secolo, il movimento domenicano di stretta osservanza si era effettivamente raccolto – è stranamente assente dai dipinti eseguiti dal Beato Angelico per il convento domenicano osservante di San Marco, a metà del quindicesimo secolo», scrive Daniel Bornstein, *Donne e religione*, p. 248.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Un secolo dopo ancora si ricorda che «tutti si governavano per mezzo di lei [...]. Dal Senato al tempo della Repubblica mandavano spesso a lei due senatori a pigliare il parere nelle cose più difficili avanti di determinare niente. Concorrevano ancora di fuori molti signori di qualità per avere consiglio da lei in cose temporali e spirituali. La gente concorreva da lei come ad un oracolo e come ad una santa», cfr. Rita Librandi, Adriana Valerio, *I Sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1999, p. XXIV; su profezia, predicazione e insegnamento delle donne nel cristianesimo, si veda Beverly Mayne Kienzle, Pamela J. Walker, *Women preachers and prophets through two millenia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998.

naria disputa, di fronte ad Alvaro Pelayo (m. 1352) mentre il teologo francescano le espone i vizi delle donne del suo tempo e specialmente come esse «docent in pulpito predicando vel legendo sicut magistrae contra 1 Cor 14, 34», Domenica, appellandosi al suo rapporto diretto col Cristo e alla sua pratica di vita, gli avrebbe risposto: «San Paulo disse ch'èlle tacesino in chiesa e tornassino a casa et domandassino a' loro mariti, e facessonsi dire quel ch'èlle non intendevano. Et a quel modo disse che la donna tacesse et non facesse le prediche in chiesa. Et io uso andare in casa al mio Sposo [...]»⁴⁰. Domenica da Paradiso scriverà anche: «Io tramandai dalla mia bocca alla tua un tralcio della mia vite, perché tu intenda ch'io voglio riporre nella tua lingua la mia parola»⁴¹. È Gesù che le parla.

L'assunzione di funzioni che erano prerogativa esclusiva del ministero sacerdotale e il riconoscimento che in tali vesti ricevevano, costituivano un pericolo per la gerarchia ecclesiastica che vedeva messo in discussione il ruolo di mediazione col soprannaturale che gli apparteneva dai primi secoli del cristianesimo. Lo mette bene a fuoco Erasmo da Rotterdam nel colloquio tra l'abate e la donna colta: «E se voi [uomini] – fa dire a Magdalia – non starete attenti, si giungerà al punto che noi saliremo le cattedre nelle scuole di teologia e predicheremo nelle chiese. Ci prenderemo le vostre mitre»⁴².

Non c'è dubbio che tra Quattrocento e Cinquecento, scrive Gabriella Zarri, pur godendo di un diverso livello di potere autogestionale, in tutti i paesi europei le donne sono investite di un alto valore simbolico. Maria, la nuova Eva, entra a pieno diritto nel ministero salvifico della redenzione e le sue imitatrici sulla via della santità vengono raffigurate come guida della chiesa. «Brigida e Caterina da Siena e un fitto stuolo di loro seguaci operano per la riforma del papato. [...] Lo stesso mito della papessa Giovanna, pur diretto a fini politici evidenti, viene interpretato alla fine del secolo XV come gloria del sesso femminile»⁴³. È comunque il tempo in cui sembra chiudersi la grande stagione delle 'divine madri', il tempo in cui profetesse e carismatiche hanno goduto di grande prestigio religioso e sociale e anche di concreta influenza politica presso i principi e le corti⁴⁴.

⁴⁰ Alvaro Pelajo, *De planctu ecclesiae*, cap. XLV, n. 59: *De conditionibus et vitiis mulierum. An possint mulieres habere officia publica*; per Domenica da Paradiso, cfr. Librandi, Valerio, *I Sermoni*, p. 143.

⁴¹ Gerardo Antignani, *Scritti Spirituali della Venerabile suor Domenica dal Paradiso*, II, Poggibonsi (FI), Nencini, 1985, p. 330. Su Domenica si veda Isabella Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2007; Tamar Herzig, *Savonarola's women. Visions and reform in Renaissance Italy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2008.

⁴² Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*, a cura di Cecilia Asso, Torino, Einaudi, 2002, p. 608: *Abbatis et eruditae*.

⁴³ Zarri, *Dalla profezia alla disciplina*, p. 190.

⁴⁴ Si veda Gabriella Zarri, *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in Bornstein, Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote*, pp. 209-236.

Due lunghi secoli (1450 -1650) conducono le donne e la loro vita religiosa in un attraversamento, «dalla profezia alla disciplina»⁴⁵, tanto complesso e ricco di avventure spirituali. È un tempo di cesura e quindi di passaggio in cui polisemiche ‘vite’ di religiose si manifestano con esuberanza e sarebbe quindi assai produttivo – ma non è possibile farlo in questa sede – seguire le permanenze, nella talvolta apparente discontinuità delle *formae* concrete e quotidiane, delle eredità delle donne medievali pur rigenerate e arricchite nelle mutate istanze della vita religiosa, sociale e politica. Vedremmo allora che carismi e parola autorevole sono ancora il centro nevralgico dell’esperienza, ma giocati con modalità diversificate oltre che nuove, mentre è in atto lo spostamento dalla vita vissuta in mezzo cenacoli di devoti, all’«apostolate of the window», alla direzione spirituale praticata dalla clausura⁴⁶.

La Riforma protestante riaffermò il sacerdozio universale di tutti i credenti – «tutti i cristiani sono sacerdoti e tutti i sacerdoti sono cristiani»⁴⁷ – e le ‘nuove’ donne cristiane, almeno nei primi tempi della Riforma, «si immischiarono nella predicazione»⁴⁸. Ma ben presto alcune e importanti prese di posizione dettero il segno che la religione pur riformata non lo era stata tanto da consentire simili rovesciamenti, alle donne che erano state incitate a disobbedire ai preti, non fu permesso di disobbedire ai loro pastori per cui anche nelle chiese riformate tornarono a risuonare le parole di Paolo della *1 Lettera ai Corinzi* (14, 34-35) e le donne ancora una volta dovettero tacere nelle assemblee⁴⁹. Le ragioni addotte per il ritorno al silenzio non furono granché diverse da quelle dei cattolici: il Vangelo non aveva abolito nella chiesa la gerarchia e l’ordine propri della natura e della società umana⁵⁰. La chiesa cattolica post-tridentina

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 177-226.

⁴⁶ *Early Dominicans. Selected writings*, a cura di Simon Tugwell, New York, Paulist Press, 1982, pp. 387-431; su questi temi rinvio agli studi di Gabriella Zarri fra i quali segnalo: *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000.

⁴⁷ «Le funzioni sacerdotali sono queste: insegnare, predicare e annunciare la Parola di Dio, battezzare, consacrare e amministrare l’eucarestia [...], ma la prima e più importante di tutte, dalla quale dipendono tutte le altre, è insegnare la Parola di Dio», Martin Lutero, *Come si devono istituire i ministri della Chiesa*, a cura di Silvana Nitti, Torino, Claudiana, 1987, pp. 44 sgg.

⁴⁸ Natalie Zemon Davis, *Donne di città e mutamento religioso*, in Ead., *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1973, p. 107.

⁴⁹ Giovanni Calvino nella *Istituzione della religione cristiana* (II, Torino, UTET, 1971, p. 1537) infatti scriveva: «Non a donne o a privati Gesù Cristo ha dato l’ordine di battezzare, ma ha affidato questo incarico a coloro che aveva ordinato apostoli»; le predicatrici della Parola furono rare e il loro luogo di responsabilità era piuttosto la famiglia, cfr. Giovanna Pons, *Il ministero pastorale della donna: le sue radici e il suo riconoscimento*, in Claire Honess, Verina Jones (a cura di), *Le donne delle minoranze. Le ebreo e le protestanti d’Italia*, Torino, Claudiana, 1999, p. 264.

⁵⁰ «Anche l’esegesi riformata ha estrapolato volentieri i passi delle scritture che decentravano la donna rispetto alla relazione con Cristo, trascurandone altri che invece la ponevano in una posizione non mediata e paritaria rispetto all’uomo», cfr. Pons, *Il ministero*, p. 266.

avviò una ridefinizione dei modelli religiosi e della via della perfezione cristiana che supera il modulo mistico e profetico e propone in sua vece quello centrato sulle virtù eroiche e sull'impegno religioso⁵¹. La Controriforma ridimensiona la profezia femminile sottoponendola ad un rigido controllo conventuale, si chiude quindi il tempo della profezia politica, si intensifica l'obbligo della direzione spirituale, si accentua la chiusura dei conventi, 'serragli' protettivi, si scatenano le investigazioni sulla *discretio spirituum*.

A metà Cinquecento lo storiografo luterano Pier Paolo Vergerio diede alle stampe un'abbondante produzione antipapista tra cui compare l'*Historia di papa Giovanni VIII che fu femmina* (1556), che nell'edizione dell'anno successivo sarà l'*Historia di papa Giovanni VIII che fu meretrice e strega*, un titolo ancora più provocatorio e tutto diretto nei confronti della chiesa di Roma; per noi, per il percorso che stiamo seguendo, sembra operare la magistrale sintesi fra una donna che assume, e quindi usurpa, ruoli e funzioni sacerdotali e le donne accusate di *maleficium*.

2. *Mulieres maleficae*

Figure femminili diverse compaiono nei luoghi dove si amministra le giustizia: le protagoniste innanzi tutto, le streghe cioè, e poi le altre, comprimarie e comparse. Attrici tutte di un unico dramma che le vede in scena assieme ai loro giudici. Ma non sentiamo le loro voci, le loro battute sono scritte da altri, da quelli stessi che alla fine, padroni del loro destino, le giudicheranno. E quando il sipario sarà calato, resterà soltanto il racconto di questi uomini e la loro rappresentazione di queste donne. Determinante quindi la rifrazione tra vicende e racconto, tra fatti e memoria, una rifrazione che restituisce immagini 'spostate' da valutare con attenzione.

E mentre ci avviamo ad incontrarle, ricordo che uso il termine streghe – e mi riferisco alle donne accusate di *maleficium* – per semplificare l'esposizione perché, in realtà, questa parola comincia a comparire nel lessico giuridico intorno agli anni trenta del Quattrocento⁵². Le avventure semantiche di questo

⁵¹ Gabriella Zarri, *Sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; Adriana Valerio (a cura di), *Donna, potere e profezia*, Napoli, D'Auria, 1995; per la seconda età moderna si veda Marina Caffiero, *Dalla trasgressione all'obbedienza. Donne e profezia fra Settecento e Ottocento*, in Valerio (a cura di), *Donna, potere e profezia*, pp. 163-194; Marina Caffiero, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e Poligrafici internazionali, 2000.

⁵² Dinora Corsi, *Processi per stregoneria: luoghi e soggetti*, in Sergio Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo* (Atti del VI Convegno di studio del Centro studi sulla civiltà del tardo Medioevo, S. Miniato, 3-6 ottobre 1996), Pisa, Pacini, 1998, pp. 423-447.

termine sono state più volte ripercorse, ma è indubbio che proprio in questo tempo si comincia a proporre la parola e, insieme, a costruire i tratti connotanti il modello di strega che governerà l'immaginario del mondo occidentale nell'età moderna⁵³.

Negli atti processuali, assieme alle streghe, compaiono le complici e le vittime, le testimoni e le clienti. Figure non sempre identificabili con nitore perché davanti ai giudici possono 'travestirsi' e assumere una identità diversa tanto che i loro ruoli talvolta si intrecciano e si confondono. Non sempre è facile capire, per esempio, se la testimone che oggi veste i panni della vittima e lancia le sue accuse davanti al giudice non sia stata ieri una cliente o perfino una complice della strega. Spesso sono donne colpite negli affetti, nei legami d'amore e sono pronte a riferire – e ad adulterare, perché no? – fatti e circostanze specialmente quando sentono attaccata e quindi compromessa la propria identità sociale. Ne emerge una fitta trama di relazioni e un mondo ricco di pratiche condivise, un mondo che consente di vedere, anche, se e come alcune donne – muovendo dalla 'casa', vale a dire dalle loro competenze di gestione di reti di rapporti familiari, di vicinato, di comunità – si siano avventurate in territori fin lì ignorati o disattesi e che divennero invece centrali nella acquisizione di una nuova identità. Sarà per loro il cammino nella diversità e della solitudine fino, non di rado, alla resa dei conti ultima davanti ad un giudice. E qui, nei luoghi della giustizia, le relazioni si rimodellano, i legami cambiano talvolta di segno e insostenibili diventano le forze che spingono verso la marginalità estrema, oltre il confine dell'appartenenza alla *societas christiana*.

L'insegnamento è il filo prezioso che annoda le relazioni delle donne che i processi per stregoneria ci fanno conoscere: molte delle imputate hanno imparato e di molte è detto che hanno insegnato; sempre, comunque, siamo di fronte a una esperta, a una *magistra* capace di trasmettere ad altre i suoi saperi ed i segreti di un potere che ha origine dalla conoscenza. Un potere che, quanto più ci si inoltra nel Quattrocento, diviene minaccioso perché con una sottolineatura quasi ossessiva viene esaltata la sua origine diabolica tanto che sarà poi esplicitato come frutto del *pactum*. Per seguire il crescendo persecutorio, per avere più chiara la mutazione che si verifica a livello processuale, forse può valere come inizio il procedimento a carico di Benvenuta Benincasa, detta la Mangialoca. Siamo a Modena, nel 1370, e questa donna è accusata dall'inquisitore di evocare demoni; Benvenuta non nega anzi racconta che uno spirito servizievole le appare sempre accompagnato da un gran frastuono e le si rivolge chiedendo: «Signora eccomi, che cosa comandi?». Benvenuta fa le sue richieste e allora lo spirito le insegna. Al dominio che questa donna possiede

⁵³ Si veda Marina Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». «*Superstizioni*», maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 96 sgg.

sulle forze che evoca, si sostituisce nei processi del Quattrocento in maniera sempre più evidente – e con un rivolgimento totale – l'assoluta dipendenza delle donne dai demoni⁵⁴.

Emblematico sotto profilo poteri/insegnamento è il processo a Gabrina degli Albeti. Il podestà di Reggio Emilia e il giudice dei malefici la chiamano in giudizio un giorno di luglio del 1375 perché è una «mulier malefica», lo dice anche la fama pubblica, ma una malefica un po' particolare, come hanno accertato le indagini svolte. Gabrina è sotto accusa poiché «multas personas docuit et instruxit facere cum erbis, incantationibus, factis, signis et prohibitis et inhonestis, maleficia, incantationes et pistrizia [...]». Il pensiero corre subito a «domina Oriente» dei processi a Sibillia e Pierina – li vedremo più avanti – anche se una assimilazione delle due figure è improponibile per diverse e ovvie ragioni. Colpisce tuttavia l'analogia: Gabrina, come domina Oriente, conosce i segreti delle erbe e «insegna a fare». Sono parecchi i casi di *maleficium* accertati di cui i giudici la accusano, ma in nessuno di essi ella opera in prima persona; a tutti quelli che si rivolgono a lei, e sono per la maggior parte donne, «insegna a fare». È davvero interessante il testo di questo processo che registra situazioni, fatti e persone, ma che su tutto e su tutti vuole far emergere la funzione che Gabrina si è assunta in queste vicende e così riga dopo riga il racconto degli eventi è guidato, ossessivamente, da due verbi: «docuit» e «instruxit». Gabrina non evoca demoni né ha commercio con loro e per questo, forse, ha salva la vita; tuttavia l'attività di insegnamento che, lei, donna, ha svolto, merita certamente una condanna esemplare ed i suoi giudici non vengono meno al loro dovere: sarà «bullata» e le sarà tagliata la lingua. Possiamo solo immaginare come abbia condotto il resto della sua vita, Gabrina⁵⁵.

Pochi anni più tardi (1390), a Milano, Sibillia e Pierina sono sottoposte a giudizio per la seconda volta; gli atti processuali che le riguardano sono fin troppo conosciuti per la centralità della credenza nella compagnia di Diana che vi è testimoniata. Ma qui preme sottolineare come gli inquisitori registrino con attenzione che domina Oriente le accoglie e le saluta: «che siate le benvenute, figlie mie». E poi insegna loro «i poteri delle erbe» e non solo, accusa l'inquisitore, «dai segni che le presentate, vi fa vedere tutte le cose che le chiedete riguardo malattie, furti e malefici. E così vi insegna a fare, e trovate che ogni cosa da lei mostrata è la verità». Sibillia e Pierina saranno arse sul rogo⁵⁶.

⁵⁴ Il processo in Grazia Biondi, *Benvenuta e l'inquisitore: un destino di donna nella Modena del '300*, Bologna, UDI e Centro documentazione donna, 1990, pp. 102-124; i passi sull'insegnamento a pp. 104-106, 108, 109, 113, 120.

⁵⁵ Il processo edito da Aldo Cerlini, *Una strega reggiana e il suo processo*, «Studi storici», 15, 1906, pp. 63-68, la citazione a p. 64. Nel 1244 Federico II aveva decretato per gli eretici la pena del rogo o, per chi veniva mantenuto in vita, il taglio della lingua, cfr. *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, IV, *Const.* II, pp. 126 sgg.

⁵⁶ La sentenza è pronunciata il 13 agosto 1390; il processo di Sibilla e Pierina ha avuto più

La trasmissione del sapere è uno dei temi centrali del processo dove il potere che deriva dalla conoscenza diviene patrimonio di molte donne. L'inquisitore del secondo processo, frate Beltramino da Cernusculo, sembra avere colto l'importanza del nesso poteri/trasmissione che si traduce e si esprime nella pratica dell'insegnamento, insegnamento che non è richiesto dalle seguaci, ma 'offerto' loro da domina Oriente. Quanto più si procede nella costruzione del modello della strega, più i processi ci presentano donne che chiedono di imparare i *maleficia*, quasi a voler dire che deliberatamente 'scelgono' la via della stregoneria.

Ci basta scorrere il processo di Filippa di Città della Pieve, giudicata nel 1455 dal Capitano del popolo di Perugia. Il procedimento contro di lei è senz'altro pari a quello più famoso di Matteuccia da Todi (1428) anche se non ha di questo la fonte copiosa degli *incantamenta* e delle formule magiche. Questa donna ha una sfilza di imputazioni da far impallidire molte streghe al suo confronto. Ne capiremo presto le ragioni. Filippa ha sulle spalle una ventennale attività «scelerata» da quando, nel 1434, si era recata da una certa Claruzia, «peritixima» in «sceleribus antedictis», e le aveva chiesto di insegnarglieli. Claruzia, «visa eius voluntate pexima, infrascripta scelera et diabolicas compositiones docuit». Emerge qui un elemento nuovo ed importante: il proposito esplicito di Filippa di imparare, come se avesse scelto lei di *essere* strega. Sarebbe una importante testimonianza di un preciso atto di volontà di questa donna se la natura ostile della fonte non ci obbligasse a guardare questo evento con ogni cautela. E quindi la presunta scelta di Filippa potrebbe essere un'abile invenzione del giudice per presentarla tanto spregevole e indegna da essere indifendibile. Resta comunque un rilievo importante da fare: i giudici ancora una volta hanno cura di sottolineare la trasmissione/insegnamento dei saperi da donna a donna. E la ribadiscono quando, per mettere meglio a fuoco le colpe di Filippa, stabiliscono il legame fra le due donne e fra loro e il demonio: «Philippa dictam Clarutiam simul cum diabolo constituerat dominam et magistram». E più avanti ancora nel processo, il magistero di Claruzia, associato alla frequentazione di spiriti diabolici, torna a costituire la ragione prima delle nefandezze di Filippa («et tam doctrina prefate Clarutie quam etiam relatione predictorum spirituum res infrascriptas adsumpsit [...]»).

Ma questa donna va oltre. I riti che celebra sono per noi di grande interesse. Intensa è la scena nella quale invoca il demonio: Filippa si spoglia completamente, «capudque suum atque capillos extra omnem ordinem posuit», si unge il corpo, invoca il demonio e al demonio ritualmente tutta si dona. Non per divenire strumento della volontà e delle voglie di lui, ma per acquisire potere: «Diaulo ad te me do in anima et in corpo, portame dove io te dirrò». In

questo passaggio del processo colpisce l'immagine del capo «extra ordinem» ed i capelli sciolti di Filippa quando è in rapporto con la divinità. Uno *status* che, lo sappiamo, apparteneva a diverse figure femminili del mondo classico: dalla Sibilla Cumana, alla profetessa del tempio di Apollo a Delfi, alla maga cui si rivolge Didone⁵⁷. Ed è anche un rito che le fedeli di Iside praticavano. Questa assonanza si riveste di un certo interesse se la si collega alla destinazione, alla meta dei voli magici delle streghe, a quella Benevento cioè, che aveva conosciuto un Iseo tra i più importanti in terra italiana⁵⁸. Ma questa è una storia con molti passaggi tuttora oscuri e quindi è opportuno fermarci. Non senza però avere segnalato la trasformazione che, di questo rito, compie l'ossessione sessuofobica della chiesa e dei suoi uomini: vanno di notte scapigliate e nude a cavallo di un bastone «ut capiant virum», predica Giacomo della Marca⁵⁹.

E torniamo a Filippa. Come le donne predilette da Dio, che hanno il dono di vederlo e parlargli, allo stesso modo Filippa si rapporta al suo dio: gli parla, lui le appare, la istruisce e la guida. Infine, nella dinamica crescente di appartenenza al demonio e, quindi, di acquisizione di poteri, Filippa giunge ad assumere funzioni sacerdotali: nelle vesti che si addicono ad una strega, cioè nuda, nel tempo che si addice a una strega, cioè di notte, con il viso rivolto alla divinità della notte, cioè la luna, Filippa consacra al demonio suo dio le cose che ha preparato per un certo Evangelista che vive con lei: «ad nocendum res infrascriptas ipsa paravit [...] quas omnes noctis tempore, denudato corpore, vultuque revolutus versus lunam sathane consecravit». Una testimonianza rara, di grande importanza e interesse. E se la natura della fonte, come ho detto, deve suggerire cautela, non si può tuttavia ignorare la statura non comune di questa strega: in lei sembrano incontrarsi le profetesse, le fedeli di antichi culti misterici e le donne che, in un passato recente (penso a molte *mulieres religiosae*), avevano esercitato funzioni sacerdotali.

Il peccato di cui si macchia Filippa è di una gravità inaudita e fa di lei una donna maledetta di cui le fiamme dovranno distruggere il corpo e dannarne l'anima. Si ottempera e si fanno salve comunque le forme degli statuti che prescrivono di avere la confessione spontanea dell'imputata – la quale confessione non comporta certo una riduzione o una commutazione della pena – e quindi di infliggere una pena pecuniaria il cui mancato assolvimento fa scattare automaticamente la condanna a morte. L'ammontare stabilito è molto elevato per cui l'imputata, una donna sola come le molte altre di questi processi, non ha

⁵⁷ Virgilio, *Eneide*, IV, 509-511.

⁵⁸ I diversi momenti del rito, denudarsi, sciogliersi i capelli e volare al nocce di Benevento, si trova anche in una lettera di Mariano Socini di alcuni anni più tardi (1462), cfr. Francesco Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Sozzini*, «Bullettino senese di storia patria», 2, 1895, p. 97.

⁵⁹ Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, a cura di Renato Lioi, I, Falconara Marittima, Biblioteca fancescana, 1978, p. 481.

la possibilità di pagare: Filippa è condannata a «solvere» di lì a dieci giorni la somma di quattromila lire di denari. Impossibile farvi fronte e dunque le fiamme del rogo la consumeranno⁶⁰.

La deliberata intenzione di avviarsi sulla strada della stregoneria e di apprenderne i segreti, muove i comportamenti e detta le pratiche anche ad un'altra donna, Mariana, giudicata sempre a Perugia l'anno successivo, nel 1456. Mariana era in grado di fare le fatture, ma non le bastava, voleva imparare quello di cui sono capaci le streghe e quindi si rivolse ad una donna senza nome e «petiit ab illa se doceri et duci ad experimentum quod faciebat dicta mulier». Quale era l'«experimentum» a cui era tanto interessata? Ungersi il viso e il corpo con certi unguenti preparati dalla donna senza nome e andare con lei «a la noce de Menavento». Ma qui non c'era il sabba presieduto dal demonio, come aveva raccontato Matteuccia trent'anni prima, né orge sessuali e nefando commercio, come avrebbero detto altre più tardi. Erano sole. Le due donne «tripudiabant» al buio finché non decidevano di andare a succhiare il sangue a qualche bambino. Singolare importanza assume questa parte del processo perché, come già è accaduto per Filippa, viene messa in evidenza non tanto la solita inclinazione al male, quanto semmai la volontà, la deliberazione di scegliere la via della stregoneria. Quasi che questa fonte volesse rilevare una autodeterminazione in soggetti che non avevano diritto a tanto. Mariana non avrà sorte migliore delle altre, per i suoi malefici sarà condannata al rogo con l'aggravante di andarci «capite tonso» perché, fra le molte imputazioni a suo carico, c'era quella di avere indotto all'adulterio una donna di buona condizione e fama. Gli statuti di Perugia punivano così le ruffiane⁶¹.

Anche se limitati nel numero, i processi di Perugia sono una fonte preziosa per la storia della stregoneria nell'Italia centrale; la scia seppur discontinua che tracciano consente di individuare le modalità ed i tempi con cui si è evoluto il concetto di *maleficium* ed il crescendo delle pratiche con cui è stato rappresentato e punito. Questi processi ci conducono per mano attraverso molti decenni e ci mostrano come il modello delle accusate si vada lentamente arricchendo di quei caratteri che appariranno alle 'mature' streghe del *Malleus maleficarum* quando non ci saranno più maldestre ope-

⁶⁰ Il processo a Filippa di Città delle Pieve, 12 aprile 1455, in Ugolino Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 84, 1987; cito dall'estratto: Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1988, pp. 53 e 55.

⁶¹ Il processo a Mariana, 6 novembre 1456, *Ibid.*, pp. 58-63; lo statuto in volgare di Perugia del 1342 così recita: «De la rufiana. La rufiana la quale enducesse per suo facto overo huopera ke alcuna moglie d'alcuno overo altra fenmena connectesse adulterio overo fornicatione, el capo tosseratoglie, per la città e per glie borghe degga essere frustata e, se per fama sirà provato, possase procedere aglie tormentata», cfr. *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, a cura di Mahmoud Salem Elsheikh, II, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 2000, p. 155.

ratrici del magico, ma donne dotate dal demonio di un potere tremendo e incontrollabile⁶².

Sono le donne della *societas maleficarum* e dei sabba che compiono crimini orrendi. I processi della Val di Fiemme (1504-1505) incastonano le imputate in questa cornice, ognuna di loro è artefice di nefandezze di cui risponde in prima persona, ma alle sue spalle si erge solida la barriera della «compagnia» la cui articolazione gerarchica incide sulle relazioni fra le donne che non sono più regolate da rapporti interpersonali, ma tutte devono obbedire alla «maestra de le strige»⁶³. La maestra o «patrona» è figura di grande rilievo in seno alla 'compagnia' e non solo perché «docet alias», ma anche per il ruolo che assume. Il diavolo la predilige su tutte, non si irrita con lei, non la bastona come fa con le altre e la chiama a svolgere importanti funzioni. Di solito è lui che unge panche e sgabelli con cui tutti volano «ad ludum Herodyadis», ma certe volte il demonio dà l'unguento alla «maestra» e lei, «in su vece», lo dà alle altre; ancora lei, talvolta, quando il sabba è finito dà «licenzia a tutti nel nome del diavolo»⁶⁴. Ed è al «zogo» che il suo ruolo di coadiutrice del demonio si rafforza, diventa più importante. Il momento è quello centrale del rito, quando il diavolo cuoce nel calderone uomini o bambini maleficiati e poi distribuisce pezzi del loro corpo agli adepti perché ne mangino. Il banchetto rituale e l'antropofagia sono ricorrenti, come è noto, in questi come in altri processi per stregoneria e non è infatti su questo che richiamo l'attenzione, ma sul racconto che Margherita Vanzina fa della sua attività nella compagnia: una volta aveva maleficiato assieme alle altre un bambino e «quando el dicto putto era gotto, la dicta Seraphina era maestra de partir et dare fora la carne insieme con l'altra soa compagna». A Serafina questa testimonianza non recò danno, il giudice aveva già provveduto a farla morire sul rogo⁶⁵.

Concludo questo viaggio nei processi per stregoneria con una fonte di raro valore. Intorno al 1528, Bellezze Orsini scriveva di suo pugno una «carta», una confessione in cui ammetteva di essere stata e di essere una «fatuciera»; l'aveva spinta a questo il suo procuratore (che era suo figlio) nella speranza di chiudere prima possibile il processo a suo carico e di strapparla alle sofferenze della tortura e al rogo. La confessione di una strega, scritta di suo pugno e

⁶² L'importanza dell'insegnamento, e quindi della trasmissione dei saperi, la sua pericolosità e quindi la sua punibilità, avranno un riconoscimento ad alto livello nella *Constitutio criminalis* di Carlo V (1532), comunemente chiamata *Carolina*; il sovrano spagnolo fissa i quattro punti che consentono l'arresto e l'accusa di stregoneria: il primo dei quali è proprio l'insegnamento della magia.

⁶³ L'edizione più recente dei processi è di Italo Giordani, *Processi per stregoneria in Valle di Fiemme (1501, 1504-1505)*, Trento, Ed. Alcion, 2005.

⁶⁴ Giovanna riceve dal demonio l'unguento «che dovesse dare a le altre», *Ibid.*, p. 312, cfr. anche pp. 160 e 164.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 266; il processo a Elena detta Seraphina, *Ibid.*, pp. 233-241.

non soltanto trasmessa da un verbale giudiziario, è certo un documento raro; per di più disponiamo della trascrizione che di quel testo fece il notaio Luca Antonio nel corso del processo⁶⁶. Non sono solo due diversi livelli di scrittura a confronto – di livello ‘basso’ quello di lei, di livello ‘medio-alto’ quello di lui – ma due culture e soprattutto finalità differenti. Da una parte la disperata ricerca della propria salvezza, dall’altra il lavoro continuo di aggiunte, omissioni, mutazioni lessicali e morfologiche del testo di Bellezze al fine evidente di disegnarne un profilo coerente all’immagine della strega come si è venuta delineando fra Quattro e Cinquecento.

Questa fonte preziosa entra nel vivo del rapporto streghe-insegnamento e svela i segreti delle relazioni nella ‘compagnia’. Bellezze verga con «mano propria questa carta» e raccomanda che non si guardi alla sua «gnurantia dello scrivere»; dirà delle sue colpe e intanto rivela l’ordine gerarchico della *societas maleficarum*, anche se le sarebbe proibito farlo «dale nostre patrone e nollo possemo dire se non a chi imparamo, pure io ve llo dirrò como se fa e come facemo a streare onne iente, che me è stato imparato e olo fatto inparare ad altre femene». Il testo mette subito a fuoco come trasmissione della conoscenza e pratica dell’insegnamento siano i fattori che regolano i rapporti fra le streghe; una che voglia essere strega deve necessariamente imparare da un’altra strega, non solo, ma addirittura non può morire se non «lassi reda della strearia»⁶⁷. È interessante, e va sottolineata, l’integrazione del notaio allo scritto di Bellezze: «E cusì ce inparamo l’una e l’altra, e tucte bisogna che troviamo una strea e diciamo: “Io te vorria essere bona compagnia in questa arte”; e la strea te sputa in bocca e date quella ontione che lei ha [...]»⁶⁸.

La confessione svela gerarchie e ruoli nella *societas* che ha al sommo grado una «granne reina de tutte le stree», la quale nomina le patronesse provincia per provincia e nomina anche le capitane delle squadre alle quali assegna un certo numero di streghe: non meno di venti, a seconda dell’estensione del territorio di cui devono occuparsi. Anche Bellezze è stata patrona della Sabina, ed ha insegnato la «strearia» a così tante donne che non si possono contare⁶⁹.

⁶⁶ La confessione, allegata agli atti del processo contro Bellezze, è edita da Pietro Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini “strega” nella campagna romana del Cinquecento*, «Contributi di filologia dell’Italia Mediana», 2, 1988, pp. 138-160. Il testo è pubblicato in sinossi con la trascrizione del notaio; per la lingua e la grafia della confessione di Bellezze, *Ibid.*, pp. 87-95. Il procuratore è il figlio Giovanni, cfr. il processo a Bellezze Orsini (1528) in Marcello Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 177.

⁶⁷ La citazione in Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, p. 138. Era assai diffusa la credenza che le streghe prima di morire dovessero lasciare a qualcuno il proprio posto nella *societas*, trasmettendogli nello stesso tempo il patrimonio di sortilegi e formule, cfr. Carlo Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare*, in Id., *Emblemi e spie*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 8-9.

⁶⁸ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, p. 140.

⁶⁹ Sull’insegnamento insiste molto anche il processo, vedi Craveri, *Sante e streghe*, p. 181 e 183.

E insiste su questo tema quasi temesse di non essere ben compresa, e cerca di chiarire proponendo un parallelo molto interessante fra apprendimento della stregoneria e apprendimento della scrittura: «Come che chi impara la lettera se dà el principio delo leiere e delo scrivere, e po' se seguita secunno la 'ncrinazione de onnechivelli, chi a uno modo chi a un altro, chi de più chi de mino»; non si smette mai di imparare, non si arriva mai «a lu fonno: quante più cose cierchi de inparare tante più sonno quelle che trovi da 'nparare, che prima nemanco tenevi sentimento e più vai inanti più vo' ire e non te ne contenti, cusì è la strearia»⁷⁰.

Ogni tanto la sua scrittura si apre su momenti della sua vita, sono spiragli su cui indugia quel tanto che basta per dire della sua vita non facile, della sua vedovanza poco più che bambina («quasi putta»), dei figli che doveva sfamare; faceva la serva a Monterotondo presso una certa madonna Iacoma, e proprio là conobbe una «strea maestra» che le insegnò tutto quello che sapeva, e ne sapeva tante di cose. «E ò inparato altre a mal fare», ripete Bellezze, ma, prosegue, ha fatto anche del bene, ha medicato e guarito malattie di ogni specie. Tutti i suoi segreti, buoni e cattivi, li ha messi «dentro uno librone: con quissu ò inparato la strearia a multi e l'ò 'mprestato a gran maestri, preti, duturi, profetti e signuri, e puro a vui lo pozo 'mprestare quanno vulite»⁷¹. Forse il giudice non gradì l'offerta, di certo non accolse la sua supplica: Bellezze si uccise in carcere trafiggendosi la gola con un chiodo. «Io saccio umbrare, streare, amalare, afaturare, atossecare, e l'aio 'nzeznato», aveva scritto nella sua drammatica confessione⁷².

⁷⁰ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, pp. 148-149.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 154 e 159.

⁷² Per la citazione, *Ibid.*, p. 147. Bellezze aveva già tentato il suicidio in carcere: «io me volsi ammazzare per paura del martorio»; questa volta riesce nel suo intento, ma non sfugge all'interrogatorio nemmeno da moribonda: «Qua Bellezza constituta, noctis tempore, cum uno chiodo vel clavo se percussit in gula duabus percussionibus cum maxime maxime sanguinis effuactione, et remansit quasi semi mortua. Item supradicta interrogata dixit tentata a diabolico spiritu se voluti occidere et non putavit plus ultra nisi carere et evadere de hoc mundo», Craveri, *Sante e streghe*, rispettivamente p. 177 e 193.

PARTE I

Norme

«Exorcismata et incantationes» nella legislazione statutaria umbra dei secoli XIII-XVI

Maria Grazia Nico Ottaviani

Il mio intervento richiede almeno due premesse: la prima è di tipo sentimentale-affettivo perché il tema mi riporta alla figura e agli studi del mio maestro Ugolino Nicolini, francescano dei Minori, che fu in qualche modo un antesignano con un suo articolo sulla stregoneria di quasi venti anni fa.

La seconda è di tipo metodologico perché introduce una variabile tra le fonti indicate nel titolo del convegno ovvero trattati e processi, avendo io scelto – o essendomi stato assegnato – come campo di indagine quello degli statuti comunali, che non sono poi così lontani dai primi due, come si sa, essendo applicati nei processi e contemplati nei trattati.

Il mio intento è quello di arrivare alle fonti statutarie dopo un percorso in cui tenterò di delineare un quadro medievale della stregoneria e dei suoi esiti nella prima età moderna (prestando attenzione alle cesure e ai cambi), facendo particolare riferimento ad alcuni studi che, apparsi in forma di saggi o relazioni in raccolte o atti di convegni, hanno come *target* quello di muoversi in campo prevalentemente storico-giuridico.

Tento allora questo percorso muovendo da un punto di partenza quasi obbligato per me, ovvero il saggio di Nicolini, per i motivi detti ma anche per altri scientificamente rilevanti, ovvero il fatto che l'autore – pur dichiarando in apertura del suo scritto del 1987 una anacronistica «ripugnanza muratoriana» all'argomento – ne risultò poi in qualche modo attratto e lo affrontò e svolse da par suo, ovvero da fine studioso, molto esperto della documentazione archivistica¹.

L'intento del Nicolini era quello di pubblicare alcuni processi perugini tre-quattrocenteschi più uno bolognese del 1429 che «non potevano e non

¹ Ugolino Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 84, 1987, pp. 5-87, ora in Attilio Bartoli Langeli, Giovanna Casagrande, Maria Grazia Nico Ottaviani (a cura di), *Scritti di storia*, Napoli, ESI, 1993, pp. 73-94 (farò riferimento a quest'ultima edizione).

dovevano rimanere sconosciuti» non foss'altro perché si presentavano come la «fonte più antica d'Italia» sull'argomento².

Occorreva dunque contestualizzare quegli atti, analizzare la fonte mettendola in relazione con altre, senza limitare lo sguardo alla sola Perugia ma allargandolo a tutta l'Umbria «terra di mistici ed eretici», come un superato luogo comune recita³.

Ripetendo da Nicolini, a parte la documentazione sinodale, interessante ma non troppo frequente almeno in Umbria, molto si apprende dalla normativa comunale come anche dalle prediche e dall'opera dei predicatori che dettero davvero una svolta nel trattamento anche civile riservato a «indovino, o sognatore, o auguratore [...]»⁴.

Ne è convinto anche Mario Ascheri il quale qualche anno fa (1991) ripensò tutta la materia, e lo fece apparentemente con *nonchalance* partendo da un tema ridotto – alcuni *consilia* attribuiti a Bartolo da Sassoferrato – per approdare invece a riflessioni sul rapporto stregoneria-diritto bassomedievale nel senso di un ridimensionamento in due direzioni: primo del «carattere medievale della persecuzione», e secondo, del suo «collegamento con l'espansione dei poteri dell'Inquisizione», a tutto favore invece del peso esercitato dalla «giurisdizione laica»⁵, quella per l'appunto che Nicolini aveva descritto all'opera nelle curie del podestà e/o del capitano del popolo, sedi di dibattito dei processi tre-quattrocenteschi da lui editi⁶. L'Inquisizione medievale – intendo quella papale distinta da quella vescovile – è ben attiva, come si sa, e impegnata fin dal Duecento nelle «vaste repressioni ereticali», e a quelle (all'*heretica pravitas*) si dovevano dedicare totalmente gli inquisitori prima domenicani e poi francescani; lo decreta in una bolla anche Alessandro IV, che lascia però ai giudici ordinari i reati di usura, divinazione e sortilegi⁷. Anche a Perugia, lo statuto del 1279 distingueva tra gli eretici e gli *affatturatores et oppinatores*⁸ da trattare con misure diverse.

«Con Giovanni XXII cambia il clima»: il papa, «esperto di scienze occulte, vedeva incantesimi ovunque, in curia e fuori, e chiedeva ai dotti di essere illuminato»⁹. E mentre riceveva da teologi come Guido Terreni, Alessandro di Sant'Elpidio, o dal più famoso inquisitore Giacomo Fournier o da altri mae-

² *Ibid.*, p. 75.

³ Il giudizio negativo è del Nicolini; *Ibid.*, p. 77, n. 17.

⁴ *Ibid.*, pp. 78-80 e 89.

⁵ Mario Ascheri, *Streghe e devianti: alcuni consilia apocrifi di Bartolo da Sassoferrato?*, in Id. (a cura di), *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, Padova, Antenore, 1991, p. 219.

⁶ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, pp. 94-97; le trascrizioni integrali dei processi sono in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 84, 1987, pp. 30-87.

⁷ Ascheri, *Streghe e devianti*, p. 222.

⁸ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, p. 84.

⁹ Ascheri, *Streghe e devianti*, p. 225.

stri parigini come Arnaldo Royard rispose positive («quanti nell'esercizio di riti magici si rivolgono a forze demoniache, sono eretici»)¹⁰, altri mostravano più cautela, come Oldrado da Ponte, giurista molto famoso e molto vicino alla curia in Avignone (a lui si deve anche un importante parere favorevole all'alchimia). Oldrado scrisse un *consilium de haeresibus et sortilegiis et de testibus* in cui invitava invece a distinguere ogni fattispecie, soprattutto di stregoneria, da non confondere con l'eresia¹¹.

Con la fine del Trecento e i primi del Quattrocento le cose cambiano veramente. Scendono in campo i predicatori, come detto, in alcune città i grandi predicatori come Bernardino da Siena, Bernardino da Feltre, Giacomo della Marca, Roberto da Lecce, tutti ricordati da Nicolini¹².

Nei loro *sermones* quegli antesignani della comunicazione di massa non risparmiano accuse nei confronti di quanti praticano «incantazione diabolica» con strumenti di ogni genere, puntualmente descritti: dai filtri soprattutto amorosi che si ricollegavano ad antichi usi pagani, a fatture, a brevi con sù scritte *verba divina* da portare appesi al collo, fino a pratiche sanguinarie; e non dimenticano di scagliare i loro strali contro i sacerdoti talvolta «maestri di stregoneria» per ignoranza e cattiva condotta.

Le prediche sono un vero repertorio di pratiche magiche ricavate da episodi narrati a mo' di deterrente; in alcuni casi, come nel sermone *De sortilegiis* (che fa parte dei suoi *Sermones dominicales*) S. Giacomo della Marca «fornisce un repertorio incredibile dei vari modi della presenza diabolica nei monti di Norcia», in particolare in quell'angolo nascosto sul versante orientale del monte Vettore, detto Lago o Monte di Pilato, considerato come luogo diabolico almeno dal XIV secolo¹³.

Ma non vanno tralasciati neppure i casi di 'superstizione buona' ricordati da Roberto da Lecce quando narra di una «vecchia di Foligno che aiutava le donne cui mancava il latte ordinando loro di volgersi verso oriente ripetendo una formula» che nel racconto del leccese diventa *verba falsa et ridiculosa*¹⁴.

«La svolta definitiva ebbe luogo alla fine del Quattrocento con Innocenzo VIII e il *Malleus maleficarum*»¹⁵: il papa con la decretale *Summis deside-*

¹⁰ Così Raoul Manselli nel suo saggio *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 56.

¹¹ Andrea Romano, *Medici, streghe e fattucchiere nelle fonti giuridiche siciliane del tardo medioevo e della prima età moderna*, in Giovanna Bosco, Patrizia Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna* (Convegno internazionale di studi, Pisa, 24-26 marzo 1994), Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, 1996, pp. 273-286; di Oldrado si parla a p. 280.

¹² Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, pp. 87-92.

¹³ *Ibid.*, pp. 76 e 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 91. Pratica magia bianca anche Gostanza, strega di S. Miniato, cfr. Franco Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di S. Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

¹⁵ Ascheri, *Streghe e devianti*, p. 232.

rantes affectibus (1484) rende sistematico l'intervento repressivo della Chiesa nei confronti della stregoneria tramite l'Inquisizione. Ma fa di più, come è noto, affidando ai due domenicani Heinrich Institor e Jakob Sprenger la riorganizzazione dell'Inquisizione in terra tedesca; furono loro a pubblicare due anni dopo il *Malleus maleficarum* che è il più noto tra i trattati di stregoneria, «un mostruoso serbatoio teorico di cui si nutrono le persecuzioni successive» almeno per i due secoli seguenti¹⁶.

Secondo Ascheri, l'ambiente dei giuristi rimase però ancora piuttosto distaccato, preda di un certo 'scetticismo'; basti guardare – dice ancora – a eminenti figure come Andrea Alciato «il giurista umanista che [...] rivendicò la giurisdizione laica su quei pretesi reati» di stregoneria¹⁷.

Ma questa, dello scetticismo intendo, risultò una linea perdente di fronte all'incalzare del *Malleus* e di una mentalità che vedeva la strega e il demone come figure di primo piano di una 'religione' antitetica alla religione e alla fede in Cristo¹⁸.

C'è di più: facendo qualche passo avanti, ci si accorge che l'exasperazione della persecuzione cui si assisté dalla metà del Cinquecento non fu sostenuta solo da motivazioni ideologiche o dottrinali ma anche dai contrasti politici e religiosi che dilaniarono l'Europa in quegli anni. Ovvero la repressione fu quasi rafforzata, trovò nuovo vigore proprio nel contrasto tra cattolici e protestanti.

Ascheri arriva a dire che proprio lo «zelo controriformistico cinquecentesco» creò ulteriori strumenti, di persecuzione in qualche modo, identificabili in quelle raccolte consiliari criminalistiche che si appoggiarono per l'operazione a grandi autorità in materia.

Il riferimento è chiaro, ed è al *consilium* sulla *mulier striga* attribuito a Bartolo da Sassoferrato, ma ormai riconosciuto unanimemente come falso, *consilium* che ebbe però «la funzione storica di accreditare la massima punizione» e soprattutto «la competenza ecclesiastica nelle cause di stregoneria, richiamando la voce del più grande civilista del medioevo»¹⁹.

In maniera diversa ha preso posizione Andrea Romano in un suo contributo su *Medici, streghe e fattucchiere nelle fonti giuridiche siciliane del tardo*

¹⁶ Marina Romanello, *Introduzione a La stregoneria in Europa*, p. 23, citando da Hugh Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza, 1969, poi in *La stregoneria in Europa*, pp. 157-175. Cfr. anche Alida Gollino Bontempi, *Storia della stregoneria e dei processi alle streghe*, Milano, G. De Vecchi, 1972, pp. 131-140.

¹⁷ Ascheri, *Streghe e devianti*, p. 233; Roberto Abbondanza, *Alciato (Alciati), Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, p. 73: le considerazioni di Alciato sono contenute nell'opera *Pererga*, in pratica una collezione di frammenti di erudizione e di critica giuridica, storica, letteraria. Vedi anche Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 248-253.

¹⁸ Manselli, *Le premesse medioevali*, p. 61.

¹⁹ Ascheri, *Streghe e devianti*, p. 218; Abbiati, Agnoletto, Lazzati, *La stregoneria*, pp. 27-31.

medioevo e della prima età moderna letto, e poi pubblicato, in occasione dell'articolatissimo convegno su *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna* svoltosi a Pisa nel marzo 1994²⁰, ricco di relazioni, sollecitazioni, puntualizzazioni dal punto di vista della definizione dei termini che appaiono nel titolo, come anche dal punto di vista della ricerca documentaria, cui fu dedicata una tavola rotonda; infine dal punto di vista della storia del diritto, che vide altre relazioni oltre a quella di Romano, sulla quale brevemente mi soffermerò, perché lo studioso, pur dichiarando di volersi occupare solo della legislazione regia siciliana sull'argomento, inevitabilmente ripercorre le tappe principali del pensiero giuridico; ricorda, accanto ai pronunciamenti di un'autorità come Federico II, anche quelli dell'altra autorità universale ovvero il papa o i papi che intervennero in tema, sostenuti da canonisti e giuristi di riconosciuta fama.

La sua idea è che «in un crescendo di interventi pontifici si posero le basi della concezione definitivamente affermata fra il 1280 ed il 1330, per cui la stregoneria e con essa più in generale la magia, venivano assimilate alla eresia e di conseguenza riportate alla competenza istituzionale, e non casuale, dei tribunali dell'Inquisizione». Così Romano, che aggiunge l'elenco delle bolle e dei papi: da Gregorio IX (1233) a Innocenzo IV (1242) a Alessandro IV (1258 e 1260) per arrivare a Giovanni XXII che fece delle sue paure una 'questione teologica'. Romano scrive: «una sua preoccupazione personale [...] si trasformò in questione teologica», e su questo pare concordare con Mario Ascheri.

Si ripropose allora con forza «la concezione del diavolo come antitesi di Dio, il che di fatto compendia un profondo timore per il diverso e portava alla condanna, per altro sempre latente nella civiltà cristiana, della stregoneria».

Anche Romano, come pure Manselli, non escludono voci di dissenso: certo anche per Romano, Oldrado da Ponte escluse che la stregoneria fosse *proprie* eresia, ma pochi tutto sommato sono a suo parere i «tecnici del diritto che si sono avventurati nel pericoloso campo delle competenze inquisitorie»²¹.

Solo Ascheri attribuisce a quei teorici una forza persuasiva ed un peso dottrinale consistente, e propone una revisione del ruolo dell'inquisizione («sovravalutato» come aveva sostenuto Norman Cohn nel 1982)²² dichiarandosi a favore della competenza laica, e lo fa rileggendo passi di decretali e di bolle alla luce di una «cautela», la stessa suggerita da Oldrado da Ponte; il che lo porta anche a contenere, dissentendo da Romano, la portata della famosa bolla di Giovanni XXII *Super illius specula* «regolarmente letta come fondamento del potere inquisitorio in ogni fattispecie di stregoneria»²³.

²⁰ Romano, *Medici, streghe e fattucchiere*, pp. 273-286.

²¹ *Ibid.*, pp. 279-280.

²² Lo ricorda Ascheri (*Streghe e devianti*) a p. 220.

²³ *Ibid.*, p. 227.

A mio parere la competenza laica, o meglio il ruolo ad essa assegnato, va d'accordo con la presenza del tema stregonico nelle compilazioni statutarie; e vengo così alla fonte assegnatami.

Già Nicolini aveva fornito per Perugia «prove e documenti atti a chiarire quei precedenti normativi sui quali si sono fondati i processi contro streghe e stregoni, fornendo ai magistrati laici [...] ogni legittimazione giuridica nei confronti dell'Inquisizione che in Perugia non troviamo mai operante»²⁴, o meglio, come sottolineato da Paola Monacchia nella tavola rotonda pisana prima ricordata, non troviamo documentata o più precisamente non troviamo più conservata la sua documentazione, perché a Perugia la «furia giacobina» nel febbraio 1798 bruciò «a piè dell'emblema della libertà» le carte del tribunale dell'Inquisizione che evidentemente aveva una sede, un archivio, un'attività purtroppo non ricostruibile²⁵.

Mi spingo un po' oltre rispetto ai casi statutari riportati da Nicolini.

Lo statuto di Gualdo Tadino concesso ed approvato dal cardinale Antonio Ciocchi del Monte nel 1522, all'indomani della creazione della legazione autonoma di Gualdo, è opera di un giurisperito di una certa fama come Tarugio Tarugi, all'epoca luogotenente del cardinale legato, e di una commissione di statutari tra i quali primeggiava Giandiletto Durante, anch'egli giurisperito e garante con gli altri delle prerogative della comunità.

Dunque nel capitolo primo del IV libro *Qualiter citationes fiant in maleficiis*, è stabilito con chiarezza che si deve procedere *ex mero officio* e non *ad querelam, accusam et denunciam* in tutta una serie fittissima di casi tra i quali *de veneficiis* e *in causis maleficarum sive stregarum*; le autorità a cui è affidato il procedimento o *inquisitio*, da intendere nel suo significato procedurale appunto, sono il luogotenente, il podestà, il giudice o il notaio dei malefici.

Dunque, questo testo frutto di stratificazioni ma anche di nuove elaborazioni, *summa* della tradizione statutaria locale adeguato però alla nuova condizione istituzionale ovvero l'innalzamento di Gualdo a legazione autonoma con a capo il cardinale Del Monte, non prevede l'intervento da parte dell'Inquisizione per i reati sopra citati, ma li fa rientrare nella ordinaria amministrazione giudicante locale civile²⁶.

Più o meno quello che si può rintracciare in altri statuti umbri già analizzati da Nicolini in copie cinquecentesche, in alcuni casi stampe di testi precedenti poco o nulla aggiornati.

²⁴ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, p. 83.

²⁵ Paola Monacchia, *Le fonti per lo studio della stregoneria a Perugia*, in Bosco, Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe*, p. 390.

²⁶ Cinzia Cardinali, Andrea Maiarelli (a cura di), *Statuto della legazione autonoma di Gualdo Tadino (1522)*, Perugia - Comune di Gualdo Tadino (PG), Deputazione di storia patria per l'Umbria, 2003, p. 131.

In questi statuti, siano di Gubbio, Orvieto o Assisi, è contemplato tra i malefici il reato di *malia, factura seu artificium ...* e per essi si fa appello alle magistrature laiche²⁷.

Negli statuti perugini in volgare del 1342 il capitolo 102 del libro III fa obbligo a podestà e capitano a che «enquiriscano contra tucte e ciascuna persone le quale facciano le fature overo venefitie overo encantatione d'ennunde spirite a nuocere». Per essi è stabilita una pena di 400 libre «per ciascuna fiada»; in caso di inadempienza, li aspetta il rogo²⁸.

Il terzo libro dei malefici tratto dagli statuti di Perugia nel 1465 e conservato in un codice a parte insieme allo 'statutello' cosiddetto di s. Bernardino da Siena – come attesta la sottoscrizione del cancelliere umanista Stefano Guarnieri da Osimo – reca un capitolo *De facientibus facturas* che nel tenore ripete il testo trecentesco imponendo ancora una volta al podestà, capitano *vel alius officialis forensis* l'obbligo di «inquirere contra omnes et singulas personas que faciunt et fieri faciunt facturas sive veneficia sive incantationes immundorum spirituum ad nocendum [...]». La pena da 400 è corretta in 500 libre *pro qualibet vice*; chi non sarà in grado di pagare o non pagherà entro dieci giorni, «debeat igne cremari ita quod moriatur»²⁹.

Esattamente negli stessi termini il testo è riprodotto nello statuto a stampa del Cartolari del 1523-28, nel capitolo 89 del libro III, dove la pena è di 400 libre di denari³⁰.

Da quanto detto riguardo alle pene, si deduce che il conto poteva esser davvero salato e dunque difficilmente sostitutivo della morte, che è contemplata in quasi tutti i testi statutari analizzati in termini ineluttabili: *furcis suspensus flammis ultricibus exuratur*.

È quello che accade a Gnagne di Cibottola condannato a 3.000 libre e poi inesorabilmente bruciato perché insolvente.

Filippa di Città della Pieve condannata a 4000 libre non è in grado di pagare: le accuse contro di lei sono molte e terribili se pure ripetitive, quasi da manuale (uccide bambini, cuoce i corpicini per farne pozioni, succhia il sangue ecc.); è associata ad una *Clarutia, magistra* a quanto pare, a cui Filippa aveva chiesto di essere istruita, e lo fu: «rogavit quod ipsam diabolo deditam faceret in sceleribus: et Clarutia, visa eius voluntate, docuit»³¹.

²⁷ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, pp. 83-87.

²⁸ Mahmoud Salem Elsheikh (a cura di), *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, I, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 2000, p. 155.

²⁹ Archivio di Stato di Perugia, *Statuti*, 11, c. 25r, cap. LXXXX.

³⁰ *Statuta Auguste Perusie*, Perusiae in aedibus Hieronymi Francisci Chartularii, 1523, f. XXXV.

³¹ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, p. 53. Su Satana vedi Norman Cohn, *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in Mary Douglas (a cura di) *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, tr. it., Torino, Einaudi, 1980, pp. 35-49.

Dunque, esiste un circuito prettamente femminile identificabile attraverso una sorta di alfabetizzazione alla «strearia», come dichiara Bellezze di Angelo Ursini di Colvecchio in Sabina processata dal tribunale del governatore pontificio a Fiano Romano nel 1527 o 1528. Nella sua confessione in volgare da lei scritta «per non morire», come scrive Bartoli Langeli che ha ristudiato il processo dal punto di vista della storia della scrittura³², la donna dichiara la sua qualità di praticante e di maestra a un tempo «in un circuito culturale che allude esplicitamente all'alfabetizzazione»: Bellezze stessa era stata iniziata alla stregoneria da una donna che viveva nella casa dove lei lavorava come domestica e dove forse aveva imparato a scrivere una scrittura elementare. Bellezze è «una donna a suo modo acculturata, che rivendica alla sua arte una sorta di dignità intellettuale». Dichiara: non si può diventare streghe se si è sciocche, senza astuzia e «senza bona parlatura»³³.

Niente a che fare con l'immagine 'diabolica' che ci ha tramandato Roberto da Lecce che in uno dei suoi *sermone*s inveisce: «respice ad faciem incantatrix, quasi diabolica, quia semper in ipsa habitat diabolus»³⁴.

Concludendo. Sono arrivata alla statutaria, come annunciato all'inizio, attraverso un percorso che ha tenuto conto delle diverse posizioni di due studiosi attenti come Ascheri e Romano: il primo propenso a sottolineare la competenza laica in tema di processi alle streghe, il secondo più convinto del ruolo dell'Inquisizione.

La statutaria umbra, a mio avviso, unitamente alla documentazione processuale nota, conferma un quadro laico di competenze, per altro conosciuto, quadro che giustifica in essa la presenza non certo ossessiva ma persistente e tenace di norme che trattano l'argomento, che lo rimandano da una compilazione all'altra non semplicemente come 'fossile' ma come frutto di una prassi effettiva.

Per questo mi sento incline ad abbracciare la posizione di Ascheri, aggiungendo un ultimo elemento: nel *Compendium iuris municipalis civitatis Perusiae* compilato nel 1635 da Bartolomeo Giliani, l'autore nell'elencare alfabeticamente tutte le materie contenute appunto nel testo perugino cinquecentesco, cita anche il lemma *Incantationes* rimandando al capitolo sopra ricordato (89 del terzo libro), ma nelle *adnotationes* aggiunge: «haec materia qua sapit haeresim spectat ad Inquisitores super Haeretica pravitate»³⁵.

Tutto nella norma, si potrà dire, perché a questa altezza cronologica, 1635, è già da quasi un secolo operante il Sant'Uffizio romano, cioè il tribunale permanente che aveva sostituito a tutti gli effetti la prassi precedente affidata alla normativa e alle procedure civili cittadine non estranee comunque ad un quadro giuridico di riferimento e ad un indirizzo politico generale, tutti papali.

³² Attilio Bartoli Langeli, *La scrittura dell'italiano*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 121-124.

³³ *Ibid.*, p. 123.

³⁴ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, p. 91.

³⁵ Bartolomeo Giliani, *Compendium iuris municipalis civitatis Perusiae*, Perusiae, apud Angelum Bartolum, 1635.

Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi

Giovanni Romeo

Nell'età della Controriforma ammazzare streghe in Spagna, Portogallo e Italia fu più difficile che altrove, per scelte precise e precoci delle rispettive Inquisizioni: questo dato, che non cancella peraltro le molte differenze tra le due penisole nel 'governo' della stregoneria, è ormai quasi un luogo comune¹. Per l'Italia, però, la situazione si presenta oggi più complicata, perché nuove serie documentarie obbligano a rimettere in discussione alcune delle conclusioni raggiunte e a ripensare allo spazio occupato dalla repressione della stregoneria nelle strategie della Chiesa italiana della Controriforma. I dubbi riguardano aspetti importanti della ricostruzione da me operata nel 1990. Sono in gioco in primo luogo i contenuti e gli esiti della svolta moderata decisa dalla Congregazione del Sant'Ufficio nel tardo Cinquecento, proprio mentre si rafforza la rete inquisitoriale locale e aumentano quasi ovunque in misura consistente i processi di stregoneria, di magia diabolica e di superstizione. Ne riassumo gli elementi essenziali.

Negli anni Settanta-Ottanta del Cinquecento, quando processano streghe, i giudici ecclesiastici italiani, che sono i principali responsabili dell'inasprimento repressivo, sono chiamati a rispettare procedure piuttosto rigorose, suggerite dai cardinali inquisitori. Alcune – la netta delimitazione dell'uso

¹ Per la Spagna il punto di riferimento essenziale è Gustav Henningsen, *The witches' advocate. Basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, University of Nevada Press, 1980 (tr. it. Milano, Garzanti, 1990); per il Portogallo, José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas" 1600-1774*, Lisbona, Editorial Notícias, 1997; per l'Italia il mio *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Milano, R.C.S., 2004⁴. Sulla sostanziale omogeneità delle scelte delle tre Inquisizioni convergono le sintesi più recenti, che in qualche caso le unificano piattamente (Brian Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 250-257), in altri le distinguono con maggiore accuratezza (vedi Guy Bechtel, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997, pp. 557-570).

delle torture, l'obbligo di sottoporre al vaglio centrale le condanne a morte – riguardano tutti i processi relativi a delitti contro la fede, altre mirano proprio a risolvere difficoltà specifiche delle cause di stregoneria: si raccomanda sempre estrema cautela, sono vietati gli interrogatori capziosi, è proibito utilizzare le confessioni di partecipazione al sabba come prove contro terzi. Si puniscono inoltre gli abusi e gli eccessi più gravi commessi contro le presunte streghe, talvolta con grande severità.

Sono solo aperture parziali, che lasciano irrisolte questioni importanti. Restano incerte le competenze sul maleficio, tradizionalmente ritenuto un delitto *mixti fori*; non si decide se le streghe omicide meritino la pena di morte anche quando non sono recidive; rimane lecito – lo fu fino al 1613 – utilizzare le risposte degli indemoniati agli esorcisti come prove a carico dei presunti complici del diavolo. Inoltre, a Roma si preferisce applicare caso per caso la prudente linea elaborata, senza affidarla a decisioni formali. Anche per questa ragione, forse, una parte non esigua dei giudici ecclesiastici italiani si sentì legittimata a perseguire con asprezza le streghe (gli atteggiamenti oltranzisti di Carlo Borromeo ne sono soltanto l'esempio più celebre), proprio come i tanti loro colleghi cattolici che promossero a lungo sanguinose cacce in mezza Europa².

I limiti di queste scelte centrali appaiono oggi ancora più vistosi, per parecchi motivi. Sembrano molto pesanti, in primo luogo, gli esiti della intensa repressione anti-diabolica inaugurata nel tardo Cinquecento: nell'Italia di quegli anni, contro ogni previsione, si uccidono parecchie streghe. È vero, la nuova geografia delle cacce e delle condanne a morte presenta notevoli differenze territoriali (le punte più alte sono nel Nord-Ovest della penisola, mentre a Napoli e nel suo regno gli eccessi gravi sono rari) e le decisioni più sanguinarie riguardano abitualmente le autorità secolari³. Ma è innegabile un forte coinvolgimento della Chiesa, anche sul piano della repressione: le responsabilità

² Vedi Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe, passim*, ma in particolare pp. 3-108.

³ Si vedano i dati relativi al Piemonte resi noti da Vincenzo Lavenia, *"Inquisitore del Papa, e non del Duca". I domenicani e l'Inquisizione in Piemonte nella prima età moderna*, relazione presentata al Convegno internazionale su *I domenicani e l'Inquisizione Romana*, Roma 15-18 febbraio 2006, in corso di stampa negli Atti del Convegno (ringrazio Vincenzo Lavenia per avermene fornito copia). L'indicazione complessiva segnalata nel testo è ricavata invece dall'insieme delle ricerche che svolgo da oltre trenta anni in svariati archivi italiani, locali e centrali. Al primo elenco di fonti segnalate in Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 36-37, vanno aggiunte sia quelle reperite nell'Archivio Segreto Vaticano (soprattutto negli archivi delle Nunziature apostoliche e nell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari), sia i manoscritti ritrovati nel riordinamento del più importante fondo inquisitoriale italiano, quello conservato nell'Archivio storico diocesano di Napoli (per quest'ultima serie si veda, a cura di chi scrive, *Il fondo "Sant'Ufficio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, «Campania Sacra», 34, 2003, nn. 1-2), sia la ricchissima documentazione conservata nell'Archivio della Congregazione della Dottrina della Fede (d'ora in avanti ACDF), a cominciare dalla serie fondamentale dei *Decreta Sancti Officii* (d'ora in avanti DSO).

dei giudici ecclesiastici complessivamente considerati, non dei soli inquisitori, sono più marcate del previsto e, quel che più conta, incertezze e discontinuità caratterizzano a lungo gli interventi moderatori dei cardinali del Sant'Ufficio. Come ho già segnalato in una relazione presentata nel febbraio 2006 al Convegno su *I domenicani e l'Inquisizione Romana*, nel tardo Cinquecento la Congregazione non solo tollera o punisce blandamente gravi abusi e cacce sanguinose, ma talvolta processa insieme ai persecutori, e con severità, gli stessi perseguitati⁴. Insomma, è dubbia sia la sostanza del garantismo dei vertici inquisitoriali, sia la sua effettiva capacità di esercitare un'influenza sui cacciatori di streghe, anche su quelli ecclesiastici, che oltre tutto trovano in molti esponenti delle Chiese locali stimoli e appoggi più consistenti di quanto si potesse pensare. Più che precoce, insomma, la svolta moderata dell'Inquisizione romana sembra precaria. È la prima questione che intendo approfondire.

Ad alimentare dubbi sulla mitezza della Congregazione non è tanto il netto aumento tardocinquecentesco della pressione inquisitoriale sulle pratiche magico-diaboliche. Certo, molte nuove fonti confermano che i tempi dell'intensificazione di questi processi in Italia – all'incirca tra il 1569 e il 1572 – sono gli stessi del potenziamento della rete locale del Sant'Ufficio, mentre l'impegno dei giudici secolari, più difficile da verificare, non sembra nella fase iniziale altrettanto pronunciato. Si potrebbe pensare perciò a un rafforzamento inquisitoriale finalizzato proprio alla lotta anti-diabolica. Ma non è così, per parecchie ragioni, che è impossibile discutere qui.

Mi limito a segnalare una testimonianza che riguarda Giovan Francesco Gambarà, un cardinale inquisitore tra i più intransigenti, ben noto agli studiosi per gli strettissimi rapporti con Pio V, per il ruolo di primo piano avuto nel processo Carnesecchi e per una proposta di potenziamento dell'Inquisizione in Francia avanzata senza successo nel 1572, all'indomani dei brindisi romani per la strage di S. Bartolomeo⁵. In quegli stessi anni, però, i suoi atteggiamenti verso le streghe erano alquanto distaccati. Nel 1573, nell'aggiornare con pacatezza gli altri cardinali del Sant'Ufficio, in qualità di vescovo di Viterbo, sul faticoso e contrastato andamento di alcuni processi da lui seguiti in diocesi,

⁴ La relazione, dedicata a *Inquisitori domenicani e streghe in Italia tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento*, è in corso di stampa negli Atti del Convegno internazionale *I domenicani e l'Inquisizione Romana*, Roma 15-18 febbraio 2006 (la pratica del doppio processo, a persecutori e perseguitati, è attestata in due delle più note cacce alle streghe italiane del tardo Cinquecento, quelle di Triora e Bitonto).

⁵ Per un suo profilo complessivo vedi la 'voce', a cura di Michele Di Sivo, in *Dizionario biografico degli italiani*, 52, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1999, pp. 42-45. Per il ruolo importante da lui avuto nel processo Carnesecchi, vedi Massimo Firpo, Dario Marcato (a cura di), *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, II, *Il processo sotto Pio V, 1566-1567*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, *ad indicem*. Il suo intervento del 1572 sulla situazione francese è in una lettera alla Congregazione del Sant'Ufficio conservata in ACDF, *Stanza Storica* (d'ora in poi *St. St.*), Q 3 A.

Gambara manifesta piena disponibilità a rimettere tutto ai colleghi; anche al Borromeo, aggiunge (ironicamente, credo), come a sottolineare sia la distanza dall'oltranzismo dell'illustre amico, sia lo scarso rilievo attribuito al problema. Non risulta che la sua proposta sia stata accolta dagli inquisitori generali, probabilmente interessati ancor meno di lui alla vicenda⁶. Se all'inizio degli anni Settanta del Cinquecento ai vertici del Sant'Ufficio erano queste le reazioni abituali alla diffusione delle pratiche magico-diaboliche in un'area come il Lazio, ben altrimenti controllabile, si può facilmente immaginare quanta voglia ci fosse a Roma di incrementare la repressione di quei crimini nel resto d'Italia.

In un breve arco di tempo, però, anche al centro qualcosa cambia. Il tono complessivo degli interventi romani si fa più preoccupato. Non sempre, è vero. Già in questi anni si avverte talvolta, nel governo dei processi di stregoneria, una certa distanza, un senso di fastidio per cause spesso monotone, di limitato valore strategico, prefigurazione dell'importante decreto generale che nel 1588 diede ai delitti di natura diabolica (qualificati significativamente come «negromanzia e simili») un rilievo inferiore rispetto all'eresia: atteggiamenti lontani dalla diffusa e crescente ipersensibilità locale al problema, ben alimentata dagli esorcismi e dal rinnovato attivismo di tanti uomini di Chiesa⁷. Perciò non è semplice decifrare la varietà delle decisioni centrali, che talvolta appare sconcertante.

Tutto lascia pensare, però, che almeno due aspetti importanti della questione – la tutela della vita delle streghe e l'adeguata istruzione dei giudici ecclesiastici – abbiano uno scarsissimo rilievo per la Congregazione. Quanto al primo problema, ci sono oggi pochi dubbi sul fatto che la punizione degli

⁶ *Ibid.*, lettere del Gambara al card. di Pisa del 12 agosto e dell'8 dicembre 1573 (il caso era capitato a Barbarano).

⁷ Un esempio di superficiale attenzione romana è in ACDF, *DSO*, 1580/1, 57r, seduta del 4 febbraio 1580: si decise, a proposito di un processo di stregoneria celebrato ad Ivrea, che il vicario del vescovo e inquisitore lo chiudessero con la «solita assoluzione» *de formali* e le «solite pene». Solo per due donne, in ragione dei molti omicidi commessi, si dispose la consegna al giudice secolare, perché procedesse per i delitti di sua competenza. Sulla questione del maleficio ritornerò più avanti. Il decreto generale citato è in ACDF, *DSO*, 1588, c. 333r, seduta del 6 luglio 1588 e riguarda i processi agli inquisiti gravati di addebiti di diversa natura e le priorità che in quei casi i tribunali dell'Inquisizione romana sono tenuti a seguire. Un buon esempio degli atteggiamenti insieme preoccupati e prevenuti di una parte degli stessi prelati locali è in una lettera inviata dal vescovo di Segni al Savelli il 30 agosto 1580: «Questa sarà per ricordare la cosa delle mie strighe, che desiderarei facessero la penitencia ove hanno commesso il delitto. L'astutia del demonio è tanto grande che con difficoltà sono scoperte. So ben io la fatica che si è fatta per cavarne la verità. Quella che fugì è la più trista nell'arte, la quale intendendo va per Roma et dubito non si faccia tenere per santa. Qui non si mancherà anchora di usar ogni diligentia per redurle, benché rare sono quelle che veramente si riducono, sempre sono ingannate con l'astutia del demonio. Facendole fare la penitencia in diocesi, metterà terrore ad altre, che credo ve ne sieno in quella campagna et forse intorno la mia diocesi, che con questo esempio penserranno al fatto loro».

abusi più gravi da parte dei vertici del Sant'Ufficio resta a lungo nettamente subordinata, oltre che ai rapporti di forza, alle esigenze di difesa dell'Inquisizione e della Chiesa. Almeno fino agli anni '20 del Seicento le frequenti violazioni da parte dei giudici ecclesiastici italiani delle caute procedure suggerite abitualmente da Roma sono tollerate o punite non in quanto tali, ma in base a valutazioni in senso lato politiche⁸. Riguardo all'addestramento dei giudici, poi, solo il divieto di dare valore di prova contro terzi alle confessioni dei complici del sabba fu applicato con una certa sistematicità e rese difficoltosa già nel tardo Cinquecento la trasformazione di singoli processi in cacce. Anche se la scelta di non ufficializzarlo e di non comunicarlo attraverso circolari ne pregiudicò l'efficacia negli stessi tribunali di fede, fu l'unico risultato concreto ottenuto precocemente dall'Inquisizione romana. Mi sembra abbastanza indicativo, a questo proposito, che ai primi del Seicento esso fosse applicato anche dal Senato di Milano, una magistratura insieme molto autorevole e molto determinata contro le streghe⁹.

Non è un caso, quindi, se anche inquisitori che si sono fatti le ossa a Roma, ai vertici del Sant'Ufficio, commettono errori elementari nell'istruire questi processi. È ciò che capitò nel 1623, verso la fine della carriera, quando era inquisitore a Genova, al domenicano Eliseo Masini. Si era formato a Roma, tra il 1605 e il 1607, come Socio del Commissario, aveva scritto da poco il fortunato *Sacro Arsenal*, in cui nel 1625 avrebbe pubblicato un'ampia sintesi della celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, la *summa* del garantismo tendenziale dell'Inquisizione romana. Eppure i cardinali del Sant'Ufficio trovarono numerose inadempienze in un suo processo di stregoneria. La circostanza è rivelatrice, e non solo per il domenicano. Se ai primi del Seicento si poteva rivestire un importante incarico inquisitoriale centrale senza conoscere le regole, ormai consolidate, che avrebbero dovuto guidare tutti i giudici ecclesiastici italiani nel corso di quei processi, ciò vuol dire che l'interesse dei vertici del Sant'Ufficio per la stregoneria non era particolarmente forte¹⁰.

⁸ Questo rilievo complessivo, che è più di un'ipotesi di lavoro, non si riferisce soltanto ai casi resi noti nella relazione citata (quelli dell'arciprete valtellinese Stoppani, cui si perdonano 63 roghi accesi nel 1597, tra l'altro fieramente rivendicati, e di fra Domenico Buelli, l'inquisitore di Novara che nella sua lunghissima carriera cercò ripetutamente di far morire streghe e fu faticosamente tenuto a bada dagli interventi della Congregazione, senza subire alcun provvedimento punitivo), ma all'insieme delle decisioni centrali di questi anni. È mia intenzione ritornare presto sul problema.

⁹ Per l'adozione da parte della Congregazione del Sant'Ufficio di questa accorta scelta procedurale, il cui rilievo appare ora pienamente confermato dalla nuova documentazione conservata in ACDF, vedi G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe, passim*. Per la scelta del Senato di Milano vedi Luigi Fumi, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano*, «Archivio storico lombardo», 13, 1910, pp. 115-6.

¹⁰ È quanto ho documentato in *Inquisitori domenicani*.

L'episodio fa il paio con la storia della circolazione manoscritta della *Instructio*, soprattutto se si riflette sulla circostanza che forse, com'è stato recentemente sostenuto, essa fu redatta verso la fine del Cinquecento, cioè ben prima di quanto si pensasse. Fino agli anni '20 del Seicento un documento così precoce e importante non è utilizzato quasi mai e anche successivamente circola molto poco in Italia. Anziché prevenire errori e abusi dei propri delegati con la capillare diffusione di un testo che, per quanto se ne sa, era stato predisposto proprio per quello scopo, la Congregazione preferisce riservarsi la più ampia discrezionalità di intervento, continuare ad avere le mani libere. È un modo di procedere che non s'incontra solo nelle cause di stregoneria e serve soprattutto a mantenere le distanze tra centro e periferia, ma è difficilmente conciliabile con la duplice esigenza di contrastare adeguatamente modelli giudiziari che non si condividono e di fornire criteri processuali precisi ai propri delegati. Come per il controllo dei libri proibiti, inquisitori e vescovi sono costretti a barcamenarsi tra le pressioni locali e l'indecifrabilità di orientamenti romani non sempre univoci. Così, però, le pressioni ambientali, combinate con l'ignoranza o le difficoltà di applicazione dello *stilo* romano, continuano a provocare eccessi e abusi, con conseguenze molto pesanti sulla vita delle presunte streghe. Complessivamente, insomma, l'influenza della centralizzazione moderata sullo svolgimento di questi processi appare oggi meno precoce e meno significativa di quanto la documentazione allora disponibile mi aveva fatto pensare nel 1990¹¹.

I limiti più gravi delle scelte tardocinquecentesche del Sant'Ufficio riguardano però il maleficio. Si tratta del nodo più intricato dei processi contro le presunte streghe, anche perché costituisce ovunque l'oggetto primario dell'ostilità nei loro confronti, soprattutto quando si crede che ne sia derivata la morte di esseri umani, e di bambini in particolare. Indagini approfondite, condotte sia a livello dottrinale, sia sul piano giudiziario, non mi avevano consentito fino a qualche anno fa di raggiungere conclusioni definitive. E anche se un recente, pregevole contributo di Vincenzo Lavenia ha ben illustrato i molti, intricati

¹¹ L'ipotesi di una precoce elaborazione della *Instructio* è stata avanzata recentemente da Rainer Decker, *Entstehung und Verbreitung der römischen Hexenprozeßinstruktion*, in Hubert Wolf (a cura di), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn, Schöningh, 2001, pp. 159-75 e Rainer Decker *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Darmstadt, Primus Verlag, 2003, pp. 93-107. Per altri riferimenti alla *Instructio* negli studi di Rainer Decker vedi anche *Die Hexen und ihre Henker. Ein Fallbericht*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994, e *Hintergrund und Verbreitung des Drucks der römischen Hexenprozeß-Instruktion (1657)*, «Historisches Jahrbuch», 118, 1998, pp. 277-86. Per la difficile situazione in cui si trovavano spesso gli inquisitori e i vescovi alle prese con il controllo dei libri proibiti per l'ambiguità degli interventi centrali, le ricerche di Gigliola Fragnito sono un punto di riferimento fondamentale (vedi almeno *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997 e il recente *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005).

nodi della questione nell'Italia del Cinque-Seicento, restano irrisolti alcuni problemi di importanza decisiva¹². Non è ancora chiaro se la Congregazione del Sant'Ufficio rivendicò sempre ai propri tribunali l'accertamento e la punizione di quel delitto e, soprattutto, se e da quando applicò ai presunti colpevoli di malefici mortali la pena capitale *etiam primo lapsu*, a prescindere dall'impenitenza e dalla recidiva, le due variabili da cui dipendeva nello *stilo* dell'Inquisizione romana la vita di eretici e apostati. Sul piano formale, quest'ultimo problema fu risolto nel 1623 nel senso più intollerante – pena capitale per i responsabili di malefici mortali e immurazione per i danni gravi – da Gregorio XV, con una scelta che ha lasciato finora perplessi gli studiosi, soprattutto perché coincide con il momento in cui comincia a circolare più diffusamente un documento moderato come la *Instructio*¹³. Ecco allora le ipotesi cui sto lavorando.

Il punto di partenza delle mie riflessioni è ancora il tardo Cinquecento. La novità forse più importante riguarda proprio le decisioni adottate abitualmente dalla Congregazione del Sant'Ufficio in merito alle competenze sul processo di maleficio. Negli anni Settanta-Ottanta del secolo, un po' a sorpresa, i cardinali inquisitori, inflessibili nel pretendere per i propri delegati l'esclusiva sull'apostasia al diavolo e sul sospetto d'eresia, cioè sui crimini di natura religiosa sospettati più comunemente nelle streghe, sembrano rinunciare alla stabile rivendicazione di un ruolo egemone dei tribunali di fede in materia di maleficio. Il nodo della giurisdizione resta formalmente irrisolto, ma la Congregazione del Sant'Ufficio tende ad affidarne l'accertamento ai giudici secolari. Tende, è bene sottolinearlo con forza: non si tratta di una linea adottata sempre e comunque. L'esame dei singoli casi e l'attenta valutazione dei rapporti con le istituzioni locali rendono possibili svariate soluzioni, anche in merito alla vita e alla morte delle streghe. Non è senza significato, ad esempio, che in questi anni tra i cardinali inquisitori affiorino riguardo ai processi aperti nel Lazio, ma non nel resto dello Stato pontificio, soluzioni anche diversissime, che spaziano dai roghi alla coesistenza 'moderatrice' tra commissari della Congregazione e giudici 'territoriali'¹⁴.

¹² Gli esiti delle mie ricerche sono in *Inquisitori, esorcisti e streghe, passim*. L'importante saggio di Vincenzo Lavenia, «*Anticamente di misto foro*». *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, è in Giovanna Paolin (a cura di), *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80.

¹³ Per la controversa interpretazione della bolla gregoriana vedi le diverse ipotesi avanzate da me (*I processi di stregoneria*, in Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 201-202), da Adriano Prosperi (*Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 85-86), da John Tedeschi (*Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 126 e 314) e da Vincenzo Lavenia («*Anticamente di misto foro*», pp. 70-72).

¹⁴ Per i roghi vedi Lavenia, *Anticamente di misto foro*; per una soluzione moderata adottata da un commissario della Congregazione, Romeo, *Inquisitori domenicani*.

Entro questi limiti, i dati più omogenei finora affiorati riguardano nell'ultimo trentennio del Cinquecento le cause istruite nei tribunali secolari. In questi casi, la procedura ordinaria suggerita dai cardinali del Sant'Ufficio a vescovi e inquisitori si potrebbe schematizzare così: se l'indagine avviata dai laici è ancora in corso, il giudice di fede deve pretendere la sospensione del procedimento, la consegna degli inquisiti e l'indicazione degli addebiti contestati, per poter celebrare la causa relativa ai delitti contro l'ortodossia, che è di sua esclusiva competenza. Ultimato il lavoro, li restituisce al collega secolare per la valutazione dei danni contro terzi, ma senza consegnargli copia degli atti processuali relativi all'apostasia al diavolo (può solo fornirgli rapidi ragguagli verbali). Da quel momento, però, gli sviluppi della causa non sembrano riguardare i cardinali della Congregazione, tanto meno i loro delegati locali: finora, in nessuno dei casi in cui in questi anni dopo l'intervento romano c'è un doppio processo, ecclesiastico/laico, ho ritrovato tracce di rilievi mossi da esponenti del Sant'Ufficio alle decisioni finali adottate dai secolari. La delega ricevuta da questi ultimi era incondizionata, le loro scelte insindacabili, definitive.

Almeno in quei casi, insomma, i dubbi che dividevano i trattatisti erano risolti nel senso più intollerante: se il maleficio aveva provocato la morte, era giusto che fosse punito senza troppi fronzoli con la pena capitale, ma non nei tribunali del Sant'Ufficio. Era una soluzione rischiosa, che si prestava ad interpretazioni lesive degli interessi dell'Inquisizione romana, ma i cardinali della Congregazione, pur attentissimi a difendere le competenze dei giudici di fede, trattandosi di delitti possibili solo grazie alla violazione dell'ortodossia, chiudevano un occhio, quando ritenevano più importante dare una lezione alle streghe omicide¹⁵.

L'insieme di questi elementi, che ridimensiona nettamente lo spessore della svolta moderata tardocinquecentesca, rientra a fatica in un unico modello esplicativo. Per ora, sullo scacchiere italiano, l'ipotesi più probabile è il collegamento con la tendenza complessiva dell'Inquisizione romana a ridurre il più possibile le *sue* condanne a morte, dopo decenni di cruenta caccia agli eretici, in un momento delicato e importante, quello post-tridentino, in cui la Chiesa tutta cerca di accreditarsi come un'istituzione protettiva e rassicurante. Se sono state rispettate le regole del gioco, se il ruolo specifico del Sant'Ufficio è stato riconosciuto, i cardinali della Congregazione lasciano talvolta campo libero ai giudici secolari e alla logica di tutela degli interessi lesi dal maleficio, cui essi abitualmente obbediscono. L'ipotesi della pena capitale non è malvista, anche se è inopportuno che vescovi e inquisitori se ne assumano in prima persona la responsabilità. Quando la stregoneria è fonte di malattia e morte, diventa soprattutto un problema di or-

¹⁵ Questi rilievi sono il frutto dell'analisi sistematica di ACDF, St. St., *Decreta Sancti Officii*, tra il 1550 e il 1633, e di un'ampia selezione delle serie epistolari conservate nello stesso Archivio, oltre che dell'analisi di migliaia di procedimenti inquisitoriali locali attivati nello stesso intervallo di tempo.

dine pubblico: meglio lasciar giudicare risvolti così inquietanti a chi è deputato a garantirlo. Conviene anche alla Chiesa, insomma, che siano le autorità secolari, forti della delega dei vertici inquisitoriali romani, a sacrificare il capro espiatorio, a placare la crescente ostilità verso i presunti complici del diavolo.

Questa esplicita assunzione di responsabilità da parte delle magistrature laiche, 'benedetta' dalla Congregazione del Sant'Ufficio e perciò in qualche modo assimilabile al meccanismo ordinario del rilascio al braccio secolare degli eretici e degli apostati condannati a morte dagli inquisitori, non deve far dimenticare che tensioni così drammatiche trovavano continuo alimento proprio nelle credenze e nelle suggestioni diffuse a piene mani dagli uomini di Chiesa, al centro e in periferia. È impossibile discuterne adeguatamente in questa sede. Basti accennare qui a due testimonianze speculari: se nel 1597 Roberto Bellarmino condivideva le certezze del fratello sulla morte per maleficio di tre suoi figli e lo incitava a denunciare all'Inquisizione i criminali che miravano a distruggere intere case per via diabolica, alcuni anni dopo il vescovo di Cremona non sapeva come combattere il pullulare in città di ammaliati e spiritati, che un esercito di esorcisti ben pagati inventava ogni giorno, soprattutto tra gli aristocratici. Con questi presupposti, era pressoché inevitabile che aumentasse nettamente tra gli italiani, e in particolare tra maggiorenti e nobili, la voglia di ammazzare streghe¹⁶.

Sono da ravvisare forse in questa intricata situazione le circostanze che indussero Gregorio XV ad emanare nel 1623 la costituzione *Omnipotentis Dei*. Se nel tardo Cinquecento in Italia, anche per una libera scelta del Sant'Ufficio, la stregoneria, un delitto odioso come pochi altri, è castigata adeguatamente solo dai giudici secolari e nei pochi tribunali ecclesiastici locali che possono permetterselo, c'è il rischio che il punto di riferimento delle presunte vittime non sia più l'Inquisizione, pure impegnatissima ad aprire procedimenti contro presunte streghe e a rivendicare il ruolo egemone dei suoi delegati. I sofisticati modelli di governo delle pratiche magico-diaboliche elaborati dalla Chiesa romana devono fare i conti con il diffuso consenso sociale di cui gode la caccia alle streghe, alimentato anche da molti ecclesiastici, e con la determinazione di giudici secolari che talvolta, per garantirsi la certezza della pena capitale, evitano consapevolmente di riconoscere la priorità delle competenze inquisitoriali. Così, però, cambiavano le regole del gioco: si profilava all'orizzonte l'estromissione del Sant'Ufficio da quei processi.

¹⁶ Per Bellarmino, si vedano le sue lettere al fratello del 31 gennaio, 27 febbraio e 28 marzo 1597, in Xavier-Marie Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat, 1542-1598. Correspondance et documents*, Paris, Beauchesne, 1911, pp. 385-387 e 389-390; per il caso cremonese, che meriterebbe una trattazione più ampia, impossibile in questa sede, vedi Archivio Segreto Vaticano, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones B-C*, 1603, incartamento aperto da un esposto presentato per conto di suor Candida Corona. Il documento più vivo del dossier, da cui ho desunto il breve accenno del testo, è una lettera scritta l'11 aprile del 1603 dal vescovo di Cremona al card. di Firenze.

Se questi furono i contraccolpi della svolta parziale e incerta avviata dall'Inquisizione romana nel tardo Cinquecento, si può avanzare una plausibile ipotesi di spiegazione dell'iniziativa di Gregorio XV. Forse essa fu soltanto un accorto strumento di riequilibrio ideato per tamponare la concorrenza sleale di autorità secolari sempre più accanite e propense a castigare le streghe da sole, senza rispettare le prerogative del Sant'Ufficio. Il papa intendeva ribadire le competenze dei giudici di fede sul maleficio e abilitarli, all'occorrenza, ad usare il pugno di ferro, proprio come i loro colleghi laici. Il suo obiettivo primario era il ripristino del pieno controllo della giustizia ecclesiastica su processi che non solo cominciavano a sfuggirle, ma cementavano forse alleanze locali inopportune e controproducenti per gli interessi della Chiesa. Per raggiungerlo, vista l'aria che tirava, era forse inevitabile agitare lo specchietto per le allodole della pena capitale.

È solo un'ipotesi, che per giunta lascia insoluti interrogativi importanti, a cominciare dalle ragioni che spinsero il pontefice a procedere in prima persona, senza coinvolgere la Congregazione del Sant'Ufficio. A giudicare però dai dati processuali successivi al 1623, una cosa si può senz'altro escludere: la costituzione gregoriana non solo non fece vittime, ma non impedì agli inquisitori generali di confermare e rafforzare una linea moderata sempre più risoluta e convinta, sia pur senza ufficializzarla definitivamente e senza cedere di un millimetro sulla questione della realtà dei delitti addebitati alle streghe. La *Omnipotentis Dei*, che circola pochissimo, molto meno di una *Instructio* pure distribuita con parsimonia, è pubblicata o sbandierata, per quanto finora risulta, solo quando il Sant'Ufficio è spiazzato da richieste di caccia che salgono dal basso e trovano ascolto nelle autorità secolari, e solo per garantire spazi di trattativa all'Inquisizione, non per uccidere. Ordinariamente, invece, resta nel cassetto: non soltanto i processi di maleficio che non sono complicati da conflitti di giurisdizione si risolvono caso per caso con cauti interventi moderatori, senza tener conto delle disposizioni gregoriane, ma chi le applica è rimproverato dalla Congregazione¹⁷.

Se i rilievi fin qui avanzati hanno un fondamento, sia la cronologia della persecuzione delle streghe nell'Italia della Controriforma, sia gli orizzonti strategici in cui essa si inserisce esigono riflessioni più approfondite. Come si è accennato, il modello di una precoce centralizzazione moderata conserva una sua limitata validità soltanto per le confessioni di partecipazione al sabba. Per il resto, se si mettono sul piatto della bilancia le deleghe alle autorità secolari in materia di maleficio, le diffuse tendenze persecutorie di tanti giudici ecclesiastici e la discontinuità degli interventi romani, l'influenza moderatrice della Congregazione del Sant'Ufficio nell'Italia del tardo Cinquecento si rivela fragile e incerta, legata a troppe variabili per avere un forte effetto deterrente. È impossibile perciò liquidare anche i soli processi ecclesiastici finiti tragicamente come

¹⁷ Anche queste conclusioni sono il frutto dell'ampia serie di fonti segnalata *supra*, nella nota 15, ma è mia intenzione ampliare l'indagine a tutto il XVII secolo.

abusi, eccessi, espressione di resistenze locali o di residue sacche d'intolleranza. Forse, per la repressione della stregoneria in quegli anni, la sola effettiva svolta italiana è la crescita pressoché generalizzata dell'attivismo antimagico della Chiesa tutta, che fa da battistrada alle iniziative sanguinarie di molti giudici secolari e di una parte consistente degli stessi tribunali ecclesiastici.

Allo stesso modo, se ci sono pochissimi dubbi sul fatto che ai vertici del Sant'Ufficio una linea cautamente moderata si impose definitivamente nel corso del terzo decennio del Seicento, molti altri indicatori segnalano una situazione stagnante. Il consolidato distacco centrale da modelli giudiziari malvisti, ma tollerati o addirittura utilizzati per parecchi decenni, non si traduce, ancora una volta, in una lotta decisa agli eccessi (i più sanguinosi riguardarono nel Sei-Settecento le magistrature secolari) o alle diffuse compromissioni di prelati ed ecclesiastici italiani (dall'aggressività contro le presunte streghe alla consapevole riproposizione delle loro pratiche). Mi limito ad alcuni accenni. In Italia nessuno degli ingredienti classici della credenza nella stregoneria diabolica fu mai messo apertamente in discussione dai vertici della Chiesa romana (lo dimostrarono nel cuore del Settecento le loro violente reazioni al libro di Girolamo Tartarotti); gli inquisitori generali non solo non punirono in maniera adeguata i linciaggi, sempre più frequenti nel Seicento, di presunte streghe scagionate nei tribunali di fede, ma almeno in qualche caso addolcirono severi interventi degli inquisitori locali; i singoli vescovi, la Congregazione dei Vescovi e Regolari e lo stesso Sant'Ufficio garantirono una larghissima tolleranza all'attivismo sconsiderato delle pittoresche e turbolente pattuglie di esorcisti.

È questo sfondo vischioso, votato all'immobilismo, che rende oggi più problematico ricostruire l'andamento complessivo della repressione della stregoneria nell'Italia della Controriforma, sia nella fase più acuta, sia in quella del declino. Mi era parso nel 1990 che la precoce moderazione nei processi di stregoneria, l'irrigidimento della Chiesa tutta verso le cosiddette superstizioni e la riproposizione del ruolo protettivo di una religione mercificata fossero le tre facce di un'unica strategia di clericalizzazione della società italiana. Già nel tardo Cinquecento – avevo ipotizzato – le autorità ecclesiastiche più lungimiranti tendevano a dissolvere la caccia alle streghe nella lotta alle superstizioni, a derubricare il maleficio in sortilegio. Nel loro progetto, confessori e predicatori, con le opportune sinergie garantite dalle missioni interne in pieno sviluppo, avrebbero dovuto completare e alla lunga sostituire, con più morbidi interventi, il lavoro avviato dai giudici¹⁸.

Continuo a credere che le cose siano andate così, anche se molto più lentamente, in modi molto più tortuosi, con un tributo di vite umane e di sofferenze molto più alto. Mi sembra indicativo il confronto con gli sviluppi finali

¹⁸ Per il Sant'Ufficio, vedi Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 145-68; quanto alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, la valutazione è il frutto di lunghe indagini nel suo archivio, che dovrebbero confluire presto in una nuova ricerca.

della questione nel Portogallo, nel paese senza caccia alle streghe studiato da José Pedro Paiva. Lì, dopo un sorprendente aumento settecentesco dei processi, furono gli stessi vertici inquisitoriali ad approdare a una dichiarata incredulità nei poteri delle streghe¹⁹. In Italia, invece, la repressione della stregoneria si andò spegnendo piano piano, come tutte le attività dei tribunali del Sant'Ufficio, per la crisi irreversibile che essi subirono tra Sei e Settecento, non per l'effetto liberatorio della *Instructio* o di decisioni illuminate degli inquisitori generali. Il clima restò surriscaldato per un tempo indefinito. Tra il Seicento degli esorcisti e il Novecento magico di Ernesto De Martino c'è una continuità sorprendente, e non solo nella Lucania immobile.

Due esempi relativi al Piemonte, una delle regioni del profondo Nord in cui il sangue delle streghe fu versato più abbondantemente, possono essere indicativi. Ancora verso la metà del Novecento la credenza nel maleficio e l'apertura dei materassi alla ricerca delle prove del maleficio (una delle tecniche di maggiore successo divulgate nei fortunati manuali per esorcisti scritti nel tardo Cinquecento da Girolamo Menghi), erano vive e vegete nelle aree rurali della regione²⁰. Circa tre secoli prima, nel 1663, Roma aveva chiuso in modo illuminante l'ennesimo processo piemontese sbagliato: il caso era capitato a Mazzé, nelle campagne del Canavese, il destinatario delle decisioni centrali era il vescovo d'Ivrea, cui si comunicavano in modo asciutto e burocratico le disposizioni della Congregazione (abiura per i delitti contro la fede, assoluzione per il presunto maleficio), gli errori commessi dai suoi collaboratori, la decisione di trasmettergli il testo della *Instructio*, da poco finalmente data alle stampe. In più, aggiunta inusuale ma rivelatrice, gli si suggeriva come evitare che la donna, una volta liberata, fosse oggetto di violenze da parte dei compaesani: prima di scarcerarla, era opportuno rendere di pubblico dominio che non di una strega si trattava, ma di una persona debole di cervello²¹. Era la fase 'moderata' del Seicento: tutto sommato, la sconosciuta poteva ritenersi fortunata per essere venuta al mondo in quegli anni. Ma i presupposti della persecuzione restavano intoccabili, molti spazi della medicina, malgrado Zaccchia e la *Instructio*, erano da tempo felicemente occupati dagli esorcisti, la vita faticosamente garantita alle presunte streghe era indifendibile dai mostri che la Chiesa stessa continuava ad alimentare: per salvarla dal linciaggio gli accorti cardinali romani potevano solo inventare un nuovo stigma.

¹⁹ Vedi Paiva, *Bruxaria*, pp. 86-91.

²⁰ Mi riferisco qui ai nitidi ricordi della professoressa Maria Enrica Mainetti, che ringrazio per avermi autorizzato a rendere pubblica la sua testimonianza. Ancora negli anni Cinquanta del Novecento a Vignole Borbera (in provincia di Alessandria) era diffusa tra i piccoli proprietari terrieri la pratica (tanto enfatizzata dal Menghi e dagli esorcisti menghiani) di controllare se in cuscini o in materassi c'erano grovigli sospetti. Anche i bambini partecipavano attivamente alle ricerche.

²¹ ACDF, *DSO*, 1663, c. 108r, decisione adottata nella seduta di f. V del 14 giugno (la donna si chiamava Giovannina Amadea).

PARTE II

Trattati e processi

La critica alla caccia alle streghe da Johann Wier a Balthasar Bekker

Michaela Valente

In Europa, tra il 1450 e il 1750, moltissimi trattati demonologici furono pubblicati riscuotendo interesse e buone vendite, come testimoniano le continue edizioni e traduzioni: si tratta di un fiorente settore editoriale che corre parallelamente allo svolgersi dei processi, alle varie fasi di inizio e ripresa di caccia alle streghe¹. La gran parte di questa trattatistica si schierò a favore della persecuzione delle streghe con argomentazioni varie, ma che sostanzialmente possono essere riepilogate nell'invito a tenere nella dovuta considerazione il monito biblico di *Esodo 22,18*, respingendo di volta in volta le suggestioni che provenivano dal fronte avverso, animato dallo scetticismo, fronte che opponeva dubbi e perplessità relativi alla pratica persecutoria. Il rispetto di alcuni principi giuspenalistici e la filosofia naturale aristotelica, come nel caso di Ponzinibio e di Pomponazzi, favorivano la controversia, così come la presa in nuova considerazione di documenti fondamentali come il *Canon Episcopi*.

Mi propongo di analizzare la corrente degli «avvocati delle streghe», di scetticismo e di critica della caccia alle streghe che da Johann Wier giunge sino a Balthasar Bekker, non a caso entrambi autori dei Paesi Bassi². In quasi un secolo e mezzo, il dibattito si sposta dalle streghe al diavolo: e i due termini *a quo* e *ad quem* concordano nel riconoscere la centralità dei demoni. Si giunge quindi alla morte del diavolo, alla maturazione di quel processo di disincanto del mondo? Sono questioni che tenterò almeno di impostare. La critica alla caccia alle streghe sembra implicare la questione della fine, del lento e progres-

¹ Cfr. Peter Maxwell-Stuart, *The contemporary historical debate, 1400-1750*, in Jonathan Barry, Owen Davies (a cura di), *Witchcraft historiography*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 11-32.

² Rimando a Matteo Duni, *Skepticism*, in Richard M. Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft. The western tradition*, IV, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 1044-1050 e anche Hartmut Lehmann, Otto Ulbricht (a cura di), *Vom Unfug der Hexenprozesse. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992.

sivo esaurirsi della persecuzione, sulle cui motivazioni ancor oggi gli studiosi non concordano. La questione dello scetticismo e della critica razionale al demoniaco va considerata anche tenendo ben presente il processo graduale di demonizzazione dell'eretico e del dissidente³.

Certo, mettere in discussione i fondamenti della caccia alle streghe significa trovarsi a opporre una serie di elementi terrifici e spaventosi, costruiti e sedimentati nel tempo nell'immaginario dotto e popolare, cui nella prima età moderna, dominata da ansie escatologiche, si aggiungono il sabba e il patto tra strega e demone. Inoltre, il fatto che il sabba implichi l'idea del complotto contro l'umanità e che si enfatizzi notevolmente il *maleficium* come pure la definizione della stregoneria come *crimen exceptum*⁴ rendono ancora più chiaro lo scenario degli eventi.

Nonostante siano ravvisabili opinioni scettiche già con Giovan Francesco Ponzinibio e ancor prima con Samuele Cassinis, per la prima difesa sistematica delle streghe, per ascoltare una presa di posizione contro la pena capitale per il crimine stregonesco, si deve però aspettare il 1563 quando Johann Wier pubblicò, a Basilea, il *De praestigiis daemonum et incantationibus*⁵. Allievo dell'autore del *De occulta philosophia* e del *De vanitate scientiarum*, Agrippa di Nettesheim, il quale aveva difeso, nel 1519, una strega a Metz, riuscendo a salvarla dal rogo, Wier si formò all'insegna degli ideali di sapienza rinascimentale⁶: senti di aver contratto un inestinguibile debito nei confronti di Agrippa e, dopo anni, cercò di smentire le tante leggende (tra i tanti, il profilo che ne aveva delineato Paolo Giovio) che ne offuscavano il ricordo. Si addottorò in medicina nella Francia di Francesco I, entrando in contatto con le innovazioni proposte da Andrea Vesalio e da Michele Serveto: grazie alla formazione e poi alla professione medica, l'atteggiamento di Wier nei confronti della realtà con

³ Si veda il recente studio di Gary K. Waite, *Eradicating the devil's minions. Anabaptists and witches in Reformation Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

⁴ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, *passim* e Nicole Jacques-Chaquin, Maxime Préaud (a cura di), *Le Sabbat des sorciers en Europe, XV^e-XVII^e siècle*, Grenoble, J. Millon, 1993. Si veda anche Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, tr. it., Milano, Unicopli, 1994.

⁵ Johann Wier (o Weyer), *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis, libri V*, Basilea, per Ioannem Oporinum, 1563. Su Wier, rimando al mio *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco*, Firenze, Olschki, 2003.

⁶ Valente, *Johann Wier*, pp. 29-46. Su Agrippa esiste una vasta bibliografia: rimando a Charles G. Nauert, *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965; Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1996², e a Simonetta Adorni Braccesi, *Fra eresia ed ermetismo. Tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, «Bruniana & Campanelliana», 13, 2007, pp. 00-00. Si vedano anche Michael H. Keefer, *Agrippa's dilemma. Hermetic "Re-birth" and the ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, «Renaissance Quarterly», 41, 1988, pp. 614-653 e Christopher I. Lehrich, *The language of demons and angels. Cornelius Agrippa's occult philosophy*, Leiden, Brill, 2003.

cui andava a confrontarsi si arricchì di quello sguardo complesso che lo avrebbe portato alle conclusioni note, traendo nuovi argomenti anche dalla polemica tra galenismo e paracelsismo⁷. Dopo aver rivelato l'infondatezza di un caso di possessione demoniaca di massa, Wier fu chiamato come medico alla corte di Guglielmo V di Jülich-Kleve, laboratorio di ipotesi di convivenza pacifica tra confessioni religiose diverse. Peraltro, la propensione di Wier nei confronti della tolleranza religiosa ha origini culturali che si possono rintracciare nei legami tra Erasmo e Agrippa e nella cultura umanistico-rinascimentale contraria allo sterile dogmatismo scolastico, ma si può ipotizzare che queste basi culturali abbiano ottenuto maggior forza e slancio anche dal confronto con la pratica politica vigente nel ducato di Guglielmo V e grazie anche all'influenza del fratello, Matthias, che si ipotizza in contatto con la Famiglia dell'amore⁸.

Con il *De praestigiis* Wier volle ricondurre la polemica demonologica alle sue radici: era giunto, a suo avviso, il momento di abbandonare il *Malleus maleficarum* e di impugnare il *malleus daemonum*. Le streghe non erano responsabili di alcun fatto, se non di credulità derivante da condizioni mediche riscontrabili, mentre l'epidemia di processi ed esecuzioni di streghe ben assecondava il progetto demoniaco di distrarre l'attenzione dei fedeli dalle cause prime per concentrarsi sugli strumenti della sua azione. Wier temeva che si fosse dimenticato il precetto divino e che fossero quindi caduti nell'oblio gli insegnamenti cristiani: l'universo ha un'unica causa, Dio, che può affidare ad altri enti a lui subordinati dei compiti⁹. Continuare ad accanirsi contro le streghe impediva di concentrarsi sull'obiettivo primo, ossia sul diavolo e sul suo esercito.

Wier propose di rieducare le streghe, sarcasticamente anche di prevedere una sanzione economica e, nei casi peggiori, persino l'esilio, ma mai la pena di morte, perché essa avrebbe condannato all'inferno, mentre si doveva prevedere il recupero del colpevole¹⁰. La proposta di Wier deriva dalla distinzione

⁷ Si veda Charles Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, tr. it., Bologna, il Mulino, 1984.

⁸ Sulla Famiglia dell'amore, cfr. Alastair Hamilton, *The Family of love*, Cambridge, James Clarke & Co, 1981 e il recente volume *The family of love. I. Hendrik Niclaes*, a cura di Alastair Hamilton, in André Séguenny (a cura di) *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, tomo 22, Baden-Baden, Koerner, 2003.

⁹ Johann Wier, *Opera omnia. Quorum contenta versa pagina exhibet. Editio nova et hactenus desiderata. Accedunt indices rerum & verborum copiosissimi*, Amstelodami, Apud Petrum vanderdem Berge, sub signo Montis Parnassi, 1659, p. 578. Esistono una traduzione inglese (Johann Weyer, *Witches, devils and doctors in the Renaissance: Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum*, a cura di George Mora, Binghamton (N. Y.), Medieval and Renaissance Studies and Texts, 1991) e una sintesi (Johann Wier, *On witchcraft. An abridged translation of Johann Weyer's De praestigiis daemonum*, a cura di Benjamin G. Kohl e H.C. Erik Midelfort, trad. di John Shea, Asheville, N.C., Pegasus Press, 1998).

¹⁰ Wier, *Opera omnia*, p. 460. Si veda H.C. Erik Midelfort, *Johann Weyer and the transformation of the insanity defense*, in Ronnie Po-chia Hsia (a cura di), *The German people and the Reformation*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1988, pp. 248-250.

tra streghe, maghi e venefici: il rapporto che legava questi al demonio ne determinava poi la pena. Si va dalla subordinazione e sottomissione completa della strega, che non poteva in alcun modo liberarsi del demone, alla ricerca consapevole dei maghi per sfruttare ai propri fini i poteri demoniaci, alla volontà malefica di provocare la morte dei venefici¹¹. Già questa tripartizione è originale e rappresenta la necessaria premessa per giustificare la richiesta di diverse pene e soprattutto per escludere quella capitale per le streghe.

Per chiarire la sottomissione della strega al potere demoniaco, Wier ricorreva a una spiegazione medico-scientifica, poiché la melanconia, di cui spesso le presunte streghe soffrivano, predisponeva loro a subire l'azione demoniaca¹². Ed era ancora a causa della melanconia che la *misera anicula*, la *povera vecchia*, si convinceva che reali e vere fossero le illusioni, con cui il demone la ingannava, e ancora era la melanconia a indurla a confessare e ad addossarsi la responsabilità di reati mai commessi. Quelle donne erano esposte maggiormente alla malattia per via dell'età e del tenore di vita (anche dell'alimentazione) che avevano condotto. Inoltre, da un punto di vista legale, il patto tra strega e demone era nullo poiché uno dei due contraenti, la strega, non era in possesso delle capacità e della volontà per sottoscrivere alcun atto.

Ma a rendere ancor più solida l'argomentazione e fondata l'istanza di non condannare a morte le streghe, Wier mostrava come la distinzione tra streghe e maghi fosse fondata anche filologicamente: secondo la versione dei Settanta, il termine usato in *Esodo* era maschile e quindi da riferirsi ai maghi e non alle streghe. Queste ultime non dovevano essere incluse in questo provvedimento di pena capitale poiché, a differenza dei maghi, erano vittime del potere di Satana¹³. All'intreccio delle spiegazioni giuridico-giuspenalistica, medico-scientifica e filologica, Wier poi aggiungeva il biasimo per i metodi d'inchiesta e dei processi, insieme all'accorato richiamo a tenere ben presente la legge di Dio. Tuttavia, pur originali, gli assunti di Wier vacillavano poiché dipendevano dalla medesima demonologia dei suoi avversari. Ciò prestava il fianco ad accuse di incoerenza¹⁴.

I tempi non erano però maturi: un effettivo cambiamento si sarebbe ottenuto solo quando si fosse levata una voce che avesse osato mettere in dubbio l'esistenza stessa – e la conseguente impossibilità dell'azione – del diavolo. La

¹¹ Wier, *Opera omnia*, pp. 95 sgg.

¹² *Ibid.*, pp. 196 sgg.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ «Era, in sostanza, la stessa angelologia-demonologia degli avversari, di quei dotti teologi che tentavano di spiegarsi in qual modo possa avvenire il mostruoso concepimento di un figlio di Satana elaborando una specie di teoria della fecondazione artificiale, secondo la quale Satana sottrae al marito il seme per fecondarne la donna durante il sabba», Margherita Isnardi Parente, *Le "vecchierelle pazze" di Johann Wier*, in Johann Wier, *Le streghe*, a cura di Aurora Tacus, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 26-27.

negazione del potere demoniaco aveva persino un suo fondamento scritturale nel Nuovo Testamento, solo che la paura di essere accusati di ateismo e di essere banditi e poi perseguiti, e la profonda condivisione della demonologia tradizionale, avrebbero impedito ancora per un lungo periodo il ricorso a quel luogo scritturale¹⁵. Per tutto il Cinquecento, spiccano, invece, due figure veterotestamentarie nel dibattito sulle streghe: una è quella di Giobbe, come vittima dell'azione demoniaca, attraverso cui Dio mette alla prova la fede; l'altra è quella di Samuele, che diventa la base per la discussione sulla realtà dell'apparizione demoniaca¹⁶.

Nell'ambito della critica alla caccia alle streghe sono ravvisabili due tendenze principali, quella di scetticismo circa la realtà della stregoneria e l'altra di esame delle procedure giudiziarie con conseguente invito al rispetto e alla moderazione, tendenze già manifeste all'inizio del dibattito. Con Wier, per la prima volta, le diverse prospettive critiche (teologica, filosofica, scientifica, giuspenalistica) trovano la medesima considerazione affinché non si trascuri alcun aspetto.

Dall'insieme delle teorie di Wier contro la pena capitale alle streghe, spostandosi in Inghilterra: a distanza di poco più di venti anni dalla prima edizione del *De praestigijs daemonum*, nel 1584 esce la *Discoverie of witchcraft* di Reginald Scot: avvocato del Kent, Scot arrivò a escludere il principio stesso dell'azione demoniaca nel mondo fisico, riducendone l'azione allo spirito¹⁷. La stregoneria è, per sua natura, del tutto incomprensibile ai dotti e ai fedeli; piuttosto si tratta di un 'affare', di una favola per i bambini, di un'illusione per i folli, i melanconici e i papisti. Grazie alla *religion of the gospell*, possono essere svelati, secondo Scot, gli inganni e le credenze superstiziose, sulle quali è invece prosperato il papismo¹⁸. Con queste premesse, risulta facile e necessario

¹⁵ Si vedano gli studi di Richard Kieckhefer, *European witch trials. Their foundations in popular and learned culture, 1300–1500*, Berkeley, University of California Press, 1976 e Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

¹⁶ Clark, *Thinking with demons, passim*.

¹⁷ Reginald Scot, *The discoverie of witchcraft*, London, by William Brome, 1584. Esiste una edizione moderna, *The discoverie of witchcraft*, a cura di Montague Summers, New York, Dover, 1972. Su Scot, si veda Sidney Anglo, *Reginald Scot's Discoverie of witchcraft. Scepticism and sadduceism*, in Sidney Anglo (a cura di), *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 106; Leland Estes, *Reginald Scot and his Discoverie of witchcraft. Religion and science in opposition to the European witch craze*. «Church History», 52, 1983, pp. 444–456; David Wootton, *Reginald Scot / Abraham Fleming / The Family of Love*, in Stuart Clark (a cura di), *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in early modern culture*, London, Macmillan, 2001, pp. 119–138 e James Sharpe, *Scot, Reginald*, in Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft*, IV, pp. 1016–1018.

¹⁸ Estes pone in luce come la critica alla caccia alle streghe di Scot, intrisa di accenti antipapistici, si basi molto sulla discussione della letteratura demonologica e sull'esegesi biblica piuttosto che sulla pretesa razionalità scientifica, Estes, *Reginald Scot, passim*. Si veda Sidney Anglo,

confutare tutti i punti della teoria demonologica dell'epoca: del patto tra strega e demone, Scot sottolinea l'assenza di conferme nelle Scritture e l'impossibilità dell'accordo tra un essere carnale e uno spirituale; e lo stesso scetticismo esprime per quanto concerne i poteri delle streghe, ma anche riguardo all'esegesi biblica di *Esodo*, 22,18¹⁹. Il celebre monito era stato mal interpretato:

Execution of witches is grounded upon a false translation; namelie, You shall not suffer a witch to live (which is in Latine, Veneficam non retinebitis in vita) where the word in everie mans eare soundeth to be a poisoner, rather than a worker of miracles, and so interpreted by the Seventie interpretors, Josephus, and almost of all the Rabbins, which were Hebrews borne: whie should anie of their interpretations or allegations be trussed, or well accounted of?²⁰

Rispetto all'opera di Wier, la *Discoverie* rappresenta un salto in avanti perché la debolezza congenita nel sistema del medico più volte individuata – l'ammettere l'esistenza e l'azione demoniaca configge poi con la difesa delle streghe – viene compresa e superata da Scot, che cerca di mettere in discussione la credenza nelle streghe e nei demoni, soprattutto per quanto concerne la loro possibilità di un intervento materiale: gli assalti demoniaci sono spirituali e non corporali²¹.

Nel corso del Seicento anche il fronte cattolico, di fronte alle efferatezze e agli abusi della caccia alle streghe, non rimase del tutto muto, ma si cominciò a invocare il rispetto delle procedure giudiziarie per far cessare lo spargimento di sangue innocente: è il caso del gesuita Friedrich von Spee, con la *Cautio criminalis*, che egli pubblica – è d'obbligo precisarlo – anonima, consapevole dei rischi di una posizione non condivisa dai vertici della Chiesa di Roma²². Spee, così come Adam Tanner, esaminò la questione e ne mise in evidenza gli eccessi procedurali, l'uso politico e strumentale dell'accusa di stregoneria, ma non si spinse a chiedere la fine della caccia, limitando la richiesta a una maggior prudenza e cautela nell'istituzione dei processi: «la Germania conterrebbe senz'altro meno streghe, poiché ora è la crudeltà della tortura che ne fa crescere il numero a dismisura»²³. Il gesuita ravvisava anche le cause della diffusione dei sospetti e delle accuse alle streghe nella «incredibile superstizione del volgo, l'invidia, la calunnia, la maldicenza, i mormorii, tutte cose che

Melancholia and witchcraft. The debate between Wier, Bodin and Scot, in *Folie et deraison à la Renaissance*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 209-222.

¹⁹ Reginald Scot, *The discoverie*, pp. 138 sgg.

²⁰ *Ibid.*, p. 506.

²¹ *Ibid.*, p. 535: «[...] the devells assaults are spirituall and not temporall, and how grosselie some understand those parts of the scripture [...]».

²² Friedrich von Spee, *Cautio Criminalis ovvero Dei processi contro le streghe*, a cura di Anna Foa, Roma, Salerno, 2004².

²³ *Ibid.*, p. 60.

i magistrati non puniscono e che i predicatori non denunciano dai pulpiti»²⁴. L'idea che la caccia scaturisse dall'invidia era già stata espressa, nel suo *Advancement of learning* del 1605, da Francis Bacon, il quale aveva ipotizzato una competizione tra medici e streghe e tutte quelle persone che in qualche modo si interessavano di medicina per giustificare l'alto tasso di acredine raggiunto nel dibattito²⁵. Ma, nel vasto e vario panorama di soluzioni che si proponevano, si trova anche l'analisi che vuole attribuire alle donne l'incredibile aumento del potere del diavolo e delle streghe: perciò Scipione Mercurio, autore de *Degli errori popolari d'Italia*, suggeriva «a chi volesse tagliar le braccia al diavolo, sarebbe necessario levar le Donne dal Mondo»²⁶.

Al di là delle difese della legittimità e urgenza della caccia alle streghe sostenute dalla maggior parte dei teologi e dei giuristi intervenuti nel dibattito, si nota comunque una presenza critica delle posizioni di scetticismo e la necessità in ogni caso di confutare le istanze di Wier e di Scot, con le teorie dei quali furono chiamati a cimentarsi tutti gli intervenuti: basti citare i casi noti di Jean Bodin e di Giacomo Stuart. Il dibattito coinvolse dotti di ogni stato europeo, mentre sempre più spesso si arrivava alla riflessione demonologica dopo aver preso parte attiva in qualche processo. Nel corso del Seicento si sarebbe poi assistito anche ai fenomeni di possessione demoniaca di Loudun e anche alla messa in discussione della stregoneria da parte di Alonso de Salazar, episodio ricostruito da Gustav Henningsen²⁷.

Originali prese di posizione, critiche nei confronti della caccia alle streghe, sarebbero sorte nell'Inghilterra della Restaurazione stuardista del 1660: si tratta di un periodo in cui si assiste al fiorire di opere e confutazioni che hanno, almeno le più importanti, come tratto comune la matrice culturale; provengono, infatti, dall'ambiente della Royal Society. Si era diffusa l'idea che la parentesi repubblicana e Cromwell non fossero altro che espressione

²⁴ *Ibid.*, pp. 334-335.

²⁵ Francis Bacon, *The advancement of learning*, a cura di Michael Kiernan, Oxford, Clarendon 2000, p. 372.

²⁶ *Degli errori popolari d'Italia. Libri sette, divisi in due parti. Nella prima si trattano gl'errori, che occorrono in qualunque modo nel governo degl'infermi...*, In Verona, nella Stamparia di Francesco Rossi, 1645, p. 313.

²⁷ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, a cura di Luce Giard, Paris, Gallimard, 2005; Gustav Henningsen, *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e inquisizione spagnola*, Milano, Garzanti, 1990, e Id. (a cura di), *The Salazar documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*, Leiden-Boston, Brill, 2004. Si vedano inoltre i saggi di Vincenzo Lavenia, *Cauda tu seras pendu. Lotta politica ed esorcismo nel Piemonte di Vittorio Amedeo I*, «Studi Storici», 37, 1996, pp. 541-591 e Id., *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio (1636-1639)*, in Mario Rosa (a cura di), *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 77-139, e gli studi di Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990² e Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998.

demoniaca: il radicalismo e l'entusiasmo religioso dovevano essere soffocati anche con il ritorno e la ripresa della caccia alle streghe²⁸. Si riteneva così che la monarchia dovesse svolgere la funzione di preservare dagli attacchi diabolici e, secondo Peter Elmer, questo dipendeva dalla identificazione della causa parlamentare con la stregoneria: la caccia alle streghe diveniva così una verifica di legittimazione politica²⁹. Nel dibattito inglese, la posizione a favore della prosecuzione della caccia alle streghe era sostenuta dalla minaccia dell'ateismo, considerato lo sbocco teorico degli scettici della stregoneria.

Nel 1661 il medico Thomas Ady, dopo aver pubblicato *Candle in the dark*³⁰, torna sull'argomento, individuando come il maggior e peggior errore degli ultimi tempi l'attribuire alle streghe un potere soprannaturale e parallelamente il versare sangue di innocenti a causa di idee folli, prive di alcun fondamento scritturale³¹. Ady contesta persino l'interpretazione del monito di *Esodo*, con cui si giustifica e si incita alla persecuzione delle streghe. Dichiarò di voler confutare quelle credenze solo sulla base delle Scritture e confrontando le versioni in ebraico e in latino, svela l'assenza delle streghe nel testo sacro, ma provocatoriamente insinua un'interpretazione alternativa, ossia che quei luoghi scritturali invocati dai cacciatori si riferissero piuttosto ai seduttori e ingannatori della popolazione, cioè a gesuiti e preti papisti:

And he that will be zealous for God, in obeying the command given in Exod. 22. 18. Suffer not a Witch, to lives must leave his fond ignorant course of teaching people to hang up poor, and widows, and aged, and lame helpless people, and must bend his devotion against that Whore of Rome (as all the world ought to do) as also against the Mahometan Witches among the Turks. Therefore it were a good Law in England, if duly kept, That no Jesuite, or Popish Priest should be suffered to live, in any part of these Dominions, because these Witches are they that bewitch the people (where they be tollerated) by their several deluding impostures, leading the people to Idolatry, and also to the undermining of Governments³².

²⁸ James Sharpe (a cura di), *English witchcraft, 1560–1736*, 6 voll., London, Pickering & Chatto, 2003.

²⁹ Peter Elmer, *Towards a politics of witchcraft in early modern Europe*, in Clark (a cura di), *Languages of witchcraft*, pp. 101-18.

³⁰ Thomas Ady, *A candle in the dark shewing the divine cause of the distractions of the whole nation of England and of the Christian world*, London, Printed for Robert Ibbitson, 1655; Id., *A perfect discovery of witches shewing the divine cause of the distractions of this kingdome, and also of the Christian world: very profitable to bee read by all sorts of people, especially judges of assizes, sheriffes, justices of the peace, and grand-jury-men, before they passe sentence on those that are condemned for witch-craft*, London, Printed for R.I. to bee sold by H. Brome, 1661.

³¹ *Ibid.*, p. A3r: «The Grand Error of these Latter Ages in ascribing power to Witches, and by foolish imaginations of mens brains, without grounds in the Scriptures, wrongfull killing of the innocent under the name of Witches.

³² *Ibid.*, p. 89.

Ady riconosce poi all'opera di Scot il merito di aver svolto un'influenza positiva sulla magistratura e sul clero, ma constatata anche come quel risultato fosse ormai quasi accantonato a causa della vergognosa caduta nell'ignoranza³³. Con Ady si riprende quindi l'idea della stregoneria come retaggio e trama del papismo.

L'interesse crescente per la questione demonologica indusse a ripubblicare nel 1665 la *Discoverie* di Scot, anche se con ben altri contenuti rispetto a quelli dell'autore, e l'anno seguente Joseph Glanvill diede alla luce il primo intervento a favore della caccia alle streghe, *A philosophical endeavor towards the defense of the being of witches*, che poi avrebbe sviluppato e ampliato in *A blow at modern Sadducism in some philosophical considerations about witchcraft ...*, ottenendo gran successo e credito e contando numerose edizioni³⁴. Vicino ai platonici di Cambridge Henry More, Ralph Cudworth e Meric Casaubon (figlio del grande Isaac), Glanvill afferma l'esistenza delle streghe e del diavolo, come prova tangibile dell'esistenza di Dio. Non credere alle streghe espone a errori e accuse persino peggiori di quelle di eresia: «But I fear this error hath his core in that is worse than Heresie»³⁵. Perciò il filosofo si sente costretto a tenere conto di queste opinioni perché vanno a toccare gli interessi principali della religione: sacrilegio, ribellione e stregoneria sono i peggiori reati da combattere e, poiché per i primi due sono istituiti e previsti dei persecutori, intende occuparsi dell'ultimo caso, di cui riconosce l'origine antica. Glanvill previene anche l'obiezione sull'uso di argomenti ipotetici e congetturali, affermando che «the Proposition I defend is matter of fact, which the disbelievers impugne by alledging that it cannot be, or it is not likely»³⁶. Le basi della credenza diffusa non possono essere confutate solo sulla base di una logica che non vuole tenere conto della storia e che attribuisce maggior credito a Thomas Hobbes che alle Scritture: secondo Glanvill, gli eventi dovevano essere giudicati non dalla loro plausibilità, ma dall'evidenza portata da una valanga di testimonianze. Questa conclusione, come dichiara Glanvill, deriva dall'acquisita consapevolezza delle limitate capacità della ragione umana: al limite si può ammettere

³³ *Ibid.*, pp. 163-164.

³⁴ Si veda inoltre Ian Bostridge, *Witchcraft and its transformations, 1650-1750*, Oxford, Clarendon, 1997.

³⁵ Joseph Glanvill, *Saducismus triumphatus, or, full and plain evidence concerning witches and apparitions*, London, Printed for J. Collins and S. Lownds, 1681, *Preface*, F3. Su Glanvill, si veda Richard H. Popkin, *Joseph Glanvill. A precursor of David Hume*, «Journal of the History of Ideas», 14, 1953, pp. 292-303; Sascha Talmor, *Scepticism and belief in the supernatural*, «The Heythrop Journal», 21, 1980, pp. 137-152; Michael Hunter, *New light on the "Drummer of Tedworth"*. *Conflicting narratives of witchcraft in Restoration England*, «Historical Research», 78, 2005, pp. 311-353 e soprattutto la recente voce di William E. Burns in *Oxford Dictionary of National Biography* (d'ora in poi ODNB), Oxford, Oxford University Press, 2004.

³⁶ Glanvill, *Saducismus Triumphatus*, F3v.

e constatare l'incapacità della mente di comprendere alcuni eventi. Affinché risulti più chiaro, l'atteggiamento di Glanvill nei confronti della stregoneria va inquadrato, secondo Ian Bostridge, nel contesto delle «Restoration worries about intellectual order, the confusions of the past and the lack of unity which is pulling the Christian order apart»³⁷. Sotto questa luce, ben si interpretano le affermazioni di Glanvill a proposito del suo stupore di fronte a «men otherwise witty and ingenious» che affermano di non credere alle streghe e attribuiscono la credenza alla malinconia e all'ignoranza.

Nel clima della Restaurazione stuardiana, anche Meric Casaubon, nel 1668, seguendo Glanvill, sostiene che la negazione dell'esistenza di demoni conduce direttamente all'ateismo. Casaubon è convinto dell'esistenza delle streghe, pur non esprimendo alcuna originale riflessione sull'argomento: lasciando anche intravedere le conseguenze del continuo mettere in stato d'accusa i magistrati come omicidi senza scrupoli, si attiene alle Sacre Scritture, dove ritiene la stregoneria sia considerata il peggior crimine, per cui il buon cristiano non deve disputare con la sua legge. Per Casaubon, attraverso la caccia alle streghe si consolida il sistema di valori della comunità cristiana contrapposta al nemico demoniaco: ciò, come ha evidenziato Bostridge, rientra a pieno nell'interpretazione che si voleva vincente per chiudere definitivamente la stagione delle guerre civili, che aveva visto il trionfo del pluralismo: si intendeva così serrare i ranghi e ricostituire l'unità del corpo dei sudditi³⁸. In questa prospettiva, la critica alla caccia alle streghe va ostacolata per le implicite conseguenze di ordine politico.

A questi due trattati di Glanvill e Casaubon risponde, nel 1669, John Wagstaffe con *A question of witchcraft debated*³⁹: l'accusa di ateismo rivolta contro chiunque cercasse di confutare la realtà della stregoneria viene contestata sin dall'abbrivio dell'opera di Wagstaffe, secondo il quale negare l'esistenza delle streghe non prelude affatto all'ateismo; d'altra parte, considera l'accusa tanto grossolana da non meritare smentite. Piuttosto, suggerisce, sarebbe stato opportuno avviare una riflessione sul paganesimo di chi credeva nelle streghe, dal momento che attribuivano l'onnipotenza a più agenti, e non a uno solo come prescriveva il primo comandamento. Indispensabile, però, individuare l'origine di questi errori, i quali, secondo Wagstaffe, scaturiscono da interpretazioni errate delle Scritture, dalle imposture umane e dalla sciocca credulità. Quindi, da un'erronea o ingannevole esegesi e dal riconoscimento di autorevolezza a quei miti pagani smentiti e derisi dalla legge mosaica, si origina e si perpetua il mito della stregoneria. Wagstaffe, secondo Michael Hunter, rap-

³⁷ Bostridge, *Witchcraft and its transformations*, p.77.

³⁸ *Ibid.*, pp. 52 sgg.

³⁹ John Wagstaffe, *A Question of witchcraft debated or, a discourse against their opinion that affirm witches ...*, London, Printed for Ed. Millington, 1671.

presenta una diffusa convinzione scettica, la punta dell'iceberg di una cultura delle élites che non avvertiva più la necessità di confrontarsi con le credulità⁴⁰. Wagstaffe assesta poi un colpo definitivo, affermando che la stregoneria non è altro che un mito storico fondato su e per ragioni politiche: la Chiesa, nelle diverse forme storiche dal paganesimo in poi, aveva infatti notevoli e solide ragioni per mantenere un tale mito. L'idea della stregoneria come strumento politico volto a consolidare e a mantenere il potere e lo *status quo* riecheggia certo alcune affermazioni di Thomas Hobbes: del filosofo politico, Wagstaffe, il cui apporto originale alla critica alla caccia alle streghe è nel suo machiavellismo politico⁴¹, riprende anche il *modus procedendi* per chiedersi a chi giovi il mantenimento della credenza nelle streghe⁴².

Dopo qualche anno, nel 1677, interviene il medico John Webster⁴³ che, mettendo a frutto la sua formazione scientifica, si schiera con quegli autori (Wier, Scot, Tanner, Ady e Wagstaffe) dei quali elogia il contributo alla critica razionale, mentre ritiene che Casaubon e Glanvill abbiano recuperato «old arguments» dei papisti, e vuole porsi contro le loro argomentazioni, non contro le persone. Trovando alleati nella battaglia per sradicare la credenza nelle streghe in molti membri della Royal Society, Webster intende arrestare quello che considera un progresso della superstizione e del papismo a danno non solo della fede, ma anche dei suoi fondamenti. Per Webster, la stregoneria non è un *crimen exceptum*, ma un'impostura istigata dal demonio: ammette l'esistenza di sedicenti streghe, che non sono però altro che ingannatori, così come le confessioni sono espressione delle loro «depraved fancies, and are merely melancholiae figmenta»⁴⁴. Allo stesso modo confuta ogni aspetto della stregoneria, spiegandola come il frutto di ignoranza, melanconia e irreligione.

La comune appartenenza alla Royal Society di Glanvill e Webster – e il loro comune antiaristotelismo – rende maggiormente complesso accogliere l'interpretazione che vuole ravvisare un legame tra rivoluzione scientifica e tramonto delle credenze stregonesche: entrambi avevano dato prova di valore

⁴⁰ Michael Hunter, *The witchcraft controversy and the nature of free-thought in Restoration England. John Wagstaffe's The Question of witchcraft debated* (1669), in Id., *Science and the shape of orthodoxy. Intellectual change in late seventeenth-century Britain*, Woodbridge, The Boydell Press, 1995, pp. 286–307 e Id., *sub voce*, in ODNB.

⁴¹ Clark, *Thinking with demons*, p. 242.

⁴² Bostridge, *Witchcraft and its transformations*, p. 69.

⁴³ John Webster, *The Displaying of supposed witchcraft: wherein is affirmed that there are many sorts of deceivers and imposters ... but that there is a corporeal league betwixt the Devil and a witch ... is utterly denied and disproved*, London, Printed by Jonas Moore, 1677. Su Webster, si veda Antonio Clericuzio, *sub voce* in ODNB e Clark, *Thinking with demons*, p. 239, oltre a Peter Elmer, *The library of Dr John Webster. The making of a seventeenth-century radical*, London, The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1986.

⁴⁴ Webster, *The Displaying of supposed witchcraft*, p. 32. Si veda anche Bostridge, *Witchcraft and its transformations*, p. 73.

scientifico con precedenti opere, sebbene Webster avesse sin dall'inizio mostrato un fervore e una predisposizione al radicalismo⁴⁵. Entrambi, dunque, aperti e recettivi nei confronti delle istanze di rinnovamento scientifico poste, ad esempio, da Descartes. Eppure, nonostante la comune affiliazione alla prestigiosa accademia, svilupparono percorsi alternativi rispetto alla credenza nelle streghe: Glanvill è convinto dell'influenza demoniaca nella vita umana, mentre Webster propone un potere demoniaco limitato alla tentazione. Per questa ragione, enorme sorpresa destò in Glanvill la scoperta che l'imprimatur all'opera di Webster fosse stato dato dal presidente della Royal Society, Jonas Moore⁴⁶. Bisogna assolutamente precisare che anche quando sarebbe stato più arduo, per non dire impossibile, istruire un processo per stregoneria, le accuse, i sospetti, il credere alle streghe non sarebbero affatto svaniti. Il processo di disincanto del mondo non si svolge in egual misura, come è ovvio, tra i diversi strati della popolazione: non si poteva certo sradicare in un sol colpo il sistema del sacro, con tutti i suoi riti e liturgie⁴⁷. E nell'Inghilterra della Restaurazione, le streghe diventano, sia per i cacciatori che per gli avvocati, uno strumento di legittimazione politica nel comune e condiviso sentimento anticattolico.

Intorno agli anni '60 del Seicento, i padri fondatori del radicalismo filosofico rivolsero attenzione al soprannaturale, con l'intento esplicito di ridimensionarne gli spazi e arrivando talvolta anche a negare l'esistenza di Satana e dei demoni⁴⁸. La loro battaglia si scontrò comunque con forti resistenze e con vere e proprie opposizioni, considerando il fatto che persino Cartesio e Locke avevano cercato soluzioni compromissorie per non negare l'esistenza di Satana. Diversamente, in coerenza con il suo pensiero, Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus*, per la prima volta negava l'esistenza di Satana e dei demoni⁴⁹. Questo dibattito culturale avrebbe portato con Spinoza e con Bekker, con differenze più o meno sfumate, alla morte del diavolo, a quel complesso processo di disincanto del mondo: si segnava così l'avvento di una nuova sta-

⁴⁵ Si vedano Garfield Tourney, *The physician and witchcraft in Restoration England*, «Medical History», 16 (1972), pp. 143-155 e Thomas H. Jobe, *The devil in Restoration science. The Glanvill-Webster witchcraft debate*, «Isis», 73, 1981, pp. 342-356.

⁴⁶ Brian Easlea, *Witch hunting, magic and the new philosophy. An introduction to debates of the scientific revolution 1450-1750*, Brighton (Sussex), Harvester Press – Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1980, *passim*. Su Jonas Moore, si veda Frances Willmoth, *sub voce* in ODNB.

⁴⁷ Si veda David Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992.

⁴⁸ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 375. Cfr. Owen Davies, *Witchcraft, magic and culture, 1736-1951*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

⁴⁹ Su Spinoza esiste una vastissima bibliografia: rimando a Israel, *Radical Enlightenment*, *ad indicem*. Cfr. inoltre Andrew Fix, *Bekker and Spinoza*, in Wiep van Bunge, Wim Klever (a cura di), *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1996, pp. 23-40.

gione, il cui padre può essere agevolmente rintracciato in Wier, che con la sua credulità curiosamente abbracciata ad un senso di compassione di gusto erasmiano, riuscì a suscitare le indignate reazioni di molti e soprattutto coinvolse nella controversia i principali dotti dell'epoca⁵⁰. Spesso si trascura che, mentre si facevano largo i primi dibattiti coraggiosi e financo arditi sui diritti della coscienza e poi della ragione, prosperava una dotta trattatistica demonologica che, nel tentativo di confrontarsi con l'ontologia del male e con la sua fenomenologia stregonesca, avrebbe svincolato l'umanità dai suoi legami metafisici.

Un epilogo, seppur parziale, all'exkursus proposto è rappresentato da Balthasar Bekker, teologo olandese, autore del *Mondo incantato* (1691-1693), intorno a cui si scatenò un dibattito vastissimo, che conta 175 tra opere e pamphlet, delle quali ben 131 contro Bekker (senza contare tutte le recensioni pubblicate sui periodici dell'epoca)⁵¹.

Perché tutto questo clamore? Dipende dal fatto che Bekker riuscì a decretare la morte del diavolo, per riprendere la felice formula di Jonathan Israel, pur incontrando enormi resistenze e ostilità. Bekker portò a compimento il percorso teorico avviato da Wier: il contributo di Baruch Spinoza ne chiarisce le premesse e al contempo ne supera gli esiti. Dalla rivendicazione, da parte di Wier, della centralità dell'azione demoniaca che attenuava la responsabilità delle streghe, con Bekker si approda a una nuova stagione della cultura europea, che confinava il diavolo al di fuori del mondo degli esseri umani: e così la strega, figura già appannata, esce dalla cronaca giudiziaria e politica d'Europa per entrare nell'immaginario, proprio mentre nel Nuovo Mondo, nel Massachusetts, si era aperta la caccia di Salem.

Nel 1694 Bekker chiude la premessa al secondo volume della traduzione francese del *Mondo incantato*, osservando amaramente il destino di ogni autore, nel momento in cui la sua opera parla più di quanto egli avrebbe mai immaginato⁵². Le calunnie e le forzature non fanno arrendere l'autore che sommessamente confida nella potenza e nel valore della verità che ha raccontato e depositato in quelle pagine. L'esegesi biblica bekkeriana è volta, infatti, a demolire l'assetto dell'interpretazione letterale dimostrando che ciò che tradizionalmente era attribuito ai demoni poteva invece essere qualità umana o naturale. Nell'epistola al lettore premessa al quarto tomo, Bekker avverte

⁵⁰ Cfr. William Monter, *Guerra alla superstizione: 1680-1725*, in Id., *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, tr. it., Bologna, il Mulino, 1987, pp. 161-181.

⁵¹ Nella collana *Freidenker der europäischen Aufklärung* è stata pubblicata una ristampa anastatica dell'opera nella sua traduzione tedesca (Amsterdam, bey Daniel von Dahlen, 1693) con un'introduzione di Wiep van Bunge: Balthasar Bekker, *Die bezauberte Welt*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997.

⁵² Per un'analisi più approfondita del pensiero di Bekker, rinvio al mio *Habent sua fata libelli*, in corso di pubblicazione nella miscellanea, ideata e diretta da Antonio Rotondò, in onore di Richard Popkin.

anche del rischio corso di non riuscire a vedere la pubblicazione a causa delle resistenze dei suoi oppositori. Magra consolazione, dietro la quale si trincerava Bekker, quella di constatare l'aumento dei suoi lettori di giorno in giorno poiché assetati di verità e convinti che un libro sia buono se non riesce ad essere screditato e confutato.

Pur sotto assedio, confortato dal successo decretato dalle vendite, Bekker afferma che non ci sono persone più lontane dall'ateismo e persuase della divinità delle Sacre Scritture e dell'onnipotenza di Dio di quelle che, come lui, si oppongono al sentimento comune sul diavolo⁵³. Così, sulla base delle Scritture, ribadisce che, con l'avvento di Gesù, il diavolo è stato incatenato all'inferno e da lì non può più nuocere all'umanità⁵⁴. Queste – osserva – sono le conclusioni cui perviene chi è animato dalla vera fede. Al contrario, i teorici dell'attività demoniaca possono essere additati come diteisti, triteisti e così via. Anche per Bekker, la credenza nei demoni e nelle streghe si basa sul fraintendimento dei principi della confessione riformata: perciò egli si appella alla ragione e alle Scritture, come gli unici due legittimi e veritieri fondamenti della conoscenza che l'umanità può acquisire sia delle cose naturali che di quelle spirituali. Laddove le Scritture non fossero state chiare, si sarebbe affidato alla ragione, resa pura dalla conoscenza della parola divina⁵⁵. Pur distinguendosi da Spinoza su alcuni punti che esplicita nella sua opera, Bekker ne condivideva gli aspetti più rilevanti, come il rifiuto del letteralismo scritturale, preferendo l'esegesi dell'accomodamento⁵⁶.

Certamente incauta e fortemente provocatoria è l'accusa bekkeriana ai calvinisti di essere uguali ai detestati e compianti papisti, e addirittura ai pagani per quanto concerne la questione demonologica, dal momento che si ammettono – anche se indirettamente – più divinità⁵⁷. Per uscire da questo sistema di credenze, è necessario tornare al vero significato delle Scritture: esso può

⁵³ Balthasar Bekker, *Le Monde enchanté ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs operations. Et touchant les éfets que les homes sont capables de produire par leur comunication et leur vertu. Divisé en quatre Parties, par Balthasar Bekker, Docteur en Theologie et Pasteur à Amsterdam. Traduit du Hollandois, À Amsterdam, chez P. Rotterdam, 1694.*

⁵⁴ «Je bannis de l'Univers cette abominable Créature pour l'enchaîner dans l'Enfer, afin que Jésus Notre Roi Supreme domine plus puissamment & plus surement, quoi que son regne doive jusques au dernier Jour ne subsister qu'au milieu de ses Ennemis, qui sont ici sur la Terre, c'est-à-dire du Peuple du Diable, ou dans lequel le péché rient encore imprimée l'image du Diable [...]», *Ibid.*, p. ***3 (gli asterischi sono parte della paginazione del libro). Idea ripresa e ribadita anche in altri luoghi dell'opera: «Mon batiment repose principalement sur ce fondement, que le Diable est le prisonnier de Dieu, & qu'il est tenferme dans l'Enfer: le quel stil de parler est, selon la commune opinion, emprunté de ces deux passages de l'Ecriture», *Ibid.*, II, p. 146.

⁵⁵ *Ibid.*, I, p. **11v.

⁵⁶ *Ibid.*, II, p. 42.

⁵⁷ *Ibid.*, I, p. ****2r.

essere compreso con l'aiuto della ragione e del criterio esegetico dell'acomodamento. In questo modo, risulta evidente che i brani relativi al diavolo non si riferiscono alla effettiva attività demoniaca, ma piuttosto intendono mostrare ciò che la corruzione dell'uomo può produrre e che poi è attribuito indebitamente al diavolo. Secondo Bekker, inoltre, gran parte dei fraintendimenti sull'attività demoniaca dipende dai traduttori delle Scritture che, arrogandosi il ruolo di interpreti, hanno introdotto nelle opere errori dovuti alla volontà di non limitarsi al loro compito⁵⁸. Il teologo olandese passa poi a smentire tutti gli aspetti della demonologia e della stregoneria, dal patto alla metamorfosi, e a criticare le teorie di Glanvill, rivelandone debolezze e contraddizioni.

Il caso di Bekker è sicuramente interessante non solo per la fortuna che la sua opera ebbe, destando un dibattito enorme che coinvolse moltissimi autori, ma anche perché in esso si intrecciano temi come quello del cartesianesimo, del rifiuto dell'ortodossia e della demonologia, ovviamente.

Il processo di disincanto del mondo aveva indiscutibilmente raggiunto una prima tappa importante con l'apporto influente dei progressi della riflessione epistemologica, e soprattutto della discussione sull'esegesi biblica sulla scia del terremoto culturale provocato dalle opere di Richard Simon e di Lodewijk Meyer⁵⁹. Attraverso queste due componenti essenziali, quella scientifica e quella ermeneutica, ho inteso evidenziare le linee di continuità e di frattura della critica alla caccia alle streghe, ma anche le difficoltà del processo storico di disincanto del mondo che, seppur indiscutibilmente avviato dalla Riforma – e, per quanto concerne le streghe, dalle teorie di Wier – avrebbe dovuto attendere molto tempo per dispiegarsi compiutamente almeno in Europa. In Inghilterra la critica svelò anche motivazioni politiche per il proliferare delle streghe. Bekker, che riuscì a 'imprigionare' il diavolo all'inferno, rappresentò certamente un ulteriore progresso poiché le sue opere, non assumendo gli aspetti radicali di quelle di Spinoza, poterono circolare più agevolmente, per quanto egli fosse spesso accomunato all'autore del *Tractatus*. Il dibattito sulle streghe non si arrestò: per citare solo alcuni tra i dotti che intervennero, Cotton Mather, Christian Thomasius, Francis Hutchinson e poi i *philosophes* fino a Girolamo Tartarotti, Scipione Maffei, Gianrinaldo Carli. Inoltre, la riflessione teorica ebbe ripercussioni sul, o piuttosto risentì del, mutamento di clima culturale e sociale – risulta quasi impossibile stabilire il rapporto di causa ed effetto – tanto che il disincanto del mondo si giovò della decrimina-

⁵⁸ *Ibid.*, II, p. 421.

⁵⁹ Il rimando obbligato è a Paul Hazard, *La crisi della coscienza europea*, tr. it., Torino, Einaudi, 1946; ma si veda, inoltre, Brian Levack, *The decline and end of witchcraft prosecutions*, in Bengt Ankarloo, Stuart Clark (a cura di), *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. The eighteenth and nineteenth centuries*, London, The Athlone Press, 1999, pp. 1-93. Cfr. Owen Davies, Willem de Blécourt (a cura di), *Beyond the witch trials. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

lizzazione dell'accusa di stregoneria tra il 1682 e il 1766, in Francia, Inghilterra e nell'Impero asburgico⁶⁰. L'accusa di stregoneria perse progressivamente credibilità sulla spinta di tensioni politiche, ma concorsero al contempo altri fattori, quali la diffusione delle teorie cartesiane, una rinnovata esegesi biblica, i continui progressi scientifici e anche l'insistito richiamo a una più attenta applicazione delle procedure giudiziarie⁶¹. Determinante per comprendere l'esaurirsi dei processi e la diminuzione delle accuse di stregoneria è l'affermazione, pur difficoltosa, della tolleranza religiosa e civile, da cui dipende il venir meno, o meglio la minor frequenza, della demonizzazione del dissidente. Ancora una volta, per quanto concerne la caccia alle streghe, sembra dunque doveroso ipotizzare il concorso di una molteplicità di cause per spiegare la fine dei processi.

⁶⁰ Robin Briggs, *Communities of belief: Cultural and social tension in early modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 7.

⁶¹ Easley, *Witch hunting*, *passim*.

La demonologia come demonolatria nella *Strix* di Giovanfrancesco Pico della Mirandola

Alfredo Perifano

Il *Dialogus in tres libros divisus, cui titulus est Strix* di Giovanfrancesco Pico, pubblicato nel 1523¹, si colloca nel quadro della codificazione inquisitoriale definita dal *Malleus maleficarum*. Come ho notato altrove, tale testo è talmente presente nell'operetta che essa potrebbe sembrare quasi una trasposizione dialogica del *Malleus*². Eppure la *Strix* se ne differenzia, come si differenzia dalla precedente produzione di trattati e dialoghi sulla stregoneria, assumendone e sviluppandone allo stesso tempo tutti quegli elementi che portavano all'affermazione della realtà fisica del volo delle streghe, del sabba – non ancora unanimemente accettati – e del patto che unisce le streghe al demonio, la cui adorazione costituiva la prova della loro apostasia. Tale differenza non si prefigura tanto nelle finalità tutto sommate comuni di una certa produzione di testi sulla stregoneria, quanto nell'apparato referenziale che nutre le argomentazioni di Pico, il quale trascende, pur integrandolo, quello della letteratura medievale. Pico, grazie alla sua formazione umanistica e alla sua indubbia erudizione, immette, e in modo cospicuo, delle fonti classiche nella fitta rete delle manifestazioni demoniache già illustrate dai suoi predecessori. La profusione di citazioni dirette e indirette tratte da autori dell'antichità prende in effetti delle proporzioni sconosciute alla letteratura precedente e getta le basi di quella che potremmo definire una letteratura umanistica sulla stregoneria. Se, come è ormai unanimemente accettato, la 'riscoperta' degli antichi fu

¹ IO. FRANCISCI PICI *Mirandule Domini et Concordiaque Comitum et c. Dialogus in tres libros divisus: Titulus est STRIX, sive de Ludificatione Demonum. Eiusdem ad Leonem X et Conc. Lat. De Reformandis moribus ORATIO. Eiusdem pro Asserendis a Calumnia Libris Dionysii Æropagite. EPISTOLA. Eiusdem ad excitandum genus humanum a vite huius somno ad futura vigiliam Carmen*, Bononiæ, Impressum a Hieronimo de Benedictis, 1523

² Jean-François Pic de la Mirandole, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, a cura di Alfredo Perifano, Turnhout, Brepols, 2007, p. 13. D'ora in poi *Strix*.

all'origine del potente rinnovamento in tutti i campi del sapere nei secoli XV e XVI, possiamo dire che Pico contribuì in modo determinante ad inserire la letteratura stregonica all'interno di questo movimento e a proporre la figura di un intellettuale cristiano impegnato nella lotta contro la corruzione morale e religiosa, testimonianza evidente della presenza del demonio nel mondo. Sconfiggere il demonio, ricostruire le basi morali e religiose, e di conseguenza politiche, della cristianità erano obiettivi che non potevano essere dissociati l'uno dall'altro. I processi di Mirandola degli anni 1522-23, da cui scaturì la *Strix*, racchiudono come in un microcosmo tutti questi elementi³.

Ad un'attenta lettura della *Strix*, uno degli elementi che colpisce di più sono i riferimenti interni a riflessioni e tematiche già presenti in altre opere di Pico pubblicate precedentemente, e particolarmente il *De rerum praenotione libri novem pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates* edito nel 1506-1507 e l'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae distinctum in libros sex* stampato nel 1520. Queste due opere sembrano costituire lo sfondo ideologico della *Strix* nella misura in cui rappresentano due momenti fondamentali della riflessione dell'autore volta a combattere la pretesa verità delle filosofie degli Antichi che, alla luce dello scetticismo di Sesto Empirico⁴, gli apparivano come deboli e non affidabili, e ad affermare che la sola ed unica verità si trovava nelle certezze proclamate dalla fede. Questi due elementi del pensiero picchiano costituiscono in un certo senso il filo conduttore della *Strix* che viene sapientemente intessuto dagli argomenti avanzati da Fronimo e, in parte, dall'inquirente Dicaste, attraverso una strategia della citazione dalla quale emerge la volontà di mostrare la natura demoniaca di episodi tramandati dalla mitologia classica. Per raggiungere il suo scopo, Pico si basa sulle verità delle fede e sulle *auctoritates* che le hanno trasmesse. Una tale maniera di

³ Per il contesto storico-politico della *Strix*, cfr. l'*Introduzione* di Albano Biondi a Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *Strega o delle illusioni del demonio nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, a cura di A. Biondi, Venezia, Marsilio, 1989. Per un approfondimento dei legami tra il contesto politico e gli aspetti culturali del testo di Pico, si veda la mia *Introduzione* a *Strix*, pp. 5-38.

⁴ Per quanto riguarda lo scetticismo in Giovanfrancesco Pico si rinvia a Carles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and his critique of Aristotle*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967; Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, PUF, 1979 (ed. orig. University of California Press, 1979), pp. 54-56. Sull'importanza della diffusione dello scetticismo di Pico, i pareri divergono tra Schmitt, per il quale essa fu rilevante (cfr. *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, p. 160-181), e Popkin; di Schmitt, si veda anche: *Filippo Fabri and scepticism. A forgotten defense of Scotus*, in Antonino Poppi (a cura di), *Storia e cultura al Santo*, Vicenza, N. Pozza, 1976, pp. 308-312. Osservazioni pertinenti ed interessanti su una posizione scettica o sul ricorso ad argomentazioni scettiche in Pico si trovano nell'articolo di Gian Mario Cao, *L'eredità picchiana: Gianfrancesco Pico tra Sesto Empirico e Savonarola*, in Paolo VITI (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 231-245. Pico aveva letto Sesto Empirico nel manoscritto *Plut.*, 85, 11, conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (cfr. *Ibid.*, p. 239).

procedere si articola intorno all'affermazione contenuta in *Salmi*, 95, 5, «tutti gli dèi dei Gentili sono demoni»⁵, che Pico sviluppa a partire dalla tradizione patristica, in particolar modo dagli scritti di Agostino ma anche di Giustino, di Lattanzio e Tertulliano. Come sottolinea Fronimo nel dialogo, il demonio si manifesta in modo differente secondo i tempi, ma si tratta solo di cambiamenti di forma e non di sostanza⁶. Questa impostazione concettuale che sottolinea l'essenza demoniaca degli dèi degli antichi permette di evidenziare le nuove forme assunte dal demonio ai tempi di Pico e di proporre una soluzione all'ambiguità, se non all'apparente contraddizione di un passo del *Canon episcopi* a proposito della realtà del volo delle streghe⁷, rilevata, per esempio, già da Silvestro Prierias. Questi, introducendo la distinzione aristotelica tra genere e specie, affermava che la setta moderna delle streghe era differente da quella menzionata nel *Canon*⁸. Pico, affinando tale distinzione e ponendo l'esistenza

⁵ *Ps.*, 95, 5: «omnes dii gentium dæmonia», cfr. *Strix*, lib. III, p. 103.

⁶ «DI: De hoc Dianæ sive Herodiadis ludo etiam mentio in pontificiis decretis, ubi sanctio concilii recitatur, quo pelli magas sancitum est. PH: Existimas, Dicaste, hunc esse eundem ludum. DI: Sunt qui asserant, sunt qui novam hæresim malint. PH: Ego partim veterem illum referre, partim scaterere novis superstitionibus plane crediderim ac si dixeris antiquum essentia, recentem accidentibus (ut more neotericorum loquar). DI: Egregiam distinctionem excogitasti, qua dissolvi queunt multa eodem loco pendentia, unde insignem erroris ansam captavere quidam existimantes animo tantum et imaginatione non corpore mulierculas istas semper ferri ad ludum», *Strix*, pp. 76-77.

⁷ *Canon episcopi*, in *Corpus Iuris Canonici* [...] *instruxit Aemilius Friedberg*, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2000 (rist. anastatica dell'ed. di Lipsia, 1879-81), 2 voll., I, *Pars Prior Decretum Magistri Gratiani*, pp. 1030-1031 (p. 1030): *Decreti, secunda pars, causa XXVI, quest. V, [C. XII] sortilegam et magicam artem episcopi modis omnibus eliminare studeant. Item ex Concilio Anquirensi*: «[...] Illud etiam non est omittendum, quod quedam scelerae mulieres retro post sathanam conuersæ, demonum illusionibus et fantasmatis seductæ, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, vel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestæ noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominae, et certis noctibus euocari ad eius servicium». Cfr. *Strix*, p. 158, n. 3. Si veda anche la presentazione del *Canon* in Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati (a cura di), *La Stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 21-23 e la traduzione del passo in questione alle pp. 23-24.

⁸ Nel commentare il *Canon episcopi*, XXVI, 5, nel *De Strigimagarum daemonumque mirandis libri tres*, (prima ed. Rome, per Antonium Bladis de Asula, 1521; citerò comunque dall'edizione di Roma, in Aedibus Populi Romani, 1575), Prierias (alias Silvestro Mazzolini o Mazolini o Mozolini) afferma: «Punctum secundum. Secta strigarum simul et maleficarum (quam strigimagarum diximus) ea non est, de qua in dicto cap. Episcopi, mentio habetur» (I. II, chap. I, p. 128) e aggiunge poco dopo (p. 129): «Punctum tertium [...] Nam eiusmodi sectae in tribus assimilantur generibus, et in unoquoque illorum generum speciem distant, scilicet, hæresis, superstitionis, et illusionis». A partire da questa differenza, Prierias propone di chiamare le streghe moderne *strigimagae*. Egli aveva evocato tale differenza, già ricordata dagli autori del *Malleus*, nella sua *Summa summarum que Silvestrina dicitur* [...], Bononie, impressa in edibus Benedicti Hectoris Bononiensis, 1515, f. 303r-v., alla voce *Haeresis*, III,

di una sostanza demoniaca immutabile in sé ma mutevole nelle sue manifestazioni, supera la separazione tra streghe moderne e antiche prospettata, tra gli altri e con differenti sfumature, dal Prieras. Il carattere proteiforme del demonio non è quindi un attributo accidentale ma un elemento sostanziale della sua natura, ed è per questo ch'egli agisce soprattutto sulle forme dell'apparenza ingannatrice. 'Svelando' tali forme si può ricostruire una coerente continuità dell'agire del demonio e dei suoi accoliti nel tempo e nello spazio.

Questa riflessione legata alle possibilità dell'azione del demonio nel mondo non può essere dissociata dalle preoccupazioni che Pico esprime nella maggior parte dei suoi scritti. La vittoria sul Demonio era un momento necessario nel processo di purificazione della comunità cristiana nel suo insieme e questa battaglia doveva procedere di pari passo con la *reformatio ecclesiae*, nella quale Pico si era impegnato personalmente a fianco di uomini che come lui si sforzavano di confutare le pretese conquiste delle filosofie razionali e le teorie dei pagani, per affermare che la sola e vera fonte della conoscenza non risiedeva nella filosofia ma nella rivelazione cristiana. In questo senso si era espresso Pico nelle due opere precedentemente citate e nell'*Oratio de reformatandis moribus* – sebbene in modo più conciso, enfatico ed abbordando il tema da un diverso punto di vista – un'opera pubblicata per la prima volta a Hagenau nel 1520⁹, ma le cui linee essenziali erano state già tracciate sin dal 1514¹⁰. L'*Oratio* vede la luce nel momento in cui Leone X, giunto al pontificato nel 1513, decide di proseguire il concilio, aperto da Giulio II, che chiuderà poi frettolosamente nel 1517¹¹.

§ 3. Su Prierias, cfr. Michael Tavuzzi, *Prierias. The life and works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham (NC), Duke University Press, 1997, in particolare le pp. 37-38 e 122-127. Cfr. *Strix*, pp. 158-9, note 3 e 4.

⁹ *Ioannis Francisci Pici Mirandulae domini et Concordiae comitis ad Leonem Pontificem Maximum et Concilium Lateranensem de reformatandis moribus oratio. Eiusdem hymni tres D. Martino, Magdalene et Antonio decantati* (d'ora in poi *Oratio*) Hagenau, Thomas Anshelm, 1520. L'*Oratio* fu ripubblicata del 1523 insieme alla *Strix* e ad altri testi di Pico. Ho consultato quest'ultima edizione.

¹⁰ «This short oration [*De reformatandis moribus oratio*], was addressed to Pope Leo X and the assembled Lateran Council. A draft of the work was completed by September, 1514, when Pico showed it to Pirckheimer in Innsbruck (see *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, a cura di Emil Reicke, II, Munich, 1940, f. 565), and it is mentioned in the letter to Giraldis of the same year (Opera, 879)», Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, p. 194. Si veda inoltre Id., *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the fifth Lateran Council*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 61, 1970, p. 174. In questo studio Schmitt dimostra che Pico non aveva letto la sua *oratio* durante l'ultima seduta del Concilio, come sostenuto da altri. Le differenti posizioni su questa questione sono efficacemente presentate da Cesare Vasoli, *Gianfrancesco Pico e l'Oratio de reformatandis moribus*, in Patrizia Castelli (a cura di), *Giovanni e Giovanfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 229-232.

¹¹ Sul Concilio Lateranense V cfr. l'articolo di Félix Vernet in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VIII, parte II, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1972, coll. 2667-2686; Léonce Célier, *L'idée de réforme à la cour pontificale du Concile de Bâle au Concile de Latran*, «Revue des

Tale decisione sollevò un certo entusiasmo ‘militante’ in diversi ambienti ecclesiastici e laici che consideravano la *reformatio ecclesie* sempre più necessaria ed urgente. In questo periodo possiamo costatare un’importante diffusione di testi che prospettavano i termini religiosi e temporali di tale riforma. Per quanto riguarda Pico, la relazione tra la *Strix* e l’*Oratio* sembra risiedere nel loro carattere operativo in quanto sia l’una che l’altra sono scritte in occasione di avvenimenti precisi che richiedono all’intellettuale e al principe, perché tale era Pico, un intervento teorico e pratico sulla realtà. In tutte e due i casi Pico si schiera intellettualmente e politicamente con i rappresentanti di quella corrente di pensiero che si opponeva ad un’apologetica cristiana basata sulla filosofia, ed affermava la vanità dei saperi umani qualora questi non fossero illuminati dalla dottrina cristiana delle Sacre Scritture e dei Padri della Chiesa. In tale quadro, l’*Oratio* di Pico si avvicina, per tematiche e preoccupazioni, al *Libellus ad Leonem X*, scritto nel 1513 dai due camaldolesi Paolo Giustiniani (1476-1528) e Pietro Quirini (m. 1514)¹². In entrambe le opere, gli autori sostengono il ruolo centrale del papa nell’attuazione della riforma che doveva ricondurre la Chiesa alla purezza originaria¹³. Come per Pico, la visione della *reformatio* di

questions historiques», 1904, n. 86; John O’Malley, *Historical thought and the reform crisis of the early sixteenth century*, «Theological Studies», 1967, n. 28, pp. 513-48; Nelson H. Minnich, *The fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its membership, diplomacy and proposals for reform*, Aldershot (UK), Brookfield, 1993.

¹² Tommaso Giustiniani e Vincenzo Quirini presero i nomi rispettivamente di Paolo e Pietro quando entrarono nell’ordine. *B. Pauli Justiniani et Petri Quirini eremitarum camaldulensium Libellus ad Leonem X. Pontificem Maximum*, in *Annales Camaldulenses Ordinis sancti Benedicti opera et studio D. Johannis-Benedicti Mittarelli et D. Anselmi Costadoni*, IX, Venetiis, ære Monasteri Sancti Michaelis de Muriano, 1773, col. 612-719, d’ora in poi *Libellus. Libellus*, col. 676: «Ex rarissimis vero illis, qui veram, solamque Philosophiam, Christianam Disciplinam sequuntur, vix unum, aut alterum invenies, qui non inanissima recentiorum Scriptorum argumenta, simulatam sane, odiorumque irritamenta, potiusquam Sacrarum Scripturarum, antiquaque Patrum documenta sectetur; qui non inanibus quæstionibus, quæ ad nihilum quidem utiles sunt, potius quam Sanctorum Evangeliorum lectionibus occupetur; qui denique non illam potius vanam, quæ instat, quæ extollit, disputativam disciplinam, quam illam sanctam, puram, castamque Sacrarum Scripturarum, quæ inflammat, et humiliat, doctrinam sequatur».

¹³ *Ibid.*, col. 671: «ut qualem fuisse in primordiis Fidei, Christianæ Religionis pietatem, puritatem, simplicitatemque in plerisque legimus, talem in hoc postremo sæculorum fine inveni, Te auctore, immo Te Ministro, valeamus». Ma per Giustiniani e Quirini, si trattava di affermare anche la supremazia papale: *ibid.*, col. 615: «Cum enim nullus omnino in universo terrarum orbe hominum sit, qui a Divinæ Majestatis Potestate se alienum esse ulla ratione valeat suspicari, Tuque in Terris immensæ illius Majestatis vices geras, manifestissime fit, totum humanum genus, omnes scilicet gentes, populos, nationes, quæ sub Cælo sunt, tuæ subditas esse potestati, tuisque nutibus regenda humana omnia, atque tuo arbitrio moderanda». *Ibid.*, col. 616: «Qui vero de Pontificis Potestate disputare audent, nequaquam nobis sani iudicii esse videntur. Quippe, quoniam si id solum animadvertere non negligerent, cujusnam vices Pontifex in Terris gerere ab omnibus censeatur, facile omnem in illo plenitudinem Potestatis

Giustiniani e Quirini si articolava in un movimento che andava dall'alto verso il basso. Essa doveva quindi partire dai livelli ecclesiastici gerarchicamente più elevati, e in primo luogo dal papa¹⁴, poiché era a partire dai vertici della Chiesa che la corruzione si estendeva a tutti i livelli della comunità cristiana¹⁵.

Sia nel *Libellus* che nell'*Oratio*, si può rilevare una diagnosi comune dei mali che colpivano la comunità cristiana: l'ignoranza, la superstizione, il lus-

perciperent, quem Summi, Maximi, Omnipotentissimique Dei omnium Auctoris, atque Moderatoris Vicarium esse apertissime confitentur. Nam insulsum sane est claudendi, aperiendum Cœlorum Regna potestatem ab ipso Cœlorum, Terrarumque Domino Pontifici traditam non negare, et adhuc de plenissima supra universum genus humanum Pontificis potestate dubitare». Per Pico, *Oratio*, (I,ii): «Si quis fortasse cuperet in sacratissimo. N. Christianæ Rei. P. conventu atque consessu de ferendis legibus ad frenandam malorum hominum audaciam ut verba fierent, ipse secum cogitet prius quo pacto sit opus eos plecti qui, eas, quæ a maioribus nostris rite posite, maximoque habitæ in pretio sunt, et habere contemptui, et nunc maxime habeant: nec dubitabit de moribus hominum qui tam diu collapsi iacent, instaurandis, et ad normam positarum iam legum redigendis orationem ante omnia haberi oportere. Nam tam et si non duxerim in controversiam referri debere, ad sacro sanctam istam synodum de legibus quibusdam ferendis, præstare tamen existimo, ut a Principibus viris, ut a Cardinibus ipsis, quibus tota nostræ Christianæ Rei. P. moles vertique, regique convenit, sanctissima antiquorum decreta Patrum, et honestissima instituta custodiantur. Quod si fiat populi facile Antistites ipsos tamquam animatas et vivas leges sequentur, atque ad normam pietatis, et veræ disciplinæ revocabuntur. Nova consulta atque decreta ne utiquam aspernor, sed veterum custodiam sanctionum in primis duco necessariam, ad ea, quæ iam prolapsa defluerunt pietatis primum instauranda moribus, severis deinde legibus vincienda: adeo ut censoribus, ut vindicibus legum ipsarum atque assertoribus magis, quam legislatoribus opus esse non negem».

¹⁴ *Libellus*, col. 691: «Quoniam autem novit Beatitudo tua, nullum decretum, nullam legem tantum valere ad subditorum emendationem, quantum optimi Principis sanctissimos mores (Principum enim exempla magis multo, quam leges movere animos solent)». Per Pico cfr. nota seguente (*Oratio*, K,ii [a]).

¹⁵ Questa visione della salvezza emerge in modo evidente nella quinta parte del *Libellus*, coll. 691-703, dedicata appunto alla *reformatio* della Chiesa; cfr. coll. 703-704: «talem enim semper plebem vidimus, quales illi religiosi sunt, qui plebi adhærent, ita ut si religionis vitia expurgaveris, eodem certamine secularium vitia expurgasse videberis», ma tutto il passo è da vedere. Per Pico cfr. *Oratio*, (I,ii, [c]): «Nec sane mirum quando malum omne prodire de templo Ioannes Chrysostomus censet, et Hieronymus scribit se invenisse neminem qui seduxerit populos præter quam sacerdotes, Quos quidem si vel probe institueris [volentes], vel nolentes cœrcueris, universo christiano orbi ad bene de omni reformatione sperandum quasi signum aliquod sustulisse videbere. Potes Summe Pontifex, nec in terris alius potest, et quem possis debes. Et cum debes nisi volueris, et curaveris ut fiat, quid sit periculi exprobatissimis eisdemque divinis exemplis animadvertere». *Libellus*, col. 670-671: «ex Religiosorum hominum ignorantia, superstitione, aliisque his non dissimilibus malis in omne Christianum vulgus, quasi ex fonte diffundi, aut ex radice ortum suum habere». *Ibid.*, col. 674-675: «sicut omnia a Religiosis hominibus oriri certissimum est, ita notum est, quædam ex illis esse, quæ Religiosis in populorum vulgus derivant, quæ scilicet non secus, quam sævissimæ viperæ illos ipsos, a quibus oriuntur, Religiosos viros ante alios miserrime perimunt, totumque deinceps Christianum populum venenis omnibus inficiunt, et quasi communis pestis nemini omnino parcunt».

so, le ambizioni personali, la brama di potere e, soprattutto in Pico, la lussuria¹⁶. Era soprattutto l'ignoranza dei ministri della Chiesa a preoccupare Paolo Giustiniani e Vincenzo Quirini, dato che di loro competenza era l'insegnamento ai fedeli della vera religione¹⁷. L'ignoranza che essi denunciavano riguardava in particolar modo la conoscenza delle Sacre Scritture e dei testi dei Padri e coinvolgeva quei letterati ed eruditi che si facevano fuorviare dalle favole ingannatrici dei poeti antichi e dalle teorie empie dei filosofi¹⁸. Per

¹⁶ *Oratio*, (I,ii, [c]): «luxum cohibe cuiuscunque ordinis modum pone ambitioni, compece indomitos et effrenatos libidinis obscenæ furores, suspectis sacerdotum: (quod et legibus ecclesiæ cautum est): contuberniis frena constitue, aviditati, et sceleratæ habendi cupiditati terminum præfige. Non concredita et commendata fidei sacerdotum sed comesta verius ab illis et devorata piorum virorum patrimonia vindica, et effice ut in bonos dispertiantur usus, ne amplius ab impuris heluonibus, ab omnium scelerum gurgitibus absorbeantur. Qui auctionibus sacrorum pudendisque licitationibus invigilaverint: dent pœnas temerariæ mercaturæ: qui non prospexerint commisso gregi: qui vanitati studuerint inumeræ. Superstitionibus, comensationibus, pudendis exercitiis, et familiaritatibus oblectati, vel corrigrantur omnino vel amoveantur a sacris. Quinquidem omnia fœdant exemplo, et pravæ consuetudine vitæ eos qui bene morati, et egregie instituti sunt plane corrumpunt, ut hinc non plebis modo: sed omnis ordinis fiat lapsus in crimina». *Libellus*, col. 675: «Hæc autem mala omnia, quæ in Christiana Republica pestes quasdam, seu Christianæ Religionis hostes appellare possumus, multa varia, ac innumerabilia pene sunt. Eorum autem maxima, ac sæviora hæc nos esse existimamus, ignorantia, superstitio, dissensio, ambitio, avaritia, divitiarum abundantia, et propriarum regularum, professionumque minor, quam deceat, observantia». La denuncia del lusso e degli eccessi della curia, che spariranno nella redazione definitiva, erano ben presenti nella prima stesura del *Libellus* redatta dal Quirini, cfr. Vasoli, *Gianfrancesco Pico*, p. 234.

¹⁷ *Libellus*, 675-676: «Horum autem, quæ numeravimus, maximum et malorum omnium caput, causamque ignorantiam esse, nemo est, qui possit ambigere; quæ quidem tanto gravior, periculosiorque infirmitas est, quanto magis in illis vigere comprehenditur, qui non solum scire ipsi debuerant, sed ad alios docendos, et instituendos ordinati esse videntur. Nulla enim pene salutis spes reliqua existimatur, ubi medici, qui languentes alios curare habebant, eadem ipsi infirmitate gravissime laborent. Quanta autem, qualisve nunc in Ecclesia Dei in religionis hominibus ignorantia sit, sicut neminem prorsus latere poterit, ita nullus omnino est, qui pro merito valeat explicare. Millia multa religiosorum hominum invenies, qui neque legere quidem, neque scribere mediocriter sciunt. In omni autem tam numerosa Religiosorum multitudine vix duo ex centum, aut decem / e mille reperies, qui tantum Latinæ linguæ addiscerint, ut quæ Latino sermone conscripta quotidie in Ecclesiis legunt, plane valeant intelligere».

¹⁸ *Libellus*, col. 676: «Ex his vero, qui intelligunt, paucos admodum invenies, qui ulterius ad aliquam disciplinam, atque scientiarum cognitionem progressi sint. Ex paucissimis vero illis, qui litterarum studiis incumbere quoquo modo videntur (rarus quippe est, qui non Poetarum potius mendacia, aut Philosophorum impietatem, quam Christianam pietatem amplexus sit). Ex rarissimis vero illis, qui veram, solamque Philosophiam, Christianam Disciplinam sequuntur, vix unum, aut alterum invenies, qui non inanissima recentiorum Scriptorum argumenta, simultatum sane, odiorumque irritamenta, potiusquam Sacrarum Scripturarum, antiquaque Patrum documenta sectetur; qui non inanibus quæstionibus, quæ ad nihilum quidem utiles sunt, potius quam Sanctorum Evangeliorum lectionibus occupetur; qui denique non illam potius vanam, quæ instat, quæ extollit, disputativam disciplinam, quam illam sanctam, puram, castamque Sacrarum Scripturarum, quæ inflammat, et humiliat, doctrinam

Pico, la lettura dei Padri non aveva solo la funzione ‘teorica’ di permettere una corretta comprensione dei testi sacri, ma anche quella ‘pratica’ di esortare gli uomini di Chiesa ad una vita onesta e lontana dalle tentazioni¹⁹. Questa linea di condotta, teorica e pratica, avrebbe contribuito, nella visione gerarchica e verticale della *reformatio*, alla purificazione della comunità cristiana nel suo insieme. Tale visione era condivisa dai due camaldolesi che prospettavano nel *Libellus* un riordinamento generale degli studi che stimavano ormai corrotti²⁰, proponendo da un lato di abbandonare i commentatori moderni per la lettura degli autori antichi²¹, dall’altro di privilegiare in primo luogo lo studio degli autori cristiani che, secondo loro, avrebbero avuto una conoscenza del greco e del latino superiore a quella dei Gentili²². Tanto per Pico quanto per

sequatur. Et si unum, aut alterum hujuscemodi reperire fortasse poteris, nunquid tantum profecisse ullum omnino invenies, ut in tota Ecclesia Dei hoc sæculo aliquem unum habeas, quem possis cum antiquioribus illis Patribus, quibus Græca, et Latina Ecclesia præteritis sæculi abundavit, comparare. Tanta vero cum sit religiosorum ignorantia, quanta cæterorum hominum inscitia exstimanda sit, quilibet facile elicere potest. Unde certe dolere magis, admirari vero minus decet, si multi errores, ac falsæ plurimæ opiniones a fidei veritate alienæ, et multa Religionis, Christianæque pietati adversa religiosos istos homines, et Christianam plebem occupent, opprimantque, et miserabiliter per ignorantia cæcitatem, ad æternarum tenebrarum miseriam ducant».

¹⁹ *Oratio*, (I,ii, [d]: «Equidem nec Dionysii mysticam theologiam, et divinorum dogmata nominum, neque subtilitates hypostaseon, notionum originum et cæterarum disceptationum, quæ in Lutetia Parisiorum exagitata ad nos manarunt, ab omnibus exquæro sacerdotibus, Si se tamen dederint sacris literis, et percellentium nostræ religionis Antistitum doctrinis navarent operam, multa sane commoda ad bene beateque vivendum consequi possent, Non eo solumque multa discerent et per se magna, et ipsis utilia, sed quem eiusmodi studiis præstaretur illis, uti facilius illecebris sensuum nuncium remitterent, cum honestissimo in officio occupati, tum ab ipsis studiis admoniti, ad meliorem vitam nos esse natos, et hanc quam vivimus plenam esse ignorationis tenebris, si sensum, si humana solum placita sectari volumus, plenam ærumnarum, plenam calamitatum, si humanis sidere votis velimus: cuius est vitæ incommodis et tanquam stimulis invitamur: ut ad eam quæ futura est libentius properemus».

²⁰ *Libellus*, col. 676-677: «Huic tamen magno malo, malorum, aut omnium, aut certe plurimorum origini sapientiam Tuam multa jam, efficacissimaque remedia excogitasse credimus, ut depravata nunc omnium litterarum studia rectius instituantur, negligentiores quique ad studia provocentur, studere volentibus commoda, in studiis vero proficientibus præmia proponantur».

²¹ *Libellus*, col. 677: «si tot modernorum hominum commentaria, quæ nihil aliud sunt, quam illa, quæ a veteribus auctoribus diligentissime conscripta, sunt novis voluminibus deterior explicata, in ea potissimum disciplina, quæ per quæstiones traditur, locum omnino habere non permittantur; sed et veteribus auctoribus, his scilicet, qui legitime res ipsas pertractant, aliquis locus, honorque concedatur si nemini, non dicam scribere, sed edere scripta liceat, nisi ea fuerint ab aliquibus doctioribus, qui a Te instituti sint, approbata, atque digna, ut edantur iudicata; si in omnibus studiis non expositores auctorum, sed ipsi auctores potius legantur».

²² *Libellus*, 677: «quamquam nisi ad divina studia, et ad sacras litteras hæc Gentilia studia dirigantur, nihil omnino curiosius, nihil vanius, nihil sine fructu laboriosius, nihil denique a Christianis hominibus magis alienum existimari debet, quam hæc ipsa Pætarum, Oratorum Gentiliumque auctorum studia; unde tunc maxime recte studia instituere Te iudicabimus,

Quirini e Giustiniani si trattava di inquadrare l'intero sapere in una prospettiva cristiana²³. Era peraltro questo l'intento di un'operazione editoriale che Aldo Manuzio aveva portato a termine qualche anno prima con l'edizione del 1501-2 della raccolta conosciuta con il titolo, attribuitole da Antoine-Augustin Renouard, *Poetae Christiani veteres*²⁴. Con la pubblicazione di tale raccolta Aldo voleva fornire uno strumento di studio 'cristiano' volto a sostituire quello degli autori pagani, le cui favole conducevano a suo parere i letterati al vizio e all'incredulità. Tuttavia Aldo sottolineava che una volta assimilati gli autori cristiani si potevano leggere con profitto anche i Gentili²⁵.

Anche questa iniziativa aldina mi sembra che possa trovare la propria ispirazione in quelle preoccupazioni di tipo 'pratico' di cui ho parlato precedentemente che accumulava i due Camaldolensi e Pico. In effetti, Aldo concepiva la sua raccolta come uno strumento di lotta contro il paganesimo e la corruzione, al punto di pensare, come dice egli stesso nelle due dediche a Daniele Chiari, che il ritardo accumulato per la pubblicazione fosse dovuto all'intervento diretto di demoni i quali temevano una conversione generalizzata degli uomini nel caso in cui questi studiassero i poeti cristiani in luogo dei Gentili²⁶. Si trattava in altri termini di delineare i contorni dell'intellettuale cristiano che legge gli autori antichi alla luce della fede rivelata, proprio come il Fronimo

cum pueris et ipsis, pro Gentilibus Oratoribus, pro Gentilibus fabulis, Christianam veritatem, Christianosque Scriptores proponi jusseris. Habent enim et suos Christiani historiographos, habent et suos Oratores, quos in utraque pariter lingua, Græca scilicet, et Latina cum Gentilibus conferre non erubescimus. Si enim hoc a Te jussum fuerit, incipient Christiani homines, non linguis addiscendis sine aliquo alio fructu atatem omnem contere, sed et linguam Græcam, et Latinam, ac Christianam simul disciplinam addiscere».

²³ Su quest'aspetto particolare della riforma dell'insegnamento e della trasmissione dei saperi, cfr. Alfredo. Perifano, *Léon X, le Concile et le Livre*, in Florence Alazard, Frank La Brasca (a cura di), *La papauté à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 109-131.

²⁴ Antoine-Augustin Renouard, *Annales de l'imprimerie des Aldes ou histoire des trois Manuce et de leurs éditions*, New Castle (Del.), Oak Knoll books, 1991 (rist. anast. dell'ed. Paris, J. Renouard, 1834).

²⁵ «Quod tamen facillime spero futurum, si a teneris annis hosce Christianos poetas pueri doceantur, imbuanturque divinis. Nam cum ad gentiles iam bene instituti legendos illis, ut e spinis rosas, et id genus flores accipiant, mala vero, et quæ moribus obsunt prudentes tanquam scopulum evitabunt», *Poetae Christiani veteres*, II, f. 1v; (foglio non numerato, ma quello successivo porta il numero 2).

²⁶ *Ibid.*, I, f. 1v. «Vide an ita sit, quod aiunt mi Clari, malos et dæmonas, et homines rebus boni semper esse contrarios, quod, ex quo statui Christianos poetas cura nostra impressos publicare, ut loco fabularum, et librorum gentilium infirma puerorum ætas illis imbueretur, ut vera pro veris, et pro falsis, falsa cognosceret, atque ita adolescentuli, non in pravos, et in infedele, quam lectus hodie plurimi, sed in probos, atque orthodoxos viros evaderent, qua adeo a teneris assuescere multum est, tot illico oborta sunt impedimenta malorum invidia et domesticorum [...]; ne si in locum Gentilium, lascivorumque poetarum, hi nostri Christiani poetae in scholis, ubi teneri puerorum animi instituuntur, succederent, facile in bonos perique omnes evaderent».

della *Strix* portavoce delle idee di Pico, che fa sfoggio della propria conoscenza dei Greci, dei Latini, delle Sacre Scritture e delle *auctoritates* cristiane²⁷.

Ma la lettura dei Padri non aveva solo lo scopo di rinviare ad una purezza perduta e da ritrovare, ma doveva anche dare un impulso decisivo ad una lotta quasi quotidiana contro la corruzione e la decadenza del mondo cristiano. In questa situazione Pico vedeva senza dubbio l'opera del Demonio il quale andava combattuto certo con una vigorosa armatura intellettuale, ma anche con un impegno pratico-politico adeguato. I processi di Mirandola degli anni 1522-23 offrono a Pico l'occasione di tradurre le preoccupazioni di rinnovamento religioso e morale presenti nell'*Oratio* e nell'apologetica del *De praenotione* « in quella prassi inquisitoriale, di cui faranno le spese le streghe di Mirandola »²⁸. In questo senso Pico incarnava il principe ideale salutato da Leandro Alberti nella sua dedica della *Strix* ad Averoldo Altobello, un principe visto come *optimus religionis christianae assertor ac cultor*;²⁹ Fronimo, che nel dialogo altri non è se non l'*alter ego* di Pico, è descritto da Apistio come un soldato armato di spada con vaste conoscenze sia classiche che cristiane³⁰. Ritornare alle fonti del cristianesimo aveva per Pico un alto valore pratico, poiché la battaglia che andava intrapresa contro il Demonio era la stessa che avevano combattuto i Padri contro il paganesimo di cui egli percepiva i segni allarmanti di una rinascita³¹. Allo scopo evidente di mostrare che non c'era nessuna differenza tra la demonologia e la demonolatria, molte sue interpretazioni della mitologia e della filosofia degli Antichi lasciano trasparire i termini della sua opposizione religiosa e filosofica alla *prisca theologia* di Marsilio Ficino³², come aveva fatto a suo tempo Girolamo Savonarola³³. In effetti egli

²⁷ È ciò che riconosce Apistio in Fronimo, cfr. nota 30.

²⁸ Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 189; l'A. osserva inoltre che nel *De praenotione* si può reperire un'influenza del *Malleus maleficarum* e d'altri trattati di demonologia, particolarmente nel libro IV, *ibid.*, p. 192.

²⁹ *Strix*, p. 51.

³⁰ «AP: Coniecturam faciebam et ex veste, quæ a civili non abhorret, et ex ense, quo cingaris, me cum viro militari disserere. Sed te non modo poetas, historicosque reconditos, verum etiam philosophos, et nostræ religionis arcana tenere compertum habeo», *Strix*, p. 70.

³¹ Sull'influenza della patristica su Pico cfr. Claudio Moreschini, *Aspetti della difesa del Cristianesimo nell'attività letteraria di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in Castelli (a cura di), *Giovanni e Giovanfrancesco Pico*, pp. 261-279.

³² Cfr. Daniel P. Walker, *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, Paris, Albin Michel, 1988 (ed. originale London, Warburg Institute, 1958), p. 122.

³³ Cfr. Miguel A. Granada, *Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole et l'apologetique: un programme non ficinien*, in Anna Fontes, Jean-Louis Fournel, Michel Plaisance (a cura di), *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1997, pp. 275-290; nello stesso volume cfr. Frank La Brasca, *Combats pour l'âme: les deux "théologies" de Savonarole et Ficin*, pp. 199-221; Walker, *La magie spirituelle*, pp. 122-126; Id., *The ancient theology. Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, London, Duckworth, 1972, pp. 48-51.

percepiva come un pericolo per la fede cristiana la teurgia ficiniana, imbevuta di misticismo e di filosofia neoplatonica, ispirata da tradizioni che si pretendevano più antiche della tradizione biblica o sue contemporanee, come il *Corpus Hermeticum* o gli *Oracula Chaldaica*³⁴. Per Pico, come per Agostino, i *daimones* che Apuleio, Porfirio, Proclo e Giamblico, tutti citati nella *Strix*, presentavano come intermediari gerarchicamente organizzati tra l'uomo e la divinità, erano solo dei demoni ingannatori e malvagi³⁵. Questi *daimones* dovevano essere della stessa specie dei «geni» menzionati da Ficino³⁶, di cui Pico denuncia la natura diabolica in alcuni passi della *Strix* in cui sono ricordati i demoni di Socrate, Platone, Zenone, Diogene e Plotino³⁷. Il solo fatto di rivelare la natura diabolica di questi «geni» permetteva peraltro di suggerire l'ispirazione demoniaca di tali filosofi pagani, che erano per Ficino – ed è il caso di Pitagora, Socrate e Platone – non solo 'filosofi religiosi', ma anche precursori del cristianesimo³⁸. Come per i Padri della Chiesa, per Pico gli dèi dei pagani non erano altro che manifestazioni diaboliche nel mondo antico; essi incarnavano in qualche modo la 'specializzazione' del Tentatore che si

³⁴ Cfr. Eugenio Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Torino, Editori Riuniti, 1988, p. 64 sgg.; Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1988 (ed. orig. London, Routledge and K. Paul, 1964), pp. 24-27; pp. 39-41. Sugli *Oracula Chaldaica*, cfr. Ilana Klustein, *L'interprétation ficinienne des Oracles chaldaïques*, in Pietro Pini (a cura di), *Il Neoplatonismo del Rinascimento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, pp. 53-64; Id., *Marsilio Ficino et la Théologie ancienne. Oracles chaldaïques. Hymnes orphiques – Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, 1987.

³⁵ È ciò che sottolinea Dicaste: «PH: Eiiciendus etiam ille idem esset ab Academia et a Lycio, quando apud Platonem // platonicosque omnes multa dæmonum mentio, a qua non abhorruit Aristoteles quandoquidem in *Aethicis*, in *Politicis*, in *Rhetoricis* eius nominis memor, ut cætera sileam loca. DI: Sed hoc differunt a nostris, quod bonos illi et malos dæmones existimabant. Malignos ipsi omnes asserimus, quos quanquam Sathanæ et Diaboli notemus appellatione, Dæmonis etiam nomenclatura signatos constat. Hinc illa Prophetæ verba: "omnes dii gentium dæmonia"», *Strix*, p. 103.

³⁶ «Hoc vero dæmones appellant genios ingenuos duces ingenii, singulos singulis animabus a lege fatali, id est, ab ipsa quando animæ labuntur in corpus sphaerarum omnium dispositione influxuque nobis accomodatos quibus mentes nostræ quatenus deterioribus quibusdam dæmonibus sensibusque non parent, quotidie facili quadam occultaque persuasione ita ferme ducuntur, ut naves gubernatore reguntur», così si esprime Marsilio Ficino in una lettera a Callimaco Esperiente, in *Opera*, Paris, Phénix Éditions, 2003 (rist. an. ed. Basilea del 1576) pp. 865-866. Sulle relazioni tra Callimaco Esperiente e Ficino, cfr., Zambelli, *L'ambigua natura*, pp. 144-146; Cesare Vasoli, *Il pensiero religioso di Callimaco Esperiente*, in Gian Carlo Garfagnini (a cura di), *Callimaco Esperiente poeta e politico del '400* (Convegno internazionale di studi, San Gimignano, 18-20 ottobre 1985), Firenze, Olschki, 1987, pp. 3-23, soprattutto pp. 11-14.

³⁷ «PH: [...] Quid vox illa Socratem avertens non impellens? Quid Plotini familiaris genius? [...] At Plutarchus, at Maximus Tyrius appellat Dæmonem, de quo alter uno, alter duobus libellis disseruit. Sed cur alius Dæmon Platonis, Zenonis vel Diogenis patrocinium dicitur suscepisse? Cur alius obversatus est Plotino? Nempe ut falleret», *Strix*, pp. 111-112.

³⁸ Paul O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988, p. 19.

adeguava alle debolezze della vittima designata³⁹. Per quanto riguarda ancora la prospettiva antificiniana basterà ricordare la maniera in cui Pico, nella *Strix*, tratta delle statue parlanti della tradizione antica, di cui aveva parlato in termini più o meno entusiasti anche Ficino⁴⁰: per il conte della Mirandola esse profetizzavano ispirate dal demonio. Quanto al mito d'Orfeo, Daniel P. Walker aveva individuato come nel *De praenotione* esso fosse il bersaglio di Pico, il quale aveva bene in mente l'importanza che tale mito assumeva nella *prisca theologia* del filosofo fiorentino⁴¹. Come nel *De praenotione*, Orfeo è ricordato nella *Strix* come colui che aveva introdotto il culto degli dèi greci, e dunque dei demoni, inventato l'omosessualità e che si rivelò essere un abile negromante durante l'evocazione dell'ombra di Euridice⁴². Impiegando la propria erudizione allo scopo evidente di avvilire ulteriormente il mito dell'*Orpheus theologus*, Pico aggiungeva che la questione del primato dell'invenzione dell'omosessualità era ancora controversa: alcuni infatti affermavano che fu Orfeo ad esserne l'iniziatore, altri che ne fu Tamiras. Infine, basandosi sull'*Heroicus* di Filostrato, l'autore ricorda come la testa di Orfeo avesse pro-

³⁹ *Strix*, p. 110: «DI: Si eorum mores et gesta mandata literis novisses, nihil ambigeres. Prodit Sulpitius Severus, Martino illi sanctissimo illudere tentavisse dæmona sub Iovis, Mercurii, Palladis, Veneris persona. Num existimas eum cum mentiretur Iovem regna pollicitum? Cum Mercurium eloquentiam, omnisque artes ingenuas. Cum Pallada sapientiam et bellicam disciplinam, cui nuntium iam ipse remiserat. Sub Veneris imagine quidnam deliciarum spondidisse coniectaris, qua cæussa? Quo purpurisso genas pinxerit et labra? Num vestem versicolorem, ludibundos oculos, et illecebrosa verba putas prætendisse? Antonium quibus modis tentaverit Dæmon, rescias ab Athanasio, qui eius gesta et mores literarum rettulit monumentis. Francisco vero quantum iniecerit calor, testes habeantur nives, in quas, ut extinguerentur incendia, ipse se iniecit? Quantum mollitiei præsentarit Benedicto, spinæ te doceant, quibus in remedium pestis propriam cutem sciens volensque curavit discripiendam. Non definit tamen, si quam oblatam prospicit occasionem, aliquos etiam ex plebe hominum in amorem concubitumque manifestum pellicere».

⁴⁰ Cfr. *Strix*, p. 149, n. 102.

⁴¹ Walker, *La magie spirituelle*, pp. 122-123 e il capitolo «Orpheus the Theologian», in Id., *The ancient theology*, pp. 22-41. Sul mito d'Orfeo in Marsilio Ficino, oltre gli studi di Daniel P. Walker già citati, si veda John Warden, *Orpheus and Ficino*, in John Warden (a cura di), *Orpheus, the metamorphoses of a myth*, Toronto, Buffalo, University Press of Toronto, 1982. Sullo stesso mito al tempo di Lorenzo il Magnifico cfr. Mario Martelli, *Il mito d'Orfeo nell'età laurenziana*, «Interpres», 8, 1988, pp. 7-40. In questo studio Martelli sottolinea le differenti valutazioni del mito d'Orfeo elaborate dagli eruditi fiorentini ed in particolare da Angelo Poliziano. Su Poliziano e il mito di Orfeo, con riferimenti all'ambiente fiorentino, cfr. Francesco Tateo, «Per dire d'amore». *Reimpiego della retorica antica da Dante agli Arcadi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, p. 111-132 e Vittore Branca, *Poliziano e l'Umanesimo della parola*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 55-72.

⁴² È significativo il fatto che Pico non faccia nessun riferimento al rapporto tra Orfeo e Cristo elaborato durante il Medioevo. Su questa tradizione cfr. John Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Paris, Éditions du Cerf, 1999 (ed. orig. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970).

fetizzato dagli anfratti di una grotta. Di Filostrato, Pico menziona inoltre la *Vita di Apollonio di Tiana* che, in seguito alla traduzione latina di Berolado il vecchio⁴³, aveva suscitato, sin dal 1502, la sua indignazione, come mostra una sua lettera a Zanobi Acciaiuoli⁴⁴, poiché, nell'interpretazione del neoplatonico Ierocle, Apollonio era paragonato a Cristo. Pico sollecita allora la pubblicazione, presso Aldo, dell'*Opusculum in Hieroclem* di Eusebio e del suo *De praenotione* in cui figura un intero capitolo che confuta la magia del Tianeo⁴⁵. A questo proposito Paola Zambelli ha sottolineato come Pico avesse mutato il proprio giudizio sulla figura di Apollonio. In effetti, nella dedica al cardinale Oliviero Carafa che appare nell'edizione bolognese delle *Disputationes* (1495) dello zio Giovanni, Pico tesse le lodi di quest'ultimo paragonandolo ad Apollonio⁴⁶.

Se è vero che alcune posizioni sull'astrologia e sulla teologia poetica assunte da Pico intorno al 1495 erano più sfumate, se non differenti da quelle sostenute qualche anno dopo⁴⁷, è vero anche che le linee direttrici del suo pensiero sono ben definite, mi sembra, a partire dal 1502, data probabile della concezione del *De praenotione*, di cui l'autore fornisce la lista dei nove libri che lo comporranno fin dal 1505⁴⁸. Sin da allora Pico aveva probabilmente tracciato le coordinate principali della sua apologetica scettica e fideista che lo porterà ad individuare nella magia, e nelle scienze occulte più in generale, il terreno privilegiato dell'intervento demoniaco e che lo avvicinerà a quegli ambienti inquisitoriali domenicani direttamente impegnati nella repressione delle forme di apostasia rappresentate dal culto dei demoni. Quei demoni che, per Pico come per i Padri, non potevano essere degli intermediari, buoni o cattivi⁴⁹, tra

⁴³ *Philostratus De vita Apollonii Tyanei scriptor luculentus a Philippo Beroaldo castigatus. Apollonii Tynaei beatus Hieronymus in prologo bibliae dicens [...]*, Impressum Venetiis, per Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1502.

⁴⁴ Zanobi Acciaiuoli fu un fedele discepolo di Savonarola a partire dagli 1494-1495, cfr. Donald Weinstein, *Savonarole et Florence. Prophétie et patriotisme à la Renaissance*, Paris, Calman-Levy, 1973, pp. 146-147 (ed. orig. Princeton, Princeton University Press, 1970).

⁴⁵ *Opera omnia Joannis Francisci Pici Mirandulae Domini [...]*, Hildesheim, Olms, 1969, (ed. an. dell'ed. Basilea, 1573), II, l. VII, chap. X, «Adversus Magica Apollonii Tyanei», p. 667-674; cfr. Zambelli, *L'ambigua natura*, pp. 192-193.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 185-186: «In Gianfrancesco Pico una prima fase potrebbe forse aver presentato una completa identificazione anche con le tesi favorevoli alle scienze occulte esposte inizialmente dallo "zio". Questa primissima fase deve essere ricostruita quasi per congettura. Se ne trovano alcuni indizi nella presentazione che nel 1495 egli fa delle *Disputationes*: qui Gianfrancesco si mantiene nei limiti delle argomentazioni dello zio senza vedere nell'astrologia nulla di demoniaco, anzi indulge a citare quei miti della "theologia poetica" e della magia naturale, che diventeranno poi le sue bestie nere».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 192-193.

⁴⁹ *Strix*, p. 103. Cfr. *supra*, p. 93 n. 35.

l'uomo e la divinità, secondo quanto stabilito dalla demonologia⁵⁰, ma solo la manifestazione del male che opera nel mondo e che trova nella demonolatria una delle sue forme più pericolose.

⁵⁰ Ricordata da Pico nella *Strix* (p. 104) attraverso i suoi rappresentanti più conosciuti: «PH: Et apud philosophos quoque iuniores tam platonicos quam peripateticos pleraque visuntur, quæ huc possunt pertinere Iamblichum, dico, Proclum, Porphyrium».

La storia della stregoneria e il senso della vista*

Stuart Clark

Tra i molti diversi campi del sapere con i quali la stregoneria ebbe un rapporto stretto, e sui quali lasciò un segno profondo nella prima età moderna, vi è la storia dei sensi, e in particolare del senso della vista. Tra il quindicesimo e il diciassettesimo secolo, sia i processi alle streghe che i trattati sulla stregoneria sollevarono problemi epistemologici e cognitivi di complessità straordinaria. In effetti, la demonologia attribuì ai demoni un potere di controllo sui sensi umani talmente grande, da stimolare considerevolmente, e forse persino imporre, un cambiamento fondamentale nelle teorie della percezione e della cognizione che regolavano la visione. Fu un cambiamento, per usare termini molto generali, da un modello aristotelico o 'prospettico', nel quale la cognizione visiva era un processo naturale che si basava sulla trasmissione di *immagini* (in latino *species*) e la cui veridicità era garantita dal principio di somiglianza, ad un modello cartesiano e hobbesiano, nel quale la cognizione visiva diveniva un processo arbitrario e non vi era più alcuna somiglianza necessaria o naturale tra quel che il mondo sembrava essere e quello che era.

Anzitutto, è importante richiamare come la filosofia e la teologia della prima età moderna attribuissero ai demoni facoltà straordinarie di controllare la vista e ingannare gli occhi. Questa teoria si sviluppò principalmente a partire dalla distinzione tra *miracula* e *mira* – miracoli e prodigi – e trovò nel tardo Medioevo la sua formulazione più lineare ed autorevole nella *Summa theologica* dell'Aquinate. I miracoli autentici erano fuori della portata dei diavoli per ovvi motivi fisici, e ancor più ovvi motivi religiosi: è ben vero che i demoni potevano causare effetti reali che oltrepassavano le capacità e l'espe-

* Traduzione di Matteo Duni. Nell'originale inglese del titolo, l'espressione «the sense of sight» può essere intesa sia come «il senso della vista», sia come «il significato della visione», con un doppio senso che la sua versione in italiano non rende compiutamente.

rienza della maggior parte delle persone normali, come ad esempio i portentosi compiuti dai maghi del Faraone, ma si trattava di «prodigi», che rientravano quindi, come diceva Tommaso, «nelle trasformazioni delle cose corporee che possono essere causate da certi poteri naturali». Qualsiasi cosa oltrepassasse tali poteri naturali era «non reale, ma una mera parvenza della realtà», un «prodigio mendace», come dice S. Paolo – una falsa apparenza¹. Se dunque i teologi tomisti attaccavano il diavolo sul piano ontologico, venivano però in suo aiuto sul piano epistemologico: pur negandogli il potere di fare qualsiasi cosa, gli avevano nondimeno concesso la facoltà di *sembrare* capace di farlo. Dopo tutto, che cosa esattamente voleva dire Tommaso con «una parvenza della realtà»? Due cose: in primo luogo, il diavolo poteva agire sui sensi dell'uomo, interni ed esterni, «così che una cosa appaia essere diversa da quel che è». Gli angeli, sia buoni che malvagi, potevano usare i loro poteri naturali per alterare i moti locali degli «spiriti animali» e degli umori che permettevano ai sensi di ricevere ed elaborare le informazioni provenienti dal mondo esterno. Da questo punto di vista, l'unica limitazione dei poteri diabolici era che un demone poteva imprimere nell'immaginazione dell'uomo solamente quelle forme sensibili (*species*) che fossero già state ricevute in precedenza dai sensi esterni. Ma ciò non costituiva una vera limitazione, visto che anche questi ultimi potevano essere influenzati dall'azione di un demone che, allo stesso modo, agisse sugli «spiriti e umori» appropriati. Inoltre era sempre possibile un'alternativa: i demoni potevano anche operare solamente dall'esterno, presentando ai sensi umani degli oggetti che fossero anch'essi «parvenze» della realtà. Poteva trattarsi di oggetti sensibili che sembravano reali ma si rivelavano essere solamente virtuali, oppure oggetti realmente esistenti in natura, però manipolati sfruttandone le proprietà. Come spiegava l'Aquinate: «Proprio come un demone, usando l'aria, può creare un corpo dotato di qualsiasi forma e rivestirsene così da apparire visibilmente per suo tramite, nello stesso modo egli può rivestire qualsiasi oggetto fisico con una qualsiasi forma fisica, così da apparire in esso [...] il demone che formi un'immagine (*aliquam speciem*) nell'immaginazione di un uomo, può presentare la stessa immagine (*similem speciem*) ai sensi di un altro uomo»².

Nel Quattrocento e nel Cinquecento queste teorie sugli inganni diabolici e sulle forme apparenti della realtà fisica, a prima vista paradossali, divennero questioni centrali soprattutto grazie ai manuali inquisitoriali e ai trattati demonologici dei teologi cattolici, e anche alle discussioni dei giuristi. Nel 1489, ad esempio, Ulrich Molitor, docente di legge a Costanza, pubblicò un dialogo sulla questione della stregoneria, nel quale si affermava che il diavolo era in gra-

¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, pt. 1, q. 114, art. 4, in *Basic writings of Saint Thomas Aquinas*, a cura di Anton C. Pegis, I, New York, Random House, 1945, pp. 1052-3.

² *Ibid.*, pt. 1, q. 114, art. 4; pt. 1, q. 111, art. 3 e 4, in *Basic writings*, I, pp. 1053, 1027-9.

do di «ingannare gli occhi e i sensi degli uomini al punto da far credere loro di essere dove non sono, oppure di vedere ciò che non c'è, o di vederlo diverso da come è realmente»³. Agli inizi del Cinquecento era ormai un luogo comune dire, come fa il teologo e inquisitore Silvestro da Prierio, che le streghe a volte scambiavano per la realtà ciò che avevano solamente immaginato, oppure quel che avveniva «soltanto nei sensi»⁴. La tipologia di irrealtà visuale proposta dall'Aquinate fu adottata dall'inquisitore di Sicilia Arnaldo Albertini, che osservò come i demoni potevano «incantare» gli occhi di un osservatore e «sovrapporre» corpi fatti d'aria a corpi reali; e da Francisco da Toledo, autore a metà Cinquecento di una guida per parroci che godette di oltre un secolo di popolarità, e che istruì generazioni di lettori sul fatto che i demoni potevano ingannare «sia presentando ai sensi cose reali, ma che sono diverse da ciò che appaiono – infatti si tratta di aria condensata – come ad esempio serpenti, draghi e altri animali, che essi fanno muovere; sia agendo sui sensi e l'immaginazione, così che si vedano cose che non ci sono, come nei sogni»⁵. Nell'ultimo decennio del Cinquecento, l'imponente sintesi delle conoscenze sulla magia pubblicata da Martín del Ríó presentava il diavolo come un illusionista, che inganna i sensi umani «con false *species*, così che grazie all'inganno sembrano accadere cose che assolutamente non accadono nella realtà»⁶.

Lo sviluppo di una tradizione teologica protestante non comportò alcuna differenza essenziale nelle teorie sugli inganni diabolici dei sensi. Per quanto scettici sulla possibilità che i miracoli potessero ancora accadere, i teologi protestanti dovevano comunque difendere il principio che un miracolo autentico non poteva essere sminuito dall'esistenza di sue imitazioni diaboliche. *Proprio perché* non credevano ai miracoli recenti, essi avevano bisogno delle loro imitazioni diaboliche come spiegazione del Cattolicesimo. Nei circoli teologici tedeschi e svizzeri, ad esempio, autorità come Jacob Heerbrand, Otto Casmann e Girolamo Zanchi ricorrevano alla distinzione tradizionale *mira-cula-mira* e attribuivano al diavolo grandissimi poteri illusionistici. Ad Heidelberg, il medico e teologo zwingliano Tommaso Erasto aderiva alla dottrina tradizionale secondo la quale il diavolo poteva oltrepassare i limiti della realtà ponendo «immagini illusorie dinanzi ai sensi degli uomini, allo scopo di ingannare mediante contraffazioni e di sostituire, alle cose reali, parvenze e vuo-

³ Citato in Henry C. Lea, *Materials toward a history of witchcraft*, a cura di Arthur C. Howland, intr. di George L. Burr, I, New York, Thomas Yoseloff, 1957, p. 352.

⁴ Silvestro Mazzolini [Prierias], *Summae Sylvestrinae quae summa summarum merito nuncupatur*, Antuerpiae, ex officina Philippi Nutij, 1581, p. 435; cfr. Id., *De strigimagarum daemonumque mirandis*, Roma, in aedibus Populi Romani, 1575 (prima ed. 1521), pp. 8, 117-19, 127-38, 164-6, 168-71, 180-9.

⁵ Citato in Lea, *Materials*, II, pp. 454-5 (Albertini), p. 459 (Toledo).

⁶ Martín Del Ríó, *Disquisitionum magicarum*, Maguntiae, Petri Henningii bibliop. Colon., 1617, p. 119 (lib. 2, q. 8).

te illusioni». Si trattava dunque non delle cose stesse, ma soltanto delle loro «rappresentazioni», dotate unicamente di una parvenza di realtà e comunque diverse da ciò che uno pensava che fossero⁷. A Marburgo, l'ecclesiastico olandese Andreas Gerhard, o Gheereards (Hyperius) insegnava che gli inganni sensoriali causati dai demoni erano così efficaci «che uno può credere di vedere, udire e percepire cose che in realtà non sono affatto come appaiono». Gli oggetti (o almeno le loro forme) potevano effettivamente essere percepiti, ma si rivelavano essere non qualcosa di vero, solido o reale, ma solamente «immagini delle cose, oppure corpi formati al momento». I sensi esterni potevano essere «stimolati e disturbati da una causa che essi non riescono ad individuare», come accade agli occhi di chi sia afflitto da umori guasti, cataratta o glaucoma e che quindi veda moscerini, peli e ragnatele davanti a sé. Il diavolo poteva impedire il regolare processo della visione tramite l'interposizione di un mezzo, ottenendo lo stesso effetto che avrebbero avuto un «vetro», o esalazioni di vapore, oppure una superficie rifrangente, col risultato che gli uomini credevano di percepire «cose ben diverse da quelle che in effetti vedono e percepiscono». Le facoltà interne e i sensi erano tanto vulnerabili agli attacchi del diavolo, quanto lo erano «alla frenesia, alla melanconia, o alla pazzia». Se i melanconici immaginavano di essere animali o profeti, e se in sogno (ma anche da svegli) era possibile vedere e fare cose che non erano mai esistite, perché mai il diavolo non avrebbe potuto agire sul cervello per riprodurre effetti del genere e far sì che le «streghe» avessero simili «visioni fantastiche»? Bastava modificare rapidamente gli oggetti esterni ai sensi, o scambiarli altrettanto velocemente, per far credere ad una loro metamorfosi, mentre invece si trattava solo di un gioco di prestigio diabolico – il genere di trucchi tipico dei «saltimbanchi vagabondi» che sembravano trafiggersi il corpo con le spade⁸. Secondo un ecclesiastico tedesco del primo Seicento, il diavolo poteva far sì che uomini e donne pensino «che ciò che non è, sia, e immaginino che ciò che è, sia qualcos'altro», e infine, che le apparenze (*species*) delle cose siano le cose stesse⁹. Un altro teologo pensava che un uomo potesse esser costretto a «non vedere ciò che è, o a vedere ciò che non è, oppure a vedere una cosa in una forma (*gestalt*) diversa da quella sua autentica»¹⁰.

⁷ Thomas Erastus, *Repetitio disputationis de lamiis seu strigibus*, trad. di Simon Goulart come *Deux Dialogues ... touchant le pouvoir des sorcieres*, in Jean Wier [Johann Weyer], *Histoires, disputes et discourse, des illusions et impostures des diables*, a cura di Désiré M. Bourneville, II, Paris, Delahaye and Lecrosnier, 1885, pp. 486, 465, 474-5.

⁸ Andreas Gerhard (Hyperius), *Whether that the devils have bene the shewers of magicall arts*, in *Two commonplaces taken out of Andreas Hyperius*, trad. R. V., London, John Wolfe, 1581, foll. F4^r-G2^r.

⁹ Theodor Thumm, *Tractatus theologicus, de sagarum impietate, nocendi imbecillitate et poenae gravitate*, Tübingen, apud Johann Georgium Cottam, 1621, p. 28.

¹⁰ Hermann Samson, *Neun ausserlesen und wolgegründete Hexen Predigt*, Riga, Gerhard Schröder, 1626, fol. Niiiv.

In Inghilterra, infine, il teologo e sacerdote William Perkins spiegava che il diavolo poteva far sì che un uomo «pensi di vedere ciò che in verità non sta vedendo [...]. Primo, corrompendo l'umore dell'occhio, che è lo strumento più diretto del senso della vista. Secondo, alterando l'aria, che è il mezzo attraverso il quale l'oggetto, o *species*, è trasportato fino all'occhio. Terzo, alterando e modificando l'oggetto, ossia la cosa vista o verso la quale l'uomo sta guardando»¹¹. Il diavolo poteva «imitare e contraffare a un punto tale», assentiva Meric Casaubon nel 1672, «che sarà per noi un compito molto difficile quello di distinguere tra la realtà di ciò che egli non può farci vedere, e la parvenza di realtà che effettivamente presenta ai nostri occhi»¹². Nel 1705 John Beaumont ripeteva ancora un'idea che era largamente condivisa da almeno tre secoli: un «inganno» diabolico consisteva nel porre dinanzi ai sensi «una cosa che non c'è, come se ci fosse»¹³.

Una conseguenza di tutto ciò fu, come si poteva prevedere, quella di rendere inservibile la distinzione tra miracoli e prodigi. Nel passo seguente l'inglese Daniel Brevint, scrivendo nel 1674, rinuncia significativamente a distinguere gli uni dagli altri in quanto oggetti della sensazione:

I diavoli, per il permesso di Dio, possono arrivare molto vicini a fare quel che gli angeli buoni compiono per volere di Dio; e sebbene vi siano molti miracoli al di fuori della portata di angeli buoni e cattivi, come ad esempio la resurrezione dei morti etc., pure tutti possono essere contraffatti così esattamente per mezzo di qualche illusione, da acquistare la parvenza della realtà – per quanto ne siano privi – e possono in tal modo confermare una menzogna, nello stesso modo in cui i miracoli autentici confermano la verità. Di qui discende l'assoluta impossibilità, in questi ultimi tempi, di distinguere quelli da questi in qualsiasi altro modo che non sia il fine cui mirano, cioè rivelare la volontà di Dio e manifestare concretamente la Sua verità¹⁴.

Ci sono due aspetti che vale la pena sottolineare in queste teorie demonologiche. Uno è che esse seguivano *nel dettaglio* con una precisione straordinaria le teorie psicologiche e cognitive del tempo – come si è già visto dai riferimenti alla dottrina aristotelica della *species*. Sembra quasi che la teoria demonologica dei sensi fosse convincente proprio nella misura in cui attingeva fin nei dettagli a quello stesso sistema cognitivo che stava efficacemente sovvertendo. Ecco, ad esempio, un passo di quella che Walter Stephens chiama la «ridefinizione della realtà [visuale]», formulata nel manuale inquisitoriale *Malleus malefi-*

¹¹ William Perkins, *A discourse of the damned art of witchcraft*, a cura di Thomas Pickering, [Cambridge], Cantrel Legge, 1610, pp. 157-8.

¹² Meric Casaubon, *A treatise proving spirits, witches and supernatural operations by pregnant instances*, London, Brabazon Aylmer, 1672, p. 157.

¹³ John Beaumont, *An historical, physiological and theological treatise of spirits, apparitions, witchcrafts, and other magical practices*, London, Printed for D. Browne, 1705, p. 343.

¹⁴ Daniel Brevint, *Saul and Samuel at Endor*, Oxford, At the Theater, 1674, p. 45.

carum in un contesto oltremodo sconcertante, ossia la discussione del furto illusorio di membri maschili. L'autore, Heinrich Kramer, analizza non meno di cinque tipi di illusione diabolica, l'ultimo dei quali si basa sul controllo della «facoltà immaginativa» cosicché, agitando gli umori e provocando una completa trasformazione delle forme percepite dai sensi, «i sensi reagiscono come se esse [le forme] fossero immagini recenti e nuove». Quel che segue è la descrizione di quest'ultimo processo:

Le immagini sensibili [*species sensibiles*] vengono conservate a lungo nello scrigno delle immagini che i sensi hanno percepito, cioè la memoria [...] che è nella parte posteriore della testa. Tali immagini sono estratte per azione dei demoni, come Dio talvolta permette, e vengono presentate al senso comune dell'immaginazione. Tali immagini vengono impresse sul quel senso con forza tale, che la persona percepisce necessariamente l'immagine di un cavallo o un altro animale a causa della efficacia dell'immagine del cavallo o della bestia che il demone estrae dalla memoria. Quindi la persona inevitabilmente crede di star vedendo quella bestia con i suoi soli occhi esterni. Ma in realtà, quella bestia non esiste nel mondo esterno: sembra solamente che esista a causa dell'intervento decisivo del demone, che opera attraverso quelle immagini¹⁵.

Troviamo un'altra descrizione dettagliata della stessa sovversione della teoria della visione aristotelica in un passo (di novant'anni posteriore al *Malleus maleficarum*) dei *Loci communes* del teologo zwingliano Pietro Martire Vermigli:

Bisogna sapere che da quelle cose, che sono concepite dai sensi, derivano certe immagini, che vengono anch'esse recepite dai sensi, e successivamente dal senso comune, in seguito dalla fantasia e alla fine dalla memoria, nella quale sono conservate; e tali immagini sono impresse ed incise in ognuna di queste parti come nella cera. Perciò quando queste immagini sono richiamate dalla memoria nella fantasia o nei sensi, riportano con loro quelle stesse impronte e provocano stimoli e impressioni così forti, da far sembrare che quelle cose siano percepite in quel momento e siano effettivamente presenti [...] e tutto ciò che avviene per fenomeno naturale può essere fatto anche dal diavolo. Infatti egli può richiamare le immagini delle cose dalla memoria nella fantasia o nei sensi, e in tal modo ingannare gli occhi degli uomini¹⁶.

¹⁵ Cfr. Heinrich Kramer (Institoris), *Malleus maleficarum*, a cura di Montague Summers, London, Pushkin, 1948³, parte I, q. 9, pp. 58-61. Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 305-12, fornisce un sommario completo e il commento; è sua la definizione della «meccanica del *praestigium*» (p. 305). Le fonti di Kramer erano i passi di Tommaso che abbiamo precedentemente citato, e Johannes Nider, *Præceptorium legis sive expositio decalogi*, Colonia, Ulrich Zell, 1470 (?), foll. C3r-v (lib. 1, cap. 9; scritto verso il 1440).

¹⁶ Petrus Martyr (Vermigli), *The commonplaces of... Peter Martyr*, trad. di Anthonie Marten, s. i. t. [ma Londra 1583], p. 89^a.

Possiamo citare infine due sacerdoti inglesi, John Deacon e John Walker, che spiegano come le trasformazioni tentate dai maghi del Faraone ebbero effetto unicamente sulle «apparenze esterne». Approfittando dell'impressione profonda che i miracoli di Aronne avevano lasciato nelle facoltà sensoriali degli astanti, Satana sovrappose le immagini da lui prodotte a quelle derivanti dalla naturale fisiologia della visione:

Quando una grande quantità di sangue scende nelle facoltà sensoriali, scendono anche molte forme immaginate, le quali creano immediatamente una parvenza estremamente viva di cose che in realtà non vi sono affatto. Grazie a questo processo fisiologico, dunque, avendo prima stimolato gli umori nei sensi sia esterni che interni di tutti gli osservatori, il diavolo può, sia dall'interno che dall'esterno, applicare direttamente agli organi di tutti i sensi certe forme apparenti, ottenendo lo stesso effetto che esse avrebbero causato se fossero scaturite solamente dagli oggetti sensibili esterni. E con un tale gioco di prestigio egli può far sì che le verghe dei maghi appaiano essere realmente dei veri serpenti¹⁷.

Il secondo aspetto degno di nota riguarda il modo in cui gli inganni visivi del diavolo venivano paragonati, con precisione sorprendente, agli espedienti visuali degli artisti (si tratta di una linea di analisi che negli ultimi tempi ha contribuito ad accrescere l'interesse per la demonologia da parte degli storici dell'arte). Che i demoni possedessero o meno la «vista eccezionale» degli angeli di John Locke, come questi ultimi essi erano capaci di usare tecniche e strumenti ottici al livello delle teorie più avanzate sull'acutezza della visione. Secondo lo scienziato gesuita Gaspar Schott, per esempio, i demoni usavano «l'arte della prospettiva» per ingannare i sensi. «Se l'arte e la natura», aveva scritto, «possono creare dei prodigi quali quelli che noi vediamo nei campi della *Magia Optica*, *Catoptrica*, *Dioptrica* e della *Parastatica*, che cosa mai sarà capace di produrre il diavolo attraverso i maghi?»¹⁸. Il teologo tedesco Otto Casmann paragonava il diavolo ad uno scultore che ricavasse dal suo materiale (di solito aria condensata) forme e figure diverse che talvolta sembravano «reali e naturali», e richiamava il termine di confronto consueto nell'ambito delle illusioni create dal naturalismo dell'arte, ossia la storia dell'uva di Zeusi e della tenda di Parrasio riportata da Plinio¹⁹. Sia il gesuita Del Río che il teologo domenicano spagnolo Rafael de la Torre ritenevano che il diavolo facesse esattamente quel che fanno scultori e pittori quando, basandosi anch'essi sul moto locale, creano forme o applicano colori, così che a volte le cose che rappresentano «sembrano

¹⁷ John Deacon, John Walker, *Dialogicall discourses of spirits and divels*, Londini, impensis Geor. Bishop, 1601, p. 143.

¹⁸ Gaspar Schott, *Magia universalis*, I, Bambergae, Schönwetter, 1674-7, pp. 36-37.

¹⁹ Otto Casmann, *Angelographia*, Francofurti, in officina Palthenii, 1605, pp. 569-71, 567-68.

vere e naturali». Il diavolo era come un consumato pittore di nature morte, capace di ingannare l'osservatore fino a fargli scambiare l'immagine di una cosa per la cosa stessa; più esattamente, era come un esperto di anamorfosi:

Se gli esperti di ottica (*perspectivae*) possono far sembrare distorti i contorni di un dipinto lungo e irregolare quando lo si osservi direttamente, e sono in grado, invece, di farne apparire l'immagine corretta quando lo si guardi attraverso un foro oppure quando è ruotato, perché mai il diavolo non dovrebbe essere in grado di fare cose del genere e anche molto più sorprendenti, dotato com'è di abilità eccezionali in ogni arte?²⁰

Affermazioni di questo genere aiutano a capire meglio un episodio avvenuto l'11 aprile 1611 ad Aix-en-Provence, quando alcuni sacerdoti che stavano esorcizzando Madeleine Demandols de La Palud, una monaca orsolina che era ritenuta vittima di una possessione diabolica provocata dal suo confessore Louis Gaudifry, chiesero al diavolo che si trovava nel corpo della donna di indovinare la funzione di «un certo strumento di vetro di forma triangolare», che nessuno dei presenti diceva di conoscere. L'efficace responso di Beelzebub fu: «È uno strumento ottico che serve a far vedere ciò che non c'è». La risposta, proseguì il resoconto «fu giudicata conforme alla verità, poiché tramite lo strumento si possono vedere boschi, castelli e arcobaleni di tutti i colori e altre cose del genere»²¹.

Tra tutte le molte ricadute pratiche che le idee finora analizzate ebbero sui processi per stregoneria, quella forse più straordinaria e rivelatrice riguarda la credenza nella capacità del diavolo di spacciarsi per una determinata persona, cioè di creare simulacri di esseri umani che risultassero così convincenti da essere assolutamente indistinguibili dalle loro versioni autentiche. Tre varianti distinte di quest'idea furono dibattute in Europa e in America nella prima età moderna: ciascuna di esse aveva connessioni fondamentali con la questione della certezza e dell'incertezza della visione, e tutte insieme contribuiscono ad evidenziare quali preoccupazioni toccassero una specifica cultura visuale in un preciso momento storico.

Nei primi due casi, il problema principale era la partecipazione delle streghe al sabba – chiaramente una questione d'impatto cruciale sulla conduzione dei processi per stregoneria. In primo luogo, si riteneva che il diavolo potesse produrre copie di persone mentre esse si trovavano al sabba, in modo da far fronte alle logiche obiezioni di chi segnalava che quelle stesse persone erano

²⁰ Rafael de la Torre, *Tractatus de potestate ecclesiae coercendi daemones circa obsessos et maleficiatos*, in *Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficiatos*, a cura di C. Munich, Colonia, Constantin Munich, 1629, pp. 212-14, in particolare p. 214.

²¹ Sebastien Michaëlis, *The admirable historie of the possession and conversion of a penitent woman*, trad. di W. B., London, Imprinted [by Felix Kingston] for William Aspley, 1613, p. 402.

state viste in carne ed ossa altrove in quel momento stesso. Un esempio di tale capacità erano le immagini illusorie delle mogli che giacevano nel letto coniugale mentre le loro versioni autentiche andavano ad incontrare il diavolo: di conseguenza, le dichiarazioni giurate dei mariti che le loro mogli non erano mai uscite di casa potevano essere ignorate. Nicolas Rémy, *procureur général* del ducato di Lorena tra il 1591 e il 1606, riferì nella sua *Daemonolatriae* casi di streghe che avevano fatto addormentare profondamente i mariti con un incantesimo, oppure avevano lasciato immagini fittizie al loro posto: «una sorta di manichino (*supposita*) che i loro mariti, nel caso in cui si fossero svegliati, avrebbero scambiato per le loro mogli»²². È rimasta celebre la domanda con la quale Andrea Alciato obiettò a questa specifica capacità diabolica di interferire con la visione: «Perché non supporre piuttosto che il diavolo sia con i suoi demoni, e la donna con suo marito? Perché mai immaginarsi un corpo autentico in un sabba falso, e un corpo fittizio in un vero letto?»²³. Esisteva anche la possibilità che l'inganno diabolico avvenisse in pieno giorno e davanti a molti testimoni, con conseguenze del tutto paradossali sulla questione stessa del valore di una testimonianza. Durante le inchieste su casi di stregoneria condotte dall'Inquisizione spagnola tra le popolazioni dei Pirenei ai primi del Seicento, il più importante tra gli inquirenti, Alonso de Salazar, dopo aver sentito testimoni asserire che il diavolo aveva preso e trasportato alcune streghe al loro raduno mentre stavano parlando con i loro vicini, e aveva messo dei simulacri al loro posto senza che nessuno se ne fosse accorto, giunse alla conclusione che prove del genere – raccolte a carico di parecchie centinaia di accusati – potevano essere del tutto trascurate. In un rapporto inviato ai suoi superiori a Madrid nel marzo del 1612, egli scrisse:

Se accettiamo come veri i simulacri e le metamorfosi che, secondo i testimoni, il diavolo avrebbe prodotto, l'affidabilità delle dichiarazioni dei testimoni ne sarà viziata alla radice. Tali dichiarazioni affermano, primo, che il diavolo vuole confonderci e farci credere che il corpo fisico della strega, all'apparenza presente davanti al testimone, è un'immagine fittizia della persona reale, che nel frattempo se ne è andata al sabba. Secondo, che le streghe possono avvicinarsi e passare davanti ai testimoni rimanendo del tutto invisibili. In entrambi i casi il testimone è privato della capacità di discernere il vero qualora questi si basi – come infatti dovrebbe – solamente su ciò che può percepire attraverso i sensi²⁴.

²² Nicolas Rémy, *Demonolatriy*, a cura di Montague Summers, trad. di E. A. Ashwin, London, J. Rodker, 1930, p. 43

²³ Testo latino in Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Carl Georgi, 1901, p. 311; trad. inglese in Lea, *Materials*, I, p. 375.

²⁴ Alonso de Salazar Frías, *Second report to the Inquisitor general* (Logroño, 24 March 1612), in Gustav Henningsen (a cura di), *The Salazar documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*, Leiden and Boston, Brill, 2004, pp. 280, 308, 314, 286.

In base alla seconda versione della teoria dei simulacri diabolici, Satana sarebbe stato capace di popolare il sabba di immagini fittizie di persone innocenti (cioè di 'non-streghe'), cosicché le vere streghe presenti potessero poi confessare di aver visto quelle persone e le denunciassero quindi come correi. La maggior parte dei demonologi ortodossi, per la verità, affermava che ciò non era possibile: tutti quelli che erano stati visti al sabba erano colpevoli di un vero delitto. Gli scettici, al contrario, sostenevano che una cosa del genere poteva accadere, e che ciò rendeva di fatto impossibile sia l'attribuzione della colpevolezza sia, quindi, l'emissione delle sentenze. Del problema si discuteva già dal decennio 1480, ma i nodi giunsero al pettine agli inizi del Seicento soprattutto grazie ai critici tedeschi della caccia alle streghe, per la maggior parte gesuiti. Uno di loro, Adam Tanner, docente di teologia a Monaco e Ingolstadt, scriveva che il diavolo «rappresentava» persone assenti assumendone le sembianze al sabba, e aggiungeva che di conseguenza non si poteva mai essere sicuri che ciò non accadesse anche a donne del tutto innocenti. In effetti, egli pensava che da questo punto di vista la stregoneria fosse sì un *crimen exceptum*, ma che ciò in realtà pesasse a favore degli accusati, non contro di loro: soltanto in questo genere di crimine, affermava, «si verificano le illusioni e gli inganni dei demoni»²⁵. Friedrich Spee von Langenfeld, gesuita e confessore delle streghe condannate a morte, inserì l'argomento delle immagini ingannevoli di persone innocenti che il diavolo poteva creare al sabba nel suo complessivo appello ad impiegare cautela estrema nei processi per stregoneria. Delle due l'una, scrisse: o gli accusatori mentivano, oppure credevano «che un'immagine di una cosa fosse la cosa stessa». Ma allora come avrebbe mai potuto un giudice distinguere tra la visione e la cosa vera²⁶? Naturalmente anche l'altro lato della questione fu dibattuto per tutto il Seicento, così da garantire se non altro un'ampia diffusione del concetto del *simulacrum* diabolico e insieme di alcune delle sue conseguenze più preoccupanti.

Il terzo e ultimo esempio dell'assunzione di sembianze umane da parte del diavolo riguardava la «prova spettrale». Si trattava di un genere di prova indicante che un maleficio era stato causato non da una strega in persona, bensì da una sua apparizione o spettro, vista dalla vittima-accusatore e creata grazie alla collusione della strega con il diavolo, il quale assumeva le sembianze dell'accusato. La questione dell'ammissibilità giuridica di questo tipo di prova emerse prepotentemente nelle prime fasi dell'ondata di accuse ed esecuzioni a Salem, Massachusetts, nel 1692, quando nelle accuse e nelle imputazioni contro 79 delle 156 persone condannate per stregoneria la prova spettrale fu citata

²⁵ Adam Tanner, *Tractatus theologicus de processu adversus crimina excepta, ac speciatim adversus crimen veneficii*, in *Diversi Tractatus*, pp. 17, 19; Paul Laymann, *Theologia moralis* (1625), citato in Lea, *Materials*, II, 681.

²⁶ Friedrich Spee von Langenfeld, *Cautio Criminalis, or a Book on witch trials*, a cura di Marcus Hellyer, Charlottesville (VA) and London, University of Virginia Press, 2003, pp. 194, 187.

ripetutamente. Il motivo principale del suo impiego venne così argomentato dal pastore di Boston Cotton Mather:

Uno spettro che assomigli perfettamente alla tale o tal'altra persona, nel momento in cui tutta una cittadina è tormentata da spettri di questo genere, può dare ai giudici un motivo ragionevole per indagare se la persona così rappresentata abbia fatto o detto qualunque cosa, dalla quale si possa evincere l'esistenza di un suo patto con gli spiriti maligni, sebbene ciò possa essere insufficiente per emettere una condanna²⁷.

Con ogni evidenza, Mather era poco convinto del principio e (comprensibilmente) preoccupato che la sua applicazione portasse «niente meno che ad una sorta di distruzione del mondo», e riferiva come nella Nuova Inghilterra si dibattesse furiosamente la questione se «i demoni, nelle loro manifestazioni spettrali, abbiano il potere di far apparire alle vittime [della stregoneria] le sembianze di persone innocenti»²⁸. Tra le pubblicazioni più interessanti scaturite da quell'episodio vi fu in effetti una trattazione dettagliata del problema da parte di Increase Mather, uscita nel 1693, *Cases of conscience concerning witchcrafts and evil spirits personating men*.

Se adesso riconsideriamo gli argomenti esposti, possiamo individuare due tipi di vittime. Una prima vittima (almeno in parte) delle capacità straordinarie di controllare la sensazione che si attribuivano al diavolo nella prima età moderna fu la stessa credenza nella stregoneria. Ovviamente si continuarono a produrre prove empiriche della sua realtà. Erasto, per esempio, argomentava in stile solidamente aristotelico che la stregoneria non poteva essere un crimine immaginario, in quanto era impossibile che un uomo nel pieno possesso delle sue facoltà potesse scambiare cose immaginarie per vere se i suoi sensi gli indicavano il contrario. «Immaginiamo che qualcuno vi abbia dato mille scudi», scriveva; «non ci credereste se i vostri occhi non li vedessero, le vostre mani non li toccassero e gli altri sensi vi dicessero che è falso». Altrimenti come potremmo chiamare semplici immaginazioni i sogni o le visioni di chi è malato? Le streghe stringevano il patto col diavolo da sveglie, vedendolo ed udendolo perfettamente, e pienamente capaci di intendere e di volere. E per quanto sognassero di banchettare, danzare, stregare le loro vittime e vedere persone che in effetti non vedevano, talvolta partecipavano a tutte queste attività in pieno giorno. «Si sa», scriveva Erasto, «che talvolta queste cose sono realmente accadute, e che coloro che videro queste immagini degli spiriti maligni disponevano di sensi del tutto sani»²⁹.

²⁷ Cotton Mather, *The wonders of the invisible world; being an account of the tryals of several witches, lately executed in New-England*, London, John Dunton, 1693, p. 13 («Enchantments encounter'd»).

²⁸ *Ibid.*, pp. 8, 7.

²⁹ Erastus, *Repetitio disputationis*, pp. 427-8.

Tuttavia, ammettere allo stesso tempo un diavolo con grandi poteri illusionistici e un crimine umano verificabile empiricamente comportava alcune conseguenze scomode, che alla fine risultarono fatali per la credenza nella stregoneria. Se il diavolo aveva una capacità straordinaria di ingannare i sensi, ci si veniva allora a trovare in una situazione – assurda in termini sia epistemologici sia giuridici – nella quale nulla poteva più garantire la differenza tra il reale e il virtuale. Questo era in effetti l'argomento di coloro che volevano eliminare del tutto il diavolo dalla realtà fisica della stregoneria: ossia, che non eliminarlo avrebbe messo il mondo a rischio di un caos totale delle percezioni. In tal senso, si può dire che la demonologia ortodossa contenesse il principio della sua propria sconfitta, e i segni di ciò sono ben visibili nel caso di Salem come anche nell'andamento di alcuni episodi di caccia alle streghe. Nella Baviera del primo Seicento, ad esempio, una delle tesi principali di quello che Wolfgang Behringer ha definito il partito «anti-persecuzione» fu precisamente quella della probabile assenza, e quindi dell'innocenza, di coloro che erano stati visti al sabba, dato il potere diabolico di creare l'illusione della loro presenza fisica³⁰. Nel corso del secolo, e certamente dopo che Descartes ebbe cominciato a pubblicare, divenne più facile in tutta Europa sollevare tali obiezioni scettiche a base epistemologica. All'altezza cronologica del 1650, ad esempio, Thomas Ady poteva affermare che le credenze ortodosse sulla stregoneria mettevano uomini e donne in condizioni di non credere «ai loro propri occhi con fiducia»: non arrecavano altro «che inganno e imbrogli per noi, sia all'interno che all'esterno»³¹. Nel 1677 John Webster sosteneva che credere alla stregoneria metteva la percezione sensoriale in una condizione tale, che un uomo non avrebbe riconosciuto «suo padre o sua madre, i fratelli o le sorelle, i suoi parenti o i vicini»³². Anche Increase Mather doveva ammettere che concedere al diavolo un controllo totale sulle immagini visive comportava il rischio di situazioni assurde, e si chiedeva se non avrebbe reso «vivere nel mondo» impossibile³³. È indicativo di tutto ciò il fatto che la stregoneria, e in particolare il tema del sogno demonico, divenne argomento largamente dibattuto proprio nel genere di testi nei quali sarebbe stato logico aspettarsi una discussione accanita di questioni che vertevano sulla realtà e

³⁰ Wolfgang Behringer, *Witchcraft persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe*, tr. di J.C. Grayson e David Lederer, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 259.

³¹ [Thomas Ady], *The doctrine of devils, proved to be the grand apostacy of these later times*, London, s. e., 1676, pp. 84, 89, 91-2.

³² John Webster, *The displaying of supposed witchcraft*, London, printed by J.M., 1677, pp. 175-6.

³³ Increase Mather, *A further account of the trials of the New-England witches... To which is added, cases of conscience concerning witchcrafts and evil spirits personating men*, London, John Dunton, 1693, pp. 8-9.

l'irrealità e la veridicità dei sensi, ossia nella produzione dello scetticismo filosofico o epistemologico.

Ma c'è una seconda vittima da ricordare, ed essa appartiene ad una storia molto più vasta: la storia complessiva della cultura visuale dell'Europa nella prima età moderna – in effetti, la storia della visione. A questo punto dobbiamo tornare alla mia affermazione iniziale sui cambiamenti fondamentali nella filosofia della percezione e della cognizione tra l'età della Scolastica e quella della nuova scienza. Nel 1938, lo storico d'arte William M. Ivins pubblicò un libro nel cui titolo egli coniava l'espressione «la razionalizzazione della vista», in seguito usata molte volte in riferimento all'impatto della prospettiva lineare, o a punto singolo, sulla cultura visuale dell'Europa post-rinascimentale. Tale espressione sembrava contenere la lode implicita degli artisti e intellettuali del Rinascimento, e per estensione dell'intera cultura della prima età moderna, per aver definito una base oggettiva e logica della visione che si conformasse esattamente alla realtà originaria della percezione visiva, cioè a come noi effettivamente vediamo. Ciò era stato ottenuto, come Ivins scriveva, garantendo una «corrispondenza bilaterale, o reciproca» con il dato esterno, e questa era stata «la cosa più importante avvenuta durante il Rinascimento»³⁴. Si potrebbe tuttavia controbattere che nella prima età moderna, e particolarmente tra la Riforma e la Rivoluzione scientifica, la teoria della visione era tutt'altro che fondata in modo oggettivo o ben salda nella sua presunta relazione con il dato esterno. L'impressione è, quanto meno, che molti intellettuali – e non solo demonologi – si dedicassero proprio ad appurare se la visione umana permettesse effettivamente un contatto attendibile con il mondo reale, ossia se la visione fosse autenticamente veridica.

Una gran parte dello sforzo dedicato alla questione, naturalmente, derivava dalla speranza che la visione lo fosse davvero. È ragionevole presumere che in ogni cultura esistano codici piuttosto rigidi di vario genere che obbligano ad accettare come normalmente vero quel che risulta alla vista degli occhi, e a mantenere il consenso comune su ciò che è da considerarsi realtà visuale. In questo senso generale, si può sempre parlare di tentativi di razionalizzazione della visione nonché dell'esistenza, all'interno di ogni cultura, di modalità razionali e irrazionali di vedere, esattamente come vi sono modi razionali e irrazionali di pensare, di argomentare, o di comportarsi. Ciò può essere interpretato in un senso fortemente politico, come ad esempio nel caso del conformismo visivo imposto da una confessione religiosa o da un governo, dal quale derivano la censura della vista e la criminalizzazione dell'errore visivo. Dopotutto, vedere un'anima che tornava dal Purgatorio divenne una cosa proibita a Ginevra dopo la Riforma, mentre appena oltre il confine, in Francia,

³⁴ William M. Ivins, Jr., *On the rationalization of sight. With an examination of three Renaissance texts on perspective*, New York, Da Capo Press, c.1973, in part. pp. 7, 10.

si trattava sempre di un genere di apparizione cui credere obbligatoriamente. In alternativa alla lettura politica, possiamo avanzare una più benigna interpretazione psicologica delle ragioni, personali e sociali, che di solito spingono a fidarsi dell'esattezza della visione. A metà strada tra queste due scelte s'inserisce un'osservazione di Norman Bryson, che in un saggio del 1988 formula bene la questione:

Affinché gli esseri umani possano accordare collettivamente la loro esperienza visiva, è necessario che ciascuno sottoponga le proprie esperienze retiniche alla/e descrizione/i socialmente accettata/e di un mondo intelligibile. La visione diviene fatto sociale, e da quel momento ogni deviazione da una tale costruzione sociale può essere misurata e variamente definita come allucinazione, errato ravvisamento, o «disturbo visivo»³⁵.

È del tutto evidente che l'esattezza e l'affidabilità delle esperienze visive erano assicurate, tra il Quattrocento e il Seicento, soprattutto dalle teorie aristoteliche della percezione e della cognizione, e dalle concezioni psicologiche rinascimentali che riguardavano le 'facoltà', e in particolare quelle dell'«anima sensitiva». Secondo tali teorie, presenti in tutta la produzione di scritti medici, psicologici e morali del periodo, gli oggetti nel mondo fisico emettevano le proprie immagini o copie (le *species* che abbiamo incontrato così spesso nelle mie citazioni) che poi raggiungevano gli occhi e, attraverso gli occhi e i nervi ottici, i diversi ventricoli del cervello, dove erano esaminate ed elaborate. Tutte le metafore connesse a questo processo di cognizione visiva, soprattutto quelle basate sul rispecchiamento, la pittura e l'impressione nella cera, indicano che ci si attendeva che le rappresentazioni sensoriali fossero esatte; di più, suggeriscono che la teoria delle *species* visive doveva garantire la certezza visiva, al netto dei diversi errori o «inganni» della visione che erano descritti ed analizzati nei manuali di teoria della conoscenza, di ottica e di oftalmologia. In senso lato, quindi, si pensava che il mondo fosse ciò che appariva essere attraverso la visione.

La mia tesi è che questa tradizionale fiducia fu minata da dibattiti di importanza cruciale, che caratterizzarono la storia culturale d'Europa per circa due secoli e mezzo e spezzarono il rapporto tra gli esseri umani e ciò che essi vedevano. Quella che doveva essere, secondo l'osservazione di Bryson, «la descrizione socialmente accettata di un mondo intelligibile», si trovò al centro di un disaccordo profondo, e quelli che egli chiama i «disturbi» di quella descrizione furono altamente relativizzati – in effetti, politicizzati – per effetto di una controversia culturale. John Berger ha scritto una volta che «il rapporto tra ciò che vediamo e ciò che sappiamo non è mai stabilito una volta per tutte»: la mia idea è che questo rapporto fosse particolarmente instabile nel-

³⁵ Norman Bryson, *The gaze in the expanded field*, in Hal Foster (a cura di), *Vision and visibility*, New York, New Press, 1988, p. 91; Bryson ha sviluppato queste osservazioni a partire dall'opera di Jacques Lacan.

l'Europa del tardo Rinascimento³⁶. In tutti i campi la visione venne ad essere caratterizzata sempre più come incerta e inaffidabile, al punto da far ritenere che niente garantisse più la possibilità di attingere alla realtà visiva. Si direbbe che agli intellettuali europei fossero saltati i nervi ottici. Evidenzierò qui quattro ampi filoni di dibattito ognuno dei quali, tra Quattrocento e Seicento, scosse con una violenza senza precedenti la fiducia in sé stessa – la razionalità – della cultura visuale europea. Nel loro complesso, essi modificarono qualitativamente le discussioni sulla veridicità, riducendo, almeno sul piano teorico, un'ampia tipologia di esperienze visive al rango di paradossi visivi³⁷.

Uno dei filoni ebbe origine dalla Riforma protestante, soprattutto nella sua versione svizzera. Essa infatti fece dell'intelligibilità visuale di molte cose una questione enormemente più complicata nonché un oggetto di dispute infinite. A partire dal terzo e quarto decennio del Cinquecento, gli intellettuali calvinisti militanti dibatterono in modo quasi ossessivo il tema dell'idolatria, sollevando, come ha detto Margaret Aston, «questioni basilari sulla natura della percezione e i processi mentali di formazione delle immagini»³⁸. Le immagini sacre nelle chiese venivano definite mendaci perché pretendevano di rappresentare l'irrappresentabile, oppure perché inducevano gli osservatori a vederle non come un pezzo di legno o di pietra, ma come una persona: esse erano dunque, per difetto o per eccesso, quel che Calvino chiamava «fantasmi o apparizioni ingannevoli»³⁹. Ogni singolo miracolo avvenuto dopo i tempi apostolici fu considerato falso – o perché l'analisi delle fonti ne dimostrava il carattere mitico, oppure perché lo si giudicava frutto di un inganno visivo. La conseguenza fu che il linguaggio degli autori calvinisti cominciò a traboccare di termini caratteristici come «fare giochi di prestigio», «mascherare», «imbrogliare», ed «evocare un'immagine», tutti con connessioni all'esperienza visiva. L'abolizione del Purgatorio rilanciò in Europa il dibattito sulla visibilità, e l'interpretazione visuale, delle manifestazioni degli spiriti, che era iniziata nel tardo medioevo con teologi come Gerson, e sarebbe fiorito nel Seicento all'interno della Chiesa cattolica nella forma di una vasta letteratura sulla «distinzione degli spiriti» e sull'affettata santità, particolarmente nel caso delle esperienze mistiche femminili⁴⁰. L'aspetto forse più importante di tutti

³⁶ John Berger, *Ways of seeing*, London, Penguin, 1972, p. 7.

³⁷ Ho analizzato questi sviluppi in Stuart Clark, *Vanities of the eye. Vision in early modern European culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007: il presente contributo si basa sul cap. 4 del libro.

³⁸ Margaret Aston, *England's iconoclasts, I: Laws against images*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 436.

³⁹ Citato in Carlos M. N. Eire, *War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 226.

⁴⁰ Si veda soprattutto Moshe Sluhovskiy, *Believe not every spirit. Possession, mysticism, and discernment in early modern Catholicism*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

era che i Protestanti consideravano il rito fondamentale della Chiesa cattolica, la messa, come una menzogna visuale, confermandosi nella loro determinazione di vedere il pane come pane e il vino come vino – quindi di riconoscere le *species* (le *specie* dell'eucarestia, in questo caso) per quello che sembravano essere – e confinando nella categoria di immagine illusoria quella che Michael Camille ha definito come «la più importante tra tutte le esperienze sensoriali di un cristiano»⁴¹.

Il secondo filone è rappresentato dal ripensamento complessivo della visione connesso all'adozione delle tecniche prospettiche da parte degli artisti e dei teorici dell'arte del Rinascimento italiano. Le implicazioni di questo sviluppo risaltano con evidenza quando si consideri con quale serietà si investigò e si applicò l'arte dell'anamorfosi nei primi centocinquanta anni della sua storia, durante i quali essa servì da riflessione sull'artificiosità della prospettiva normale, e al tempo stesso rappresentò un modo di smascherare le pretese di obiettività e verità della prospettiva tramite l'uso di tecniche prospettiche modificate appositamente al fine di influenzare e ingannare l'osservatore. È opportuno considerare qui anche che gli inganni visivi, o almeno gli artifici visivi, realizzati tramite specchi e sistemi di lenti, furono un tema di forte interesse nella magia naturale del tardo Rinascimento, sul quale lavorarono, in alcuni casi molto intensamente, una lunga serie di pensatori che va da Giambattista della Porta, filosofo-mago (*magus*) della Napoli del tardo Cinquecento, fino ad Athanasius Kircher, filosofo-mago nella Roma di metà Seicento.

Il terzo filone, a partire dal 1560, fu il revival dello scetticismo greco antico, ma su di una scala sconosciuta nel mondo greco. La pubblicazione della prima edizione latina degli *Schizzi pirroniani* del filosofo scettico antico Sesto Empirico, nel 1562, causò un dibattito di tale profondità, da essere una volta definito dallo storico Richard Popkin una «crisi di pirronismo». Per quanto avesse implicazioni che toccavano il campo degli studi umanistici, della teologia e della filosofia naturale, il dibattito era incentrato soprattutto sul dubbio radicale al riguardo dell'affidabilità dei sensi, e principalmente della credibilità di ciò che risultava alla vista. Tra il decennio 1570, quando Montaigne scrisse la sua *Apologia di Raimondo di Sabunda*, e il decennio 1630, quando Descartes compose la *Prima meditazione*, il dibattito filosofico si arricchì di tutta una serie di tropi scettici che riguardavano la visione. In questi tropi, i problemi della visione non erano più affrontati, come nella tradizionale teoria ottica tardo-medievale, alla stregua di 'errori' o 'false rappresentazioni' da analizzare in rapporto alla normale o corretta visione delle cose. Ciò che importava, nei tropi pirroniani, non era più se le esperienze sensoriali fossero

⁴¹ Michael Camille, *Before the gaze*, in Robert S. Nelson (a cura di), *Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as others saw*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 209.

esatte o inesatte rispetto al dato esterno, ma il fatto che fossero diverse l'una dall'altra. Complessivamente, nei tropi ogni aspetto dell'esperienza visiva diventava qualcosa di relativo, non assoluto, indipendentemente dal fatto che fosse esatto o meno. Si stabiliva così il principio che per ogni esperienza visuale giudicata vera poteva sempre darsi un'esperienza visuale giudicata falsa che però era assolutamente indistinguibile dalla prima. Ciò favoriva anche l'emergere di un'idea dal sapore moderno, cioè che i soggetti umani 'creano' gli oggetti che percepiscono, dando loro forma a partire dalle qualità che appartengono intrinsecamente alla percezione, non agli oggetti. Come scriveva Montaigne: «Gli oggetti esterni si abbandonano in nostro potere, rimangono in noi come noi vogliamo»⁴².

Il quarto filone che influenzò grandemente la cultura visuale europea – e in realtà il primo, in termini cronologici – fu quello che è stato oggetto di questo saggio. Fin dagli anni trenta del Quattrocento, gli intellettuali europei intrapresero una lunga e complessa esplorazione della demonologia, discutendo per trecento anni per chiarire esattamente, fin nei dettagli più minuti, con quali poteri i demoni operassero non solo nel mondo spirituale, ma anche in quello fisico. Tra questi poteri vi erano quelli che sono stati descritti finora: riconosciuti dalla maggior parte degli autori, essi furono comunque sempre messi in dubbio, e alla fine confutati. Il potere di spostare oggetti da un luogo all'altro così velocemente da far sembrare che fossero divenuti invisibili, di assumere qualsiasi forma corporea, di creare imitazioni e simulazioni perfette di persone e di eventi, e soprattutto la capacità di interferire in profondità nello stesso processo cognitivo accedendo fisicamente al cervello o all'occhio, o ad entrambi, e muovendo immagini dall'uno all'altro a piacimento: tutte queste facoltà minarono radicalmente qualsiasi teoria che tentasse di fondare la conoscenza umana su di una base solida. In effetti, il diavolo era padrone di controllare ogni stadio del processo aristotelico della conoscenza: poteva alterare il mondo degli oggetti percepiti, poteva modificare il mezzo attraversato dalle *species* visive dirette agli organi di senso, e poteva interferire nel funzionamento dei sensi sia esterni che interni.

Quali furono allora le conseguenze, almeno per gli intellettuali, di trovarsi a vivere in un'era nella quale all'esperienza visiva si attribuiva un tale grado d'incertezza, in cui la relazione tra ciò che si vedeva e ciò che si poteva conoscere era così radicalmente sconvolta, e il senso della vista era stato de-razionalizzato? La conseguenza principale, a mio giudizio, fu l'abbandono della teoria aristotelica della conoscenza insieme con quell'aspettativa di una rassomiglianza esatta che era incorporata nella dottrina delle *species* visibili, e nel contempo l'emergere di teorie alternative della razionalità visiva fondate su

⁴² Michel de Montaigne, *The complete Essays of Montaigne*, trad. di Donald M. Frame, Stanford (CA), Stanford University Press, 1958 p. 422.

principi filosofici del tutto diversi. Che sia opportuno guardare ai filosofi per cogliere l'aspetto essenziale dei problemi intellettuali affrontati da una civiltà è un principio che non stupisce di trovare confermato quando si considerino Descartes, Hobbes e, in grado minore, Joseph Glanville, apologeta della scienza nell'età della Restaurazione degli Stuart. Acutamente consapevoli delle difficoltà insuperabili incontrate dalla teoria aristotelica della visione – e ben a conoscenza dei molti contesti nei quali esse si erano palesate – questi pensatori tentarono di abbandonare la rassomiglianza come base della conoscenza, sostituendola con una descrizione meccanica della sensazione e una descrizione interpretativa della percezione, allo scopo di ridare in tal modo alla vista e agli altri sensi un fondamento stabile, idoneo per la filosofia nuova. Gli storici della filosofia da sempre hanno riconosciuto i contributi rivoluzionari che essi apportarono alla teoria del processo cognitivo, ma hanno perlopiù ignorato quei problemi, emersi nella cultura visuale dei due secoli precedenti, che resero la loro rivoluzione quasi inevitabile e che fanno capire perché essa assunse proprio quella forma. Tra questi problemi vi furono – essenziali tra tutti – quelli che emersero nei dibattiti sulla stregoneria durante la prima età moderna.

Inquisizione e stregoneria in Portogallo nella prima età moderna

José Pedro Paiva

Durante il pubblico *autodafé* celebrato a Évora nel novembre del 1626 trovò la morte sul rogo Luís de la Penha, uno stregone e guaritore di 46 anni, originario della città sebbene di padre castigliano. Era sposato, non aveva mestiere, ma si presumeva che visse dei proventi ricavati dalle sue attività magiche. La sua drammatica fine seguì alla condanna subita nel secondo processo che gli fu intentato dall'Inquisizione di Évora. Al tempo del primo processo, nel 1619, La Penha era stato condannato all'abiura formale con la pena del carcere e dell'abitello penitenziale perpetuo. Tutto era nato da una denuncia risalente a una visita pastorale di tre anni prima, a seguito della quale era stato avviato contro di lui un procedimento legale nel tribunale arcivescovile. La causa era stata poi trasmessa al Sant'Uffizio, un segnale rivelatore della cooperazione che, di norma, caratterizzava le relazioni tra autorità inquisitoriali ed episcopali¹.

Si trattava del primo caso di un imputato di pratiche magico-superstiziose condannato alla pena capitale dall'Inquisizione portoghese, una situazione che si sarebbe ripetuta soltanto tre volte in tutta la storia dell'istituzione: nel 1694, con Ana Martins (Inquisizione di Coimbra); nel 1735, con Francisco Barbosa, noto come lo zio di Massarelos (Inquisizione di Coimbra); infine con Mécia da Costa, detta l'Ubriacona (Inquisizione di Lisbona), rilasciata alla curia secolare, secondo l'espressione in uso all'epoca, nel 1744².

^{*} Traduzione dal portoghese di Giuseppe Marcocci, che ringrazio per la generosità e l'amicizia.

¹ Cfr. Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Lisbona (da ora in avanti: IAN/TT), *Inquisição de Évora*, Processo n° 11774. Sul problema della relazione tra vescovi ed Inquisizione in Portogallo si rimanda a Giuseppe Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, e José Pedro Paiva, *Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*, «Lusitania Sacra», 2^a s., 15, 2003, pp. 43-76.

² Dei tre processi ne rimangono soltanto due, quello di Ana Martins, IAN/TT, *Inquisição de Coimbra*, Processo n° 1249, e quello di Francisco Barbosa, IAN/TT, *Inquisição de Coimbra*,

Lo straordinario caso di La Penha rappresenta un esempio efficace per entrare nell'universo dell'Inquisizione e della stregoneria in Portogallo. Se da un lato, infatti, consente di individuare il modello tipico che caratterizzò l'attività di chi praticava tecniche magico-superstiziose, dall'altro si rivela eccezionale per la violenza della repressione che investì l'imputato. Tanto più che le azioni di cui egli fu accusato (guarigioni attraverso rimedi superstiziosi, divinazione, magia amorosa e protettiva) erano tutt'altro che inconsuete a quel tempo. Al contrario, nel processo non vi è traccia di malefici, infanticidi, danni causati a animali o proprietà, né si fa mai riferimento a ritrovi di streghe o panici notturni, cioè, in breve, agli aspetti che più angosciavano le popolazioni in relazione a fenomeni che si attribuivano all'opera di streghe e fattucchiere. Tali fenomeni provocavano ondate di panico e paura, a loro volta origine di reazioni convulse nella vita delle comunità; erano considerati parte integrante del quotidiano, elementi imprescindibili per comprendere i misteri della natura, la cui prima funzione era quella di fornire una possibile spiegazione della disgrazia e della mala sorte³.

Per questo è difficile capire le ragioni dell'epilogo del caso di La Penha. In un'epoca nella quale, in varie regioni d'Europa, la repressione contro la stregoneria raggiungeva il proprio apice, tre aspetti potrebbero avere influenzato gli inquisitori portoghesi: per prima cosa, il ritrovamento in casa dell'imputato di molti scritti, di preghiere, del pezzo di pietra consacrata di un altare, di una borsetta contenente polveri, di carte da contatto (*cartas de tocar*)⁴, e persino di un piccolo diario dove egli annotava le sue azioni, tutte concrete e gravi prove delle sue pratiche. In secondo luogo – e questo dovette costituire il punto decisivo – il fatto che La Penha, dopo essere stato legato al cavalletto per la tortura, aveva confessato di avere stretto patti con il demonio, adorandolo, rinnegando il battesimo e abbandonando la fede nella Chiesa (confessione che s'incontra raramente tra gli imputati dell'Inquisizione accusati di pratiche magiche). In terzo luogo, perché in quegli anni la Corona portoghese pressava l'Inquisizione ad essere più severa nei confronti degli accusati di stregoneria: così nel novembre 1620 il re aveva scritto una lettera all'inquisitore generale sollecitandolo a castigare con maggiore durezza gli accusati di sodomia ed anche di stregoneria⁵. Nel secondo processo di La Penha, inoltre, ebbe un peso fondamentale la precedente

Processo n° 4222). L'esistenza della causa di Mécia da Costa si ricava dalla lista dell'*autodafé* di Lisbona del 1744, IAN/TT, *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 435.

³ Sul ruolo della stregoneria nella vita delle comunità, cfr. José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 237-314.

⁴ Le *cartas de tocar* erano pezzi di carta, con diversi scritti e immagini, usati come strumenti di magia protettiva ed amorosa, ed erano molto diffusi in Portogallo. Il potere che era attribuito a queste carte era quello di suscitare l'innamoramento nell'amato al loro solo contatto ed anche di proteggere contro infortuni.

⁵ Questa lettera è stata pubblicata da Isaías da Rosa Pereira, *A Inquisição em Portugal, séculos XVI-XVII, período Filipino*, Lisboa, Vega, [1992].

condanna all'abiura formale, e dunque la condizione di relapso dell'imputato. Forse lo stregone di Évora pensava che la via che lo aveva fatto uscire dal carcere la prima volta gli avrebbe garantito di nuovo la libertà. Ma si trattò di un errore fatale, perché il *Regolamento dell'Inquisizione (Regimento da Inquisição)* allora vigente prevedeva la consegna alla giustizia secolare per gli imputati che dopo una prima abiura formale fossero stati nuovamente giudicati eretici.

Le forme di magia illecita praticate dallo stregone di Évora sono in perfetta sintonia con il modello dominante in Portogallo tra gli operatori illegali del soprannaturale.

È evidente, anzitutto, come La Penha non attribuisse alcuna importanza alla stipula di patti diabolici per ottenere i suoi presunti poteri. Ora, il patto col diavolo rappresentava il fulcro delle preoccupazioni degli inquisitori e, in sostanza, il fondamento di tutta l'opera repressiva del Sant'Uffizio. La demonologia, intesa come una costruzione intellettuale olistica mirante a comprendere il funzionamento della natura nel suo complesso (disciplina essenziale nel processo di formazione di una razionalità moderna, per paradossale che questo possa sembrare, come rivelano in modo esemplare gli studi di Stuart Clark)⁶, non era dominante nella visione popolare delle azioni magiche, né nel modo in cui, a questo livello, si affrontava il problema della spiegazione del male. Nel processo di Luís de la Penha, solo dopo la minaccia della tortura e interrogatori fatti di domande suggestive sulla stipula di un'alleanza con il diavolo, l'imputato confessò che una notte gli sarebbe apparsa la figura di una «donna nera», che egli intese essere il diavolo, la quale gli avrebbe fatto molte promesse. Dopodiché, uno spirito sarebbe venuto a «sussurrargli» un segreto all'orecchio. Egli ritenne che si trattasse del diavolo e approfittò per stringere «un patto», a sanzione del quale gettò tre pietre in un pozzo. Confessò inoltre che il diavolo gli appariva quando lo invocava di notte, disteso bocconi sul letto, con le mani e i piedi incrociati, e gli insegnava a divinare «il futuro e le cose occulte», raccomandandogli tuttavia che dicesse che faceva ogni cosa per rivelazione divina. La Penha dichiarò anche di essere un uomo pauroso e di avere chiesto al diavolo di non apparirgli sotto forme «spaventose e fantastiche», ragion per cui normalmente questi si trasformava in un angelo o in una donna «molto bella». Giunse poi ad ammettere che il diavolo gli si rivelava da quando aveva cinque anni di età e che egli lo adorava con incenso e rosmarino. Disse che era arrivato anche a offrirgli il sangue che estraeva dal suo dito mignolo sinistro. Alla fine, però, ritrattò tutte le proprie fantasiose dichiarazioni. Sostenne di averle fatte solo per la paura di morire sotto tortura e aggiunse che allora era poco lucido perché aveva bevuto molto vino⁷.

⁶ Cfr. specialmente Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

⁷ Cfr. IAN/TTL, *Inquisição de Évora*, Processo n° 11774, sessione di tortura e seguenti.

Come nel caso di La Penha, il ventaglio di attività a cui si dedicavano gli agenti di pratiche magico-superstiziose era molto ampio. Se ci limitiamo ad abbozzare una tipologia delle attività più frequenti, possiamo dire che esse avevano cinque obiettivi principali: a) influenzare o modificare i sentimenti e/o il comportamento degli esseri umani, cosa che regolarmente si indicava con l'espressione «inclinare i sentimenti» (*inclinár sentimentos*) o «inclinare le volontà» (*inclinár vontades*); b) propiziare la guarigione delle infermità; c) divinare/pronosticare il destino delle persone e rivelare il luogo dove si trovavano beni o esseri viventi, compresi gli esseri umani; d) proteggere contro le avversità naturali, i danni attribuiti a poteri considerati maligni e ogni sorta di infortuni; e) provocare malefici, cioè effetti negativi come malattie, morti, odi, inimicizie, distruzioni dei raccolti, tempeste in mare, etc. Attraverso queste pratiche si cercavano, in fondo, risposte efficaci ai dubbi, ai problemi e alle ansie degli individui i quali, pur nella varietà e distinzione di forme e circostanze, miravano essenzialmente ad ottenere conoscenza, ricchezze, salute, felicità o vendetta.

Lo stregone di Évora non riferì mai di una sua partecipazione al sabba. Anche da questo punto di vista il suo è un caso esemplare di quanto accadeva generalmente in Portogallo, dove le confessioni di aver presenziato a riunioni notturne di streghe non erano molto frequenti. I racconti che si conoscono, inoltre, erano pieni di divagazioni e poco coerenti, nonostante essi integrassero gli elementi strutturali del mito sabbatico che si ritrovano in tutta Europa. L'incontro notturno in luoghi deserti, il volo, la metamorfosi in forme animali, l'uso di pozioni e unguenti, le riunioni per adorare il diavolo, le orgie e i banchetti, sono presenti in questi racconti, mentre non vi compaiono riferimenti al cannibalismo di infanti e allo svolgimento di cerimonie invertite e di parodie del sacramento dell'eucaristia⁸.

Se, per quanto riguarda l'insieme di pratiche e credenze in esse implicite, il caso di Luís de la Penha è in sintonia con il modello più diffuso, lo stesso non si può dire della pena severa alla quale fu condannato dal tribunale della fede.

La giurisdizione su questo tipo di delitti poteva spettare tanto alla giustizia regia quanto a quella ecclesiastica, vale a dire, a partire dal 1536 – quando l'Inquisizione fu definitivamente stabilita in Portogallo – tanto agli inquisi-

⁸ Validi esempi di queste credenze e narrazioni in IAN/TT, *Inquisição de Lisboa*, Processo n° 11.642, in part. ff. 9v-12v; IAN/TT, *Inquisição de Lisboa*, Cadernos do Promotor, Livro n° 265, ff. 1-150; IAN/TT, *Inquisição de Lisboa*, Processo n° 7362, Prima sessione della confessione, ff. non numerati; IAN/TT, *Inquisição de Coimbra*, Cadernos do Promotor, Livro n° 375, ff. 432-442. Per una analisi più dettagliata del mito del sabba nel Portogallo moderno si rimanda a Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 165-172, Laura de Mello e Souza, *Autour d'une ellipse: le sabbat dans le monde luso-brésilien de l'Ancien Régime*, in Nicole Jacques-Chaquin, Maxime Préaud (a cura di), *Le sabbat des sorciers (XV-XVIII siècles)*, Grenoble, Millon, 1993, pp. 331-343 e Paiva, *Bruxaria e superstição*, pp. 149-158.

tori quanto ai giudici diocesani. In linea di principio, infatti, ad eccezione dei casi in cui emergeva un sospetto di eresia, che erano di esclusiva competenza inquisitoriale, questi crimini potevano essere perseguiti sia da un giudice della Corona, sia dal magistrato di un tribunale ecclesiastico.

Nel presente contributo verrà preso in esame soltanto l'operato dell'Inquisizione.

In base ai calcoli compiuti da Francisco Bethencourt e dallo scrivente (vedi il grafico alla pagina seguente), tra 1536 e 1774 il Sant'Uffizio portoghese (con l'esclusione del Tribunale di Goa per il quale non esistono studi disponibili) celebrò 912 processi contro operatori di pratiche magiche illecite, così ripartiti: Inquisizione di Coimbra, 370 casi; Inquisizione di Lisbona, 288 casi; Inquisizione di Évora, 254 casi ⁹.

Questo tipo di delitto incise in modo molto ridotto sull'attività globale del Sant'Uffizio, con valori che si aggirano intorno al 2.9% del volume totale di casi processati, se consideriamo soltanto il totale dei processi delle Inquisizioni di Lisbona, Évora e Coimbra tra 1536 e 1767, calcolati approssimativamente in 31.150¹⁰. È abbastanza noto, infatti, che l'Inquisizione portoghese, al contrario di quelle spagnola e romana, si concentrò in modo quasi esclusivo nella persecuzione dei 'nuovi cristiani' di origine ebraica accusati di cripto-giudaismo.

Di questi 912 casi, 780 possono essere considerati per analizzare il tipo di pratiche che i condannati furono accusati di svolgere: il 33.7% erano semplici guaritori; il 34.9% stregoni/streghe esecutori di malefici; il 15.6% guaritori/stregoni; il 7% furono processati per aver fatto uso di sortilegi (la maggior parte per avere usato borse-amuleto per non essere feriti); il 4.6% dovette rispondere dell'accusa di avere stretto un patto con il diavolo; il 4.2%, oltre a essere guaritori o stregoni, furono perseguiti per altri delitti, quali la bestemmia, la simulazione di rivelazioni divine o di santi, l'abuso di esorcismi, la sodomia.

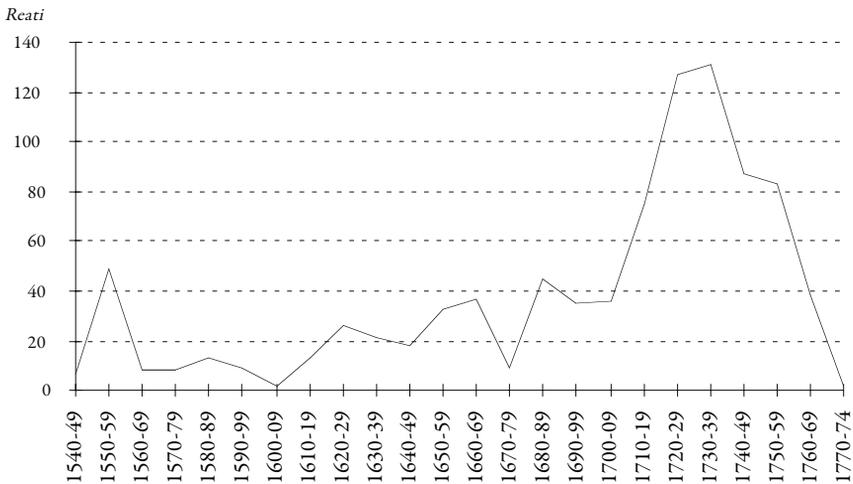
Merita di essere sottolineato come il volume delle denunce per stregoneria fu notevolmente superiore al numero dei processi effettivamente celebrati. Nel Tribunale dell'Inquisizione di Coimbra, l'unico studiato in questa prospettiva, arrivarono a sentenza 370 casi a fronte di circa 6190 denunce ricevute tra il 1611 e il 1757, con un rapporto di circa 1 a 17. In definitiva, si può dire che questo non fu un reato che preoccupò gli inquisitori.

I 912 processi ai quali si è fatto riferimento non si distribuirono in modo uniforme durante il periodo in analisi. Il grafico n° 1 rivela alcune tendenze evidenti.

Fino al 1620 il volume della repressione rimase sempre inferiore a 20 casi per decennio, cioè meno di due processi all'anno, con i valori minimi del decennio 1600-1609 dovuti alle accese controversie al riguardo del perdono ge-

⁹ Cfr. Bethencourt, *O imaginário*, p. 250 e Paiva, *Bruxaria e superstição*, p. 209.

¹⁰ Dati forniti in Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 275.



Andamento dei processi dell'Inquisizione portoghese, 1536-1774

nerale del 1605. A questo modello sfugge il decennio 1550-1559, che presenta un picco straordinario. Come ha notato Francisco Bethencourt, la sua origine risale a un'indagine sulla stregoneria realizzata a Montemor-o-Novo e a Évora nel 1552 e a una visita pastorale effettuata a Alcácer do Sal nel 1554¹¹. Ma, in generale, l'intero ciclo, contrassegnato da un basso volume di processi, evidenzia bene il relativo disinteresse del Tribunale della fede per la persecuzione delle pratiche illecite di magia.

A partire dal 1620 e fino agli anni ottanta del XVII secolo si registrò una lieve crescita del volume medio delle accuse, con la curva che indica quasi sempre più di 20 casi per decennio e la tendenza all'aumento. Fu in questo periodo che l'Inquisizione condannò a morte per la prima volta un operatore di pratiche magiche. La situazione si può spiegare tenendo in considerazione che questo fu uno dei cicli di più estesa repressione e severità dell'azione inquisitoriale. Le pratiche magiche dovettero pertanto subire una specie di effetto di ritorno della tendenza generale. Si può inoltre ipotizzare una qualche influenza del celebre caso delle streghe di Zugarramurdi, nei Paesi Baschi, che provocò un vasto scandalo intorno agli anni 1610-1614, come ha dimostrato Gustav Henningsen¹².

¹¹ Cfr. Bethencourt, *O imaginário da magia*, p. 250.

¹² Cfr. Gustav Henningsen, *L'avvocato delle streghe. Eretici e inquisitori nella Spagna del Seicento*, Milano, Garzanti, 1990 [ed. or. 1980]. Recentemente l'autore ha pubblicato il processo con una ricca nota introduttiva in Gustav Henningsen (a cura di), *The Salazar documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

Tra il 1674 e il 1681 l'Inquisizione fu sospesa per decisione papale, fatto che spiega il vuoto che si osserva nel grafico durante quel periodo. Alla ripresa dell'attività del Sant'Uffizio, e a seguito di un rallentamento dei processi contro i giudaizzanti, si verificò un aumento di volume nella persecuzione di altri delitti commessi propiù da 'vecchi cristiani'. Tra di essi spiccavano non solo le pratiche magiche, ma, come altri studi hanno confermato, anche la bestemmia e la sollicitazione in confessionale¹³.

A partire dal decennio che si aprì nel 1710, il volume della repressione contro maghi e fattucchiere conobbe un notevole incremento e fino al 1760 si attestò al di sopra dei 70 casi per decennio. Nella pratica il dato deve essere posto in relazione con l'eccezionale aumento di processi istruiti contro guaritori che ricorrevano a rimedi considerati superstiziosi. Prima di questa epoca, nonostante l'Inquisizione ricevesse numerose denunce, raramente si procedeva contro delitti di tal genere. La spiegazione di questi risultati va ricercata nell'intensificazione dell'attività inquisitoriale contro i 'vecchi cristiani', ma anche – lo si deve ammettere – nel consolidamento del potere dei medici di formazione universitaria, come ha suggerito Timothy Walker. Non mi pare tuttavia accettabile né solidamente dimostrata la proposta dello studioso americano, secondo il quale l'aumento della repressione verso i guaritori sarebbe stato provocato dalle posizioni 'illuministe' condivise dall'inquisitore generale e dal re¹⁴.

Infine, il periodo tra 1760 e 1774 segnò l'agonia dell'azione repressiva contro le pratiche magiche da parte dell'Inquisizione. Il declino fu rapidissimo. In circa 15 anni si passò da 49 casi per quinquennio ad appena due. Il calo deve essere associato ai cambiamenti nell'atteggiamento intellettuale degli inquisitori nei confronti del problema: da un lato, intorno al 1750 essi cessarono di ammettere la possibilità stessa della pratica dei malefici; dall'altro, passarono a considerare i guaritori come ignoranti o impostori, che occorreva istruire oppure rampognare perché ingannavano il popolo. Insomma, si smise di credere che il diavolo fosse la fonte dei poteri di maghi e guaritori, e per questo l'opera degli inquisitori in questo ambito perse di significato, come risulta chiaramente dai capitoli che il Regolamento dell'Inquisizione del 1774 dedicava alla questione¹⁵.

¹³ Cfr. Ana Maria Mendes Ruas Alves, *Por quantos anjos pario a virgem. Injúrias e blasfêmias na Inquisição de Évora 1541-1707*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006 (tesi di mestrado in Storia del Portogallo moderno) e Jaime Ricardo Teixeira Gouveia, *O sagrado e o profano em choque no confessionalário. O delito de solitação no Tribunal da Inquisição. Portugal 1551-1700*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006 (tesi di mestrado in Storia del Portogallo moderno).

¹⁴ Cfr. Timothy D. Walker, *Doctors, folk medicine and Inquisition. The repression of magical healing in Portugal during the enlightenment*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 153-208.

¹⁵ Cfr. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, organizado com o Real Beneplacito e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, Reverendissimo Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os Seus Dominios*, Lisboa, Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774, Livro III, título XI.

Dal punto di vista della distribuzione geografica, è evidente che l'azione repressiva del Sant'Uffizio fu estesa a tutto il territorio. Le zone dove si aprirono più processi furono le aree corrispondenti alle diocesi di Braga, Coimbra, Lisbona e Évora, ossia quelle dove si concentrava la maggioranza della popolazione e dove il «Sacro Tribunale» aveva le proprie sedi distrettuali (ad eccezione di Braga) e una rete di agenti più efficace. Al contrario di quel che suggerisce uno dei più recenti studi realizzati per la Spagna¹⁶, nel caso portoghese non esistette alcuna frontiera profonda tra il Sud e il Nord del paese per quanto riguarda la repressione e il tipo di pratiche magiche.

Se il volume repressivo fu basso, altrettanto miti furono le pene inflitte. La più frequente fu la prigione associata al bando, applicata a circa il 60% dei condannati. Nel 50% dei casi la detenzione non superò i tre anni e appena nel 10% dei casi oltrepassò i cinque. La pena della frusta fu comminata al 21% dei condannati. Furono inoltre imposte pene socialmente infamanti, come la pubblica esposizione sulla porta di una chiesa con una candela in mano, l'uso dell'abitello penitenziale del Sant'Uffizio e del cappello (*carocha*) da strega. Oltre a ciò, è da ricordare che la maggior parte degli imputati ascoltarono la lettura delle loro sentenze in *autodafé* pubblici. Molto raramente, invece, furono comminate pene pecuniarie e i lavori forzati nelle galere.

La consegna al braccio secolare, che comportava la morte sul rogo, fu decretata soltanto quattro volte, corrispondenti allo 0.4% del totale. Se anche vi si sommano le 28 persone che morirono in carcere prima della conclusione del processo, per ragioni di malattia, di anzianità o a causa dei maltrattamenti subiti sotto tortura, le vittime mortali non superano il 3%.

Si deve inoltre registrare un 10.4% di imputati liberati o condannati soltanto a penitenze spirituali, un valore elevato se paragonato ai processi celebrati per altri tipi di delitti nel Tribunale della Fede.

I dati esposti contrastano con la tendenza generale in atto allora in Europa, con l'eccezione della Penisola italiana e della Spagna, dove in modo analogo la repressione di questi delitti da parte dell'Inquisizione fu relativamente blanda. Secondo recenti calcoli realizzati da Gustav Henningsen, l'ondata di 'caccia alle streghe', come la storiografia suole definire il fenomeno, avrebbe provocato circa 100.000 processi, che si conclusero con la condanna a morte all'incirca nella metà dei casi; alcune regioni, in particolare, conobbero violente ondate di panico, responsabili di un alto numero di processi e di esecuzioni in periodi di tempo assai brevi¹⁷.

¹⁶ Faccio riferimento a Gunnar W. Knutsen, *Servants of Satan and masters of demons*, Oslo, Faculty of Arts-University of Oslo, 2004, in part. pp. 168-169.

¹⁷ Cfr. Gustav Henningsen, *La Inquisición y las brujas*, in Agostino Borromeo (a cura di), *L'Inquisizione. Atti del Simposio Internazionale*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 584-585.

L'analisi dei valori presentati consente di proporre alcune conclusioni. La prima è che in Portogallo la repressione inquisitoriale colpì in ritardo le pratiche di magia illecita, visto che raggiunse il culmine nella prima metà del XVIII secolo, quando ormai, nelle zone d'Europa dove il fenomeno della 'caccia alle streghe' era stato più forte, la persecuzione era praticamente cessata.

D'altra parte, in Portogallo la repressione non raggiunse mai le dimensioni delle aree in cui la persecuzione fu più feroce, così come fu comparativamente moderata se si guarda alle pene inflitte. Nella tendenza rientra anche il caso del Brasile, come hanno confermato gli studi di Helen Ulhõa Pimentel¹⁸. Infine, è degno di nota il fatto che l'intervento dell'Inquisizione fu diretto non tanto contro gli agenti di malefici (streghe e fattucchiere), che erano i soggetti più temuti dalle popolazioni, ma soprattutto contro guaritori e stregoni dediti alle pratiche della magia amorosa e della divinazione, i quali invece erano molto consultati e avevano una clientela molto eterogenea. In definitiva, in Portogallo non si assistette a fenomeni comparabili a quelli che esplosero in molte regioni d'Europa, vale a dire che non si verificò una 'caccia alle streghe' (intesa come repressione dei supposti responsabili di malefici), da cui sarebbero potute derivare un'ondata di condanne, eseguite con violenza e in un'atmosfera di panico collettivo.

Se le cose stanno così, è importante capire quali fattori condizionarono questo modello repressivo. Ci sono molteplici elementi che permettono di spiegare l'atteggiamento moderato delle élites portoghesi, e che nel tempo aiutano a comprendere uno scenario per molti aspetti simile a quello della Spagna e della penisola italiana¹⁹.

Da un lato, vi fu una certa distrazione, se non distanza, delle élites colte (teologi, giuristi, canonisti, medici) rispetto al dibattito sul problema dell'esistenza della stregoneria, un tema molto discusso nelle zone dove la persecuzione fu più severa. Da ciò dipese la scarsa diffusione e l'influenza molto ristretta dei trattati di demonologia scritti da giuristi laici, che enfatizzavano i danni praticati dagli 'agenti del diavolo' ed esigevano la condanna di questi ultimi.

Sebbene autori come Jean Bodin, Martín del Rio, Pierre de Lancre, Pedro Ciruelo e altri ancora, fossero ben conosciuti, essi non occuparono mai il centro del dibattito in Portogallo. Del resto, nel corso dell'età moderna, appena due portoghesi furono autori di trattati in materia e non si lasciarono in alcun modo influenzare dallo spirito di repressione violenta che deflagrò in altre regioni d'Europa. Si tratta di Manuel do Vale de Moura, che nel 1620 pubblicò il *De incantationibus seu ensalmis*, nel quale si affrontava la questione

¹⁸ Cfr. Helen Ulhõa Pimentel, *Universo mágico colonial. Feiticeiros e Inquisidores nos dois primeiros séculos da colonização do Brasil*, Brasília, tesi di dottorato in Storia presentata alla Universidade de Brasília, 2005, pp. 232-234.

¹⁹ Si riprendono qui le tesi già presentate in Paiva, *Bruxaria e superstição*, pp. 331-356.

delle cure magiche e della legittimità della giurisdizione del Sant'Uffizio in materia; e dell'agostiniano Manuel de Lacerda, professore di teologia a Coimbra, nonché deputato della locale Inquisizione, che nel 1631 dette alle stampe uno scritto intitolato *Memorial e antidoto contra os pós venenosos que o Demônio inventou*. All'origine della composizione di quest'ultima opera si trovava un'ondata di panico che avrebbe attraversato il Nord Italia in seguito a una serie di morti che si supponevano causate dall'impiego di polveri diaboliche. Il memoriale di Lacerda è molto importante per comprendere la posizione delle élites portoghesi. Diversamente da quanto ci si potrebbe attendere, nonostante le terribili descrizioni della «setta diabolica delle streghe» (*seita diabólica das bruxas*) e dei malefici e eresie a loro attribuiti fornite da autori come Martín del Rio, Nicolas Remy e Paolo Grillando, che pure Manuel Lacerda conosceva e citava, dalle pagine di quest'ultimo non emerge la benché minima paura. Lacerda, in quanto buon conoscitore e seguace delle dottrine tomiste veicolate dalla neo-scolastica conimbricense, riconduce il potere del diavolo e delle streghe nel quadro dell'ordine divino del mondo e della potenza di Dio. Molti dei fenomeni fuori dall'ordinario che si osservavano nella natura, e che da più parti erano attribuiti agli immensi poteri del demonio e dei suoi alleati, vengono interpretati da Lacerda come il risultato delle potenzialità occulte degli elementi naturali²⁰.

Il secondo fattore che occorre considerare per comprendere i dati registrati in Portogallo è l'opinione relativamente scettica che gli inquisitori avevano degli elementi strutturali del mito sabbatico, come la possibilità del volo delle streghe e della loro metamorfosi in forme animali. Un tale scetticismo è ben evidente nei processi inquisitoriali in cui gli imputati riferivano la loro partecipazione al sabba, come dimostra il caso di Isabel de Magalhães, condannata dall'Inquisizione di Coimbra nel 1696. La donna confessò di spalmarci il corpo di unguenti prima di recarsi agli incontri dove si adorava il diavolo, fornendo anche altri particolari. Ad esempio, indicò i luoghi dove tali riunioni avvenivano, menzionò le oltre cinquanta persone che vi partecipavano e le distruzioni che seminavano quando si recavano all'incontro. Gli inquisitori però misero in dubbio la veridicità delle sue confessioni: fra le altre cose, le domandarono se quando si ungeva e andava in campagna con le altre donne, vi si recava «con lo spirito» (*em espírito*) o anche «con il corpo» (*em corpo*). Alla fine le ingiunsero di non raccontare falsità, dichiarandole che «la sua confessione non era vera e gli atti suddetti erano immaginari e derivanti da una inclinazione malinconica, che pure ella nega di avere» (*não ser a sua confissão verdadeira e serem os ditos atos imaginarios e procedidos de propensão melancolica, que nega ter*)²¹.

²⁰ Su questi due trattati cfr. Paiva, *Bruxaria e superstição*, p. 25-36.

²¹ Cfr. IAN/TT, *Inquisição de Coimbra*, Processo n° 8125, fol. non numerato.

Il terzo elemento da tenere presente è la fede profonda nella Chiesa e nei mezzi da essa proposti per combattere il diavolo e le streghe, con particolare riguardo per gli esorcismi. Si trattava di concezioni condivise tanto dagli ecclesiastici quanto da medici e giuristi. In sintesi, la maggior parte degli uomini di cultura credeva che con le preghiere della Chiesa, con gli esorcismi e con alcuni efficaci mezzi di protezione, come il rosario o le medagliette dei santi, le persone potessero mettersi al riparo dai poteri diabolici delle streghe e delle fattucchiere.

Infine, deve essere sottolineata l'inesistenza di un sentimento di paura, e ancor meno di panico, di fronte ai poteri diabolici – una conseguenza, in parte, dei fattori esposti in precedenza. A scorrere le pagine che i pochi autori portoghesi, come i già citati Manuel do Vale de Moura e Manuel de Lacerda, hanno scritto sull'argomento, si può facilmente osservare come non nutrissero alcun terrore, né rivelano mai forme di timore davanti agli agenti della magia dabolica, a differenza di quanto accadde nelle aree dove la repressione fu massiccia.

In un tale contesto l'emergere di un movimento di repressione violenta non era plausibile. Gli agenti delle pratiche diaboliche, infatti, non furono mai visti come un gruppo potente al punto di minacciare o mettere a rischio uno qualsiasi dei valori che le élites custodivano più gelosamente: Dio, la Chiesa, la monarchia e la prosperità e la salute di ciascuno.

Questo scenario fu il risultato di due elementi fondamentali: la formazione delle élites colte del Portogallo – in primo luogo dei teologi – improntata strettamente all'insegnamento tomista, da un lato, e il potere e la solidità della Chiesa portoghese, dall'altro.

Il tomismo condizionò le concezioni degli uomini di cultura su questo terreno e determinò il loro relativo scetticismo, per non dire la scarsa importanza che attribuirono alla stregoneria. La dottrina tomista, che regnava incontrastata all'Università di Coimbra e in molti ordini religiosi nei quali avveniva la formazione della maggior parte dei teologi, era ben lungi dalle immagini di terrore diffuse dai manuali di 'caccia alle streghe' pubblicati tra il XV e il XVII secolo. San Tommaso d'Aquino non faceva allusioni a elementi come il sabba, le morti provocate dalle streghe, la distruzione di raccolti, le tempeste devastatrici, le cerimonie di adorazione del diavolo. Secondo la dottrina tomista, inoltre, i poteri diabolici erano circoscritti entro certi limiti e, soprattutto, dipendevano dall'autorizzazione divina. Le élites portoghesi, dunque, non furono molto influenzate dalla retorica dei trattati di demonologia (molti prodotti da giuristi e non da teologi), dove si presentava una visione terrorizzante, ossessiva e devastatrice della stregoneria. Non si intende certo sostenere che il pensiero tomista non ammettesse l'esistenza di certi sortilegi, la possibilità del patto diabolico o la realizzazione di malefici mediante questa alleanza. Ma si dovrà riconoscere che la distanza che separa gli scritti di san Tommaso dai trattati come il *Malleus Maleficarum*, o dalle opere di Nicolas Remy, Henri

Boguet, Jean Bodin, Piere de Lancre o Martín Del Rio, è molto grande. Il teologo domenicano non era atterrito dalla setta delle streghe, non inneggiò mai alla sua impietosa eliminazione, né si spinse a invocare l'introduzione di speciali procedure giudiziarie che consentissero di indagare e combattere una setta immaginaria di adoratori del diavolo, come poi fecero molti trattatisti che pure si appoggiarono alla sua dottrina con esplicite citazioni, per provare la realtà di sortilegi caratterizzati dall'intervento diabolico.

La condizione della Chiesa nella società portoghese durante l'età moderna è un altro punto da tenere presente per intendere la posizione assunta dalle élites. La Chiesa era una istituzione solida e fu poco colpita dalla frattura della Riforma protestante. In buona misura grazie all'opera di istituzioni addette alla vigilanza e alla repressione come l'Inquisizione, essa riuscì a preservare l'integrità del cattolicesimo. Anche questo fattore aiuta a capire perché le élites portoghesi non furono mai in preda al terrore, né eccessivamente impaurite di fronte ai poteri delle streghe e delle fattucchiere. La Chiesa a cui facevano riferimento si mantenne sempre un'istituzione robusta. A ciò si deve aggiungere la convinzione forte e diffusa che essa fosse in grado di fornire gli strumenti sicuri per proteggere i fedeli dagli attacchi diabolici di streghe e fattucchiere e che, per questa via, riuscisse a limitare l'ascendente di cui questi individui, percepiti a tutti gli effetti come suoi concorrenti, godevano presso le popolazioni. Di conseguenza, gli ecclesiastici e la maggior parte degli uomini di cultura, che in gran prevalenza si erano formati in istituzioni tutelate dalla Chiesa (della quale come fedeli si sentivano essi stessi parte integrante), non avvertivano come una vera minaccia al loro monopolio nel campo religioso e del sacro la presenza di fattucchiere, streghe o guaritori. Questi ultimi erano visti dai dotti come persone rozze e ignoranti, alle quali non era riconosciuta una forza tale da mettere a repentaglio il predominio delle élites. Non fu certo questa la situazione dei paesi dove la violenza della repressione fu più accentuata.

Ci sono ancora altri aspetti che, pur avendo avuto un'influenza minore, contribuiscono a spiegare l'assenza di una repressione violenta in Portogallo. Mi limito soltanto a enunciarli: la forte tradizione anti-giudaica, che assorbì in maniera quasi ossessiva l'Inquisizione e spostò la sua attenzione dalle streghe ai 'nuovi cristiani', un aspetto che in certa misura era una conseguenza della classificazione gerarchica dei delitti di competenza inquisitoriale; l'inquadramento legale dato al problema, che non prevede mai leggi eccezionali per giudicare questo tipo di delitto; la strategia paziente e comprensiva con cui la Chiesa tra il XVI e il XVIII secolo attuò le sue politiche di indottrinamento e cristianizzazione della popolazione dei 'vecchi cristiani'; le difficoltà che i giudici incontrarono sempre nel fare confessare agli accusati di aver contratto un patto diabolico (e senza questo reato, l'applicazione della pena capitale non era possibile).

In conclusione, come spero di essere riuscito a dimostrare, in ragione delle cause che sono state esposte, il Portogallo fu un paese con le streghe, ma senza caccia alle streghe.

PARTE III

Trasmissione / Possessioni

La sottomissione di Teofilo al diavolo. A proposito di raccomandati e vassalli

Chiara Frugoni

1. *La prima traduzione in latino della leggenda: gli scarti rispetto al testo greco*

La leggenda che ora per brevità chiamo «di Teofilo», una leggenda di origine greca, narra, a partire dalla traduzione in latino nella seconda metà del IX secolo, di un vicedomino che caduto in disgrazia presso il suo vescovo non esitò a firmare, aiutato da un ebreo esperto in arti magiche, un patto col demonio cui vendette l'anima in cambio del potere, così come farà molti secoli dopo il dottor Faust di Goethe. L'accordo è espresso da un giuramento prima orale e poi scritto. Questa leggenda incontrò una larghissima popolarità per tutto il Medioevo latino e romanzo, e non solo. La mia ricerca non intende ripercorrere la storia della tradizione di questo racconto e non ha alcuna pretesa di completezza. Non mi è sembrato del tutto ovvio che in alcune redazioni si aggiungesse al patto di Teofilo l'«*immixtio manuum*» e si usassero espressioni che rimandano all'omaggio e alla «*commendatio*»: la condizione di raccomandati¹ e vassalli verrà dunque seguita privilegiando una fonte narrativa (e in alcuni casi la relativa traduzione in immagine).

Un certo Paolo Diacono napoletano, vissuto nella seconda metà del IX secolo, fu il primo a tradurre dal greco in latino la leggenda che è oggi conosciuta come quella «di Teofilo» (il personaggio, un amministratore nel testo greco, vicedomino del vescovo in quello latino, è lasciato anonimo nel racconto originario; il traduttore gli attribuì il nome di Teofilo solo nel ti-

¹ Secondo il significato sottolineato da Robert Boutruche, *Signoria e feudalesimo, Ordinamento curtense e clientele vassallatiche*, tr. it., Bologna, il Mulino, 1974, I, p. 196: per raccomandati si intendono gli uomini liberi che attraverso la «*commendatio*» diventavano spontaneamente «uomo di un altro», mettendosi sotto la sua protezione e ricevendo aiuto, ma impegnandosi ad obbedirgli con un giuramento di fedeltà.

tolo)². Il testo greco su cui Paolo lavorò dovette essere molto simile a quello tramandato dal ms. Vat. Gr. 790, ritenne Giuseppe Nicolò Sola, che lo scoperse e pubblicò nel 1908³: la storia è ambientata, sempre secondo Sola⁴, poco prima della terribile invasione persiana di Khosroes II (611-615) contro l'impero romano d'Oriente avvenuta nel 611⁵. Khosroes invase la Siria pren-

² Per il testo di Paolo Diacono napoletano: *De Theophilo poenitente, auctore Eutyichiano, interprete Paulo Diacono Neapoleos in Acta Sanctorum, Februarii, I, 4, Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1658, pp. 483-487, pubblicato dal bollandista Goffredo Henskens. Il traduttore latino dedicò a Carlo il Calvo il testo della nostra storia (tomulus de cuiusdam vice-dominii poenitentia) insieme ad un libellus conversionis Mariae Egyptiacae. Della traduzione di Paolo Diacono napoletano esistono tre recensioni: quella pubblicata negli *Acta Sanctorum* e altre due derivate da questa: Paolo Chiesa, *L'«Historia Theophili Atheniensis»: il più antico rifacimento latino della Poenitentia Theophili*, «Aevum», 68, 1994, n. 2, pp. 259-281. Per una aggiornata bibliografia della leggenda di Teofilo rimando a Stefano Pittaluga, *Iacopo da Varazze e la leggenda di Teofilo*, «Pan» 18-19, 2001, pp. 441-448.*

³ Giuseppe Nicolò Sola, *Il testo greco inedito della Leggenda di Teofilo di Adana*, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 3, 1907, fasc. 11, pp. 835-848 e «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 4, 1908, fasc. 4, pp. 256-280 (articoli che d'ora innanzi citerò come: Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, e Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908). Nel 1907 Giuseppe Nicolò Sola pubblicò il codice greco della *Leggenda dell'amministratore di Adana* da lui scoperto, cioè il cod. Marcianus Nanius graecus cl. II, 101 del sec. XV o XVI, di cui diede anche la traduzione italiana; nel 1908 pubblicò (ma con il solo testo greco) il secondo codice da lui scoperto, quello Vaticano (Vaticanus graecus 790), del sec. XV, collazionandolo con altri tre codici greci, il Vindobonensis hist. gr. 3, del sec. XI, il Paris. Coislinianus. 283, del sec. XI, e il Neapolit. II B 29 del 1526. Il ms. Vaticano contiene una edizione più ampia di quella del Marciano. Purtroppo fino ad oggi manca uno *stemma codicum* dei manoscritti greci. Sola ritenne che il Neapolitano derivasse dal Vaticano e che il Nanius fosse una redazione più breve del Vaticano; secondo Ludwig Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage*, «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Wien», 206, 1930, n. 4, pp. 156-57, il Nanius conterrebbe invece una versione più antica rispetto a quella del Vaticano; alle pp. 164-177 Radermacher pubblica il testo greco del Nanius con traduzione tedesca a fronte. In due manoscritti greci (il Vindobonensis citato e il Mosquensis 201 del sec. XI – secondo Radermacher, *Griechische Quellen*, p. 153, il Mosquensis 201 è un codice migliore del Vindobonensis – si dichiara autore Eutyichianus, che sostiene di appartenere alla casa di Teofilo e di essere chierico nella sua chiesa. Inoltre solo in questi due codici è contenuta la maledizione da parte dell'amministratore dell'ebreo condannato al fuoco eterno, particolare raccolto da Paolo Diacono pur con una incomprensione. Da queste poche osservazioni sembrerebbe che il codice che Paolo Diacono tenne davanti fosse più simile al Vindobonensis e al Mosquensis 201, piuttosto che al Vat. Gr. 790. (Radermacher, *Griechische Quellen*, alle pp. 182-219 pubblica un testo greco ricostruito sulla base dei tre codici Mosquensis 201, Vindobonensis histor. gr. 3 e *Versio latina Pauli*, di cui dà in apparato le varianti, aggiungendo anche i passi divergenti del Vaticanus gr. 790 e Neapolitanus II B 29).

⁴ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, p. 836. Il bollandista G. Hensken aveva invece situato la storia di Teofilo fra il 537-538, sotto Giustiniano: *De Theophilo poenitente, auctore Eutyichiano*, p. 480.

⁵ «Actum est, priusquam incursio fieret in Romanam Rempubliam execrandae Persarum gentis, fuisse in una civitate nomine Adana, Ciliciorum secunda regione, quemdam vice-do-

dendo Apamea ed Antiochia, città molto vicine ad Adana, luogo d'origine dell' «amministratore»⁶. Secondo lo studioso il manoscritto greco dovette giungere in Italia meridionale portato da monaci d'Oriente immigrati per la persecuzione iconoclasta⁷, ma il caso dell'arciprete Leone di Napoli mi pare lasci aperta anche una diversa ipotesi⁸. Leone fu mandato a Costantinopoli dai duchi Giovanni III (928-968/9) e Marino II (c. 944-c. 975) per una non meglio specificata «necessitas»; durante la sua missione trascrisse il *Romanzo* di Alessandro Magno dello Pseudo Callistene, che tradusse poi dal greco in latino una volta tornato a Napoli.

In ogni caso la traduzione di Paolo Diacono fu conosciuta e rielaborata in latino dalla monaca Hroswitha di Gandersheim (935-973 circa), discepola di Gerbega, nipote dell'imperatore Ottone I e badessa del monastero dal 959 al 1001, e poi da altri autori che contribuirono alla larghissima popolarità di cui godette la leggenda nel Medioevo latino e romanzo e non solo⁹.

Nel racconto di Paolo Diacono il pio «vicedominus» del vescovo di Adana in Cilicia amministrava con moderazione e modestia i beni della diocesi; era uomo di ottimi costumi tanto da essere indicato dai cittadini e dal clero, alla morte di quel vescovo, come il naturale successore. Il designato però, nonostante le insistenze, rifiutò ritenendosi indegno; venne nominato quindi un altro vescovo che però non confermò il vicedomino nella sua carica. Il diavolo allora, approfittando del delicato momento di delusione che l'uomo stava attraversando, lo fece montare in superbia con tale violenza da indurlo a chiedere «maleficorum auxilium», pur di essere reintegrato. Infatti in città viveva «hebraeus quidam nefandissimus, et omnino diabolicae artis operator, qui iam multos, infidelitatis argumentis, in foveae perditionis immerserat barathrum». Sembra che costui fosse soprattutto uomo capace di convincere, di convertire alla pro-

minum sanctae Dei ecclesiae, nomine Theophilum, moribus et conversationibus praecipuum qui queta et omnimoda moderatione pertinentes Ecclesiae res et Christi rationabile ovile optime gerebat»: *De Theophilo poenitente, auctore Eutychiano*, p. 483.

⁶ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, p. 836.

⁷ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, p. 837.

⁸ Arsenio Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III, duca di Napoli (dal Prologus dell'arciprete Leone al «Romanzo di Alessandro»*, «Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma», 9, 1969, nn. 1-2, pp. 162-63.

⁹ Un esauriente panorama in Philip Karl Plenzat, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*, «Germanische Studien», 43, 1926, pp. 1-263, (Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint 1967). Per un elenco delle redazioni medievali latine e in altre lingue: Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908, p. 279 e Gilbert Dahan, *Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf*, «Moyen Age», 83, 1977, pp. 448-49. Su questo argomento si legga l'impegnata *Introduzione* di Alfonso D'Agostino, curatore dell'edizione di Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 10 sgg. Dico subito che non mi occuperò della storia del servo di Proterio che per amore rinnega Cristo e conclude un patto con il diavolo, contenuta nella *Vita di San Basilio*, la probabile fonte della storia di Teofilo: ragguagli bibliografici in Rutebeuf, *Il miracolo*, p. 10.

pria religione («infidelitatis argumentis»), pericoloso nel suo proselitismo agli occhi di un autore cristiano del VII secolo¹⁰, soprattutto se fosse accertato che il vero autore greco sia Sofronio, patriarca di Gerusalemme¹¹.

Il vicedomino lo andò a consultare di notte e ottenne la promessa di un intervento. Ritornato la notte successiva come convenuto, andarono insieme «ad circum civitatis» dove il vicedomino è ammonito di non fare il segno della croce e di non spaventarsi, qualunque cosa vedesse o qualunque strepito sentisse. Ottenuto l'assenso, l'ebreo gli mostrò «albos chlamydatos cum multitudine candelaborum clamantes, et in medio Principem sedentem. Erat enim diabolus, et ministri eius».

Volgiamoci per un momento ai codici greci: secondo il Naniano un «amministratore» anonimo¹², secondo il Vaticano, l'amministratore Teofilo¹³ deluso per essere stato privato della sua carica, istigato dal diavolo, pensò di rivolgersi «a degli stregoni». Si rivolse ad un ebreo «assai rinomato, che prestava servizio al diavolo»: insieme si recarono all'«ippodromo della città» dove l'ebreo gli mostrò, secondo il Naniano, «alcune visioni, uomini che vestivano mantelli che comparivano emettendo voci scomposte ed in mezzo ad esso seduto il loro capo»¹⁴: secondo il Vaticano, «visioni di immondi e scellerati demoni, alcuni che vestivano mantelli (χλαίνας) altri con in mano fiaccole (λαμπάδας), altri ancora che gridavano suoni sconosciuti incrociandosi fra di loro e seduto in mezzo il loro signore (τὸν ἄρχοντα). Era infatti il diavolo»¹⁵. Le fiaccole, sono un abbellimento escogitato per rendere plausibile la visione nel buio della notte.

La parola greca χλαίνα mantello, che corrisponde alla toga romana – appropriata per gli antichi spettatori di un ippodromo o di un circo – evoca il

¹⁰ La figura dell'ebreo è molto ambigua: ha contatti con il diavolo ma è egli stesso quasi un diavolo. Si veda p. 134. Per questa ragione il capo dell'inferno, che ha ai suoi ordini l'ebreo, può ritenere il vicedomino (o l'amministratore nei testi greci) come appartenente ad un'altra religione, a quella cristiana e chiedere: «quale illi adiutorium dabo homini servienti Deo suo?» (in greco, secondo il ms. Vat. Graec. 790, la frase è identica: Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908, p. 264).

¹¹ Autore anche della vita di santa Maria Egiziaca: Michele Fuiano, *La cultura a Napoli nell'Alto Medioevo*, Napoli, Giannini, 1960, p. 135. Il motivo della pericolosità della sapienza dell'ebreo sarà ripreso dal poeta Radewin (morto dopo il 1170-1177) secondo il quale un «profanus hebreus» aveva mandato all'Orco molti cristiani, impiegando sì arti magiche ma seducendoli anche con la sua sapienza, «suis studiis»: «Forte moratus ea fuit urbe profanus hebreus, christicolos multos magica qui luserat arte seductosque suis studiis iam miserat Orco»: Radewin, *De Theophilo*, edito da W. Meyer, in «Sitzungsberichte der philologischen und histor. Classe der k.-b. Akademie der Wissenschaften zu München», 3, 1873, pp. 49-120 (testo alle pp. 93-116), vv. 133-135.

¹² Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, pp. 837-38.

¹³ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908, p. 260.

¹⁴ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, p. 839.

¹⁵ Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908, p. 263.

colore bianco che Paolo Diacono *aggiunge di suo*: Isidoro di Siviglia, che dedica un capitolo ai mantelli, ricorda infatti che la toga è bianca¹⁶. Paolo Diacono però descrisse i diavoli avvolti sì da mantelli, ma impiegò la parola «clamidati»: la clamide è un mantello militare, fermato sulla spalla destra da una fibbia¹⁷. Paolo riordina la disordinata apparizione dei diavoli in una schiera unisona e compatta, quasi da cerimonia, e per questo aggiunge: «Erat enim diabolus, et ministri eius». Nel testo greco, in tutti i manoscritti, il diavolo ipotizza semplicemente: «se costui vuole diventare mio schiavo (δοῦλος) e schierarsi fra i miei [...]»; (εἰ δὲ θέλει ἐμὸς εἶναι δοῦλος καὶ ἐν τοῖς ἐμοῖς καταταγῆναι); Paolo invece, che ha in mente non una sarabanda infernale, ma una reale scena di esercizio di giustizia, suggestionato anche dal termine «chlamydatos» immagina il demonio seduto fra i suoi «*militēs*» (anche questa è una precisazione del traduttore latino: siamo già di fronte ad una clientela armata della società carolingia): tuttavia la stoffa bianca e i candelabri (al posto delle fiaccole del greco) sono due dettagli che ad altri rielaboratori medioevali ricorderanno una cerimonia religiosa: un'ambiguità che come vedremo peserà sulle successive riadattamenti della storia e della sua illustrazione.

Torniamo al nostro testo latino. Il mediatore porta il suo protetto, preso per mano, «ad stagitosum illud concilium»; segue un dialogo fra il diavolo e l'ebreo. Chiede il demonio: quale «*adiutorium*» darò «*homini servienti Deo suo*? Sed si meus *famulus* esse cupit et *inter nostros milites* reputari ego illi subvenio». Il demonio si mostra perversamente saggio. Per prima cosa afferma di non potere avere giurisdizione su chi non gli deve obbedienza. Ma se costui vuole cambiare padrone, diventare «*famulus*», (un termine volutamente umiliante) quindi se vuole assoggettarsi, allora è disposto ad ammetterlo fra i suoi, che non sono più indicati come «*famuli*», ma come fidati collaboratori nel male, e dunque come «*militēs*». Il vicedomino si prostra e bacia i piedi del demonio, un segno di grande mortificazione¹⁸ e lo implora, ma, non ancora

¹⁶ Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiae sive origines*, l. XIX, XXIV,6: «Toga candida eademque cretata in qua candidati, id est magistratum petentes, ambiebant, addita creta quo candidior insigniorque esset [...]».

¹⁷ Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiae sive origines*, l. XIX, XXIV,2: «Chlamys est qui ex una parte induitur, neque consuitur, sed fibula infrenatur. Hinc et Graece nomen accepit».

¹⁸ Nella *Chançon d'Aspremont*, composta circa nel 1180, (a cura di L. Brandin, I, Paris, Champion, 1919-1922, vv. 3787-3790) il giovanissimo Rolando chiede di essere fatto cavaliere. Carlomagno acconsente e Rolando si precipita a baciare il piede dell'imperatore che lo solleva e l'abbraccia dicendo che lo vuole avere molto caro («Quant Rollans ot le roi asoploier / Le destre pié li est alés baisier. / Li emperere le fait a mont drecier. / "Rollans", dist Karles, "molt te doit avoir chier"»). Rolando, umiliandosi a baciare il piede, vuole sottolineare la devozione ma anche lo scarto gerarchico, data la sua estrema giovinezza. Rolando diventa cavaliere senza il bacio reciproco scambiato fra il signore e il suo vassallo, gesto che dovrebbe almeno formalmente ristabilire un carattere simmetrico al rito dell'omaggio, dato che il bacio esprime mutua fedeltà. Il passo della *Chançon d'Aspremont* è citato da Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités, XIe-XVe siècle*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992, p. 124.

apòstata, non è degno di uno sguardo da parte dell'infernale interlocutore. Satana si rivolge di nuovo all'ebreo chiedendogli di rinnegare oralmente tutti coloro che egli stesso eseca, Cristo, la Madonna, e poi di rinnovare il giuramento «in scriptis». Ottenuto l'assenso del postulante, il demonio solo allora gli si rivolge. «Tunc *introivit in vicedominum illum Satanus* et ait: "Abnego Christum et eius genitricem" faciensque chirographum, imposita cera signavit annulo proprio». Da notare quanto l'ebreo, una volta posseduto, sia ambigualmente simile al diavolo: gode insieme al suo patrono della perdizione del vicedomino e svanisce insieme a lui, concluso l'accordo: «et abscesserunt utrique cum nimio perditionis suae gaudio».

Nei codici greci il diavolo, subito dopo avere esposta la sua richiesta, cioè che l'amministratore rinnegasse oralmente e per iscritto Cristo e Maria in cambio del dono dell'onnipotenza lo afferrava per la barba, lo baciava sulla bocca, chiamandolo amico, ottenendo, anche con queste blandizie, che l'amministratore scrivesse e suggellasse la sua condanna con la cera, consegnandogli poi lo scritto.

Paolo Diacono ci mostra un demonio assai più sicuro di sé, fino all'ultimo ostile e sospettoso nei confronti di un cristiano; è invece il vicedomino che si umilia a baciare i piedi del demonio. Il traduttore omise perciò coerentemente il particolare del bacio sulla bocca della sua fonte greca e tenne invece presente il modello della possessione diabolica, quella stessa che secondo Giovanni (13,27) segnò la condanna di Giuda quando, dopo il boccone offerto da Cristo, «*introivit in eum Satanus*». Infatti è il diavolo a parlare attraverso il vicedomino ed è sempre il diavolo/vicedomino a scrivere e suggellare lo scritto con il sigillo del proprio anello. Forse solo per una ragione di perspicuità visiva questo particolare fu recuperato da una miniatura che illustra la nostra storia, contenuta nei *Miracles de Notre-Dame* composti da Gautier de Coincy all'inizio del XIV secolo¹⁹. L'apostata, presentato a Satana dall'ebreo secondo il modello del santo che mostra a Dio il suo protetto, riceve da Satana una pergamena piegata e sigillata con l'impronta del volto dello stesso re dell'oltretomba (Fig. 1).

2. *La sottomissione del monaco*

Nella favola edificante di Paolo Diacono, dove il peccato-cardine è l'ambizione, si può rinunciare a tutto e votarsi al demonio pur di conquistare il potere. In modo perfettamente speculare nella vita reale al tempo del traduttore,

¹⁹ Nel ms. conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi, Nouvelle acquisition française, 24541, miniato fra il 1330-1335 da Jean Pucelle, f. 8v. Si veda: *Les fastes du gothique*, Paris, Ministère de la Culture, 1982, n° 241, p. 296 e Michael W. Cothren, *The Iconography of Theophilus Windows in the First Half of the Thirteenth Century*, «Speculum», 29, 1984, n. 2, pp. 308-341.



Fig. 1 – *Teofilus presentato dall'ebreo si prostra dinanzi a Satana*, in *Miracles de Notre-Dame* composti da Gautier de Coincy, inizio del XIV secolo, Paris, Bibliothèqu National, Nouvelle acquisition française, ms. 24541, miniato da Jean Pucelle, fra il 1330-1335, f. 8v.

attraverso le virtù-cardine dell'umiltà e dell'obbedienza si poteva rinunciare a tutto per votarsi a Dio, pur di conquistare il possesso del cielo. La cerimonia dell'ammissione nella schiera infernale ha infatti dei punti di contatto con la vera cerimonia religiosa della monacazione. Nella *Regola* di san Benedetto il postulando chiedeva di essere ammesso in una comunità, si impegnava oralmente e per iscritto per sempre, e per sempre si disponeva a rinunciare alla propria volontà, sottomettendosi in tutto perché il suo fine era quello di raggiungere poi la dimora degli angeli. San Benedetto ordinava (cap. LVIII) che dopo che il novizio avesse dichiarato di essere disposto ad eseguire qualsiasi ordine, conscio che non gli sarebbe stato più permesso di scuotere il collo dal giogo della *Regola* («cuncta sibi imperata servare [...] sciens [...] quod ei ex illa die non liceat [...] collum excutere de sub iugo regulae») e avesse pubblicamente in chiesa chiesto d'essere accolto, impegnandosi a non uscire più dal monastero, a cambiare vita e ad obbedire, infine dopo che avesse poi ripetuto il tutto per iscritto di sua mano, deponendo la pergamena sull'altare «ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridit»), doveva prostrarsi ai piedi di tutti i monaci: questo gesto sanciva l'accoglienza nella comunità. Poi se il novizio avesse avuto delle sostanze, doveva distribuirle ai poveri o con una donazione ufficiale trasferirle al monastero, non riservando nulla per sé, poiché «deve sapere che da quel giorno non è più padrone *nemmeno del proprio corpo*» («ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit»). A questo punto, spogliato degli abiti secolari era rivestito di quelli monacali. Gli abiti secolari dovevano essere però riposti e riconsegnati nel caso che «sua-

denti diavolo» il monaco decidesse di tornare nel mondo; la promessa scritta invece in ogni caso sarebbe rimasta in monastero: perché era un documento prezioso per comprovare l'impegno assunto ed evitare liti e contenziosi sui beni apportati dal candidato, o anche perché manteneva spiritualmente in ostaggio chi era fuggito, attraverso un giuramento che non si poteva rescindere e che davanti a Dio teneva per sempre legato quel monaco²⁰.

3. *Dio e il potente, una giustizia senza misericordia*

Torniamo al racconto, agli effetti della visione notturna e degli impegni diabolici nella traduzione latina di Paolo Diacono.

Il vescovo, pentito, reintegrò il suo collaboratore nella carica, anzi lo ricoprì di onori maggiori rispetto al passato. Il vicedomino non ritornò però quello di un tempo: agiva con la superbia di chi è conscio di potere opprimere gli indifesi. «Et iam ordinatus, coepit diponere et elevari super omnes idem vice dominus omnibusque cum metu et tremore obedientibus», rafforzato nel suo male agire dalle frequenti visite dell'ebreo che lo esortava a rimanere suddito di Satana, visto il successo dell'intervento del «patronus» («Vidisti quemadmodum beneficium et celer remedium ex me et patrono meo, in quibus deprecatus es, invenisti?»). «Patronus» è un termine tecnico ed onnipervasivo della società medioevale dove la maggior parte delle persone dipendeva da un'altra in una ragnatela di rapporti necessaria, per vivere e sopravvivere, più o meno opprimente. Dovevano obbedienza assoluta al «patronus» gli schiavi accasati sui poderi e i «coloni», ma anche i contadini liberi che non avendo terra propria la prendevano in affitto da un latifondista; nei campi avevano come compagni di lavoro schiavi e coloni e faticavano molto a non essere confusi con loro, come mostrano ripetute controversie. I «liberti», schiavi in teoria liberati, mantenevano un obbligo ereditario verso il loro patrono, dipendevano da lui e dovevano prestargli servizio per tutta la vita²¹; c'erano poi i raccomandati, uomini liberi, di umili condizioni che si commendavano ad un patrono per sopravvivere ma anche giovani e uomini agiati che si raccomandavano al re, dato che la raccomandazione era lo strumento indispensabile per esercitare una carica, per diventare ad esempio conte, giudice o vescovo. Il vicedomino è un «famulus» nei confronti di Satana; per avere tradito Dio, ha fatto carriera ed è entrato a fare

²⁰ Nell'accomandazione (vedi nota 43) è specificatamente detto che se uno dei due contraenti non la rispetta dovrà pagare un risarcimento, senza però poterla rescindere.

²¹ La medesima condizione era quella dei *liti* nel diritto franco e degli *aldii* in quello longobardo, dei *fiscalini* e degli *ecclesiastici* (i liberti del fisco che lavorano le terre del re e i liberti della Chiesa) i quali, per la natura pubblica della loro dipendenza, erano un gruppo che godeva di una maggiore protezione sociale: Alessandro Barbero, *Liberti, raccomandati, vassalli. Le clientele nell'età di Carlo Magno*, «Storica», 14, 1999, pp. 7-60. Ringrazio Alessandro Barbero per la proficua discussione in merito ad alcune parti di questo mio lavoro.

parte della clientela armata di Satana e per questo tradimento – cioè il contrario esatto della fedeltà che esigeva la raccomandazione – sulla terra è diventato un potente in grado di opprimere i sottoposti.

Però nonostante la iattanza e la superbia crescenti dell'apostata, Dio interviene perché non vuole dimenticare l'operato virtuoso di tutta una vita del poveretto, che all'improvviso si ravvede. Più del pentimento, in questa storia che riflette un mondo dominato dalle prevaricazioni del «potens», in cui anche Dio appare più col volto minaccioso del giudice inflessibile che del Redentore misericordioso, scuotono il vicedomino il terrore delle fiamme e dei tormenti infernali²², lo spavento di fronte al demonio, ma anche di fronte a Dio nel giorno del Giudizio.

A questo punto della storia il vicedomino si sente perduto, ostaggio del demonio che tiene ben stretta la carta, la prova del giuramento. Si chiede sconcolato: «Ubi vadam infelix ego peccator qui negavi Christum meum et sanctam eius genitricem et feci me servum diaboli per nefandae cautionis chirographum? Quis putas hominum poterit illum abstrahere de manu vastatoris diaboli et adiuuare me?»²³. Certamente quando si troverà davanti «regali illi tribunali terribili» non troverà chi lo difenda poiché – egli immagina – sarà un momento così pericolosamente decisivo che ognuno non si accorgerà del vicino, troppo preoccupato della propria salvezza: «Aut quem deprecari in necessitate illa, quando omnes sua et non aliena tractabunt? Quis mei miserebitur? Quis mihi subveniet? Quis me proteget? Quis patrocinabitur? Vere nullus ibi nullum adiuuat, sed omnes pro se reddunt rationem»²⁴. Mi chiedo se l'insistenza con cui il vicedomino sottolinea la

²² «Multaque in mente conferens et se fraudarum salute conspiciens, aeterni incendii atque inextinguibilem flammam considerans, cruciatus, et animae migrationem, stridorem dentium et vermen non morientem. Haec omnia, sibi malo timore conterritus»: *De Theophilo poenitente, auctore Eutyichiano*, p. 484.

²³ «Quae mihi fuit necessitas cognoscendi nefandissimum et *comburendum illum hebraeum?* Erat enim ante paululum Hebraeus ille a lege et iudice condemnatus. Quid enim honorantur qui Deum et dominum derelinquentes accurrunt diabulo?». Qui vale la pena soffermarsi sulle fonti greche perché mi pare che sia chiaro quale manoscritto Paolo Diacono abbia tenuto presente, fraitendendolo. Secondo il Naniano, Teofilo si sente perduto «a causa di quel traditore mal per me conosciuto» (Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1907, p. 842); secondo il Vaticano, «a causa di quel traditore che disprezza le leggi» (Sola, «Rivista Storico-critica delle scienze teologiche», 1908, p. 268); secondo i codici Mosquensis e Vindobonensis «a causa di quello scellerato carico di colpe, quell'ebreo votato al fuoco eterno»: segue una parentesi che ha tutta l'aria di una glossa: «infatti quell'ebreo da poco era stato condannato dal diavolo e dalla legge per una turpe accusa: così infatti sono ricompensati coloro che abbandonano Dio e si schierano con il diavolo» (Radermacher, *Griechische Quellen*, p. 194). Questo particolare già di incerta dizione nella versione di Paolo Diacono, verrà lasciato cadere dai rielaboratori della storia di Teofilo.

²⁴ Rosvita di Gandersheim che nel X secolo racconta di nuovo la storia rielaborando il testo di Paolo Diacono, fa chiedere a Teofilo: «Che cosa mai dirò io peccatore, nel giorno del Giu-

sua solitudine, l'impossibilità che qualcuno gli porti soccorso e lo sostenga non rispecchi la prassi della giustizia terrena, quando chi è impossibilitato dalla sua stessa condizione sociale a produrre testimoni o difensori non può sperare di trovare un ascolto equanime.

Alla fine il vicedomino decide di fare un'aspra penitenza per quaranta giorni e di rivolgersi comunque alla Vergine la quale, miracolosamente apparsa, prima rifiuta di invocare la clemenza del Figlio, di «adstare tribunali illi terribili» – un tribunale inflessibile anche per la madre di Dio – poi perdona per la propria parte le colpe dell'apostata, e infine promette di cercare di commuovere il Figlio: il vicedomino aveva saputo argomentare molto bene la sua difesa, citando tutti coloro che, pur essendosi caricati di terribili colpe, erano stati perdonati da Dio, dagli abitanti di Ninive a Davide adultero e addirittura omicida del marito della donna desiderata. Dopo tre giorni la Vergine ritorna in una nuova visione, portando la notizia del perdono accordato.

4. *Il valore dello scritto*

In una società poco alfabetizzata lo scritto assume un valore sacrale di impegno: un rispetto però di lunghissima durata se Goethe può ancora fare dire a Faust di fronte a Mefisofele: «Una pergamena scritta e sigillata è uno spettro davanti al quale tutti si impauriscono»²⁵.

Non a caso il vicedomino, nonostante fosse stato del tutto perdonato, non si dava pace perché non era ancora ritornato in possesso del suo sacrilego impegno. Chiese di nuovo aiuto alla Vergine: «Lube ut recipere possim execrabilem illam abnegationis chartulam atque nefandam cautionem signatam ab eo qui decepit me diabolo, quod hoc est quod omnino titillat miserrimam animam meam»²⁶.

dizio, fonte di timore per gli stessi santi, quando ogni uomo riceverà il giusto compenso delle sue azioni, soppesato sulla bilancia della Giustizia [...]? Chi potrà mai provare pietà di me quel giorno, quando anche il giusto si salverà a stento, in virtù dei suoi fecondi meriti?» (*Quid dicitur ero nimium peccator in illo / tempore iudicii sanctis ipsis metuendi, quando factorum mercedem quisque suorum / accipiet dignam satis aequa lance libratam / pro diversorum qualitate quidem meritorum?*): Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici*, a cura di Luca Robertini, Marco Giovini, Genova, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 162-63.

²⁵ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, in *Opere*, ed. e tr. di V. Santoli, Sansoni, Firenze 1970, p. 21.

²⁶ Secondo Rosvita Teofilo teme che quella carta possa essere portata come prova contro di lui nel giorno del Giudizio, immaginato come un reale e del tutto terreno tribunale: occorre recuperare – spiega alla Madonna – «al più presto dalle mani del distruttore il documento di quel maledetto contratto con cui mi sono sottomesso al suo potere. Per questo ho una paura terribile che nel giorno del Giudizio la mia anima sventurata possa incorrere in un pericolo tremendo, se non viene strappata già ora alle grinfie dell'avidò predatore!» (*Alma Dei*

Occorsero altri tre giorni perché Maria riapparisse vittoriosa, lasciando infine al vicedomino anche il segno tangibile della riconquistata salvezza: «Tamquam in visione exhibit ei sancta Maria chartulam cautionis habens sigillum de cera sic ut dederat illam apostaticam cautionem et de somno surgens invenit chartulam super pectus suum praenominatus vicedominus». A questo punto l'uomo andò in chiesa: era domenica e il vescovo stava celebrando la messa. Dopo la lettura del Vangelo il peccatore pentito si gettò ai piedi del vescovo, raccontò la vicenda riassumendone i punti essenziali: l'intervento del «malefico ebreo» e il rinnegamento della fede messo per iscritto pur di conseguire la gloria di questo mondo («per execrabilem et perniciosum Hebraeum ac maleficum et suam elationem atque negationem et chirographi conscriptionem propter inanem gloriam saeculi huius»); infine, a maggiore edificazione dei fedeli, chiese che il diabolico documento, «iniquissimum illud et horribile chirographum», fosse letto in pubblico. Il vescovo acconsentì, poi commentò la lettura con una lunga predica (di cui ignoriamo i particolari del contenuto), quindi chiese al vicedomino di bruciare «illam nefandissimam chartulam». Perché la storia si concludesse degnamente occorre ancora che i fedeli fossero testimoni della distruzione e potessero adeguatamente commuoversi: «Quod et factum est, videntes populi execrabile chirographum et negatoriam cautionem combustam igni». È evidente l'attenzione parossistica al documento, al suo recupero, ai particolari di come era stato confezionato in modo che il protagonista e il pubblico che ascolta la storia fossero certi della non sostituzione. A questo punto il vicedomino prontamente ammalatosi, non senza essersi dato ad opere di carità, santamente muore.

5. *Le varianti della monaca Rosvita*

Per l'aristocratica Rosvita di Gandersheim che rielabora il testo di Paolo Diacono²⁷, è importante prima di tutto sottolineare l'estrazione sociale di Teofilo (ora finalmente dotato stabilmente del suo nome, ma collocato in Sicilia): «Vir satis illustris nutritur partibus illis, nobilitate potens, meriti splendore refulgens». Rosvita è molto orgogliosa della propria cultura; nella prefazione ai *Poemetti agiografici* (fra cui è compreso *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*), descrive il suo metodo di studio e le dottissime e nobili maestre. L'orizzonte della monaca è un orizzonte di dotti, perciò Teofilo ol-

genitrix, exoro tuae pietatis, / ut facias cartae literas extemplo nefandae, / quis me subiunxi vastatoris ditioni, / eius de manibus miserum me sumere rursus; / hinc animam formido meam quia forte misellam / tempore iudicii multo discrimine laedi, / si nunc praedoni non est abstracta feroci»): Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici*, pp. 172-74.

²⁷ Marco Giovini, *Indagini sui "poemetti agiografici" di Rosvita di Gandersheim*, Genova, Dip. di archeologia, filologia e loro tradizioni, 2001.

tre che «nobilitate potens», fa carriera per la sua dottrina. I genitori infatti per prima cosa avevano affidato il giovane figlio ad un vescovo sapientissimo perché lo formasse con studi elevati e irrigasse il campicello della mente del fanciullo «con i ruscelli della sapienza che sgorgano dalle sette sorgenti delle arti liberali». Teofilo in breve tempo giunse così alla carica di «vicedom» (Rosvita dà la dizione in volgare) e la sua storia si dipana sulla falsariga di quella di Paolo Diacono, con alcune varianti: l'ebreo è diventato un mago: «In fretta quel mago maledetto condusse Teofilo con sé in segreto, attraverso la città, nell'oscurità della notte, e lo portò in un luogo pieno di fantasmi, dove stavano in piedi gli schiavi tartarei con una veste bianca, molti con in mano candele. In mezzo a loro sedeva il principe iniquo, re della morte, figlio della dannazione», il quale esortava i suoi ministri a catturare il maggior numero di prede. Il demonio chiede al mago quale aiuto potrà mai dare ad un fedele battezzato. E soggiunge: «Se vuole essere mio, e anche per iscritto rinnegherà Cristo e la Vergine allora lo aiuterò e gli attribuirò un ufficio così prestigioso che nemmeno il vescovo oserà contraddire i suoi ordini; vedrà che tutti quelli che lo servono ma che ora lo disprezzano e lo mettono da parte come fosse un poveraccio, lo venereranno». Spontaneamente Teofilo sottoscrive la «cartam detrimenti» dichiarando di volere essere per l'eternità compagno dei neri spiriti e soggetto alle pene eterne. A questo punto la visione fantomatica svanisce e Teofilo fa ritorno in città con il perfido amico ridente.

A Rosvita non importa indicare un luogo preciso dell'apparizione, i diavoli hanno assunto il tetro colore di medioevale spettanza, indicati col termine sprezzante della realtà del suo tempo di «coloni tartarei», di schiavi. Quando è invece il re delle tenebre a parlare abilmente la monaca adotta il punto di vista del diavolo: per lui i compagni non sono «coloni tartarei», ma «ministri». Non c'è questione di due divinità e di due religioni, perché l'ebreo è soltanto un mago, e un uomo in carne ed ossa: non più uno spirito che svanisce nell'aria. L'ostacolo al dispiegarsi del potere del «principe iniquo» è solo il battesimo del «fidelis». Ma Satana è pronto, magnanimo, ad annoverare Teofilo fra i suoi, di fedeli. La scala di valori della società del tempo di Rosvita, già fuggacemente apparsa nel primo ritratto di Teofilo, pio sì, ma «nobilitate potens», ritorna nell'accenno agli effetti dell'intervento del diavolo. Senza la carica di vicedomino – si tradisce Rosvita – i sottoposti, i servi, hanno rialzato la testa: «nunc despectum spernunt». Teofilo, aiutato dalle forze infernali, reintegrato nella carica e diventato un «fidelis» del re della morte, non ha più pietà per i deboli. Il suo comportamento tuttavia sembra avere molti punti di contatto con la realtà quotidiana osservata da Rosvita: «Teofilo, felice per quell'onore conferitogli in dono in modo così improvviso, insuperbi con alterigia oltre ogni misura: costringeva con arroganza torme di persone a lui soggette a sottostare al suo duro servizio, e, senza tenere più in alcun conto la gloria della Patria celeste, si tormentava soltanto per l'amore degli onori terreni. Per molto tempo aveva agognato quel precario e misero guadagno e, dietro



Fig. 2 – *Teofilo davanti al concilio infernale*, in *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, traduzione francese di Jean de Vignay, Paris, Bibliothèque Nationale Richelieu, Manuscrits Français 51, fol. 433v., XV secolo.

consiglio di quel mago malvagio, non smetteva mai d'esprimere la sua profonda gratitudine all'implacabile Satana».

Rispetto a Paolo Diacono Rosvita attualizza i demoni: gli imbarazzanti mantelli sono sostituiti da semplici vesti bianche, i candelabri, da candele: evidentemente la monaca pensa alla parodia di una cerimonia liturgica e proprio per questo i diavoli non sono «milites» come in Paolo Diacono ma «ministri». Secondo quest'ottica è rappresentato il concilio infernale nella miniatura che illustra la storia di Teofilus nella traduzione francese di Jean de Vignay dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, in un manoscritto del XV secolo²⁸ (Fig. 2). La miniatura è divisa in due parti; in quella superiore Teofilus è ricevuto da Satana, in quella inferiore consegna al vescovo la carta infernale. Il pavimento dei due luoghi è identico, ad evocare in entrambe le scene un ambiente religioso. I neri diavoli, in piedi, indossano dalmatiche, le bianche vesti liturgiche dei diaconi; con in mano i candelieri con le candele accese fanno corona a Satana, anch'egli abbigliato con una veste bianca ma con bordi più lussuosi al centro, una parodia del pallio vescovile. Il re delle tenebre siede su un trono-cattedra, reggendo in mano un lunghissimo scettro, quasi un pastorale. Il mago porta sul petto la rondella bianca e rossa che identifica gli ebrei, costretti a partire dal Concilio Laterano IV (1215) a indossare in pubblico un segno di discriminazione²⁹.

²⁸ Paris, Bibliothèque Nationale, Richelieu, *Manuscrits Français* 51, fol. 433v.

²⁹ Canone 68: *Ut Iudæi discernantur a christianis in habitu*. «In nonnullis provinciis a christianis Iudæos seu Saracenos habitus distinguit diversitas sed in quibusdam sic quædam inolevit confusio ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum quod per er-

6. *De sua mancipatione chirographum tradidit*

Il vescovo e teologo Fulberto di Chartres (960 circa-1028) introdusse la storia di Teofilo (rimandando ad una non meglio identificata fonte: «ut scriptura quaedam testatur») come «historia notissima» all'interno di un sermone dedicato alla Natività della Vergine³⁰: nell'XI secolo il racconto è infatti citato nella liturgia nell'Ufficio della Vergine dove viene cantato: «Tu mater es misericordiae, de lacu fecis et miseriae Theophilum reformans gratiae»³¹.

Fulberto si concentrò soprattutto sul lungo pentimento del vicedomino³² e sul soccorso della Vergine, ma è interessante anche il breve racconto dell'antefatto. «Propter infortunia sua in tristitiam cecidit»: era stato un semplice rovescio di fortuna a rovinare e quindi a fare deprimere talmente Teofilo da indurlo a chiedere aiuto ad un ebreo malefico: «Hoc mediatore locutus cum diabolo, christianitatem abnegavit, diabolum adoravit, eique de sua mancipatione chirographum tradidit annulo suo signatum. Postea vero facti poenitens [...]», estremamente angustiato si rifugia in una chiesa dedicata alla Vergine. La storia si conclude come al solito, con l'intervento di Maria che «supradictum chirographum diabolo potenter ereptum captivo reddidit in pignus libertatis». Per la prima volta Teofilo parla direttamente con il demonio: l'ebreo è sullo sfondo e non ha più la posizione importante che aveva in Paolo Diacono o in Rosvita.

Mi pare interessante il termine usato da Fulberto per esprimere la sottomissione di Teofilo al demonio: «mancipatio». Il rito della «mancipatio» romana è minuziosamente descritto da molti autori antichi³³, da Cicerone a Gaio.

rorem christiani Iudæorum seu Saracenorum et Iudæi seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatæ commixtionis excessus per velamentum erroris huiusmodi excusationis ulterius possint habere diffugium statuimus ut tales utriusque sexus in omni christianorum provincia et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur cum etiam per Moysen hoc ipsum legatur eis iniunctum». Su questo problema: Bernhard Blumenkranz, *Il cappello a punta. L'ebreo medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 45.

³⁰ Fulberti Carnotensis *Sermones*, IV, *De Nativitate beatissimæ Mariæ Virginis*, in *Patrologia Latina*, 151, coll. 323-324.

³¹ Émile Mâle, *L'Art religieux du XIIIe s. en France*, Paris, A. Colin, 1931, pp. 260-262, che cita a sua volta Ulysse Chevalier, *Poésie liturgique traditionnelle de l'Église catholique en Occident*, Tournai, Lefebvre et Cie., 1893, p. 134. Cita proprio il racconto di Fulberto, Iacopo da Varazze, dandone uno stringato riassunto nella sua fortunatissima *Legenda aurea*, nel cap. 127, *De nativitate sanctæ Mariæ Virginis*, a cura di Giovanni Paolo Maggioni, II, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007, p. 912. Ringrazio Reinhold Mueller che me lo ha ricordato.

³² Penso che nella *Patrologia Latina* ci sia un errore di stampa o di lettura del manoscritto: «incedens» va corretto con «vicedominus»: «Is ergo Theophilus incedens olim in patria cuiusdam episcopi Ciliciorum [...]».

³³ Gaio (la cui attività si estende fra Adriano e Marco Aurelio) è lo scrittore che dà la descrizione più ampia.

«Mancipatio dicitur quia manu res capitur» spiega Gaio³⁴, dove con «res» si intende una cosa o una persona. Si tratta quindi di un'appropriazione fisica che nell'Antichità implica il passaggio di proprietà o di potestà di una cosa o animale o persona, da chi la detiene ad un altro³⁵, attraverso una particolare cerimonia, una «*imaginaria quaedam venditio*». La «mancipatio» è effettuata in presenza di non meno di cinque testimoni che debbono essere cittadini romani e avere raggiunto l'età della pubertà e alla presenza ancora di un'altra persona della medesima condizione, che tiene in mano una bilancia di bronzo e che per questo è chiamata «*libripens*». Il compratore («*qui mancipio accipit*»), tenendo la «cosa», «*rem tenens*» (definito anche «*is cuius in manum convenit*»³⁶) dice: «*Hunc ego hominem ex iure Quiritum meum esse aio, isque mihi emptus est hoc aere aeneaque libra*». Quindi egli batte la bilancia con la moneta e la dà al venditore come simbolo del prezzo pattuito («*quasi pretii loco*»). «*Eo modo et serviles et liberae personae mancipantur*»³⁷. Liberi, schiavi ed animali devono essere presenti alla cerimonia della «mancipatio», perché ci deve essere un contatto fisico di presa di possesso: «*ut eum qui mancipio accepit apprehendere id ipsum quod ei in mancipio datur necesse sit: unde etiam mancipatio dicitur, quia manu res capitur*»³⁸. La medesima etimologia di «mancipatio» è presente in Isidoro di Siviglia³⁹.

In età classica le persone «*in causa mancipii*» (o «*in mancipio*») mantenevano formalmente la libertà e la cittadinanza. Di fatto questi soggetti venivano a trovarsi in una condizione paraservile, «*servorum loco habentur*», precisa lo stesso Gaio I, 138. Certamente erano privi di capacità giuridica per

³⁴ Gaius *Institutiones*, a cura di Julien Reinach, I, Paris, Les Belles Lettres, 1950, I, p. 121.

³⁵ Gaius, *Institutiones*, I, p. 116, fornisce un esempio di chi possano essere le persone «*in mancipio*»: «*Omnes igitur liberorum personae, sive masculini, sive femini sexus, quae in potestate parentis sunt, mancipari ab eodem hoc modum possunt quo etiam servi mancipari possunt*».

³⁶ Gaius, *Institutiones*, I, p. 113.

³⁷ Gaius, *Institutiones, Commentarius*, I, pp. 119-120: «*Est autem mancipatio, ut supra quoque diximus, imaginaria quaedam venditio; quod et ipsum ius proprium civium Romanorum est, eaque res ita agitur: adhibitis non minus quam quinque testibus civibus Romanis puberibus et praeterea alio eiusdem conditionis, qui libram aeneam teneat, qui appellatur libripens, is qui mancipio accipit, rem tenens ita dicit: "Hunc ego hominem ex iure Quiritum meum esse aio isque mihi emptus esto hoc aere aeneaque libra"; deinde aere percussit libram idque aes dat ei quoque mancipio accipit quasi praetio loco. Eo modo et serviles et liberae personae mancipantur*». Per comodità cito da Gaius *Institutiones*, I, pp. 21-23. Si legga anche la voce: «*Mancipium*» di George Long, in William Smith (a cura di), *A dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, J. Murray, 1875, pp. 727-728.

³⁸ Gaius, *Institutiones*, I, p. 121.

³⁹ Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiae sive origines*, I, V, XXV, 27: «*Mancipatio dicta est quia manu res capitur. Unde oportet eum qui mancipio accipit, comprehendere id ipsum, quo ei mancipio datur*»; «*Mancipium est quidquid manu capi subdique potest, ut homo, equus, ovis. Haec enim animalia statim ut nata sunt mancipium esse putantur. Nam et ea quae in bestiarum numero sunt, tunc videntur mancipium esse, quando capi sive domari coeperint*»: *Ibidem*, I, IX, IV, 45.

quel che attiene ai rapporti patrimoniali; avevano invece la capacità giuridica per qual che attiene ai rapporti personali (matrimonio e filiazione legittima)⁴⁰. Le persone libere oggetto di «mancipatio» erano fundamentalmente i «filii familias», persone libere «in potestate» del padre⁴¹.

Teofilo non viene ridotto in schiavitù da qualcuno ma si fa schiavo del demonio⁴²; quindi per Fulberto «mancipatio» è il termine che può indicare una spontanea perdita della propria libertà per sottomettersi ad un'altra persona⁴³. Mi sembra di potere dire ancora qualcosa di più, di intravedere nella «mancipa-

⁴⁰ Alcuni ritengono probabile che in una fase più arcaica le persone «in mancipio» fossero veri e propri schiavi e che la distinzione fra il *mancipium* e la schiavitù si sia delineata soltanto successivamente quando si affermò il principio che un cittadino romano non poteva divenire schiavo a Roma, un principio comunemente ammesso in dottrina, che si ricava dalle «XII Tavole» (tanto è vero che il «debitor addictus» è venduto schiavo «trans Tiberim» proprio per evitare che il cittadino divenga schiavo nell'ambito della «civitas»).

⁴¹ Potevano essere alienate a un terzo mediante «mancipatio» anche le mogli «in manu» che ricadevano sotto la potestà del marito. La «mancipatio» del figlio soggetto alla «patria potestas» poteva essere fatta per attuare una «noxae deditio», cioè l'alienazione, mediante «mancipatio», del sottoposto offensore (il figlio) alla persona dell'offeso; poteva essere fatta, in applicazione dello «ius vendendi», in caso di bisogno (questa forma di vendita, caduta in desuetudine, riprese a partire dal IV sec. d.C.); la «mancipatio» di una persona libera soggetta alla «patria potestas» poteva essere fatta anche per estinguere la «patria potestas» stessa attraverso un'adozione o un'emancipazione (nel caso di «remancipatio» al «pater» è il «pater» stesso che manomette). Si veda: Max Kaser, *Das römische Privatrecht*, München, C. H. Beck, 1992; Antonio Guarino, *Diritto privato romano*, Napoli, Jovene, 2001. Ringrazio Umberto Laffi per le precisazioni e le spiegazioni con cui mi ha chiarito vari aspetti della «mancipatio» romana.

⁴² Tanto da avere bisogno di recuperare la libertà attraverso la carta che aveva sottoscritto, carta che verrà debitamente bruciata.

⁴³ Nelle *Formulae Turonenses* in *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, a cura di Karolus Zeumer, Monumenta Germaniae Historica, *Legum sectio V*, I, 1, 1882, p. 158, n. 43, del secondo quarto dell'VIII secolo, citate da Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, I, p. 328, nell'accomandazione l'uomo libero che non abbia più di che campare si affida e si accomanda spontaneamente al mundio del signore impegnandosi, in cambio dell'aiuto e sostegno ricevuti, a prestare «il servizio ed ossequio dovuti da un uomo libero»; per tutta la vita non si potrà più sottrarre alla potestà o mundio del signore vivendo per sempre nella sua potestà e protezione. La convenzione era sottoscritta in due lettere separate: se uno dei due contraenti avesse cercato di sottrarsi, avrebbe pagato una composizione in denaro ma la convenzione avrebbe continuato ad avere valore: «Qui se in alterius potestate commendat. Domino magnifico illo ego enim ille. Dum et omnibus habetur percognitum qualiter ego minime habeo unde me pascere vel vestire debeam, ideo petit pietati vestrae, et mihi decrevit voluntas, ut me in vestrum mundoburdum tradere vel commendare deberem; quod ita et feci; eo videlicet modo ut me tam de victu quam et de vestimento, iuxta quod vobis servire et promereri potuero, adjuvare vel consolare debeas, et dum ego in capud advixero, ingenuili ordine tibi servicium vel obsequium impendere debeam, et de vestra potestate vel mundoburdo tempore vitae meae potestatem non habeam subtrahendi, nisi sub vestra potestate vel defensione diebus vitae meae debeam permanere. Unde convenit ut, si unus ex nobis de has convenientiis se emutare voluerit, solidos tantos pari suo componat, et ipsa convenientia firma permaneat; unde convenit ut duas epistolas uno tenore conscriptas ex hoc inter se facere vel adfirmare deberent: quod ita et fecerunt».

tio» un punto di contatto con la cerimonia dell'omaggio: che è poi il modo in cui l'assoggettamento di Teofilo al diavolo viene tradotto per lo più in immagine e il modo come viene raccontato, come vedremo, da Onorio Augustodunense (1080-1157 circa) e poi nel *Miracle de Théophile* di Rutebeuf, scritto probabilmente fra il 1254 e il 1285.

7. L'omaggio

Uno dei più antichi documenti di omaggio che comprenda anche il bacio è quello descritto da un monaco di San Gallo (circa venticinque anni dopo l'avvenimento) che racconta come Notkero, eletto abate di quel medesimo monastero nel 971, divenne vassallo di Ottone I: «Infine tu sarai mio [uomo], disse [l'imperatore] e dopo averlo accolto per le mani lo baciò. Poi [l'abate], essendo stato portato un vangelo, giurò fedeltà»⁴⁴. Qui è Ottone I a pronunciare la formula, come nella *mancipatio* colui che riceve la «res», con parole identiche: «Meus tandem eris» (omaggio); «Hunc ego hominem [... meum esse aio» («mancipatio»); il gesto di possesso, anche se non identico nei due riti, si concentra comunque sulla presa fisica, espressa attraverso le mani.

Tuttavia possiamo trovare una sorta di «mancipatio» all'antica, contenente già uno degli elementi della cerimonia dell'omaggio medievale, alla metà del VI secolo, al tempo di san Benedetto, il quale così prevede l'oblazione di un fanciullo a Dio: «Si quis forte de nobilibus offerit filium suum»⁴⁵ Deo in monasterio, si ipse puer minori aetate est, parentes eius faciant petitionem [...] et cum oblationem *ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris et sic eum offerant*» («Se qualcuno della classe più agiata offre a Dio suo figlio in monastero, nel caso che il fanciullo sia ancora molto giovane, i suoi genitori facciano la petizione [...] e con l'offerta della messa *avvolgano nel velo dell'altare la stessa petizione e la mano* del fanciullo, et in tal modo lo offrano»)⁴⁶. Abbiamo qui il passaggio di un «puer» da una potestà all'altra, dai genitori a Dio. La stessa cosa è ripetuta nella cerimonia della «consecratio sacrae virginis», nel pontificale romano-germanico del X secolo: «Virginem episcopo

⁴⁴ «Meus tandem eris, ait, manibusque receptum osculatus est. Moxque ille, evangelio allato, fidem juravit»: Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, I, p. 331. Anche nella *Chanson de Roland* l'omaggio si concentra in due soli elementi, consegnare le mani in quelle dell'altro e diventare «suo uomo»: «[...] Li reis Marsilium devendrat jointes ses mains tis hom [...]» *Chanson de Roland*, a cura di Graziano Ruffini, testo critico di Cesare Segre, Milano, Guanda, 1981, str. XV, v. 223, p. 40.

⁴⁵ Gaio dava come esempio di «mancipatio» proprio quella di chi si trova in potestà di un ascendente.

⁴⁶ S. Benedicti, *Regula*, a cura di Gregorio Penco, Firenze, La Nuova Italia, 1958, cap. LIX, pp. 158-161. San Benedetto poi è molto attento a prevedere tutte le possibilità per cui al fanciullo non possa rimanere nulla di quanto è stato offerto con lui.

parentes cum oblatione offerunt et ille involutam manum eius in palla altaris recipiat»⁴⁷: sarà da notare come, proprio come in una delle condizioni della «mancipatio» romana, si tratti di individui soggetti alla potestà parentale⁴⁸. Nel pontificale romano-germanico è il vescovo e non più i genitori a «legare» la mano, quindi a compiere il gesto che sancisce la dedizione della monaca, per sempre, a Dio.

Le mani non sono messe nelle mani del signore, ma nella tovaglia dell'altare che rappresenta il Signore. Da quel momento, le mani del fanciullo o della monaca, come quelle del vassallo, sono prigioniere di una istanza superiore.

Tassilone III quando nel 757 riceve da Pipino il Breve l'investitura ducale – ma il testo fu scritto nel 787-8⁴⁹ – si «commenda» accompagnando la sottomissione con il gesto delle mani: «more Francico in manus regis [Pipini] in vassalicum manibus suis semetipsum commendavit»⁵⁰.

Perché sia chiaro il proseguire del mio ragionamento, richiamo brevemente – sulla scorta della ricerca di Alessandro Barbero – che cosa distinguesse il vassallo da un raccomandato. Visibilmente un vassallo diventava tale attraverso il giuramento di fedeltà e l'«immixtio manuum», anche se nella raccomandazione questi due aspetti erano già presenti. Il raccomandato nel momento che si impegnava per iscritto all'«obsequium» verso il suo patrono impegnava la sua fedeltà. Certamente non era divenuto un vassallo l'abate Ansegiso quando era stato condotto giovanissimo dall'abate Geroaldo suo consanguineo fra l'834 e l'835 al palazzo di Carlo Magno. Qui Geroaldo «eum [...] in manus gloriosissimi regis Karoli commendare studuit», così come non era un vassallo il chierico di cui parla Carlo il Calvo, chierico della sua cappella che «more liberi clerici se mihi commendaverat et sacramento promiserat»⁵¹. I vassalli (la parola in origine designava una condizione servile e precisamente dei servi di casa) sono dei liberi raccomandati che servono il loro signore o il re nel suo

⁴⁷ *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, a cura di Cyrille Vogel, Reinhard Elze, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1963-1972, I, *Consecratio sacrae virginis*, I, XX,1, p. 39.

⁴⁸ Viene poi intonata l'antifona: «Ipsi sum desponsata cui angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur». Non è un caso che la monaca intoni il canto nuziale; con il matrimonio la donna passava dall'autorità paterna a quella dello sposo. Nel *Pontificale* il rito si è ancora di più avvicinato a quello dell'omaggio perché la monaca si rivolge al vescovo. Ancora in un altro momento viene evocato il rito dell'omaggio: «Et si est qui ei testimonium perhibuit, mittat eam episcopus in manus sua dicens: "Vide quomodo istam Deo sacramentis representes immaculatam ante tribunal domini nostri Iesu Christi"»: *Le Pontifical romano-germanique*, I, I, XX,30, p. 46. Alla fine invece della consacrazione sacerdotale il vescovo si rivolgeva ai preti che aveva ordinato: «Tunc osculetur singulos, dicens: "Pax Domini sit semper vobiscum" et per manus commendet se eorum orationibus»: *Ibidem*, I, XVI,38, p. 36.

⁴⁹ Barbero, *Liberti, raccomandati, vassalli*, p. 42.

⁵⁰ Einhardi *Annales*, in M.G.H., *Scriptores*, I, p. 141, citato a Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano, Ancora, 1964 (rist. an. 2005), p. 380.

⁵¹ Barbero, *Liberti, raccomandati, vassalli*, p. 41.

palazzo, lo seguono nei suoi viaggi e spostamenti; spesso sono costretti a trasferirsi in province anche molto lontane; in cambio ricevono terre in beneficio. Sono seguaci armati e il beneficio serve a mantenere e pagare armi e cavalli. Carlo Magno mentre proibì la clientela armata privata, vincolata da un giuramento privato, incoraggiò la funzione pubblica del vassallo verso il proprio signore, perché tale impegno configurava anche un impegno nei confronti dell'imperatore e ne rafforzava il potere. Carlo Magno poteva contare in tal modo su una rete piramidale «pubblica» di potenti a lui fedeli, su un esercito numericamente prevedibile e fedele. Secondo Alessandro Barbero ciò che identifica il vassallo e lo distingue dal raccomandato è l'obbligo di servire con armi e cavalli e di partire per la guerra con il suo signore. Il vassallo riceveva poi d'abitudine dei benefici come ricompensa per avere cooperato alla conquista o essersi trasferito su un territorio magari anche molto lontano dalla propria terra d'origine. Solo nel diritto franco il vassallaggio assunse «quel carattere di dipendenza vitalizia, impossibile da sciogliere senza gravissimi motivi, che già caratterizzava in generale la "commendatio" franca, diversamente da quella degli altri popoli»⁵². Mi pare di potere aggiungere che proprio la durezza di tale condizione da parte del vassallo, un uomo libero ed agiato, costretto per sempre ad ubbidire al volere del suo «senior», abbia giustificato un premio così consistente come il beneficio.

Fino al XII secolo almeno il vincolo vassallatico solo nell'ideologia cavalleresca è presentato come onorevole; in realtà sanciva un crudo stato di inferiorità gerarchica, un'obbedienza e una sottomissione incondizionate⁵³. Lo esprime eloquentemente un passo della cosiddetta «Conventio Hugonis» del 1030 circa, in cui il duca Guglielmo V d'Aquitania ordina per ragioni politiche a un suo vassallo, Ugo di Lusignano, di prestare omaggio al conte Bernardo della Marche. Il vassallo cerca di sottrarsi e Guglielmo lo redarguisce aspramente: «Tu sei talmente mio, che se ti dicessi di prendere un rustico come signore, dovresti farlo» («Tantum ex me tu es, ut si dixerim tibi rusticum facere in seniore, facere debueras»)⁵⁴.

Non si potrebbero, tornando a Teofilo, rappresentare meglio la percezione vessatoria, la pesantissima dipendenza del rito dell'omaggio vassallatico, delle sculture dell'abbazia di Souillac (inizi del XII secolo, Figg. 3-5), giunteci purtroppo in stato frammentario dopo le «Guerre di Religione», e riunite nella disposizione odierna nel XVI secolo⁵⁵. Il demonio, che ha

⁵² Barbero, *Liberti, raccomandati, vassalli*, p. 59.

⁵³ Alessandro Barbero, *L'aristocrazia nella società francese del Medioevo. Analisi delle fonti letterarie secoli X-XIII*, Bologna, Cappelli, 1987, pp. 101-110.

⁵⁴ Barbero, *L'aristocrazia nella società francese*, p. 107.

⁵⁵ Meyer Shapiro, *The sculptures of Souillac* in Wilhelm R. W. Koehler (cura di), *Medieval studies in memory of A. Kingsley Porter*, II, Cambridge, Harvard University Press, 1939, pp. 359-387, ripreso in Meyer Shapiro, *Selected Papers, Romanesque Art*, New York, Braziller, 1977,



Fig. 3 – *La storia di Teofilo*, Souillac, abbazia, inizi del XII secolo.



Fig. 4 – *L'omaggio di Teofilo al diavolo*, particolare della Fig. 3.

un volto deforme indescrivibile, a metà fra l'umano ed il bestiale, serra con entrambe le mani, senza lasciare scampo, quelle giunte che Teofilo gli offre a testa china. A sinistra un altro demonio, un demonio-scheletro per variare l'orrore che queste figure devono suscitare, mostra il cartiglio che Teofilo condivide, dando inizio alla sua sottomissione. Teofilo ricompare una terza volta al di sopra di queste due scene, addormentato, mentre la Madonna, sorretta da un angelo, plana dal cielo e lascia sul petto del peccatore pentito il cartiglio sottratto al demonio.

pp. 102-130; Jacques Thirion, *Observations sur les fragments sculptés du portail de Souillac*, «Gesta», 14, 1976, nn. 1-2, pp. 161-172; Régis Labourdette, *Remarques sur la disposition originelle du portail de Souillac*, «Gesta», 18, 1979, n. 2, pp. 29-35.



Fig. 5 – *La Vergine libera Teofilo dal patto con il diavolo* particolare della Fig. 3.

In un racconto così dettagliato doveva certamente essere presente anche la preghiera di Teofilo in chiesa, davanti alla statua della Vergine e la lotta vittoriosa della Madonna con Satana. Possiamo farcene un'idea osservando la lunetta del portale nord di Notre-Dame di Parigi del 1250 circa⁵⁶ (Fig. 6) dove, da sinistra a destra, è visibile l'intera sequenza: Teofilo in ginocchio pone le sue mani in quelle di Satana: l'omaggio è propiziato dall'ebreo; Teofilo mostra tutta la sua alterigia ad un sottoposto (un demonietto gli è accanto); prega in chiesa davanti alla statua della Vergine sull'altare; Maria combatte vittoriosamente contro il demonio e gli strappa la pergamena. Nel registro superiore il vescovo mostra ai fedeli edificati il terribile documento con tanto di sigillo pendente⁵⁷.

⁵⁶ Willibald Sauerländer, *La Sculpture Gothique en France 1140-1270*, Paris, Flammarion, 1972, pp. 151-52, fig. 186.

⁵⁷ Fra i rilievi esterni del muro nord della medesima chiesa il soggetto è stato ripetuto di nuovo (la scultura, del XIV sec. fu volutamente danneggiata durante la Rivoluzione francese: Sauerländer, *La Sculpture Gothique*, Fig. 7): a destra c'è il repellente abbraccio di Teofilo e di Satana, gigantesco e peloso (si tengono mutualmente per le spalle e insieme sorreggono il cartiglio con il sigillo pendente). Fra di loro spunta il volto dell'ebreo con il cappello leggermente a punta, i capelli lunghi e ricci e la barba. Al centro Teofilo è in ginocchio di fronte alla statua della Vergine ed infine a sinistra la Madonna in piedi, maestosa e vincente, strappa la pergamena dalle mani di Satana accucciato.



Fig. 6 – *La storia di Teofilo*, Paris, Notre-Dame, lunetta del portale nord, 1250 circa.



Fig. 7 – *L'omaggio di Teofilo al diavolo*, Paris, Notre-Dame, scultura esterna del muro nord, XIV sec.

Nel salterio della regina Ingeborg del 1200 circa⁵⁸ (Figg. 8-9), tolto di mezzo il mediatore ebreo, Teofilo⁵⁹ è solo davanti al demonio e il tema dell'omaggio è preponderante ed ossessivo. Alla storia sono dedicate due miniature divise in due scene, ognuna delle quali ha un titolo. La prima recita: «Si come Theophilus fait ommaige au diable». Egli è in ginocchio, le mani giunte, tenute ben

⁵⁸ Chantilly, Musée Condé, ms. 9, ff. 35v-36r; Florens Deuchler, *The artists of the Ingeborg Psalter*, «Gesta», 9, 1970, n. 2, pp. 57-58.

⁵⁹ Curiosamente però il miniatore gli ha attribuito il cappello a punta, la barba e i capelli lunghi e ricci propri dell'iconografia dell'ebreo.



Fig. 8 – *Teofilo stipula il contratto con il diavolo*, Chantilly, Musée Condé, ms.9, salterio della regina Ingeborg, f. 35v, 1200 circa.

salde dalla sinistra del demonio scurissimo e nudo (anche quest'ultimo è un aspetto negativo, poiché gli angeli medievali sono sempre vestiti), che sventola con la destra il cartiglio dove si legge: «Ego sum homo tuus». Il miniatore, per indicare il luogo deserto e selvaggio, un ambiente ostile – Teofilo non è protetto da alcun contesto urbano, da nessun edificio sacro – ha disegnato un albero verdeggiante, sineddoche di foresta. Ha anche lasciato cadere il mantello di Teofilo perché nel momento in cui sta per rendersi schiavo, anche il suo abbigliamento deve essere consono allo stato sociale cui sta per appartenere e dunque Teofilo non può avere il mantello, sistemato, come vediamo nelle scene in cui si è ravveduto, come una toga. Nella scena sottostante – il doppio arco, la lampada accesa tenuta sospesa da una piccola carrucola, l'altare con il calice, ci dicono che siamo in chiesa – Teofilo è inginocchiato, è pentito e infatti ha recuperato il suo mantello. A mani giunte di nuovo, si rivolge supplichevole alla statua della Madonna che si è animata e gli risponde con il braccio alzato, argomentando; la didascalia spiega: «Si come Theophilus se repent et il prie merci et madame sainte Marie s'aparuit a lui». Nella seconda miniatura, in alto, è rappresentata la lotta fra la Vergine – che tiene il cartiglio ormai salda-

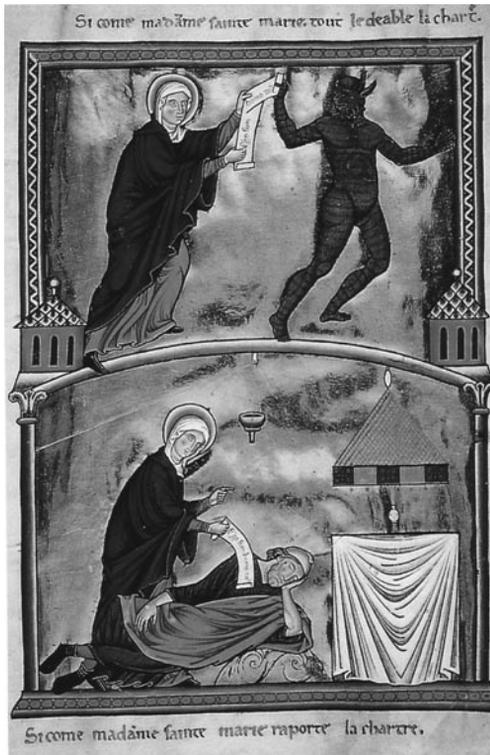


Fig. 9 – *La Vergine libera Teofilo dal patto con il diavolo*, Chantilly, Musée Condé, ms.9, salterio della regina Ingeborg, f. 36r, 1200 circa.

mente nelle sue mani – e il demonio, già in fuga. La pergamena è ben srotolata in modo che si possa leggere di nuovo il contenuto: «Ego sum homo tuus». La didascalia puntualmente commenta: «Si come madame sainte Marie tout le deable la charte». Nella scena sottostante Teofilo è di nuovo in chiesa; esausto per le lunghe penitenze si è addormentato (c'è la solita lampada che arde ma sull'altare questa volta è sospeso il vaso contenente le ostie). La Madonna sta posando sul petto del peccatore ravveduto il cartiglio dove per la terza volta leggiamo la scritta: «Ego sum homo tuus». La didascalia conclude la storia: «Si come madame sainte Marie raporte la charte».

Onorio Augustodunense (1080-1157 circa), pur tenendo ancora presente come fonte Paolo Diacono, ben prima della miniatura appena commentata aveva apportato un notevole cambiamento per contrapporre nitidamente il demonio alla sua vittima. Infatti l'ebreo non accompagna più Teofilo dal demonio ma, dopo avere munito il postulante di una lettera di presentazione, lo manda da solo a parlamentare per la propria rovina. Il diavolo ha fretta di concludere e Teofilo subito acconsente, mette per iscritto la sua abiura «litterasque sigillatas *in manum perditoris complicat*. Quem deceptum deceptor

animarum *per osculum in suum dominium allegat*»: il contesto è quello dell'omaggio diabolico, tanto più che il diavolo si presenta come un sovrano circondato da una «turba militum»⁶⁰.

Anche nel *Miracle de Théophile* di Rutebeuf, scritto probabilmente fra il 1254 e il 1285⁶¹, Teofilo è solo nel colloquio decisivo davanti al demonio: si danna nel momento in cui acconsente all'omaggio. «Li deables: “Or oing tes mainz, et si devien mes hon; je t'aiderai outre reson”. Theophiles: “Vez ci que je vous faz hommage”». Il diavolo promette di rendere Teofilo un «grant signor», grande come non si vide mai, ma per questo vuole ricevere «lettres pendanz», una lettera con il sigillo, un particolare che le immagini non dimenticano di sottolineare.

8. *Teofilo per Rutebeuf: la disperazione di chi è solo*

L'opera di Rutebeuf è probabilmente incompleta. Teofilo è un cancelliere del vescovo caduto in rovina, povero e affamato (e in miseria è caduta anche la sua «mesnie», la gente di casa). Stanco di soffrire spiritualmente e materialmente rimpiangendo ricchezze ed onori perduti, incontra un mago che non ha alcuna altra connotazione se non quella di avere, per la prima volta, un nome: Salatin. Il mediatore è certo un mago: parla a lungo prima con Teofilo per prepararlo, poi col demonio che evoca con una formula di parole «magiche» prive di significato per avvisarlo della visita della prossima vittima. Il demonio felice di avere ricevuto l'omaggio, ordina a Teofilo un articolato programma di prepotenze e di soprusi verso i poveri e i disperati, verso chi ha fame, e un programma di vendette verso chi lo aveva privato della carica, entrambi puntualmente messi in atto, in una lunga rivincita durata ben sette anni. Poi avviene bruscamente il pentimento. Teofilo entrato in una «chapele de Notre Dame» si dispera perché il diavolo ha in ostaggio «la chartre et le brief receü», anzi c'è anche l'impronta del sigillo del suo anello; si dispera perché ha reso omaggio a mani giunte; ma ora è disposto a fare omaggio alla Madonna e sappiamo già che questo buon proposito sarà coronato da successo. Rispetto all'epilogo conosciuto, per la prima volta apprendiamo il contenuto della let-

⁶⁰ I «milites» di Paolo Diacono ora sono diventati un «exercitus»: «Ecce diabolus quasi rex coronatus, in sublimi sedebat, exercitus malignorum spirituum quasi turba militum astabat». Onorio non sa che spiegazione dare a proposito della «multitudine candelaborum» di Paolo Diacono e pensa che siano luci finte, un modo per ricordare le simulazioni del demonio, angelo di luce pronto ad ingannare l'uomo: «Qui se in angelum lucis trasfiguratur, ad deceptionem miseri multa luminaria circa se ardere simulabat»: Honorii Augustodunensis *Speculum Ecclesiae. De Assumptione Sanctae Mariae*, PL CLXXII, col. 993.

⁶¹ Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, a cura di Alfonso D'Agostino (tr. it. con testo del *Miracle de Théophile* a fronte), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, p. VII.

tera, perché il vescovo la divulga ai fedeli. È Satana l'autore («A tutti quelli che vedranno questa lettera pubblica fa sapere Satana [...]») il quale riassume i motivi per cui Teofilo giunse fino a lui, disperato per l'oltraggio ricevuto dal vescovo. «Andò da Salatino con il cuore pieno di rabbia e disse che molto volentieri gli avrebbe fatto omaggio se egli avesse potuto restituirgli l'onore e risarcire le perdite subite. Io gli facevo una tremenda guerra quando conduceva una santa vita, perché mai potetti avere potere su di lui e quando mi venne a chiedere aiuto ebbi di lui gran piacere e dopo che mi ebbe fatto omaggio riebbe la sua signoria. Questa lettera è suggellata con il sigillo del suo anello; con il suo sangue la scrisse, altro inchiostro non impiegò [...]». Quindi il demonio non si contentò dell'impegno, scritto dal suo vassallo con un inchiostro racca-priccante – così esigerà anche Mefistofele nel *Faust*⁶² – ma volle stendere un documento a futura memoria, da tenere nel suo archivio infernale.

Salatin in questa lettera appare come il perfetto doppio di Satana, tanto è vero che Teofilo è pronto a prestargli omaggio. Nel 1263 Urbano IV aveva chiamato ad una nuova crociata, dopo il disastro della settima in cui era morto Luigi IX, il quale del resto aveva condotto una politica violentemente antiebraica⁶³. Salatin è dunque l'immagine dell'«altro»⁶⁴, del non cristiano, respinto da un mondo che nel XIII secolo crede sempre di più esclusivamente nei propri valori⁶⁵, nella propria identità occidentale. Salatin è un ebreo per il peso della tradizione della leggenda, un saraceno, per il suo nome troppo vicino a quello di «Saladin».

Concludendo: la sottomissione di Teofilo al demonio si è evoluta fino ad assumere la connotazione di un omaggio vassallatico e come tale viene divulgata dalle immagini. Il racconto, insistendo sulle ragioni della disperazione di Teofilo, ci fa comprendere quale fosse il prestigio che circondava chi poteva dominare in maniera arbitraria e assoluta; dall'altra parte però ci permette di percepire – mi pare che anche questo aspetto vada sottolineato – come l'atto di omaggio fosse avvertito come una durissima perdita della propria libertà, se in questo modo poteva essere raccontata la storia di Teofilo, che con l'omaggio pattuisce la sua dannazione, schiavo infernale per l'eternità.

⁶² Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, p. 21.

⁶³ Bernhard Blumenkranz, *Louis IX ou Saint Louis et les Juifs*, «Archives Juives», 10, 1973-74, pp. 18-21.

⁶⁴ Philippe. Senac, *L'image de l'autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983.

⁶⁵ È questa la conclusione di Gilbert Dahan, *Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf*, «Moyen Age», 83, 1977, p. 468.

La circolazione di motivi stregonici tra folklore e cultura scritta

Marina Montesano

Dalla cima del monte giunse un suono, lontano ma distinto. Poteva essere un colpo di vento e poteva essere un richiamo di corno. E fra uno squillo e l'altro pareva che una grande cavalcata si avvicinasse con un terribile frastuono. L'udirono sul pendio del monte, poi al limitare del bosco, poi sempre più vicino, sempre più vicino. Era come un tuono che avanzava rombando sulla terra, era come se la montagna franasse tutta nella valle. E quando fu proprio sopra di loro chinaron tutti la testa e si rannicchiarono [...] quel che provavano non era tanto la paura della morte, quanto il terrore del pensiero del Principe delle Tenebre che galoppava lì accanto nell'oscurità seguito dal suo corteo infernale. In mezzo al frastuono si distinguevano grida e lamenti paurosi, fischi e urli, pianti e risate feroci. E quando fu così vicino quello che era sembrato un temporale, si capì che era un misto di strida e di pianti e di bestemmie, di suoni di corno, di urli spettrali, di diaboliche risate beffarde, di fremiti grandi di grandi ali. Tutti gli orrori degli abissi sembravano scatenati nella notte¹.

È la narrazione di una «caccia selvaggia», non molto dissimile da quelle che ritroviamo in numerosi testi dei secoli XII-XIV; ma non è tratta da uno fra questi: è la descrizione di come «l'esercito dei morti» è percepito in una comunità rurale della Svezia alla fine dell'Ottocento, illustrata dal premio Nobel Selma Lagerlöf nel suo romanzo *Jerusalem*. L'autrice, com'è noto, non attingeva il materiale folklorico dalle fonti del passato, bensì dalla realtà a lei contemporanea, all'interno della quale evidentemente erano presenti tradizioni che avevano radici remote, sulle quali torneremo².

È opinione comune che all'inizio dell'età moderna questo genere di tradizioni, estrapolate dai contesti originari e demonizzate, contribuirono a for-

¹ Selma Lagerlöf, *Jerusalem*, tr. it. Milano, Iperborea, 1997, p. 101.

² Sull'utilizzo del materiale folklorico da parte della scrittrice svedese esiste una interessante letteratura, per la quale si rinvia a Larry W. Danielson, *The uses of demonic folk tradition in Selma Lagerlöf's "Gosta Berlings saga"*, «Western Folklore», 34, 1975, n. 3, pp. 187-199.

giare l'immaginario stregonico; vi sarebbe dunque un legame precipuo tra stregoneria e folklore. A tale proposito, nella recente *Encyclopaedia of witchcraft. The Western tradition*, alla voce *Folklore*, leggiamo:

Witchcraft, as a normative communal and behavior regulating institution, was endemic in most agricultural communities in medieval and early modern Europe. The system required an ideology in which certain persons could cause damage to fellow creatures through occult means. This witchcraft ideology was mainly passed down through oral transmission in these communities, gradually incorporating some elements from elite demonology, until both strata merged into witchcraft folklore of present-day Europe³.

Si tratta di una definizione, tesa a definire il rapporto tra credenze stregoniche e folklore, a carattere storico-antropologico: la stregoneria viene intesa in senso ampio come un fenomeno (una «istituzione», scrive l'autrice) endemico nella società europea pre-industriale, e applicabile dunque in questo senso lato anche a società extraoccidentali, così come la ricerca etno-antropologica, soprattutto di matrice funzionalista, ha fatto nel secolo scorso. L'Europa della caccia alle streghe sarebbe insomma il risultato di una doppia contaminazione: le comunità rurali assorbono la demonologia elaborata dalle *élites*, mentre appare meno chiaro quali elementi della cultura folklorica sarebbero passati nell'ideologia delle *élites*; se non ovviamente in modo negativo, come un insieme di credenze sulle quali l'ideologia inquisitoriale avrebbe sovrapposto un manto uniformante.

Si tratta di un modello che intanto presuppone l'esistenza di un ambito della cultura che sia possibile in effetti definire come folklore: un tema sul quale, com'è noto, si è lungamente dibattuto. Non potendo esser più specifici, basti qui ricordare che si va da tesi come quella di Peter Brown, che nega l'esistenza di un «two-tier model», cioè un bipolarismo fra cultura dotta-cultura popolare⁴, fino a quella della scuola storiografica italiana che negli anni '70 promuoveva la pubblicazione del numero di «Quaderni storici» sulla «religione delle classi popolari» a cura di Carlo Ginzburg, che invece adottava l'idea di una cultura o di una religione propria dei ceti subalterni⁵. Una via di mezzo è stata proposta dalla scuola francese e franco-canadese, che in particolare per i secoli che siamo soliti definire «medievali», spostava la cesura verso il binomio «cultura dei laici e cultura dei chierici», e sottolineava comunque la circolazione di elementi culturali tra i diversi 'ordini' che componevano la società 'medievale' o, più estesamente, di *ancien régime*. È altrettanto chiaro

³ Éva Pócs, *Folklore*, in Richard M. Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft. The Western tradition*, II, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, p. 382.

⁴ Per esempio in Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it., Torino, Einaudi, 2002.

⁵ *Religioni delle classi popolari*, «Quaderni storici», 1979, n. 14.

che tutte queste posizioni sottintendevano un dibattito di volta in volta di tipo filosofico, antropologico, ideologico sul quale pure non possiamo soffermarci. È bene chiarire tuttavia che, rispetto a quanto detto sinora, per studiare la circolazione di temi magico-stregonici nella società 'medievale' un approccio semiotico-interpretativo al concetto di cultura sembra più appropriato e, soprattutto, più proficuo. Nel nostro ambito un tale approccio deve passare attraverso i segni, cioè le parole, che vengono utilizzate per designare comportamenti e attitudini.

Se *maleficium*, *incantamentum*, *sortilegium* possono essere e in effetti sono riferiti a qualsiasi compagine sociale, la *superstitio* è spesso riferita all'attitudine del *vulgus*. In questo, i secoli qui presi in considerazione sono debitori nei confronti del mondo romano classico, nel quale il termine *superstitio* conosceva usi e interpretazioni differenti, due delle quali dotate di connotazioni forti e diffuse. La prima la troviamo bene esemplificata negli scritti di Cicerone, per il quale la *superstitio* è una corruzione della *religio*; se a noi sembra una definizione ovvia, nella società romana del tempo era invece quasi un'innovazione. Nel mondo greco e nel latino arcaico, infatti, la *superstitio* era una forma di veggenza legata alla sfera divinatoria. Lo stesso Cicerone, nel *De divinatione*, interpola il suo scritto con versi di Ennio e – forse – di Euripide, che usano espressioni quali «missa sum superstitiosis hariolationibus» (è Cassandra che parla), cioè «sono assalita da deliri profetici» e, ancora, «superstitiosa [...] vox», (voce profetica). Il mutamento nel significato della parola è probabilmente da ascrivere a forme di rigetto che la cultura tradizionale dell'Urbe avvertiva nei confronti di alcuni culti di provenienza orientale e nel rifiuto per forme di magia, quando queste non fossero controllate e inserite nel cerimoniale di Stato. Nel corso di cento anni circa la nuova accezione peggiorativa comincia a trovare per la prima volta un'applicazione più diffusa, legata al ceto sociale oppure all'origine etnica. È così che per Columella la *vana superstitio* appartiene ai contadini, per Plinio il Vecchio alle genti di Tracia, per Tacito ai celti, ai germani e ai cristiani. Allo stesso modo, nei primi secoli di affermazione del cristianesimo, molti fra i padri della Chiesa taceranno di *superstitio* i culti idolatrici, ossia il morente paganesimo.

Sarebbe interessante ricostruire il dibattito medievale sulla voce *superstitio*, così come, per esempio Grodzynski ha fatto in riferimento al mondo latino classico⁶: basti tuttavia sottolineare come l'attitudine superstiziosa raramente viene utilizzata per qualificare qualsiasi atteggiamento riconosciuto come proprio del *vulgus*. Una buona esemplificazione ci viene data dal dibattito, fiorito soprattutto fra tardo XII e XIII secolo, sulla magia naturale. Vincenzo di Beauvais sottolineava l'importanza di non condannare le pratiche tradiziona-

⁶ Denise Grodzynski, *Superstitio*, «Revue des Etudes anciennes», 76, 1974, pp. 2-60.

li, perché attingono alle conoscenze del mondo arcaico agro-pastorale oppure a una fede cristiana semplice e magari ‘scorretta’, ma sincera:

Quid de carminatricibus et carminatoribus qui carminant infirmos, vel pueros, vel animalia? nunquid peccant mortaliter? Respondeo: si nihil superstitiosum dicunt, aut docent, aut faciunt, sed tantum utuntur licitis precibus et adiurationibus, sicuti per passionem et Crucem et similia, non credo quod peccant mortaliter [...]. Sed credo quod prohibendi sunt viri et mulieres a talibus, quia permulta inutilia et superstitiosa solent admiscere. [...] Idem non condemnantur hic rustici qui servant tempora ad seminandum, vel arbores incidendas et similia, quae certam et naturalem habent rationem⁷.

Riferendosi all'utilizzo delle piante a fini, diremmo oggi, curativi ma non magici, Tommaso d'Aquino indicava: «Si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturaliter habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiugantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quacumque variae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum»⁸. Sostanzialmente simile il parere di Ruggero Bacone, che al tema aveva dedicato molte considerazioni nel *De Mirabili Potestate Artis et Naturae*⁹.

Se ne può inferire che, se ai *rustici* vengono attribuiti costumi che suscitano il sospetto, si pecca di *superstitio* solo quando elementi cerimoniali e rituali vengono aggiunti a pratiche che altrimenti risultano o prive di significato, o legate a saperi ancestrali cui si riconosce anche un fondamento scientifico. La distinzione è apparentemente chiara, ma la materia in questione ben più scivolosa; come sarebbero state giudicate da questi religiosi le opere, precedenti di circa un secolo, della grande badessa Ildegarda di Bingen?¹⁰

I suoi scritti, raccolti nei trattati *Physica* e *Cause et cure*, e dedicati alla medicina e alle scienze naturali, rivelano un sapere imbevuto tanto della tradizione germanica quanto delle «nuove scienze» che arrivavano dal mondo arabo. Ildegarda era convinta che le sostanze naturali conservassero virtù magiche che potevano esser conosciute e padroneggiate, al pari della «contromagia», cioè dei modi per render nullo il loro potere magico, salvaguardandone solo

⁷ Vincentius Bellovacensis, *Speculum doctrinale*, 121, Duaci, in alma Academica Duacensi, 1624 (rist. anast. Graz, Akademische Druck, 1964), coll. 852-853.

⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II-II, q. 96, art. 2.

⁹ Ruggero Bacone, *I segreti dell'arte della natura e confutazione della magia*, Milano, Arché, 1945. Sul tema cfr. Jole Agrimi, Chiara Crisciani, *Immagini e ruoli della "vetula" tra sapere medico e antropologia religiosa*, in Agostino Paravicini Bagliani, André Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali. Chiesa e società medievali*, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 223-261.

¹⁰ Hildegardis, *Subtilitatum diversarum creaturarum libri novem*, in *Patrologia Latina*, 197, coll. 1117-1352; Beate Hildegardis *Cause et cure*, a cura di Laurence Moulinier, Berlin, Akademie Verlag, 2003; sul tema cfr. Marina Montesano, *Malattie e rimedi negli scritti di Ildegarda di Bingen*, in *Terapie e guarigioni nella tradizione culturale d'età normanno-sveva*, Firenze, SISMEL, in corso di stampa.

quello medicinale: in particolare, le piante «occidentali» sarebbero ottime per l'arte magica, quelle «orientali» utili soprattutto per i poteri medicamentosi. Gli esempi potrebbero esser molteplici. Ne ricordiamo solo alcuni: la *bathenia* (bettonica) si può tenere come un amuleto, ma per renderla particolarmente efficace contro i sogni cattivi bisogna metterne una foglia per narice e una sotto la lingua; la *bibenella* (Pimpinella saxifraga) si porta al collo per essere al sicuro da ogni tipo di magia; la *Wolfesgelena* (Arnica montana) serve a fare innamorare di sé: basta un semplice tocco; la corteccia di tiglio incastonata sotto vetro verde in un anello d'oro insieme a un pezzetto di tela di ragno e cotone costituisce un potente amuleto; e così via¹¹. Con Ildegarda non siamo dinanzi a una donna del *vulgus*, ma ad una delle personalità di maggiore spicco del XII secolo: è cultura folklorica la sua? È magia naturale o cerimoniale quella praticata? Lasciamo la domanda in sospeso e facciamo un salto in avanti.

In un ambito culturale differente, qual è quello urbano e protoborghese, soprattutto a partire dal Trecento, la percezione riguardo questi fenomeni appare molto mutata. La *superstitio* del *vulgus*, dei *rustici*, diviene oggetto di derisione. Assai eloquente una novella del Sacchetti, della quale è protagonista il furbo Gonnella, che si fa passare per una specie di licantropo al fine di aggirare un abate ricco ma avaro:

Messer l'abate, io ho una natura o condizione sì perversa, che spesse volte io divento lupo, con sì gran rabbia che qualunque persona m'è inanzi io divoro, e non so da che né donde proceda; e perché l'uomo fosse armato, così lo divoro come se fosse gnudo; e più e più volte questo caso m'è avvenuto; e come io sono per diventare lupo, io comincio a sbadigliare e a tremare forte [...] L'abate, tutto stordito con li suoi monaci, credea per certo esser colui stato il nimico di Dio che in forma di peregrino era venuto a mordere la sua avarizia [...]¹².

La derisione qui è duplice: da una parte il narratore, non nuovo a queste prese di posizione, richiama la vana credenza nella licantropia; dall'altra si fa beffe anche della credulità, diversa ma equivalente, dell'abate e dei monaci che ne danno subito un'interpretazione demoniaca. Le due ignoranze, insomma, si equivalgono: non siamo lontani con il Sacchetti dalla presa di posizione che Voltaire esprimerà di lì a tre secoli¹³.

¹¹ Franco Cardini, *Le piante magiche*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 623-658.

¹² Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di Valerio Marucci, Roma, Salerno, 1996, p. 747.

¹³ Per un'analisi in tal senso cfr. Marina Montesano, *Fantasima, fantasima che nella notte vai*. *La cultura magica nelle novelle toscane del Trecento*, Roma, Città Nuova, 2000. Sull'atteggiamento di Voltaire a proposito di magia e stregoneria si veda, anche per la bibliografia essenziale, Marina Montesano, *Voltaire*, in Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft*, IV, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006, pp. 1173-1174.

Sul fronte processuale le cose non andavano troppo diversamente: nella Toscana del Duecento i malefici venivano perseguiti, secondo l'insegnamento del diritto romano ormai tornato in auge, ma con esiti ambigui. Un caso pistoiese del 1250 è emblematico: una *famula* era accusata di aver somministrato una pozione al suo giovane padrone, il quale una volta sposatosi non era stato in grado di consumare le nozze. Ma la magia non c'entrava: e difatti il giudizio spettò alla curia del podestà. La donna fu condannata in contumacia a una multa di duecento fiorini piccoli¹⁴. In pratica, si adottava la medesima prospettiva dei domenicani del tempo, già ricordata: manipolare le erbe non è forzatamente magia; se poi, come in questo caso, la manipolazione è condotta con intenti nocivi, si incorre in una condanna comminata dalla giustizia ordinaria.

Il caso d'una non più giovane fiesolana, discusso quasi mezzo secolo più tardi e studiato da Dinora Corsi, mostra forse un cambiamento d'attitudine. D'altro canto, nei cinquant'anni intercorsi erano state emanate le due bolle *Quod super nonnullis* (1258 e 1260) da Alessandro IV, con le quali si recepiva il lavoro dei primi inquisitori e si invitava ad estendere la stessa attenzione prestata all'eresia anche al *maleficium* perpetrato con mezzi magici¹⁵. Nell'ottobre del 1298 domina Fresca vedova di Pino «de le Grille» fu accusata presso il tribunale episcopale della sua città da Betto di Rustico, ch'era appoggiato da una decina di testimoni, di «amaliare arte malefica»: la donna era sospettata di aver provocato l'impossibilità d'unione sessuale tra due coniugi ch'erano rispettivamente figlio e nuora dell'amante della presunta *malefica*. Non siamo sicuri circa i dettagli del *maleficium*; si fosse trattato di un *poculum amatorium*, la donna avrebbe dovuto esser giudicata dall'autorità civile sulla base della *Lex Iulia de veneficiis*: ma i caratteri dell'attività di Fresca avevano evidentemente suggerito che v'era materia per ricorrere al vescovo. Non si andava tuttavia ancora prospettando la saldatura definitiva e teologicamente, nonché canonisticamente legittimata tra eresia e *maleficium* che sarebbe stata avviata solo nel 1326 dalla bolla *Super illius specula* di Giovanni XXII. Questo fu sufficiente perché a Fresca fosse risparmiato il processo inquisitoriale: d'altronde, anche il tribunale vescovile l'assolse¹⁶.

Nei secoli precedenti l'esplosione della caccia alle streghe, i motivi magici trovano ampia circolazione, talvolta per canali che ci sono ignoti. In un cele-

¹⁴ Franco Cardini, *Magia e stregoneria superstizioni nell'Occidente Medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 90; Lodovico Zdekauer, *Condanna d'una strega (1250)*, «Bullettino storico pistoiese», 26, 1924, pp. 107-109.

¹⁵ Cfr. Raul Manselli, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in Id., *Scritti sul Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1994, p. 406.

¹⁶ «Ut corpus dominicum, crisma et oleum sanctum sub clavis custodia tenentur ne manus nephanda posset extendi ad aliquod maleficium exercendum» (Cfr. Dinora Corsi, *Una "maliarda" a Fiesole alla fine del Duecento*, «Quaderni medievali», 26, 1988, pp. 6-44).

bre passo il vescovo del IX secolo Agobardo di Lione parla con accenti critici di magia tempestaria, nominando la regione di Magonia, dalla quale si crede giungerebbero magicamente terribili tempeste che annientano i raccolti:

Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia abrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quandam esse regionem, que dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, que grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eandem regionum, ipsis videlicet nautis aereis dantibus parietia tempestariis, et accipientibus frumenta vel ceteras fruges¹⁷.

Nel 1350 il francescano Niccolò da Poggibonsi, tornando su una nave veneziana da un pellegrinaggio in Terrasanta cominciato quattro anni prima, si imbatte in una terribile tempesta, forse una sorta di tromba d'aria, quasi letale, della quale ricorda: «vedemo in aria quello maladetto spirito, lo quale noi chiamamo macone; e aveva distesa la coda dalle nuvole infino nell'acqua, e tirava a sé infinita acqua per fare tempesta e fortuna»¹⁸. I commentatori collegano generalmente il «macone» a Maometto (Mahomet), oltre che per la vaga assonanza, forse per il fatto che Niccolò parla di un «maladetto spirito». Sembra tuttavia più probabile l'identificazione con la regione di Magonia, come peraltro parrebbe dimostrare qualche decennio più tardi un passo di Bernardino da Siena, che ricorda proprio gli usi di mare, che egli giudica assurdi, a proposito delle nubi che i naviganti chiamano «magonem»¹⁹. Come sia circolata attraverso i secoli e l'Europa questa leggenda di Magonia, presumibilmente la terra dei maghi, non è dato sapere nei dettagli.

In generale, tuttavia, questi canali sono noti: omiletica, *fabliaux*, ludi teatrali, novelle, letteratura epico-cavalleresca, sono tutti generi letterari nei quali abbondano motivi magici che, come spesso si è detto, sembrano prefigurare elementi dell'immaginario stregonico d'età moderna. Impossibile ricordarli nella loro completezza, anche perché la stessa fenomenologia stregonica muta a seconda delle aree geografiche. Abbiamo tuttavia provato a raggrupparli in

¹⁷ Agobardi Lugdunensis *Liber de grandine et tronituis*, in Id., *Opera omnia*, a cura di Lieven Van Acker, (*Corpus Christianorum*, 52), Turnhout, Brepols, 1981, p. 4.

¹⁸ Cfr. l'edizione di Fra Niccolò Da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, a cura di Alberto Bacchi Della Lega, riveduto e riannotato da Bellarmino Bagatti, Jerusalem, Francoscan Printing Press, 1996, pp. 153-156; identico commento in Fra Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, a cura di Antonio Lanza, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 153-155.

¹⁹ «Qui dicam de navigantibus mare, qui, ... cum descendere viderint quamdam nubem, quam quidam "magonem" vocant, quae solet de mari haurire cum navium periculo aquam, illam, evaginato ac vibrato ense, quibusdam coniurationibus praecidere quodammodo simulant»: Bernardini Senensis *Quadragesimale "De christiana religione"*, in Id., *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Florentiae, Ad Claras Aquas, I, 1950-1965, pp. 113-4.

poche macrocategorie: dopo che il *Decretum* di Graziano aveva accolto il *Canon Episcopi*, diverse fonti ne arricchiscono il racconto con particolari e precisazioni: il *Jeu de la feuillée* di Adam de la Halle, il *Roman de la Rose*, il *De universo* di Guglielmo d'Alvernia parlano di «signore della notte» guidate da una «signora abbondanza» che visitano le case nottetempo e vi portano la prosperità: in loro attesa e per meglio accoglierle, le donne sono solite disporre cibo e vino²⁰. Queste *dominae nocturnae* richiamano le fate del mondo celtico che propiziano l'abbondanza²¹, ma si legano anche al tema – a lungo conservato in numerose aree d'Europa – del «cibo dei morti»²². Le stesse credenze ritornano negli *exempla* di Stefano di Bourbon²³ e Vincenzo di Beauvais, che le collega esplicitamente al testo del *Canon episcopi*²⁴. È il corteggio allegramente preso in giro dal Boccaccio, che lo volge in una brigata maschile che non porta l'abbondanza, ma la sottrae: «Egli è vero che il mio compagno e io

²⁰ «[...] De illis vero substantiis quae apparent in domibus, quas dominas nocturnas et principem earum vocant dominam Abundantiam pro eo quod domibus quas frequentant abundantiam bonorum temporalium praestare putantur, non aliud tibi sentiendum est, neque aliter, quam quemadmodum de illis audivisti: quod enim comedere et bibere videntur, visio illusoria tantum est, cum manifestum sit substantias spirituales cibis aut potibus corporalibus uti non posse. [...] Quapropter eousque invaluit stultitia hominum et insania vetularum ut vasa vini et receptacula ciborum discoperta relinquunt, et omnino nec obstruant, neque claudant eis noctibus quibus ad domos suas eas credunt aventuras, ea de causa videlicet, ut cibos et potus quasi paratos, inveniant, et eos absque difficultate apparitionis pro beneplacito sumant, ubi manifestum est, scelus idolatriae committi, cum cibi et potus malignis spiritibus sint expositi ea intentione, qua ad locum venturi et unde sumpturi creduntur», Guilielmi Alverni *De universo creaturarum*, II, 3, XXIV, in Id., *Opera omnia*, Aureliae, 1674 (rist. anast. Frankfurt, Minerva, 1963), p. 1066.

²¹ Sulla trasformazione e la demonizzazione subita da questi temi nel corso del medioevo cfr. Laurence Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1989; Jean-Claude Schmitt, *Medioevo superstizioso*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 145 ss.

²² Cfr. Ottavio Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995; Bianca Tragni, *Il cibo dei morti*, Bari, Palomar di Alternative, 2006.

²³ «Item, cum in diocesi Bisumptina (*Besançon*), in quadam parrochia, homines talibus crederent, quidam ribaldi transfiguraverunt se in similitudinem mulierum, earum assumpto habitu, et, domum cujusdam divitis rustici cum torticiis intrantes, et coreas ducentes sub pressa, caneabant: “Unum accipe, centum redde”. Et sic in oculis rustici domum evacuaverunt omnibus bonis, dicentes uxori sue: “Tace, et claudere oculos; divites erimus, quia bone res sunt, et centuplicabunt bona nostra”», Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apoloques tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècles*, a cura di Antoine Lecoy de La Marche, Paris, Renouard, 1877, pp. 324-325; ma cfr. anche le pp. 88-89.

²⁴ «Ad ludificationem quae sit in somnija pertinet error illarum mulierum, quae dicunt se nocturnis horis cum Dyana et Herodiade et alijs personis quas Bonas res vocant ambulare et super bestias equitare et multa terrarum spatia transire et certis noctibus ad deorum servitium evocari», Vincentium Bellovacensis, *Speculum morale*, Duaci, in alma Academica Duacensi, 1624 (rist. anast. Graz, Akademische Druck, 1964), coll. 1111-1117; cfr. anche Id., *Speculum doctrinale*, coll. 850-1.

viviamo così lietamente e così bene come vi pare e più [...] Né voglio per ciò che voi crediate che noi andiamo ad imbolare, ma noi andiamo in corso, e di questo ogni cosa che a noi è di diletto o di bisogno, senza alcun danno d'altrui, tutto traiamo»²⁵.

Si tratta di un motivo limitrofo, ma non esattamente sovrapponibile a quello della «caccia selvaggia» e dell'«esercito dei morti», a volte noto come «masnada di Hellequin», del quale pure abbiamo tante testimonianze: è l'antica tradizione del *wuttende Heer*, dell'esercito degli eroi defunti scelti dalle Valchirie per abitare con Odino nell'Aldilà, che sopravvive, demonizzato, nella *Wilde Jagd*, la «caccia feroce» della quale sono piene le fonti a partire dal secolo XII. Già Tacito parlava del *feralis exercitus*, cioè delle ombre degli avi che di notte sarebbero magicamente venute tra i guerrieri germani per soccorrerli nel bisogno. Il quadro delle anime inquiete, vaganti per i trivi o per le case, è ambiguamente sospeso tra un atteggiamento minaccioso e uno benevolo (i «morti che portano i doni», pure presenti nella tradizione nordica) nei confronti dei viventi. Orderico Vitale, Gervasio di Tilbury, Cesario di Heisterbach, il *Roman de Fauvel* ne parlano diffusamente.

Ancora: sono stati chiamati in causa quali prefigurazioni del sabba i racconti delle danze e dei banchetti di figure fatate (cui si ricollegano i miti del Venusberg e dei Monti sibillini) che tanto hanno acceso la fantasia dei folkloristi dell'Otto-Novecento quali possibili prove di sopravvivenze di culti agrari. Uno dei più interessanti ci viene dalle *Storie memorabili* di Rudolf von Schletstadt, un testo dei primi anni del Trecento: alcuni monaci inviano un servo fuori dal monastero per una commissione, ma questi è colto dal maltempo e si deve fermare presso un piccolo villaggio. Qui una donna si prende cura di lui:

Ma attorno a mezzanotte la sua ospite si alzò e, prendendo un unguento da un barattolo, sotto gli occhi del servo, unse un piccolo vaso e vi si sedette sopra [...] Dopo un po', pronunciata una certa formula magica, il vaso si sollevò e, librandosi lievemente nell'aria, la condusse via. Alla vista di ciò il servo rimase stupito [...] andò velocemente al barattolo e, così come aveva fatto la donna [...] si sedette sopra la sella dell'asino e [...] quando l'ebbe raggiunta, questa paciosamente lo salutò dicendogli tra l'altro "non mangiare né bere assolutamente nulla e non dire alcunché: ciò infatti potrebbe volgersi a tuo danno". Egli infatti aveva trovato la sua ospite in un bel prato in compagnia di cavalieri e dame, giovani e fanciulle che, con cembali e danze, banchettavano in grande abbondanza²⁶.

È un racconto del viaggio di un mortale in un regno fatato – di qui i divieti imposti dalla sua accompagnatrice – con il particolare importante dell'unguento, che pure diventerà un motivo tipico del sabba.

²⁵ Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Vittore Branca, Torino, UTET, 1980, p. 983.

²⁶ Rudolf von Schletstadt, *Storie memorabili*, a cura di Sonia Maura Barillari, Milano-Trento, Luni, 1998, p. 127.

In alcuni esempi questi incontri prendono la forma di orge rituali. È il caso dell'*exemplum* narrato da Stefano di Bourbon, e da quanto ci dice appreso direttamente in Alvernia. Una donna è condotta in un sotterraneo buio dove uomini e donne si riuniscono al lume di candele attorno a un bacile d'acqua. Dopo aver giurato fedeltà al demonio, compare un gatto che con la coda schizza l'acqua e spegne le luci. Al buio ha luogo un'orgia²⁷. Si tratta di un contesto fantastico oppure ereticale? Se nel caso portato dal domenicano non è del tutto chiaro, lo diventerà più tardi, quando Bernardino da Siena durante il Corso di prediche svolto a Siena nel 1427, lo racconterà riferendolo con certezza ad eretici piemontesi e ricordando una vicenda i cui contorni – se non lo specifico – sono veri:

[...] la sera di notte si ragunano tutti uomini e donne in uno luogo, e fanno uno brudetto di loro, e hanno uno lume, e quando lo' pare tempo di spegnarlo, lo spengono, e poi a chi s'abatte s'abatta, sia chi vuole [...]. Chiamansi quelli del barilotto. E questo nome si ha perché eglino pigliaranno uno tempo dell'anno uno fanciullino, e tanto il gittaranno fra loro de mano in mano, che elli si muore. Poi che ha morto, ne fanno polvere, e mettono la polvare in uno barilotto, e danno poi bere di questo barilotto a ognuno²⁸.

A questo punto, cerchiamo di ricapitolare. Sembra evidente che pensare semplicemente a due compagini culturali (una folklorico-subalterna e una dotto-élite) che si confrontano è estremamente riduttivo; come scriverebbe Clifford Geertz, è una descrizione esigua, e noi abbiamo bisogno di una «descrizione densa» (*thick description*), cioè di un'analisi che tenga conto dell'estrema complessità che ci si para dinanzi: i novellieri toscani del Trecento, di media istruzione – con l'ovvia eccezione del Boccaccio – che liquidano con qualche battuta quelle pratiche dei *rustici*, del *vulgus*, che i dottissimi domenicani del Duecento avevano invece dibattuto con interesse, appartengono alla

²⁷ «Quedam mulier, capta in quibusdam maleficiis, accusavit plures et illos qui capti detinebantur, dicens cum lacrimis quod magistram quamdam habuerat que eam frequenter duxerat ad quemdam locum subterraneum, ubi conveniebat multitudo hominum et mulierum cum luminibus torticiorum et candelarum, circumdantes quamdam cufam plenam aqua que erat in medio, in ejus medio erat hasta affixa; et magister eorum adjurabat Luciferum per barbam suam et per potentiam quod veniret ad eos, et per multa alia; ad quam adjurationem descendebat catus terrerimus per lanceam, et aqua cum cauda sua, vadens in circuitu, omnes aspergebat, et luminaria omnia estinguebat; quo facto, quilibet eorum accipiebat illum vel illam qui ei primo accurrebat, et cum eo turpiter admiscebatur. Propter hoc dicti homines erant capti, qui hec omnia negabant, licet dicta mulier diceret eos ibi sepe vidisse convenisse», Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, pp. 322-323.

²⁸ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di Carlo Delcorno, II, Milano, Rusconi, 1989, pp. 793-794; per un commento si rinvia a quanto già scritto in Marina Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». «*Superstizioni*», maleficia e incantamenti nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 109-121.

cultura dotta contrapposta a quella folklorica? Cosa o chi è 'superstizioso', se è impossibile trovare un accordo sul significato preciso del termine e se nei secoli tutte le compagini sociali e religiose si sono rivolte reciprocamente tale accusa? Gli autori che fra XII e XIV secolo riempiono i loro scritti di *mirabilia* a base di piante magiche, miracoli, creature fatate, masnade di fantasmi, in quale categoria vanno posti? Il *topos* della *vetula*, che dal Duecento in poi incontriamo con frequenza nei racconti, processuali e non, di *maleficium*, è un prodotto della cultura folklorica o non piuttosto un portato della riscoperta della cultura classica, nella quale esso era ben presente? E il nucleo di racconto dal quale si sviluppa la storia del barlotto, è solo l'immaginazione di frati fobici, oppure cela un nucleo di verità? Non è una domanda improbabile: in ambito religioso, le orge rituali sono un motivo polemico comune, ma anche una pratica conosciuta e ricorrente, dai baccanali fino alla setta dei *khlysty* russi dei primi del Novecento.

E qui si dovrebbe aprire un nuovo capitolo. Gli elementi ricordati sino a questo punto, e che sembrano prefigurare il sabba, se messi a confronto con l'immaginario del sabba e le pratiche stregoniche descritti dai primi testi in cui li incontriamo (dal *Formicarius* del Nider al *Malleus maleficarum*), mostrano differenze profonde, incomprensibili se ci si aspetta una linea di continuità fra gli uni e gli altri. Il fatto è che la cultura del Rinascimento, della quale gli inquisitori domenicani e i francescani dell'Osservanza, fra i primi protagonisti della 'caccia', sono pienamente partecipi, introdurrà rispetto al passato un elemento nuovo che è di carattere puramente colto e letterario: l'immagine della strega classica, delle *lamiae*, delle *epuse*, delle schiere di Ecate.

È quello il modello di magia stregonica al quale attingono gli inquisitori. Per esempio alla Canidia e alla Sagana oraziane, che sacrificano, seppellendolo vivo, un *puer* e per richiamare gli spiriti infernali sull'Esquilino sbranano a morsi un'agnella bruna, versandone il sangue in una fossa²⁹. Oppure al personaggio delle *Metamorfosi* di Ovidio che «sparge veleni di morte e succhi malefici, dall'Èrebo e dal Caos chiama a raccolta la Notte e gli dei della Notte, invoca Ecate con lunghe grida selvagge»³⁰. O, ancora, alla maga che Seneca, nella sua *Medea*, ci presenta mentre «sminuzza le erbe micidiali, sprema la bava velenosa dei serpenti, vi mescola uccelli sinistri, il cuore di un tetro gufo, le viscere di stridula strige sventrata viva». Manipolando questi ingredienti, borbotta incantesimi che fanno tremare il mondo³¹. Senza dimenticare le streghe di Plinio e di Petronio che rubano i neonati, li divorano, li dissanguano, ne sostituiscono i corpi con fantocci³². O, infine, la maga Panfile, che nelle

²⁹ Orazio, *Satire*, I, VIII.

³⁰ Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, 179.

³¹ Seneca, *Medea*, 731 sgg.

³² Plinio, *Storia naturale*, XXXIII, 62; Petronio, *Satyricon*, 63.

Metamorfosi di Apuleio si unge di unguento e si muta in *strix*; e che nella sua soffitta, aperta ai quattro venti, serba pezzi di corpi sottratti alla sepoltura, fiacole contenenti il sangue di giustiziati, placche metalliche sulle quali sono incisi alfabeti sconosciuti, incensi, erbe, profumi ed unguenti che la trasformano in animale³³.

I temi della metamorfosi dei corpi, dell'infanticidio rituale, dell'avvelenamento delle fonti, della magia tempestaria che essicca i campi e impedisce la generazione di uomini e animali, cioè i temi che rendono la setta delle streghe la cosa temibile e ben diversa dal passato descritta nei trattati, erano illustrati con dovizia di particolari nelle letture consuete del pubblico colto di quei decenni; e quelle letture erano i classici della letteratura greco-romana, ben più dell'innocuo *Canon episcopi*. Se è indubitabile che elementi rituali e credenze presenti nella cultura tradizionale europea confluirono a forgiare l'immaginario della nascente «caccia alle streghe», i soli elementi folklorici non bastano a spiegare il fenomeno: la rinascita dell'interesse per il mondo classico e le sue testimonianze, insieme alla preoccupazione per la magia 'alta' (la negromanzia, la divinazione, l'astrologia ecc.), sono elementi concorrenti la cui importanza non sempre emerge con chiarezza nella storiografia sul tema.

Il celebre testo piccardo del XV secolo noto come *Evangiles des Quenouilles*³⁴, partecipando dello stesso spirito critico dei novellieri italiani, canzona le *superstitiones*, le credenze fantastiche delle donne, e parla esplicitamente di Dame Habonde, anzi ne fa una delle protagoniste-narratrici. Ma intanto, nella stessa regione si accendevano i primi roghi contro la setta dei *vaudois-sorciers*. Si tratta di percorsi paralleli che non necessariamente si incontrano. L'offensiva antistregonica, cioè, non sembra coincidere, se non sporadicamente e per casi precisi, con una offensiva antifolklorica. E d'altra parte, l'Europa che emergerà dalle persecuzioni antistregoniche, mostrerà un patrimonio di credenze e concezioni ben poco mutato rispetto ai secoli 'medievali': tanto che i grandi etnografi e folkloristi dell'Ottocento poterono repertoriarlo in lungo e in largo, e a quei repertori noi oggi attingiamo per poter trovare un riscontro a quanto leggiamo nelle fonti dell'età premoderna. Come la «caccia feroce» così mirabilmente descritta da Selma Lagerlöf, è un patrimonio passato quasi indenne attraverso i secoli della 'caccia', e destinato a soccombere dinanzi a un nemico ben più temibile: la modernizzazione.

³³ Apuleio, *Metamorfosi*, III, 21.

³⁴ *Les Evangiles des quenouilles*, a cura di Madeleine Jeay, Paris, Vrin, 1985.

Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*

Tamar Herzig

Gli episodi più violenti della caccia alle streghe in Italia si verificarono nei primi quarant'anni del sedicesimo secolo: dopo l'istituzione dell'Inquisizione romana nel 1542, infatti, le persecuzioni su vasta scala furono considerevolmente ridimensionate. Sulle ragioni per le quali la caccia alle streghe in Italia ebbe vita breve esiste ormai un ampio consenso tra gli storici¹. Come spiegare, tuttavia, la comparsa improvvisa e l'eccezionale brutalità dei processi per stregoneria – fino ad allora prevalentemente confinati a remote località alpine – nelle animate città e cittadine dell'Emilia, della Romagna e della Lombardia²?

Il fatto che agli inizi del Cinquecento un numero significativo di streghe fosse mandato al rogo nelle regioni settentrionali della Penisola è indubbiamente correlato all'impatto devastante delle Guerre d'Italia. L'idea dell'esistenza di una setta organizzata di streghe dedite al culto del diavolo poté facilmente attecchire in un territorio sconvolto dalla guerra, e politicamente frammentato, che aveva subito invasioni, carestie e epidemie. In città del nord Italia fino a quel

* Traduzione di Patrizia Pinotti.

¹ John Tedeschi, *Inquisitorial law and the witch*, in Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen (a cura di), *Early modern european witchcraft. Centres and peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 83-118; Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 25-65; Guido Dall'Olio, s.v. *Tribunali vescovili, Inquisizione romana e stregoneria. I processi bolognesi del 1559*, in Adriano Prosperi (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 63-72; Guido Dall'Olio, *Inquisition, Roman*, in Richard M. Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft. The Western tradition*, II, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006, pp. 557-560 (da ora in avanti, *Encyclopedia of witchcraft*); Oscar Di Simplicio, *Italy*, in *Encyclopedia of witchcraft*, II, p. 575; Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 195-217.

² Matteo Duni, *Under the devil's spell. Witches, sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florence, Syracuse University in Florence, 2007, pp. 30-32.

momento prospere e tranquille, come Modena, le catastrofi che accompagnarono le guerre contribuirono a creare un clima generale di paura e insicurezza che favorì la comparsa e la proliferazione dei processi per stregoneria. A maggior ragione ciò accadde nei piccoli stati governati da signori di scarso peso (come Gianfrancesco Pico, conte di Mirandola) che, quanto più erano impazienti di esibire pubblicamente il loro (contestato) diritto ad esercitare la giustizia penale, tanto più attivamente incoraggiavano la repressione delle streghe.

L'Italia settentrionale all'inizio del sedicesimo secolo, dunque, si trovava in uno 'scenario di crisi' simile a quelli che precedettero lo scoppio di analoghi episodi di caccia alle streghe in altre parti d'Europa nella prima età moderna³. Eppure, come ci ricorda Rita Voltmer, situazioni di crisi e circostanze politiche favorevoli non possono fornire una spiegazione esaustiva del perché le ondate persecutorie contro le streghe si siano verificate e intensificate in determinati luoghi e momenti. Dopo tutto, la sfortuna individuale e collettiva poteva essere attribuita ad un insieme di cause e fatta ricadere sui membri di altri gruppi marginali – cosa che infatti in passato era regolarmente avvenuta. Perché uno 'scenario di crisi' portasse a una persecuzione delle streghe su vasta scala era necessario che la popolazione locale – ma soprattutto i potenziali cacciatori di streghe – conoscessero e accettassero l'idea che la stregoneria diabolica aveva un intento cospiratorio e quindi rappresentava una vera e propria minaccia per la società cristiana⁴.

Il fatto che alcuni tra i più accesi cacciatori di streghe italiani del primo Cinquecento siano stati anche autori di testi demonologici, e abbiano sostenuto nei loro scritti la repressione dura della stregoneria, dimostra fino a che punto essi effettivamente ne abbracciarono l'interpretazione diabolica e furono impegnati attivamente a diffonderla. Le lettere, le prediche e i trattati che costoro hanno lasciato non soltanto offrono informazioni preziose su aspetti specifici delle credenze tradizionali sulle streghe in Italia, ma contengono altresì gli elementi centrali di quella che Richard Kieckhefer ha definito la «mitologia della stregoneria», l'origine della quale è geograficamente rintracciabile a nord delle Alpi e cronologicamente collocabile nel tardo Medioevo. Questa mitologia era diversa da quella che si sviluppò nell'Italia centrale nel corso del quindicesimo secolo, così come si distingueva da quella apparsa precedentemente sul versante italiano delle regioni alpine⁵.

I processi per stregoneria che si erano svolti fino ad allora in Italia erano stati tradizionalmente e principalmente diretti a proteggere i valori comunita-

³ Wolfgang Behringer, *Weather, hunger and fear. The origins of the European witch persecution in climate, society and mentality*, «German History», 13, 1995, pp. 1-27; Id., *Witches and witch-hunts. A global history*, Cambridge, Politi Press, 2004, pp. 88-93, 129-138.

⁴ Rita Voltmer, *Witch hunts*, in *Encyclopedia of witchcraft*, IV, p. 1211.

⁵ Richard Kieckhefer, *Mythologies of witchcraft in the fifteenth century*, «Magic, Ritual, and Witchcraft», 1, 2006, pp. 79-98.

ri e famigliari, a reprimere pratiche superstiziose e credenze arcaiche, oppure a respingere e allontanare qualsiasi minaccia al benessere delle comunità. La mitologia nordeuropea della stregoneria, invece, non era basata su preoccupazioni specifiche di tal genere, ma evidenziava gli elementi anticattolici e gli aspetti eretici della stregoneria. Non appena si fuse con le credenze locali sulle streghe, la mitologia nordeuropea spianò la strada alla persecuzione accanita delle streghe in quanto membri di una setta organizzata di adoratori del diavolo⁶. In Italia, la ricezione graduale e il progressivo adattamento della mitologia proveniente dall'Europa settentrionale, probabilmente innescatisi nel quindicesimo secolo, si conclusero soltanto nel terzo decennio del sedicesimo secolo⁷. In questo contributo propongo la tesi che gli inquisitori italiani abbiano avuto un ruolo significativo in questo processo, il cui compimento fu strettamente connesso ai rapporti diretti che alcuni di loro ebbero, tra il 1499 e il 1500, con il cacciatore di streghe alsaziano Henricus Institoris, meglio noto oggi col nome di Heinrich Kramer (c. 1430-1505)⁸.

La pubblicazione, da parte di Kramer, del famigerato manuale *Malleus maleficarum* (*Il martello delle streghe*) nel 1486, è stata spesso interpretata come l'evento che innescò una potente ondata di cacce alle streghe destinata, nei decenni successivi, a dilagare in molte parti d'Europa⁹. Sappiamo oggi che l'impatto effettivo del *Malleus* sui processi per stregoneria che ebbero luogo in Europa agli inizi dell'età moderna fu molto più modesto di quanto gli sto-

⁶ *Ibid.*, pp. 99-108.

⁷ Michael Tavuzzi, *Renaissance inquisitors. Dominican inquisitors and inquisitorial districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007, p. 153. Tavuzzi sostiene che gli inquisitori italiani «simply acquired their diabolic interpretation of witchcraft by contagion, through personal contact with Dominican inquisitors active in contiguous inquisitorial districts situated in the northern dominions of the dukes of Savoy (Vaud, Valais, Geneva, Lausanne) where, it has been claimed, the stereotype of diabolic witchcraft first developed during the first half of the fifteenth century». Si tratta di un'ipotesi senz'altro plausibile ma non sostenuta da una documentazione che dimostri l'esistenza di simili «personal contacts», laddove, come dimostro più avanti, numerose fonti attestano che i cacciatori di streghe italiani conobbero personalmente Heinrich Kramer negli ultimi anni del quindicesimo secolo.

⁸ Mi conformo all'opinione, ormai prevalente tra gli studiosi tedeschi e anglosassoni, che il nome di Kramer debba essere scritto senza la *umlaut* sulla «a».

⁹ È ormai opinione comune che Kramer fu il principale autore del *Malleus*. Sulla discussa paternità dell'opera si vedano Günter Jeruschek, Wolfgang Behringer, «Das unheilvollste Buch der Weltliteratur?» *Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des "Malleus Maleficarum" und zu den Anfängen der Hexenverfolgung*, in Heinrich Kramer (Institoris), *Der Hexenhammer: Malleus Maleficarum*, trad. di W. Behringer, G. Jeruschek, W. Tschacher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000, pp. 31-37; Klaus-Bernard Springer, *Dominican inquisition in the archdiocese of Mainz (1348-1520)*, in Wolfram Hoyer (a cura di), *Praedicatores, inquisitores, I, The Dominicans and the medieval inquisition* (Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, 23-25 February 2002), Roma, Istituto storico domenicano, 2004, pp. 345-351.

rici abbiano tradizionalmente ritenuto¹⁰. Tuttavia, studi recenti hanno dimostrato che le attività inquisitoriali svolte da Kramer e la pubblicazione del suo *Malleus* ebbero un impatto considerevole sulle ondate persecutorie successive che interessarono l'Alsazia, la città di Metz e l'area tra il Reno e la Mosella¹¹. In effetti, sebbene i giudici dell'area della Mosella si fossero già occupati di stregoneria prima che il *Malleus* fosse pubblicato, fu soltanto dopo aver letto quest'opera che essi furono in grado di definire il comportamento diabolico delle streghe e di agire di conseguenza¹².

Cercherò di dimostrare che la stessa cosa avvenne anche in Italia settentrionale dove, nell'arco dei primi trent'anni del sedicesimo secolo, le persecuzioni contro le streghe furono spesso (anche se non sempre) guidate – e difese negli scritti – da inquisitori della Congregazione domenicana della Lombardia, alcuni dei quali avevano conosciuto personalmente Kramer. L'incontro di questi inquisitori con quell'implacabile cacciatore di streghe facilitò l'assimilazione, da parte loro, della concezione nordeuropea della stregoneria diabolica. In altri termini, fu soprattutto grazie ai loro contatti con Kramer che gli inquisitori italiani arrivarono ad accogliere e a far propria la credenza nell'esistenza di una setta cospiratoria e sacrilega, i cui membri profanavano i sacramenti e meritavano di conseguenza i castighi più severi.

Nella prima parte del presente articolo esaminerò i rapporti diretti tra Kramer e gli inquisitori italiani alla fine del quindicesimo secolo; procederò poi ad analizzare le idee che i cacciatori di streghe italiani avevano della setta diabolica delle streghe negli anni che seguirono il loro incontro con il confratello alsaziano; infine, dimostrerò che i frati che avevano incontrato Kramer di persona, oltre ad essere stati i primi a elogiare il *Malleus* nei loro scritti, furono in larga parte responsabili della posizione centrale che quest'opera assunse nel dibattito italiano sulla giustificazione della caccia alle streghe.

1. *Kramer in Italia*

Anche se molto è stato scritto sulle attività inquisitoriali svolte da Kramer, i suoi viaggi nell'Italia centrale e settentrionale sono rimasti fino ad oggi pra-

¹⁰ Günter Jerouschek, *500 Years of the "Malleus maleficarum"*, in Id. (a cura di), *Malleus maleficarum 1487 von Heinrich Kramer (Institoris). Nachdruck des Erstdruckes von 1487 mit Bulle und Approbatio*, Hildesheim, Zurich-New York, Georg Olms, 1992, pp. xlvi-xlvii; Christopher S. Mackay, *General introduction*, in Henricus Institoris, Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, a cura di Christopher S. Mackay, I, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 170-171.

¹¹ Voltmer, *Witch hunts*, p. 1209.

¹² Behringer, *Malleus maleficarum*, in *Encyclopedia of witchcraft*, III, pp. 721-722; Id., *Demonology, 1500-1660*, in Ronnie Po-Chia Hsia (a cura di), *Reform and expansion, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 408-410.

ticamente sconosciuti. Eppure il frate alsaziano, che era nato intorno al 1430 a Schlettstadt (Sélestat), trascorse parecchio tempo in Italia fin dagli esordi della sua carriera di inquisitore. È probabile che, dopo aver visitato Roma per la prima volta intorno al 1460, Kramer abbia studiato teologia presso lo *Studium generale* domenicano di Napoli; sappiamo che il Maestro Generale dell'Ordine domenicano confermò il suo *status* di Maestro di teologia a Roma il 13 dicembre 1479. In quel periodo, Kramer iniziò a coltivare quelli che più tardi si sarebbero rivelati utili rapporti all'interno della curia pontificia¹³. Il frate alsaziano seguì con grande interesse anche l'attività degli inquisitori domenicani nell'Italia settentrionale. È già stato ipotizzato che i suoi tentativi, risalenti al 1479, di istituire confraternite laiche che avrebbero dovuto assisterlo nello svolgimento della sua attività di inquisitore, si ispirassero alle attività delle Compagnie della Croce italiane¹⁴.

Quando iniziò a scrivere il *Malleus maleficarum*, Kramer aveva già avuto modo di incontrare alcuni inquisitori domenicani provenienti dall'Italia settentrionale, che l'avevano informato sui procedimenti giudiziari in corso contro le streghe nella diocesi di Como. Nel suo famigerato trattato, Kramer menziona l'«inquisitor cumanus» responsabile dell'esecuzione di quarantuno streghe nell'area di Bormio nel 1485. A quel tempo l'inquisitore di Como era Lorenzo Soleri da Sant'Agata (morto c. 1510), un frate conventuale della provincia domenicana di San Pietro Martire¹⁵. Kramer, anch'egli domenicano

¹³ Sulla vita di Kramer si vedano le ricostruzioni biografiche in Peter Segl, *Heinrich Institoris: Persönlichkeit und literarisches werk*, in Id. (a cura di), *Der Hexenhammer: Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487*, Köln, Böhlau, 1988, pp. 102-126; André Schnyder, *Malleus Maleficarum. Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487*, Göttingen, Kümmerle, 1993, pp. 33-73; Günter Jerouschek, *Kramer (Institoris), Heinrich (ca. 1430-1505)*, in *Encyclopedia of witchcraft*, III, pp. 612-613.

¹⁴ La prima Compagnia della Croce fu fondata a Bologna, verso la metà del quindicesimo secolo, dall'inquisitore domenicano Corrado di Germania e fu incaricata di finanziare la costruzione di una prigione, nonché di fornire sostegno finanziario e morale all'inquisitore di Bologna. Dopo il 1458, alcuni inquisitori della Congregazione domenicana della Lombardia fondarono confraternite simili a questa in altre città italiane (Alfonso D'Amato, *I Domenicani a Bologna*, I, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1988, pp. 394-396). Nonostante Sisto IV approvasse l'intenzione di Kramer di istituire una confraternita di questo tipo, l'inquisitore alsaziano affermò qualche tempo dopo che i suoi sforzi in tal senso erano stati vani perché l'autorizzazione del papa non era stata formulata adeguatamente. Perciò il 29 febbraio 1484 Kramer inviò a Sisto una lettera, rammentandogli la sua precedente approvazione del progetto (Jürgen Petersohn, *Konziliaristen und Hexen. Ein unbekannter Brief des Inquisitors Heinrich Institoris an Papst Sixtus IV. aus dem Jahre 1484*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 44, 1988, pp. 123-124). Nel giugno del 1485 il successore di Sisto al soglio pontificio, Innocenzo VIII, chiese all'arcivescovo di Mainz di aiutare Kramer a realizzare il suo progetto (Schnyder, *Malleus Maleficarum*, p. 48; Mackay, *General introduction*, p. 89 n. 167).

¹⁵ Michael Tavuzzi, *Lorenzo Soleri da Sant'Agata OP (ob. ca. 1510): The "Inquisitor Cumanus" of the Malleus maleficarum. A biographical note*, in Hoyer, *Praedicatores, inquisitores*, I, pp. 407-420.

no conventuale, ritornò in Italia nell'autunno del 1495 e ben presto strinse solidi rapporti con i frati conventuali del cenobio dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia, dove si stabilì dal 1496 al 1497¹⁶. Pur avendo soggiornato in alcune città tedesche durante l'estate del 1497, era già di ritorno in Italia entro il 1498, o al più tardi nel 1499. Il 27 luglio 1499 fu pubblicato a Venezia uno dei suoi trattati polemici, l'*Opusculum in errores Monarchie*, nel quale egli racconta alcuni episodi del suo soggiorno precedente in quella città¹⁷. La pubblicazione di questo scritto, dedicato a confutare le tesi principali del giurista Antonio de' Roselli contro il primato pontificio, accrebbe notevolmente la fama di cui Kramer godeva presso gli inquisitori domenicani dell'Italia settentrionale, come vedremo tra breve. In un momento imprecisato del 1499 Kramer lasciò Venezia alla volta di Roma, dove rimase fino al gennaio, se non al febbraio, del 1500. Il 2 marzo del 1500 la sua presenza è attestata a Ferrara¹⁸, ma già agli inizi del 1501 si era stabilito a Olomouc, sede vescovile nonché centro amministrativo della Moravia, dove probabilmente morì quattro anni più tardi.

Per quanto alcuni storici ritraggano Kramer come oppositore acerrimo dell'Osservanza domenicana¹⁹, pare invece che egli abbia spesso collaborato con importanti difensori della riforma osservante e abbia altresì difeso le religiose sostenute dalle congregazioni osservanti o appoggiate da frati riformatori²⁰. Così, nel 1484, Kramer cercò di assistere un gruppo di suore osservanti che, inviate nel 1480 a riformare il convento di Klingental a Basilea, ne erano state espulse dopo il fallimento definitivo della riforma²¹. In una delle sue let-

¹⁶ Kramer doveva essere partito per Venezia poco dopo aver terminato di scrivere il suo *Tractatus varii contra errores adversus eucharistiae sacramentum exortos*, l'11 agosto del 1495. Questo trattato fu pubblicato soltanto il 26 gennaio 1496 dall'editore di Norimberga Anton Koberger, ma la data della sua ultimazione è riportata nel colophon.

¹⁷ Heinrich Kramer, *Opusculum in errores Monarchie*, Venezia, Jacobus de Leucho per Petri Liechtensteyn, 1499. La datazione di Mackay (*General introduction*, p. 90), che riconduce la pubblicazione di quest'opera all'agosto del 1496, è sbagliata.

¹⁸ Si vedano le due copie dell'*instrumentum publicum* che certifica l'esame delle stimmate di Lucia Brocadelli, avvenuto a Ferrara il 2 marzo 1500, al quale Kramer aveva assistito: Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, Convento di Santa Sabina, Roma (AGOP), *Sez. XIV*, lib. GGG, pt. I, cc. 332, e 333r-335v.

¹⁹ Cfr. Walter Senner, *Institutoris, Henricus*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XXV, Paris, Letouzey, 1995, pp. 1301-1302; Jerouschek, Behringer, "Das unheilvollste Buch der Weltliteratur?", pp. 37-38; Springer, *Dominican inquisition*, pp. 345, 354.

²⁰ Sulla promozione, da parte di Kramer, dei culti delle sante vive italiane sostenute dalla Congregazione osservante della Lombardia, si veda Tamar Herzig, *Witches, saints, and heretics. Heinrich Kramer's ties with Italian women mystics*, «Magic, Ritual, and Witchcraft», 1, 2006, pp. 36-42, e più oltre. Per una critica della tesi che enfatizza la presunta ostilità di Kramer nei confronti del movimento di riforma all'interno dell'ordine domenicano si veda Mackay, *General introduction*, pp. 115-117.

²¹ Sul fallimento della riforma di Klingental si veda Anne Winston-Allen, *Convent chroni-*

tere a Sisto IV, mirante soprattutto a contrastare la minaccia rappresentata da «conciaristas ac quasdam alias hereses, presterim [sic] muliercularum quarundam fidem katolicam erga incubos demones abnegantes»²², Kramer supplicava il papa di mettere fine alla disperata situazione delle suore riformatrici. La sua richiesta riecheggia il contenuto di una lettera scritta due settimane prima dal confessore delle suore, Thomas von Lampertheim (attivo negli anni 1475-1501) – uno dei sostenitori più accesi della riforma osservante in Alsazia – e fu probabilmente scritta su richiesta di quest'ultimo²³.

Durante i suoi due ultimi viaggi in Italia, Kramer stabilì dei contatti anche con alcuni frati osservanti della Congregazione riformata della Lombardia, e in particolar modo con quelli che si trovavano presso lo *Studium generale* di San Domenico a Bologna. Questo *studium* è stato recentemente descritto come «la culla principale dei potenziali inquisitori dell'Italia rinascimentale»²⁴. I frati osservanti avevano chiaramente apprezzato l'intervento polemico che il loro confratello conventuale aveva appena pubblicato contro Antonio de' Roselli. Silvestro Prierias (o Mazzolini, 1456-1527), dal 1499 al 1502 reggente di San Domenico, avrebbe in seguito lodato esplicitamente Kramer per aver condannato nell'*Opusculum in errores Monarchie* le empie tesi di Roselli contro il primato pontificio²⁵. Nel marzo del 1500 Kramer incontrò colui che era stato il predecessore di Prierias come reggente di San Domenico, cioè il rinomato teologo e canonista Giovanni Cagnazzo da Taggia (o Tabia, attivo negli anni 1470-1522), che ricoprì la carica di inquisitore a Bologna dal 1494 al 1513²⁶. Non diversamente da Kramer, anche Cagnazzo apprezzava il ruolo svolto dalle confraternite laiche in appoggio agli inquisitori domenicani: nel 1497 si rivolse al papa Alessandro VI chiedendogli di confermare all'inquisitore di Bologna l'assistenza stabile della Compagnia della Croce²⁷.

cles. Women writing about women and reform in the late Middle Ages, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 2004, pp. 148-151.

²² Lettera di Kramer a Sisto IV del 29 febbraio 1484, Archivio di Stato di Venezia, *Atti della Curia Romana. Collezione Podocrato*, busta IV, n. 767, pubblicata in Petersohn, *Konziliaristen und Hexen*, pp. 123-126 (citazione da p. 123).

²³ *Ibid.*, pp. 125-126, 150-153.

²⁴ Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, p. 109.

²⁵ Silvestro Mazzolini (Prierias) *De strigimagarum Daemonumque Mirandis libri tres*, Roma, in aedibus Populi Romani, 1575, lib. 2, cap. 1: «auctores mallei maleficarum, duo magni viri, maxime magister Henri[cus] Insti[toris] qui adversus impium Antoniu[m] Roselli scripsit, eiusq[ue] blasfemu[m] opus de monarchia christiana damnavit».

²⁶ Su Cagnazzo si veda Herzig, *Cagnazzo, Giovanni of Taggia*, in *Encyclopedia of witchcraft*, I, p. 158.

²⁷ Cagnazzo negò il suo consenso all'unione della Compagnia della Croce con la Compagnia dei Battuti. Accogliendone l'appello, rivoltogli nel 1497, Alessandro VI dichiarò nulla l'unione delle due confraternite e riconfermò l'autorità dell'inquisitore di Bologna sui membri della Compagnia della Croce (D'Amato, *I Domenicani a Bologna*, I, pp. 357-358, 366, 396-399, 494).

Cagnazzo, che arrivò a Ferrara nel 1499 e da quel momento in poi assunse l'incarico di confessore di Ercole I d'Este, era particolarmente devoto alla profetessa di corte del duca, Lucia Brocadelli da Narni, celebre per le sue stimmate²⁸. Anche Kramer mostrò un vivo interesse per questa terziaria in fama di santità, e si recò perfino a Ferrara per incontrarla. Come avrebbe ricordato in seguito, quando vide «coi suoi stessi occhi» le ferite sanguinanti di Lucia, si commosse fino al punto di baciarle²⁹. Inoltre Kramer chiese a Cagnazzo di condurre un'inchiesta secondo le modalità inquisitorie per certificare l'autenticità delle esperienze mistiche della Brocadelli. Nell'esame delle stimmate, Cagnazzo fu assistito da fra Niccolò dal Finale (o Finaro, morto nel 1525), confessore ora quasi dimenticato della Brocadelli e futuro cacciatore di streghe, che a quel tempo era viceprieore di Santa Maria degli Angeli a Ferrara³⁰.

Lo stesso Kramer fu presente all'esame condotto da Cagnazzo e da fra Niccolò, anche se non è chiaro se li avesse già incontrati in precedenza o meno³¹. Al momento del suo incontro con Kramer a Ferrara, Cagnazzo si era già fatto

²⁸ L'arrivo di Cagnazzo a Ferrara in veste di confessore personale del duca è segnalato in una lettera che fra Bernardo da Como inviò da Piacenza a Ercole d'Este, il 3 luglio 1499: Archivio di Stato di Modena (ASMo), *Giurisdizione sovrana*, busta 430B (Santi e beati). Cagnazzo era ancora il confessore personale di Ercole nel settembre del 1504, come indicato nella copia di un documento risalente a quel periodo contenuta nel *Libro Mastro Raguaglio delli usi, e luoghi del Convento [di Santa Maria degli Angeli], 1664*, Archivio Storico Diocesano, Ferrara (ASDF), *Fondo Santa Maria degli Angeli*, busta 8/1, f. 64v. Sul sostegno di Cagnazzo a Lucia Brocadelli, sia prima che dopo la caduta in disgrazia di quest'ultima nel 1505, si veda Tamar Herzig, *Savonarola's women. Visions and reform in Renaissance Italy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2008, pp. 131-139, 167.

²⁹ Heinrich Kramer (Institoris), *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum Adversus waldensium seu Pickardorum heresim* (d'ora in poi: Kramer, *Clippeum*), Olomouc, Konrad Baumgarten, 1501, f. 10r: «una Lucia nomine, ferrarie dege[n]s, Stigmata n[ost]ri salvatoris quinq[ue] in suo corpore visibiliter defert, que et oculis conspexi»; *Ibid.*, f. 79v: «Etiam si nullis aliis ab extra clarerent miraculis uti soror Lucia [...] iam autem Ferrarie degens, stigmatibus nostri salvatoris visibiliter insignita in manibus et pedibus et latere cum stillatione sanguinis singulis sextis feriis [...] existit. Quam et ego inquisitor visitando in anno iubilaeo stigmata vidi et osculatus sum».

³⁰ All'esame delle stimmate assistettero anche altri frati: i loro nomi non vennero registrati, ma è verosimile ritenere che fossero membri di Santa Maria degli Angeli (AGOP, *Sez. XIV*, lib. GGG, pt. I, cc. 332r-335v). Su fra Niccolò e sul suo stretto legame con la Brocadelli si rinvia a Herzig, *Savonarola's women*, pp. 109-110, 129-137.

³¹ È significativo che a condurre l'indagine sulla Brocadelli a Ferrara fosse Cagnazzo, l'inquisitore di Bologna, e non Giovanni Rafanelli, all'epoca inquisitore di Ferrara. Come osserva Michael Tavuzzi (*Giovanni Rafanelli da Ferrara OP [+1515]. Inquisitor of Ferrara and master of the sacred palace*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 67, 1997, pp. 140-141), Rafanelli avrebbe dovuto essere l'unico responsabile di tutti i procedimenti istruiti a Ferrara. Non è improbabile che Cagnazzo fosse stato incaricato di esaminare la Brocadelli su richiesta di Ercole d'Este. In ogni caso Kramer, che assistette all'esame, doveva aver approvato la nomina di Cagnazzo nonché la prevedibile conferma, da parte di quest'ultimo, dell'autenticità delle stimmate.

un nome come energico persecutore di streghe. Due anni prima, in qualità di inquisitore di Bologna, egli aveva infatti processato la guaritrice Gentile Cimitri, condannandola al rogo per stregoneria il 14 luglio 1498. Il processo e l'esecuzione della donna bolognese furono descritti da due confratelli di Cagnazzo del convento di San Domenico, Leandro Alberti (1479-c.1552) e Silvestro Prierias, che scrissero con approvazione della condanna emessa dall'inquisitore nei confronti della presunta strega³². Prierias, inoltre, esorcizzò una delle vittime di Gentile, a quanto si diceva da lei stregata, e assistette all'esecuzione della strega sul rogo³³. Il ruolo di Cagnazzo nell'assicurare che la Cimitri andasse incontro alla sua tragica fine era decisamente in linea con la persecuzione implacabile portata avanti dallo stesso Kramer contro le presunte streghe, come lo erano i resoconti entusiastici di quel processo bolognese forniti dai futuri inquisitori Prierias e Alberti.

2. *Santi italiani contro eretici boemi*

L'incontro di Kramer con Cagnazzo a Ferrara, a meno di due anni di distanza dalla morte sul rogo di Gentile Cimitri, era strettamente collegato alla nomina recente del frate alsaziano a nunzio papale e inquisitore in Moravia. Con un breve del 31 gennaio 1500, Alessandro VI affidò a Kramer l'incarico specifico di perseguire e convertire i membri dei Fratelli Boemi e di altre sette eretiche, e di pubblicare un trattato polemico che confutasse le tesi principali degli eretici. L'instancabile inquisitore iniziò a raccogliere informazioni subito dopo aver ricevuto l'incarico. Il suo ponderoso trattato, *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum adversus waldensium seu pikardorum heresim*, fu pubblicato a Olomouc il 20 aprile 1501³⁴. È interessante notare che alcuni capitoli

³² Come osserva Guido Dall'Olio, Alberti descrive con evidente approvazione, nella parte inedita della sua *Istoria di Bologna*, l'esecuzione sul rogo della Cimitri a conclusione del processo condotto da Cagnazzo (Biblioteca Universitaria di Bologna, ms. 97/III, cc. 193v-194r). Si veda Guido Dall'Olio, *Leandro Alberti, inquisitore e mediatore*, in Massimo Donattini (a cura di), *L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella "Descrizione" di Leandro Alberti* (Atti del Convegno internazionale di studi, Bologna, 27-29 maggio 2004), Bologna, Bononia University Press, 2007, p. 31. Prierias descrive il suo coinvolgimento diretto nell'esorcismo di una «nobile[m] matronam in civitate bononia [...] que ad insta[n]tiam cuiusdam famose strigimage annis tredecim arreptica fuit: que strigimaga Cimera dicta est: quam tandem inquisitor magister Io. de Tabia, author Tabiene Summe, qui etia[m] modo vivit in cineres redegit», in *De strigimagarum*, lib. 2, cap. 11.

³³ Michael Tavuzzi, *Prierias. The life and works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham and London, Duke University Press, 1997, p. 37; Guido Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi*, in Giovanna Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 113-115.

³⁴ Amedeo Molnàr, *Autour des polémiques antivaudoises du début du XVIe siècle*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, pp. 117-133; Schnyder, *Malleus ma-*

dell'opera si basavano sulle informazioni fornite dai domenicani italiani e, in particolar modo, dai frati di San Domenico di Bologna. Nella sua discussione sul metodo da adottare per distinguere i miracoli veri da quelli falsi, Kramer descriveva le intercessioni miracolose attribuite a un frate laico di San Domenico, fra Jacobo Griesinger di Ulma³⁵, dopo la sua morte, avvenuta nel 1491. Secondo Kramer, i miracoli postumi di fra Jacobo, che comprendevano guarigioni di ciechi e di lebbrosi, il risuscitamento di morti e la cura di ogni tipo di malattia, provavano inequivocabilmente che la sua santità era autentica³⁶.

Fra Jacobo era sepolto a San Domenico e i suoi confratelli bolognesi – i primi e principali promotori del suo culto – si diedero a redigere e a diffondere resoconti dettagliati dei suoi doni miracolosi. Fu fra Ambrogio da Soncino a scrivere la prima agiografia del sant'uomo poco dopo la morte di quest'ultimo; e fu Prierias a curarla e a pubblicarla, a Bologna, il 10 agosto 1501³⁷. Il primo resoconto in latino della vita di Jacobo fu pubblicato più tardi da Leandro Alberti, che era stato allievo di Prierias presso lo *Studium generale* di Bologna dal 1499 al 1500³⁸, nel *De viris illustribus ordinis praedicatorum* (1517)³⁹.

Dal momento che la pubblicazione del *Clippeum* precedette quella della prima *Vita* ufficiale di fra Jacobo, uscita nell'estate del 1501 a cura di Prierias, Kramer deve aver basato la sua trattazione dei miracoli taumaturgici operati dal sant'uomo su resoconti informali e orali. In effetti non è inverosimile ipotizzare che, durante il suo viaggio da Roma a Ferrara, Kramer abbia fatto tappa a Bologna e abbia visto a San Domenico i numerosi ex voto che ne testimoniavano le intercessioni miracolose, incontrando forse il miracolato

leficarum, pp. 64-67; Rudolf Řičan, *The history of the Unity of Brethren. A Protestant Hussite church in Bohemia and Moravia*, trad. C. D. Crews, Bethlehem (PA), The Moravian Church in America, 1992, pp. 91-94.

³⁵ Si vedano i resoconti agiografici della vita di fra Jacobo in *Acta Sanctorum, October, V*, Paris, Palme, 1866-1884, pp. 790-803, e una trattazione succinta del suo culto nel contesto dei modelli tardomedievali della santità maschile in Richard Kieckhefer, *Holiness and the culture of devotion. Remarks on some late medieval male saints*, in Renate Blumenfeld-Kosinski, Tímea Szell (a cura di), *Images of sainthood in medieval Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 294-295.

³⁶ Kramer, *Clippeum*, f. 79r: «novissime in Bononia frater Jacobus alamanus, qui et sacristanus in eodem conventu sancti Dominic longo tempore fuerat, licet in vita regularem vitam duxisset sine omni reprehensione, eius tamen sanctitas post mortem primo revelata fuit per miraculorum coruscationem, caecis visum restituendo, leprosos mundando, mortuos suscitando, omne genus infirmitatis expellendo».

³⁷ La versione dell'agiografia di fra Ambrogio curata da Prierias si intitolava *Vita e conversione sancta del beato Iacobo converso de l'ordine de predicatori novamente morto a Bologna*, Bologna, Giovanantonio de' Benedetti, 1501. Si veda *Acta Sanctorum, October, V*, p. 790.

³⁸ Abele L. Redigonda, *Alberti, Leandro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, p. 699; Tavuzzi, *Prierias*, pp. 1, 36.

³⁹ Leandro Alberti, *De viris illustribus ordinis praedicatorum libri sex*, Bologna, in aedibus Hyeronimi Platonis, 1517, ff. 262v-267v.

bolognese che, secondo Alberti, aveva collocato un ex voto sulla tomba di fra Jacobo in San Domenico nel febbraio del 1500⁴⁰. Ma anche se non si fermò a Bologna, è evidente che Kramer ebbe comunque dei contatti con i principali promotori del culto del frate tedesco a San Domenico – probabilmente con Prierias o con Alberti – che lo informarono dei miracoli da lui compiuti.

I confratelli italiani di Kramer non si limitarono a condividere con lui soltanto le informazioni relative a un frate morto recentemente in fama di santità: gli fornirono altresì la documentazione sulle esperienze miracolose delle terziarie domenicane Lucia Brocadelli, Colomba Guadagnoli da Rieti e Stefana Quinzani, il culto delle quali era promosso da membri della Congregazione lombarda. Documenti scoperti di recente, e che ho già esaminato in altra sede, indicano che il domenicano – spesso ritratto come il più formidabile misogino dell'epoca premoderna – fu in effetti uno dei responsabili principali della diffusione in tutta Europa di scritti che elogiavano e celebravano le sante vive italiane. Perciò, se l'attacco alle streghe contenuto nel *Malleus* è stato interpretato come una manifestazione della paura profonda nutrita da Kramer verso le donne dotate di carisma, va però rilevato che in altre sue opere si trovano testimonianze della sua ammirazione per le caratteristiche fondamentali della santità mistica femminile⁴¹.

Kramer sperava che anche i resoconti dettagliati delle esperienze mistiche delle sante vive italiane, come già quello relativo ai miracoli postumi di fra Jacobo, avrebbero convinto i suoi lettori che le più importanti manifestazioni del potere divino si potessero trovare soltanto in seno alla Chiesa cattolica. Perciò fece di tutto per ottenere documenti autentici che comprovassero l'origine divina delle esperienze soprannaturali delle terziarie domenicane. Probabilmente si deve al fatto che il suo coinvolgimento diretto nell'esame delle stimmate di Lucia Brocadelli – condotto, come si ricorderà, da Cagnazzo nel 1500 – fosse registrato nell'*instrumentum publicum* che lo certificava, se Kramer decise di non pubblicare questo documento nel suo *Clippeum*. Egli fornì invece ai lettori il testo integrale dell'atto che certificava il primo esame delle stimmate della Brocadelli, condotto a Viterbo il 24 aprile 1497 da fra Domenico de' Pirri da Gargnano (morto c. 1520)⁴².

Pirri, che era stato inquisitore a Mantova (dal 1490 al 1511) e prima ancora a Bologna (dal 1485 al 1489), apparteneva allo stesso ambiente di Cagnazzo, Prierias e Alberti, e conosceva personalmente tutti e tre i frati. Per molti anni, Pirri aveva insegnato presso lo *Studium generale* di Bologna, dove Prierias era stato uno dei suoi allievi. Nel 1494, pur non risiedendo più a Bologna, vi fece

⁴⁰ *Ibid.*, f. 267v.

⁴¹ Herzig, *Witches, saints, and heretics*, pp. 24-55.

⁴² Sul primo esame delle stimmate si veda Giacomo Marcanese, *Narratione della nascita, vita e morte della B. Lucia da Narni dell'ordine di San Domenico, fondatrice del monastero di Santa Caterina da Siena di Ferrara*, Ferrara, per Giuseppe Groni, 1640, pp. 107-111.

ritorno da Mantova per presiedere alla cerimonia di laurea di Cagnazzo quando questi diventò Maestro di Teologia⁴³. Alberti lo ammirava sia per il rigore che caratterizzava la sua attività di inquisitore, sia per le sue doti eccezionali di predicatore⁴⁴.

Come Cagnazzo, anche Pirri ebbe stretti rapporti con Ercole d'Este, e fu particolarmente devoto a Lucia Brocadelli⁴⁵. Fu con ogni probabilità lo stesso Ercole a inviare Pirri a Viterbo, nel 1497, per esaminare le stimmate miracolose della Brocadelli: non si potrebbe spiegare altrimenti perché mai un inquisitore della Congregazione lombarda sia stato inviato a Viterbo, che faceva parte della Provincia domenicana toско-romana, a esaminare una terziaria che a questa provincia appartenne ufficialmente fino alla primavera del 1499. Il documento notarile che certifica l'esame condotto da Pirri identifica quest'ultimo unicamente come «venerabilis patris fratris Dominici de Gargnano, eiusdem ordinis, sacre theologie professoris ac heretice pravitatis inquisitoris», senza menzionare il fatto che il frate in questione era l'inquisitore di Mantova⁴⁶. Questa omissione ha indotto alcuni storici a ipotizzare che il primo esame al quale fu sottoposta la terziaria, a Viterbo, fu condotto dal «locale padre inquisitore»⁴⁷. Nella versione del documento pubblicata nel *Clippeum*, tutta-

⁴³ Tavuzzi, *Prierias*, p. 13; Id., *Renaissance inquisitors*, p. 183.

⁴⁴ Nel 1517 Alberti scriveva che Pirri era ormai così vecchio da non poter quasi più camminare: tale osservazione, assieme al suo elogio dello zelo inquisitorio dell'anziano confratello, consentono di ipotizzare che lo conoscesse da tempo. Si veda *De viris illustribus*, f. 141v: «Non adverti, Puto tamen alteru[m] esse Angelum Veronensem, et Dominicum Gargnanum alterum, ambos Theologos, et bonae mentis, bonaeque conscientiae viros... [Dominicus] vero ultra annos quadraginta per Italiam vagatus inrepide ac optime in frequentibus populis immensa cum laude concionatus est et Censuram multo tempore adversus haereticos et praecipue Ma[n]tuae impavide aegit. Nunc (ut cernis) vix prae senio incedere potest. Vir venerandus et bonus, et quadam bonitate dulci ornatus». Nel 1550, dunque molto tempo dopo la morte di Pirri, Alberti lodò ancora una volta le sue doti di predicatore e la sua repressione vigorosa degli eretici. Si veda *Descrizione di tutta Italia di F. Leandro Alberti bolognese. Aggiuntavi la Descrizione di tutte l'isole. Riproduzione anastatica dell'edizione 1568, Venezia, Lodovico degli Avanzi*, I, Bergamo, Leading Edizioni, 2003, p. 324: «Gargnano, da Tuscolano discosto 4. miglia illustrato per la memoria di Dominico praestante Theologo, e eloquente predicatore: dell'ordine dei predicatori, che fiori ne nostri giorni, e passò a miglior diporto in Mantova essendo inquisitore contra gli heretici...» Sulla grande fama di predicatore del Pirri si veda più avanti.

⁴⁵ Secondo la lettera scritta da Ercole alla Brocadelli, in data 9 agosto 1497, e la lettera di risposta da lei inviata in data 25 agosto, fu Pirri a convincerla ad accettare l'invito del duca a trasferirsi a Ferrara (ASMo, *Ser. Giurisdizione sovrana*, busta 430B [Santi e beati], fascicolo intitolato «Lettere autografe e copie di lettere della Beata Suor Lucia da Narni con altre lettere e documenti riguardante la stessa»).

⁴⁶ Ho trovato una copia coeva e finora sconosciuta dell'esame in Archivio San Domenico di Bologna (ASDB), *Sez. I*, tit. 7790, «Prova delle stigm[at]e della B. Lucia da Narni, e di S. Catt[arin]a da Siena».

⁴⁷ Si veda ad esempio Edmund G. Gardner, *Dukes and poets in Ferrara. A study in the poetry, religion and politics of the fifteenth and early sixteenth centuries*, New York, Haskell House,

via, Kramer esplicitò e chiari l'affiliazione di Pirri, aggiungendo poche parole al testo. Nell'opera di Kramer, l'inquisitore che aveva certificato l'autenticità della stigmatizzazione della Brocadelli veniva identificato come il «venerabilis patris fratris Dominici de Garniano eiusdem ordinis, *sacre theologie professoris vite regularis congregacionis Lombardie* ac heretice pravitatis inquisitore [sic]» (il corsivo è mio)⁴⁸.

Nel *Clippeum*, all'*instrumentum publicum* che attesta la certificazione operata da Pirri segue un altro documento notarile che certifica l'estasi della Passione vissuta da un'ammiratrice di Lucia Brocadelli, la santa viva Stefana Quinzani⁴⁹. Più di venti testimoni attendibili avevano assistito, a Crema, all'esperienza estatica della Passione che Stefana aveva vissuto il 17 febbraio 1497⁵⁰, e Pirri sembra aver svolto un ruolo rilevante nel riconoscimento della sua autenticità⁵¹. Essendo l'unico inquisitore presente in quella circostanza,

1968, p. 368. Gardner e altri studiosi hanno consultato le versioni a stampa dell'atto notarile nelle agiografie della Brocadelli risalenti alla prima età moderna, in particolare Marcanese, *Narratione della nascita*, pp. 107-111; Domenico Ponsi, *Vita della Beata Lucia vergine di Narni*, Roma, per Francesco Gonzaga, 1711, pp. 197-199.

⁴⁸ Kramer, *Clippeum*, f. 20r.

⁴⁹ *Ibid.*, ff. 20v-21v. Kramer sostiene che l'esperienza estatica della Passione vissuta da Stefana ebbe luogo a Crema nel febbraio del 1496 ma, stando al documento originario che ho recentemente ritrovato nell'Archivio San Domenico a Bologna (*Sez. I*, tit. 8100), essa sarebbe avvenuta l'anno successivo, il 17 febbraio 1497. Poiché si è a lungo ritenuto che l'originale fosse andato perduto, gli storici si sono sempre basati sulla sua trascrizione riportata nelle agiografie risalenti alla prima età moderna, a sua volta basata su una copia del documento originario conservata nel convento della Quinzani, a Soncino, dopo la sua morte. Cfr. Adele Simonetti, *Le vite e gli agiografi della beata Stefana Quinzani*, «Hagiographica», 8, 2001, pp. 194, 227 n. 114; Valerio Guazzoni, *La beata Stefana da Soncino nel solco di Osanna. L'immagine e il legato artistico*, in Renata Casarin (a cura di), *Osanna Andreasi da Mantova, 1449-1505. L'immagine di una mistica del Rinascimento*, Mantova, Casandreasi, 2005, pp. 81-83 e n. 14.

⁵⁰ L'originale elenca ventidue testimoni che confermarono l'autenticità dell'estasi della Passione vissuta dalla donna. Dato che un foglio – contenente la conferma ulteriore di uno dei testimoni già inclusi nella lista dell'*instrumentum publicum* – fu aggiunto a questo documento, un domenicano vissuto nel tardo diciassettesimo secolo lo intitolò «Instrumento autentico delle pene, che pativa la gran serva di dio Stefana Quinzani, rog. o in Crema, e sottoscritto da 23 testimoni di autorità» (ASDB, *Sez. I*, tit. 8100). Le agiografie e tutti gli studi successivi, elencano solo ventun testimoni: si veda Giuseppe Brunati, *Vita o gesta di santi bresciani*, II, Brescia, Tipografia Venturini, 1856² (1834), pp. 55-62. La versione a stampa di Kramer inserisce nella lista anche il ventiduesimo testimone «Dominus Iohannes francisco porrelaca civitatis Brixie[n]sis», il nome del quale compare nel documento originario ma manca nella trascrizione inserita nelle agiografie (cfr. Kramer, *Clippeum*, f. 21v).

⁵¹ Kramer cita anche due testimoni provenienti dal convento domenicano di San Pietro Martire (altrimenti noto col nome di San Domenico) di Crema, e cioè il priore e il procuratore (*Ibid.*). Questi due testimoni non risultano inclusi nel documento originario (né nelle sue successive trascrizioni), probabilmente perché i loro nomi – a differenza di quello di Pirri, che era un inquisitore molto noto – non avrebbero contribuito ad aggiungere ulteriore credibilità all'autenticazione delle esperienze miracolose di Stefana. Sappiamo che il certificato successivo,

Pirri vagliò scrupolosamente tutto ciò che aveva visto e sentito, arrivando a toccare l'estatica visionaria, mentre quest'ultima si comportava come se in quel momento la stessero crocifiggendo, per accertarsi che non stesse fingendo. Persuaso dell'autenticità della Passione estaticamente vissuta dalla Quinzani, l'inquisitore di Mantova confermò l'origine divina delle sue esperienze soprannaturali «ad omnipotentis dei laudem, fidelium edificationem ac catholice fidei corroborationem»⁵². Sull'atto notarile originale Pirri appose semplicemente la firma seguente: «Frater Dominicus da gargnano [sic] ordinis praedicatorum, sacre theologie professor ac heretice pravitatis inquisitor»⁵³. Anche in questo caso Kramer intervenne sul testo del documento, aggiungendo che Pirri era un predicatore illustre nonché membro della Congregazione osservante della Lombardia («ac predicator egregius vite regularis congregationis Lombardie») ⁵⁴.

Kramer, che nei suoi sermoni a Venezia e a Olomouc tuonava contro gli eretici e sul fuoco eterno che li attendeva, e riteneva che la predicazione fosse un'arma fondamentale dell'inquisitore a difesa dell'ortodossia, tornò a elogiare Pirri per le sue doti di predicatore in un'opera che pubblicò pochi mesi dopo aver portato a termine il *Clippeum*⁵⁵, ossia *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna*, pubblicata a Olomouc il 16 settembre 1501⁵⁶. Il libro comprendeva alcuni do-

che autenticava la spettacolare imitazione della Passione riproposta dalla donna a Mantova il 20 luglio 1500 e registrava la presenza di Pirri e di qualche altro famoso Domenicano, ometteva invece i nomi di «nonnullis Patribus Ordinis Praedicator. de Observantia» che vi avevano assistito (Brunati, *Vita o gesta*, II, p. 62). Il fatto che Kramer citi questi due testimoni è un altro indizio del suo rapporto diretto con Pirri, il quale gli fornì i dettagli sulla Passione estatica della Quinzani omissi nell'atto notarile che l'aveva autenticata. Sugli stretti legami tra Stefana e i frati di San Pietro Martire a Crema si veda Guazzoni, *La beata Stefana*, pp. 82-83.

⁵² ASDB, Sez. I, tit. 8100. Le parole «ac catholice fidei corroborationem» mancano nella versione che compare nelle agiografie della Quinzani e negli studi moderni (si veda ad esempio Bruanti, *Vita o gesta*, II, p. 61).

⁵³ ASDB, Sez. I, tit. 8100.

⁵⁴ Kramer, *Clippeum*, f. 21v.

⁵⁵ Il *Malleus*, il *Clippeum* e altre opere polemiche di Kramer includevano sezioni specificamente rivolte ai predicatori per istruirli su come confutare idee eterodosse. Si veda Herzig, *Witches, saints, and heretics*, pp. 36-37; Mackay, *General introduction*, p. 169. Sulle prediche che Kramer tenne a Venezia si veda Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, Chicago e London, University of Chicago Press, 2002, pp. 224-227. Sulla sua predicazione aggressiva contro i Fratelli Boemi si vedano Edmund De Schweinitz, *The history of the church known as the Unitas Fratrum or the Unity of the Brethren, founded by the followers of John Huss, the Bohemian reformer and martyr*, Bethlehem (PA), Moravian Publication House, 1901, p. 183; Řičan, *The history of the Unity of the Brethren*, p. 91; Josef Müller, *Bohemian Brethren*, in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of religious knowledge*, II, Grand Rapids, Baker Book House, 1963-1966, p. 215.

⁵⁶ Sul coinvolgimento di Kramer nella pubblicazione di questo pamphlet si veda Herzig, *Witches, saints, and heretics*, pp. 44-50.

cumenti forniti dai sostenitori italiani della Brocadelli, della Quinzani e di Colomba Guadagnoli, che attestavano le esperienze miracolose di queste terziarie domenicane. Kramer non inserì in questo suo *pamphlet* il testo integrale dell'atto notarile che certificava l'autenticità dell'esperienza estatica della Passione vissuta dalla Quinzani; tuttavia, assicurava i suoi lettori che numerosi e qualificati testimoni avevano confermato la natura divina dei suoi doni, a tal scopo indirizzandoli al documento che autenticava l'estasi di Stefana, custodito da fra Domenico da Gargnano dell'Ordine dei predicatori «exclamator sanctorum evangeliorum famosissimus», presso il convento domenicano di Mantova⁵⁷. Benché Kramer non specifichi dove e come abbia ottenuto una copia dell'atto, che più tardi avrebbe inserito nel *Clippeum*, non poteva che averlo ricevuto dallo stesso Pirri durante il suo soggiorno a Ferrara nel marzo del 1500⁵⁸.

Nel corso di quella visita, i confratelli italiani fornirono a Kramer informazioni ulteriori sui doni divini di Colomba Guadagnoli da Rieti, sulle quali egli avrebbe basato la trattazione del caso di questa santa viva nel *Clippeum*. A quanto mi risulta, la relazione di Kramer sull'*inedia* miracolosa e la devozione eucaristica di Colomba è il primo resoconto della santa vita della donna ad essere apparso a stampa, ed è l'unico ad esser stato pubblicato prima della morte di lei, avvenuta il 20 maggio 1501⁵⁹. Benché la Guadagnoli risiedesse a Perugia e non fosse membro della Congregazione lombarda, il suo culto fu promosso dai frati di San Domenico a Bologna e soprattutto da Leandro Al-

⁵⁷ *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum femineae sexus facta admiratione digna*, [a cura di Heinrich Kramer], Olomouc, Konrad Baumgarten, 1501, privo di foliazione. È evidente che il documento originario era stato trasferito nell'archivio di San Domenico a Bologna qualche tempo prima del 1694, allorché ne fu prodotta una copia successivamente inviata al principale archivio dell'Ordine domenicano a Roma (come indicato nel primo foglio dell' «Instrumento autentico delle pene, che pativa la gran serva di dio Stefana Quinzani ...,» ASDB, Sez. I, tit. 8100). Va rilevato che l'unico altro documento quattrocentesco relativo alle sante vive domenicane ammirate da Kramer che sia conservato nell'archivio di San Domenico a Bologna, è una copia dell'esame condotto da Pirri sulle stimmate della Brocadelli nel 1497 («Prova delle stigm[at]e della B. Lucia da Narni, e di S. Catt[arin]a da Siena,» ASDB, Sez. I, tit. 7790). Tale circostanza lascia supporre che i due documenti che Pirri aveva tenuto con sé a Mantova siano stati portati a Bologna da un suo confratello dopo la morte dell'inquisitore.

⁵⁸ Evidentemente Pirri aveva portato l'atto che certificava la Passione estatica della Quinzani a Ferrara, dove Ercole d'Este ebbe l'opportunità di leggerlo. Il Duca di Ferrara afferma di averlo visto in una lettera che egli scrisse, con ogni probabilità su richiesta di Kramer, il 4 marzo 1500 e che fu pubblicata per la prima volta nel *Clippeum*, f. 22r: «vidimus scripturam eam».

⁵⁹ Per un'analisi del resoconto di Kramer sull'*inedia* miracolosa della Guadagnoli rinvio al mio articolo "Proofs for the truth of the faith". *Dominican mystics, inquisitors and polemicists on the eve of the Reformation*, in corso di pubblicazione in *Il movimento domenicano al femminile. Storia, figure, istituzioni* (Atti del convegno internazionale di studi, Bologna, ottobre 11-13, 2007).

berti⁶⁰. Che sia stato Alberti o un altro frate della Congregazione a fornire a Kramer i resoconti delle esperienze mistiche della donna si può desumere dal fatto che quest'ultimo descrisse la mistica umbra – ufficialmente appartenente alla Provincia toscano-romana – come terziaria associata alla Congregazione domenicana della Lombardia⁶¹.

3. *Il duraturo interesse di Kramer per la stregoneria diabolica*

È evidente, dunque, che l'autore del *Malleus maleficarum* conosceva personalmente Giovanni Cagnazzo, Domenico Pirri e Niccolò dal Finale, e a quanto pare aveva avuto rapporti anche con altri futuri inquisitori della Congregazione lombarda come Prierias e Leandro Alberti. Dopo essersi stabilito in Moravia, nella campagna condotta contro le sette eretiche nel regno di Boemia Kramer fece uso largo e sistematico dei documenti e dei resoconti orali che aveva ottenuto da quei domenicani italiani⁶². La mia ipotesi è che questo scambio di informazioni non sia stato unilaterale, e che Kramer abbia condiviso la sua concezione della stregoneria con i confratelli italiani.

A questo proposito è importante rilevare che la stregoneria rimase una fonte di preoccupazione acuta per Kramer anche molto tempo dopo la stesura del *Malleus* nel 1486, e che egli continuò a battersi per l'estirpazione della setta delle streghe nel corso del suo ultimo viaggio in Italia. In effetti, al termine del breve del 31 gennaio 1500, Alessandro VI autorizzava Kramer a procedere non soltanto contro i gruppi degli ussiti e dei valdesi in Boemia e Moravia, ma anche contro membri della setta ereticale di streghe e stregoni che fossero attivi in quelle regioni. È probabile che le disposizioni contro la stregoneria siano state inserite in questo breve su richiesta di Kramer, come quelle più dettagliate che compaiono nella precedente bolla di Innocenzo VIII, anch'essa sollecitata dal frate alsaziano nel 1484⁶³. Il breve del gennaio del 1500 conferiva ufficialmente a Kramer l'autorità di perseguire le streghe non soltanto in tutte le province ecclesiastiche della Germania, come egli era stato autorizzato a fare

⁶⁰ I frati di San Domenico avevano espresso la loro devozione per la Guadagnoli anche prima che Alberti curasse e pubblicasse nel 1521 la sua traduzione in volgare dell'agiografia a lei dedicata (Herzig, *Savonarola's women*, p. 63).

⁶¹ Kramer, *Clippeum*, f. 19v: «Sunt nempe per Lombardiam inter q[uam]plures virgines devotas christi in magna vite sanctimonia cognite. Et hoc dumtaxat in una religione, qu[a]e de penitentia sancti Dominici nu[n]cupa[n]tur demptis aliis religionibus, in quibus plures clarant miraculis. Et inter illas habentur tres excelle[n]tissime sanctitatis. Quar[um] una nomine Columba etatis circiter viginti annoru[m] quattuor in civitate habetur Perusina Italie [...]»

⁶² Sull'uso di queste informazioni da parte di Kramer negli scritti contro i Fratelli Boemi si veda Herzig, "Proofs for the truth of the faith".

⁶³ Cfr. Walter Senner, *How Henricus Institoris became inquisitor for Germany. The origin of "Summis desiderantis affectibus"*, in *Praedicatores, inquisitores*, I, pp. 395-406.

sin da quando Innocenzo VIII aveva promulgato la bolla *Summis desiderantes affectibus*⁶⁴, ma anche in Boemia e in Moravia⁶⁵.

Non si sa se il cacciatore di streghe più implacabile del Quattrocento ne abbia effettivamente processate nell'ultimo decennio della sua vita, ma è certo che non cessò mai di affermare la necessità di reprimere con durezza estrema la stregoneria diabolica. Nel suo *Clippeum*, Kramer sostenne che l'apparizione recente delle due sette eretiche «novissimas» delle streghe e dei valdesi (un termine, quest'ultimo, da lui impiegato per indicare i diversi gruppi ereticali che si erano sviluppati in Boemia e in Moravia)⁶⁶, era segno del rinnovato e vigoroso attacco sferrato dal diavolo contro la Chiesa cattolica⁶⁷. Dando massimo rilievo al male fisico inflitto dalle streghe a cristiani innocenti per mezzo del *maleficium*, egli attaccava altresì gli scettici che mettevano in dubbio la realtà della stregoneria diabolica o criticavano le cacce alle streghe in corso.

Dal momento che il *Clippeum* aveva principalmente lo scopo di confutare gli errori eretici dei Fratelli Boemi, Kramer non poteva soffermarsi troppo a lungo sulla questione della stregoneria, ma rimandava esplicitamente i suoi lettori alla più esauriente trattazione dei misfatti delle streghe contenuta nel *Malleus maleficarum*⁶⁸. La decisione di rinviare a quest'opera dimostra indubbiamente che, quindici anni dopo la prima pubblicazione del *Malleus*, Kramer (che peraltro in questo contesto attribuisce la composizione dell'opera esclusivamente a sé stesso) non aveva modificato la sua concezione iniziale delle streghe e della stregoneria⁶⁹. Egli continuava infatti a ritenere che le streghe fossero membri di una setta organizzata eretica e diabolica, la cui esistenza rappresentava una minaccia gravissima alla cristianità e che per questo motivo

⁶⁴ Behringer, *Malleus maleficarum*, pp. 721-722.

⁶⁵ Il testo integrale del breve di Alessandro si può leggere in Schnyder, *Malleus maleficarum*, doc. 66; si veda in particolare l'affermazione a p. 65: «per legitimas inquisitiones et processus in talibus fieri solitos contra hereticos illarum parcium necnon contra maleficos phantasmata, Herodiades, ut verbis beati Augustini utamur, et magycas artes sectantes, receptores et fautores hereticorum, maleficorum et magycarum arcium sectatores».

⁶⁶ Müller, *Bohemian Brethren*, p. 214.

⁶⁷ Kramer, *Clippeum*, ff. 88r-89v: «cur per has hereses duas iam novissimas sic atrociter diabolus ecclesiam infestat, patet responsio, quia enim cunctas alias hereses excedunt et in crudelitate quo ad maleficos hominibus, iumentis et terre frugibus supra modum nocentes, ut in opera sermonum contra heresim maleficarum deducitur; et heresies Waldensium excedit in pessimis demoniorum doctrinis, ut tactum est et successive in reprobatione eorum errorum deducetur. Ideo eciam, quia per amplius he hereses sibi deserviunt pre ceteris, eciam per eas ecclesiam persequitur [diabolus]».

⁶⁸ *Ibid.*, f. 81r: «prout alibi in sermonibus contra maleficas ad longum est a nobis discussum; et in tractatu *mallei maleficarum* conclusimus contra illos, qui maleficas esse negant [...]».

⁶⁹ Sul significato della 'confessione' – da Kramer inserita nel *Clippeum* – di essere l'unico autore del *Malleus*, si veda Segl, *Heinrich Institoris*, p. 117 n. 72; Mackay, *General introduction*, pp. 109-110.

doveva essere estirpata. Ecco perché, nonostante che il *Malleus*, primo manuale di demonologia a stampa, nel 1501 fosse già un *bestseller* per gli standard dell'epoca⁷⁰, Kramer non si lasciò sfuggire l'opportunità di sollecitare i lettori che ancora non lo conoscevano a leggerlo.

L'ormai anziano inquisitore continuò, evidentemente, a promuovere il *Malleus* e a diffondere le principali tesi della sua opera fino agli ultimi anni della sua vita. Pertanto si può ragionevolmente ipotizzare che abbia messo a parte delle sue idee sulla setta delle streghe i frati della Congregazione lombarda che aveva incontrato nell'inverno a cavallo tra il 1499 e il 1500, e che lo scambio d'informazioni tra l'uno e gli altri abbia contribuito a far crescere le ansie per la diffusione della stregoneria nell'Italia settentrionale del primo Cinquecento. Che le cose stessero davvero così è suggerito proprio dal fatto che i colleghi di Kramer furono fortemente coinvolti nella repressione della stregoneria negli anni successivi alla partenza del frate alsaziano dall'Italia – periodo che ora mi accingo a esaminare.

4. *I colleghi italiani di Kramer e la caccia alle streghe*

Uno dei più accaniti cacciatori di streghe italiani nel primo decennio del Cinquecento fu proprio Domenico Pirri, il non meno accanito predicatore che aveva incontrato Kramer e ne era stato in seguito elogiato nel *Clippeum* e nel *Stigmifere*. Pirri aveva mosso i primi passi nel campo inquisitoriale nel 1465, mentre insegnava presso lo *Studium* di San Domenico a Bologna, quando assisté l'inquisitore Girolamo Parlasca da Como nella conduzione del processo allo stregone Giovanni di Niccolò Faelli, un dotto frate che fu condannato per aver praticato magia cerimoniale⁷¹. A quanto risulta, in effetti, l'inquisitore di Mantova abbracciò il «concetto cumulativo» della stregoneria diabolica soltanto quarant'anni più tardi, e cioè poco dopo la partenza di Kramer da Ferrara alla volta di Olomouc⁷². Durante gli anni 1505-1508, e per la prima volta nella sua carriera di inquisitore, Pirri mise il suo zelo persecutorio al servizio della repressione sistematica di un fenomeno che soltanto allora egli aveva percepito come una setta organizzata ed eretica di streghe dedite al culto del diavolo.

Uno dei primi bersagli di Pirri fu lo stregone Bartolomeo Arcero. Arcero era a quel tempo podestà del comune di Volta e il suo arresto, su ordine di Pirri, doveva avere oltremodo irritato il marchese di Mantova Francesco

⁷⁰ Cfr. Behringer, *Malleus maleficarum*, p. 721; Mackay, *General introduction*, pp. 170-171.

⁷¹ Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, p. 181.

⁷² Sul «concetto cumulativo della stregoneria» («cumulative concept of witchcraft») si veda Voltmer, *Witch hunts*, p. 1211. Sullo sviluppo dei diversi aspetti di questo concetto nel corso del quindicesimo secolo si veda Behringer, *Witches and witch-hunts*, pp. 57-67.

Gonzaga. Nella sua lettera al marchese del 10 gennaio 1505, Pirri protestava contro l'intervento di Gonzaga e lo esortava «a dare ogni favore ala sancta fede e al'ufficio [...] aciò [sic] che questa secta heretica de strie e strioni lo possa [s]radica[r]e et exterminare»⁷³. Quando Francesco Gonzaga non tenne in alcun conto la sua richiesta, Pirri tentò allora di arruolare alla propria causa l'amata profetessa di corte del marchese, Osanna Andreasi – una seguace di Lucia Brocadelli ed intima amica di Stefana Quinzani – le cui doti miracolose erano menzionate nel *Clippeum* di Kramer⁷⁴. Nel marzo del 1505 Osanna scrisse al marchese esortandolo «a non impedire li frati [...] aciò che possano sradicare la setta deli infideli [...] alch[e] tuti siamo obligati»⁷⁵. Francesco Gonzaga le rispose immediatamente, assicurando alla sua pia protetta che non era nelle sue intenzioni ostacolare Pirri nello svolgimento delle indagini⁷⁶. Tuttavia l'intervento di Osanna non ebbe alcun seguito: sia lei che lo stregone Arcero morirono infatti poco dopo.

A quel punto Pirri iniziò a interessarsi di sospette attività diaboliche nel villaggio di Cavriana, situato tra Mantova e Brescia, dove il suo vicario condusse diversi processi che si conclusero con la condanna e l'esecuzione di una strega recidiva e con il rogo dei resti esumati di un'altra strega. Il vicario di Pirri fece anche destituire il parroco del luogo, che si era rifiutato di assisterlo nella repressione della stregoneria⁷⁷. Anche in questa occasione Pirri si rivolse al marchese e ne sollecitò l'intervento, sottolineando che la setta eretica delle streghe rappresentava una minaccia imminente⁷⁸. Due anni dopo scrisse di nuovo al marchese per informarlo che «la fede de Iesu Christo è molto vituperata e conculcata da una stria e malefica detta la Gença»⁷⁹. Gença potrebbe essere la donna di Volta che, dopo essere stata condannata da Pirri per stregoneria, fu bruciata sul rogo a Mantova nel 1507 assieme a un'altra presunta strega⁸⁰.

⁷³ Si veda la lettera scritta da Pirri a Francesco Gonzaga in quella data, Archivio di Stato di Mantova (ASMt), *Archivio Gonzaga*, busta 2465.

⁷⁴ Heinrich Kramer, *Clippeum*, f. 22v. Sui rapporti dell'Andreasi con la Brocadelli e la Quinzani si veda Herzig, *Savonarola's women*, pp. 58, 119-120, 146-149.

⁷⁵ Lettera di Osanna Andreasi a Francesco Gonzaga del 2 marzo 1505, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2465.

⁷⁶ Si veda la copia della lettera di Francesco Gonzaga all'Andreasi del 7 marzo 1505, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2913, *Copialettere di Francesco Gonzaga*, libro 186, c. 58v: «[...] e più no[n] dubitati mai ch[e] impediamo li frati v[os]t[r]i a far l[']officio loro in p[ro]sequitar la heresia [...]».

⁷⁷ Su questi processi si veda Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, pp. 183-184, 255.

⁷⁸ Si veda la lettera scritta da Pirri al marchese il 30 luglio 1505, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2465.

⁷⁹ Lettera di Pirri a Francesco Gonzaga, senza data, del 1507, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2470, c. 413.

⁸⁰ Sull'esecuzione, avvenuta nel 1507, di una strega di Volta non meglio identificata, si veda Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, p. 184.

Il 7 aprile del 1508 Pirri scrisse la più dettagliata delle sue lettere a Francesco Gonzaga. Si trattava del suo ultimo tentativo di convincerlo della necessità di procedere ad una repressione spietata di «q[ue]ste strie, le quali continue cresseno e fano de grandi mali». A tal fine, il domenicano descriveva i crimini inconcepibili che una donna, da lui stesso interrogata, aveva confessato «sença torme[n]ti e menaçe»⁸¹. La lettera di Pirri riecheggiava, punto per punto, la teoria della stregoneria diabolica così come era stata esposta nel *Malleus*: si tratta probabilmente della prima versione in volgare di quelle idee apparsa in Italia.

L'inquisitore italiano dimostrava di abbracciare senza riserve le tesi di Kramer sui voli notturni delle streghe verso i luoghi dei loro diabolici raduni, dove adoravano il diavolo, calpestavano la croce e abiuravano la fede cristiana, il sacramento del battesimo e la Vergine Maria. Secondo Pirri, la strega da lui interrogata aveva confessato di essere rimasta al servizio del diavolo per ventisette anni e aveva ammesso che «li malificii p[er] lei fatti sono innumerabili, li quali faceva a revere[n]tia del gra[n]de diavolo»⁸². La strega aveva inoltre confessato di aver rubato molte ostie consacrate e di averle portate ai sacrileghi raduni delle streghe, dove erano state profanate in modi indicibili⁸³. Vale la pena di notare come Pirri sottolineasse soprattutto il rovesciamento dell'ortodossia cattolica operato dalle streghe – e in particolare la profanazione dell'eucaristia – ossia un elemento centrale della mitologia sulla stregoneria emersa a nord

⁸¹ Lettera di Pirri al marchese in questa data, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2472, c. 670. Su questa lettera si vedano Alessandro Luzio, Rodolfo Renier, *La coltura e le relazioni letterarie d'Isabella d'Este ed Elisabetta Gonzaga*, «Giornale storico della letteratura italiana», 33, 1899, p. 34, n. 1; Gabriella Zarrì, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 115, 154, n. 221.

⁸² Lettera di Pirri del 7 aprile 1508, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2472, c. 670; cfr. Kramer e Sprenger, *Malleus maleficarum* (a cura di Mackay), I, pp. 394-403. Per quanto Kramer descriva nei dettagli i ritrovii delle streghe (in gran parte seguendo la descrizione data da Johannes Nider) – il cosiddetto sabba – il *Malleus* dedica loro uno spazio relativamente scarso. È stato ipotizzato che la mancanza d'interesse di Kramer per il sabba sia dovuta al fatto che esso non era strettamente necessario all'obiettivo principale del libro: provare che la stregoneria era un crimine reale, e che le streghe diaboliche mettevano gravemente a rischio la comunità cristiana. Si vedano *ibid.*, p. 235, n. 76; P. G. Maxwell-Stuart, *Introduction*, in *The Malleus maleficarum*, a cura di P. G. Maxwell-Stuart, Manchester, Manchester University Press, 2007, pp. 12-14.

⁸³ Lettera di Pirri del 7 aprile 1508, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2472, c. 670; cfr. Kramer e Sprenger, *Malleus maleficarum* (a cura di Mackay), I, p. 425. Sebbene la profanazione dell'eucarestia fosse già compresa tra i misfatti delle streghe elencati in alcuni dei primi processi per stregoneria, quelli del Pays de Vaud, l'ossessione di Kramer per la possibilità di abusi dell'ostia consacrata chiaramente superavano quelle di tutti i precedenti cacciatori di streghe. Si vedano Charles Zika, *Hosts, processions and pilgrimages. Controlling the sacred in fifteenth-century Germany*, «Past and Present», 118, 1988, pp. 27-28; Stephens, *Demon lovers*, pp. 223-232.

delle Alpi, che però non faceva parte delle credenze tradizionali sulle streghe sviluppatasi in Italia nel tardo Medioevo⁸⁴.

La strega, a quanto pare, aveva mostrato rimorso ed era stata perciò condannata a ripudiare le sue credenze eretiche ma, con grande disappunto di Pirri, aveva poi soltanto ricevuto la lieve punizione di essere «posta supra l'aseno et alcune altre poche cose». Ciò nonostante, Pirri sostenne che la sua confessione illustrava esemplarmente fino a che punto fosse urgente il compito di reprimere la setta diabolica; e concludeva la sua lettera sollecitando il marchese a ottemperare a «el Breve del papa, el qual coma[n]da che q[ue]sta secta de le strie sia exterminata»⁸⁵.

Lo stereotipo della stregoneria diabolica, i cui elementi principali erano già presenti nella descrizione dettagliata dei crimini commessi dalle streghe fornita da Pirri nel 1508, affiora, almeno parzialmente, anche nei verbali dei processi condotti da alcuni altri inquisitori della Congregazione lombarda. La tendenza crescente a individuare e riconoscere i segni della stregoneria diabolica (anziché della mera superstizione o del *maleficium*) emerge nitidamente nei verbali dei processi condotti dagli inquisitori domenicani a Modena negli anni 1518-1520 e, in particolare, in quello contro Anastasia «la

⁸⁴ Queste idee erano apparse nei registri dei processi condotti nel Pays de Vaud a partire dalla quarta decade del Quattrocento, ed erano state esposte anche nel *Formicarius* (1435-1438) di Nider, sul quale Kramer si basa spesso nel suo trattamento dei raduni diabolici delle streghe (Kieckhefer, *Mythologies of witchcraft*, pp. 89-98; Mackay, *General introduction*, pp. 46-57). Che Pirri inizi a dimostrare la conoscenza di quelle specifiche idee sulla stregoneria solo dopo il suo incontro con Kramer, comunque, fa pensare che il confratello alsaziano sia stato il primo a richiamare la sua attenzione sugli elementi centrali della “mitologia stregonessa” nordeuropea (cfr. *supra* n. 7).

⁸⁵ Lettera di Pirri del 7 aprile 1508, ASMt, *Archivio Gonzaga*, busta 2472, c. 670. Si trattava di una probabile allusione al breve *Cum acceperimus* emanato da Alessandro VI: il documento era indirizzato ad Angelo Faella, inquisitore di Brescia ed ex-allievo di Pirri, e incoraggiava la persecuzione delle streghe. Il breve di Alessandro, senza data, fu stampato per la prima volta in epoca post-tridentina nelle edizioni, curate da Francisco Peña, di precedenti manuali per inquisitori. Si veda, in particolare, quella curata da Peña della *Lucerna inquisitorum haereticarum pravitatis R. P. F. Bernardi Comensis Ordinis Praedicatorum et eiusdem Tractatus de Strigibus*, Venezia, apud Marcum Antonium Zalterium, 1596, p. 157; *Directorium inquisitorum f. Nicolai Eymerici ordinis Praedicatorum, cum commentariis Francisci Pegge*, Venezia, apud Marcum Antonium Zalterium, 1607, p. 85. Il testo del breve (basato sulla versione fornita da Peña) fu in seguito stampato in Thomas Ripoll (a cura di), *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, IV, Roma, ex Typographia Hieronymi Mainardi, 1732, pp. 190-192. Odorico Raynaldo (*Annales ecclesiastici. Ab anno MCXCVIII ubi car. Baronius desinit*, XIX, Colonia Agrippina, apud Joannem Wilhelmum Friessem juniorem, 1693), inserì nella propria opera il testo integrale del breve trasmesso da Peña sotto il titolo *Alexander VI annus 9. Christi 1501*: da qui discende la supposizione, largamente condivisa dagli storici, che il breve fosse stato promulgato nel 1501. Tuttavia, come Michael Tavuzzi ha recentemente dimostrato, questa datazione non è plausibile perché Faella fu inquisitore di Brescia soltanto dal luglio del 1498 al novembre del 1499 (*Renaissance inquisitors*, pp. 179-180 e n. 139).

Frappona»⁸⁶. Come ha dimostrato Matteo Duni, le trascrizioni dell'interrogatorio cui fu sottoposta Anastasia forniscono un raro esempio di applicazione delle concezioni demonologiche, compiutamente esposte nel *Malleus* per la prima volta, nella prassi inquisitoriale dei cacciatori di streghe italiani⁸⁷.

In questo senso risulta particolarmente significativo il fatto che almeno uno dei frati coinvolti nel processo per stregoneria istruito contro Anastasia, fra Niccolò dal Finale, conoscesse personalmente l'autore del *Malleus*. Durante i mesi di settembre e ottobre del 1519, fra Niccolò, che aveva incontrato Kramer nel 1500 e, su sua richiesta, certificato l'autenticità delle stimate della Brocadelli, era stato vicario dell'inquisitore di Ferrara e Modena, Antonio Beccari⁸⁸. I due frati accusarono Anastasia di aver fatto «pacta expressa [...] cum diabolo cum expressa apostasia a fide Catholica et assumptione ipsius in dominum suum, maxime cum omnes aliae personae professores talis sectae sic communiter faciant»⁸⁹. La presunta strega era inoltre accusata di «[servirsi di] maleficiis sapientibus apostasiam a fide Catholica et nephandissimam idolatriam ac abusum sanctorum sacramentorum Ecclesiae»⁹⁰, e che «cruce[m] conculcaverit et alia nephanda fecerit quae facere consueverunt huiusmodi criminosa[e] personae»⁹¹. L'accusata abiurò il 28 ottobre del 1519: Beccari e fra Niccolò la condannarono, poiché si era pentita, a dieci anni di esilio da Modena⁹².

In questi esempi si coglie nitidamente lo spostamento in atto da una visione della stregoneria, che fondamentalmente la identifica con una forma di superstizione o con la pratica del *maleficium*, a un'altra, che la considera un'eresia diabolica e cospiratoria fondata sul culto del diavolo, sull'esplicito ripudio della fede cristiana e sul sacrilegio. È evidente che tale riconfigurazione

⁸⁶ Su questo processo si veda Carlo Ginzburg, *Un letterato e una strega al principio del '500. Panfilo Sasso e Anastasia la Frappona*, «Differenze» (Studi in memoria di Carlo Ascheri) 9, 1970, pp. 129-137.

⁸⁷ Cfr. Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guiglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 35-38.

⁸⁸ Su Beccari si veda Mario Ferrara, *Indagini savonaroliane*, «Memorie domenicane», n.s., 3, 1972, pp. 127-145. *Filius* di Santa Maria degli Angeli a Ferrara, entrato nell'Ordine domenicano nel 1498, Beccari potrebbe essere stato uno dei frati anonimi che nel 1500 presenziarono all'esame delle stimate della di Brocadelli su richiesta di Kramer (cfr. *supra* n. 30), anche se non sono riuscite a trovare prove a sostegno di questa ipotesi. L'assistenza fornita da fra Niccolò nel processo di Anastasia è stata rilevata per la prima volta da Duni, *Tra religione e magia*, p. 32.

⁸⁹ ASMo, Inquisizione, busta 2, fasc. I, *Contra Anastasiam de Cottigliano*, 17 ottobre 1519. Sono grata a Matteo Duni per avermi consentito la consultazione delle sue fotocopie dei verbali originali del processo ad Anastasia.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Nel 1519, fra Niccolò ricoprì l'incarico di vicario di Beccari anche nella fase finale del processo per stregoneria di Giulia da Bologna (Duni, *Tra religione e magia*, p. 32).

dell'essenza stessa della stregoneria fu modellata dai contatti che gli inquisitori italiani ebbero con un cacciatore di streghe dell'Europa settentrionale, e dalla lettura del suo famigerato trattato sulla stregoneria.

5. *La ricezione del Malleus maleficarum nell'Italia settentrionale*

Mentre Domenico Pirri e Niccolò dal Finale processavano streghe accusate di aver preso il diavolo per loro signore e padrone altri frati della Congregazione domenicana della Lombardia iniziarono a pubblicare opere che difendevano la severa repressione della stregoneria. La maggioranza di queste opere riproduceva l'interpretazione cospiratoria della stregoneria diabolica che aveva ricevuto la sua prima e sistematica esposizione nel *Malleus*⁹³. Colpisce il fatto che la prima opera di un autore italiano nella quale è menzionato esplicitamente il trattato sulla stregoneria di Kramer fu pubblicata nel 1517 da colui che era stato suo stretto collaboratore nell'esame delle stimate di Lucia Brocadelli, Giovanni Cagnazzo⁹⁴.

La famosa opera di Cagnazzo (peraltro l'unica che ci sia giunta), *Summa summarum quae Tabiena dicitur*, era costituita da un elenco di voci disposte in ordine alfabetico, alcune delle quali descrivevano le trasgressioni orribili compiute dalle streghe e sostenevano la necessità di estirpare la loro setta diabolica. Come già osservava uno dei primi storici della stregoneria, Henry Charles Lea, le voci «Diana» e «sors» (*sorte*) contenute nella *Summa* testimoniano la «profonda impressione prodotta dal *Malleus*» sulla concezione della stregoneria di Cagnazzo⁹⁵. In queste voci, Cagnazzo riporta la controversa tesi di Kramer sulla capacità delle streghe di mutare gli uomini in animali con l'aiuto del diavolo. Inoltre, e proprio basandosi sul «*Malleo malefica[rum]*, qui fuit compositus per duos inquisitores solemnes», egli sostiene che la nuova setta delle streghe – i cui membri sono perseguiti dagli inquisitori della Congregazione lombarda – non dovrebbe essere confusa con l'antico culto di

⁹³ Cfr. Albano Biondi, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in Paolo Rossi (a cura di), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, pp. 165-171; Duni, *Under the devil's spell*, pp. 18-22, 29-32.

⁹⁴ Già in alcune opere scritte precedentemente da membri della Congregazione lombarda si trovano riprodotte le principali tesi del *Malleus*, senza che tuttavia questo risulti esplicitamente citato. Tra di esse vi sono uno scritto di Isidoro Isolani, il *Libellus adversus magos, divinatores, maleficos, eosve qui ad religionem subeundam maleficis artibus quempiam cogi posse asseverant*, Milano, J. A. Scinzenzeler, 1506, e il *De strigiis* di Bernardo Rategno da Como, completato intorno al 1510 ma pubblicato per la prima volta solo nel 1566. Si vedano Herzog, *Rategno, Bernardo of Como*, in *Encyclopedia of witchcraft*, IV, pp. 951-952; Ead., *Isolani, Isidoro*, in *ibid.*, II, pp. 573-574.

⁹⁵ Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, a cura di Arthur C. Howland, I, New York and London, Yoseloff, 1957, p. 196.

Diana descritto nel *Canon Episcopi* (c. 906)⁹⁶. Infine, Cagnazzo ripete anche i racconti delle streghe, riferiti da Kramer, nei quali dicevano di essere trasportate «de facto et corporaliter» in luoghi molto distanti dalle loro case. Come già Pirri, anche Cagnazzo evidenzia l'aspetto antireligioso dei riti delle streghe e assicura i suoi lettori che le streghe adorano il diavolo, ripudiano la fede cristiana, rinnegano il sacramento del battesimo e profanano la croce e i sacramentali.⁹⁷

L'interesse di Cagnazzo per la stregoneria era indubbiamente preesistente al suo incontro con Kramer nel 1500: risaliva per lo meno al 1498, e cioè all'anno in cui aveva condannato Gentile Cimitri per stregoneria. Tuttavia fu probabilmente solo dopo aver conosciuto il cacciatore di streghe alsaziano che Cagnazzo venne a conoscenza delle principali tesi del *Malleus*, che avrebbe in seguito impiegato per giustificare la campagna contro le streghe condotta dai suoi colleghi inquisitori nell'Italia settentrionale. Tre anni dopo la pubblicazione della *Summa* di Cagnazzo, il suo ex-allievo Prierias pubblicò un voluminoso trattato intitolato *De strigimagarum daemonumque mirandis*, nel quale difendeva, con gli stessi argomenti, l'energica repressione della stregoneria da parte dei membri della Congregazione domenicana della Lombardia.

Prierias, che nella veste di inquisitore di Brescia e Crema dal 1508 al 1511 era stato responsabile dei processi e delle esecuzioni di forse sessanta streghe, pubblicò il suo intransigente trattato contro la stregoneria nel 1521⁹⁸. Tanto la significativa dipendenza dalle principali tesi del *Malleus*, quanto la frequente citazione di episodi raccontati da Kramer nel suo trattato, sono aspetti del *De strigimagarum* che gli storici hanno da tempo rilevato⁹⁹. Non si può dire lo stesso, invece, dell'insolita attribuzione del *Malleus* a «Henricus Institoris» – fatto che merita di essere brevemente esaminato in questa sede.

Negli ultimi anni la discussa paternità del *Malleus* è stata oggetto di crescente attenzione da parte degli studiosi. Vi è oggi un ampio consenso sul fatto che Kramer presentò il *Malleus* come un'opera scritta a quattro mani in collaborazione con Jacob Sprenger, presumibilmente allo scopo

⁹⁶ Giovanni Cagnazzo, *Summa summarum quae Tabiena dicitur*, Bologna, Benedetto Faeli, 1517, f. 450v: «[H]abet i[n] maleo malefica[rum], qui fuit compositus per duos inquisitores solemnes e[t] approbatus p[er] studiu[m] e[t] universitate[m] colone[n]sem q[uod] e[st] q[uo]da[m] alia secta p[rae]ter illa[m] de qua sit me[n]tio i[n] d[e] c[anon] ep[iscop]i, q[ue] nu[n]c [...] inquisitores [...] exp[er]iu[n]t».

⁹⁷ *Ibid.*, f. 132r, 234, 351v, 450.

⁹⁸ Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, pp. 180, 256.

⁹⁹ Si vedano Joseph Hansen, *Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Carl Georgi, 1901, p. 395; Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1971, pp. 336-337; Jared Wicks, *Prierias (Silvestro Mazzolini da Prierio)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XII, 2, Paris, Editions Beauchesne, 1986, col. 2348; Stephens, *Demon lovers*, p. 73.

di incrementarne il prestigio e l'autorevolezza¹⁰⁰. La «Apologia auctoris in *Malleum maleficarum*» presenta gli autori del libro come «nos inquisitores Jacobus Sprenger [...] cum charissimo ab apostolica sede in exterminium tam pestifere heresis socio deputato»¹⁰¹. I confratelli di Sprenger del convento domenicano di Colonia tentarono già nel 1496, poco dopo la morte di lui, di dissociare il nome del loro defunto priore dal controverso trattato sulla stregoneria¹⁰². Ciò nonostante, i contemporanei che citavano questo trattato davano spesso credito alla dichiarazione contenuta nella «Apologia auctoris» e lo attribuivano sia a Sprenger che al suo *socius*. L'idea che Sprenger fosse l'autore principale del libro era così diffusa, che già a partire dall'edizione del *Malleus* del 1519 il nome dell'autore indicato sul frontespizio fu il suo. Dalla seconda metà del Cinquecento il nome di Kramer scomparve addirittura dall'opera stessa¹⁰³.

Nonostante scrivesse nel 1520, Prierias – a differenza di altri lettori coevi del *Malleus* – era pienamente consapevole del ruolo preminente di Kramer nella stesura di quest'opera. La stima non solo per lo zelo persecutorio contro le streghe, ma anche per la confutazione dell'opera anti-papale di Roselli, è evidente nell'ammirazione con la quale Prierias definisce Kramer come «vir magnus Henricus Institoris»¹⁰⁴. In almeno quattro citazioni dal *Malleus*, egli scrive «author est Henricus Institoris»¹⁰⁵. Per quanto talvolta si riferisca a «Magister Henricus Institoris et socius» come autori dell'«opus quod

¹⁰⁰ Jerouschek, Behringer, “*Das unheilvollste Buch der Weltliteratur?*”, pp. 31-37; Springer, *Dominican inquisition*, pp. 345-351; Michael D. Bailey, *Magic and superstition in Europe. A concise history from antiquity to the present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, pp. 136-138. Mackay (*General introduction*, pp. 103-121) sostiene che la tesi della falsificazione operata da Kramer nell'attribuire la paternità del *Malleus* anche a Sprenger è «rather weak», ma perfino lui è d'accordo sul fatto che «the driving force behind the work was definitely Institoris» e che «Institoris... must have been responsible for drawing up the finished work, to which he added a duly humble introduction in which he mentioned his coauthor by name and modestly merely implied his own participation... Institoris took upon himself the onus of seeing to the publication of the manuscript and of having the orthodoxy of the printed book vouchsafed by the theologians of the University of Cologne» (*Ibid.*, p. 121).

¹⁰¹ Si veda il testo in latino dell'*Apologia* in Kramer e Sprenger, *Malleus maleficarum*, a cura di Mackay, I, p. 207.

¹⁰² Schnyder, *Malleus maleficarum*, p. 62.

¹⁰³ Behringer, “*Malleus maleficarum*”, pp. 721-722. Nelle edizioni del *Malleus* della fine del Cinquecento e del Seicento, Sprenger è indicato come l'autore unico dell'opera.

¹⁰⁴ Prierias, *De strigimagarum*, lib. 1, cap. 1 («Vir magnus Henricus Institoris ac socius, quor[um] e[st] opus quod maleficarum malleus inscribit universitate coloniensi p[ro]bat[ur]»); *Ibid.*, lib. 2, cap. 1 (“magister Henri[cus] Insti[toris] qui adversus impium Antoniu[m] Roselli scripsit, eius[ue] blasfemu[m] opus de monarchia christiana damnavit”).

¹⁰⁵ *Ibid.*, lib. 2, cap. 7: «author est henri[cus] insti[toris]»; «authore henri[co] insti[tore]»; «authore dicto henrico insti[tore...]» (lib. 2, cap. 9); «Author est henri[cus] insti[toris]» (lib. 2, cap. 11).

maleficaru[m] malleus inscribitur»¹⁰⁶, Prierias non menziona mai Sprenger per nome e sottolinea che il più illustre dei due è Kramer¹⁰⁷

Appoggiandosi alle tesi centrali del *Malleus*, Prierias si propone di distinguere la nuova setta organizzata di streghe diaboliche dalle donne superstiziose del passato, delle quali parlava il *Canon Episcopi*, e invoca lo sterminio delle nuove streghe. Poiché il bersaglio della sua opera erano gli scettici che mettevano in dubbio la realtà della stregoneria diabolica, e chiedevano che a streghe e stregoni fosse riservato un trattamento clemente, Prierias descrisse questi ultimi come donne e uomini che si erano sottomessi anima e corpo al diavolo, affermando che erano soliti raggiungere in volo i luoghi dei loro raduni diabolici, compiervi riti blasfemi e praticarvi atti sessuali osceni¹⁰⁸.

L'opera di Prierias esercitò un'influenza notevole sulla trattatistica demonologica di alcuni dei suoi ex allievi di San Domenico e, in particolare, sulla *Quaestio de strigibus* (1523) e sul *Quadruplex apologia de lamiis in Ponzinibium* (1525) di Bartolomeo Spina da Pisa¹⁰⁹. In queste opere Spina, che in qualità di vicario dell'inquisitore di Modena aveva condotto un'entusiastica campagna contro la stregoneria, portò a compimento il processo di assimilazione e divulgazione delle principali tesi del *Malleus* avviato da Prierias¹¹⁰. In questo modo si conquistò la reputazione di «massimo sostenitore in ambito italiano della crociata repressiva contro la setta degli adoratori del diavolo lanciata dai domenicani tedeschi [Kramer e il suo *socius*] quarant'anni prima»¹¹¹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, lib. 1, cap. 1: «vir magnus Henricus Institoris ac socius»; «per magistrum henricum institoris & socium inquisitores in partibus germanie»; «Authore mag[ist]ro henri[co] insti[tore] & so[cio] quidam in hanc sententia retulit» (lib. 2, cap. 6); «Henri[cus] Insti[toris] et soci[us]» (lib. 2, cap. 4); «Sed & Henricus Insti[toris] ac socius inquisitores famosi» (lib. 2, cap. 9). Occasionalmente Prierias si riferisce agli autori definendoli anche «auctores dicti mallei» (lib. 1, cap. 1) o gli «auctores tamen mallei maleficarum» (lib. 2, cap. 4).

¹⁰⁷ *Ibid.*, lib. 2, cap. 1: «auctores mallei maleficarum, due magni viri, maxime magister Henri[cus] Insti[toris]...»

¹⁰⁸ *Ibid.*, e si veda la trattazione dell'opera di Prierias in Franco Mormando, *Prierias, Silvestro*, in *Encyclopedia of witchcraft*, IV, pp. 932-933; Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 203-204.

¹⁰⁹ Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 368; Tavuzzi, *Prierias*, pp. 122-127. Sull'intensa attività giudiziaria contro la stregoneria svolta dallo Spina durante il periodo in cui ricoprì l'incarico di vicario dell'inquisitore di Modena, e sul contributo che i suoi due trattati demonologici diedero alla diffusione delle tesi principali di Kramer in Italia, si vedano Duni, *Tra religione e magia*, pp. vii-viii, 28-39; Id., *Under the devil's spell*, pp. 21, 43-44; Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 202-203.

¹¹⁰ Spina ammetteva di conoscere molto bene il *De strigimagarum*, anche se insisteva sul fatto che il suo lavoro non era una semplice riproposizione delle argomentazioni del suo maestro. Si vedano Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus, una cum tractatu de praeeminentia sacrae theologiae et quadruplici apologia de lamiis contra Ponzinibium*, Roma, in Aedibus Populi Romani, 1576, p. 140 (*Apologia de lamiis*, cap. 4) e la trattazione in Stephens, *Demon lovers*, pp. 91-92.

¹¹¹ Duni, *Tra religione e magia*, p. 38.

Non diversamente da Prierias, anche Spina ripropose le tesi di Kramer sulla realtà della stregoneria diabolica e attaccò l'atteggiamento tollerante che i giudici italiani talvolta mostravano durante i processi contro le streghe. A quanto pare, tuttavia, l'inquisitore pisano non conosceva personalmente Kramer e quindi, a differenza del suo maestro, non avvertì l'esigenza di elogiarlo né di citarlo come il principale autore del *Malleus*¹¹². In effetti, Spina non cita per nome nessuno dei due autori dichiarati del *Malleus* e non rileva nemmeno che il libro era stato scritto da due inquisitori famosi, visto che, quando lo cita, ne riporta soltanto il titolo¹¹³ o ricorre alla perifrasi «authoribus quoque libri, qui malleus maleficarum inscribitur»¹¹⁴.

Quando Spina pubblicò la sua *Quaestio de strigibus* nel 1523, il *Malleus* era già diventato il punto di riferimento principale del dibattito sulla legittimità della caccia alle streghe in Italia. Nell'aprile di quell'anno un confratello di Spina, Leandro Alberti, curò l'edizione del dialogo *Strix* di Gianfrancesco Pico della Mirandola, nel quale l'opera di Kramer era esplicitamente elogiata come «martello» (*malleus*) per annientare gli scettici che si opponevano alla repressione dura della stregoneria¹¹⁵. Come ha mostrato Walter Stephens, il trattato contro la stregoneria di Pico si saldava perfettamente con quelli di Prierias e Spina, e ne condivideva l'obiettivo di dimostrare agli scettici italiani la realtà della stregoneria diabolica¹¹⁶.

¹¹² Spina, che aveva preso i voti nel convento domenicano di Santa Caterina da Siena a Pisa nel 1493, lo lasciò, assieme ad altri trentanove confratelli, nell'agosto del 1494, quando il convento entrò a far parte della Congregazione di San Marco che Girolamo Savonarola aveva da poco fondato (sulla fuga volontaria dei frati pisani si veda Cesare Vasoli, *Stefano da Codiponte: una breve vicenda savonaroliana*, «Memorie domenicane», n.s., 29, 1998, p. 268). Manca a tutt'oggi qualsiasi documento che indichi dove abbia vissuto Spina dal 1494 al 1502, ma la sua presenza è attestata per la prima volta a Bologna il 17 dicembre 1502, quando fu ordinato sacerdote, e sappiamo che iniziò i suoi studi nello *Studium generale* di San Domenico soltanto il 6 ottobre 1503. Celestino Piana, *La Facoltà teologica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento*, «Archivum Franciscanum Historicum», 62, 1969, p. 226 n. 3; Klaus-Bernard Springer, *Spina, Bartolomeo (della)*, in Friedrich Wilhelm Bautz (a cura di), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, XIV, Hamm, Traugott Bautz, 1998, pp. 1506-1509; Antonio Rotondò, recensione di Carlo Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare*, «Rivista storica italiana», 74, 1962, p. 841. È del tutto plausibile ipotizzare, perciò, che Spina sia arrivato a Bologna soltanto dopo che Kramer aveva lasciato l'Italia settentrionale nell'inverno del 1500. Spina fu allievo di Prierias negli anni 1510-1512, quando quest'ultimo era reggente presso lo *Studium generale* (Tavuzzi, *Prierias*, pp. 66-67).

¹¹³ Si veda ad esempio Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus*, capp. 17, 19, 31, pp. 49, 55, 86.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 140 (*Apologia de lamiis*, cap. 4).

¹¹⁵ Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Dialogus in tres libros divisus. Titulus est Strix, sive de ludificatione daemonum*, Bologna, Hieronymus de Benedictis, 1523, sig. H4r: «Henricus & Iacobus Germani Theologi referre possunt [...] si malleo ipso uti adversus repugnantes volueris».

¹¹⁶ Stephens, *Demon lovers*, pp. 87-99.

Pico, che gravitava nell'orbita intellettuale della Congregazione domenicana della Lombardia, prestò la forza del braccio secolare della legge agli inquisitori che perseguitarono implacabilmente le streghe nel suo dominio dal 1522 al 1525. Come numerosi storici hanno rilevato, la sua apologia di una caccia alle streghe che egli aveva sostenuto con grande zelo fu «scritta sotto l'influsso del *Malleus*»¹¹⁷, un'opera che Pico cita esplicitamente tre volte¹¹⁸. Come si è già detto, Alberti era stato studente in San Domenico, a Bologna, durante gli anni 1499–1500, ed è molto probabile che fosse uno degli informatori di Kramer sulle figure locali in fama di santità, come Jacobo di Ulma e Colomba da Rieti. Alleato e intimo amico di Pico, Alberti potrebbe essere la persona che richiamò l'attenzione del conte sul «Martello» pubblicato dal suo conoscente alsaziano.

Anche se probabilmente non presiedette ad alcun processo, Alberti fu, di fatto, il 'press agent' (questa la definizione di Albano Biondi) della caccia alle streghe di Mirandola. Poco dopo aver facilitato la pubblicazione del dialogo *Strix* di Pico, Alberti si offrì di tradurlo in volgare. La sua traduzione (completata nell'aprile del 1524) fu la prima opera in volgare sulle streghe ad apparire in Italia, e svolse un ruolo importante nell'allargare la cerchia dei destinatari della teoria sulla stregoneria rendendola accessibile ai lettori che non conoscevano il latino¹¹⁹.

6. Conclusioni

Prima del 1542, gli inquisitori papali, come Kramer, erano tenuti a render conto del loro operato soltanto alla curia pontificia, né vi era alcuna autorità superiore di carattere inquisitoriale cui fossero sottoposti. Il livello di autonomia di cui godevano nello svolgimento del loro compito era perciò notevolmente più alto di quello concesso ai loro successori dopo l'istituzione

¹¹⁷ Si veda soprattutto Gustavo Costa, *Love and witchcraft in Gianfrancesco Pico della Mirandola. "La Strega" between the sublime and the grotesque*, «Italice», 67, 1990, n. 4, p. 430; Stephens, *Demon lovers*, p. 232. L'impatto di Kramer sulla *Strix* di Pico è evidenziato anche da Peter Burke, *Witchcraft and magic in Renaissance Italy. Gianfrancesco Pico and his "Strix"*, in Sydney Anglo (a cura di), *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, London, Routledge, 1977, p. 44; Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 352; Biondi, *Streghe ed eretici*, p. 170.

¹¹⁸ Pico, *Dialogus [...] Titulus est Strix*, sig. D3v, H4r, F2v.

¹¹⁹ Albano Biondi, *Introduzione, a Libro detto strega o delle illusioni del demonio del signore Giovanfrancesco Pico dalla Mirandola nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, a cura di Albano Biondi, Venezia, 1989, p. 10; Adriano Prosperi, *Leandro Alberti inquisitore di Bologna e storico dell'Italia*, in Alberti, *Descrizione di tutta Italia*, I, pp. 12-19. Come osserva Guido Dall'Olio (*Leandro Alberti, inquisitore e mediatore*, p. 31), Alberti fornì il proprio sostegno intellettuale anche ad alcuni cacciatori di streghe domenicani, elogiando le loro attività persecutorie nei suoi scritti.

dell'Inquisizione romana¹²⁰. Nel corso della sua lunga carriera, il cacciatore di streghe alsaziano viaggiò in lungo e in largo e collaborò con inquisitori che operavano in contesti politici e sociali molto diversi da quelli che aveva conosciuto. Dopo l'incontro con i suoi colleghi italiani, Kramer cominciò a interessarsi alle sante vive i cui doni mistici si conformavano ad una tipologia di santità femminile genuinamente italiana¹²¹, e fu largamente responsabile della diffusione del loro culto oltre i confini della Penisola. Al tempo stesso, i suoi legami con gli inquisitori italiani agevolavano la diffusione delle concezioni demonologiche nordeuropee a sud delle Alpi. Come chiarisce il caso di Kramer, nel periodo precedente la Riforma protestante le reti degli inquisitori contribuirono significativamente a colmare la distanza tra i diversi mondi culturali e religiosi a sud e a nord delle Alpi.

Contatti diretti e personali svolsero un ruolo cruciale in questo processo; in effetti, nient'altro può spiegare l'entusiastica e tuttavia tardiva ricezione del *Malleus* in Italia. Mentre il trattato contro la stregoneria di Kramer aveva conosciuto un successo commerciale impressionante nell'Europa centrale già dalla pubblicazione della sua prima edizione nel 1486, in Italia restò praticamente sconosciuto per parecchi anni. Ma questo non deve sorprendere: il manuale di Kramer non solo era scritto nell'antiquato stile «parigino», che non incontrava certo il gusto dei lettori italiani colti¹²², ma formulava anche una concezione nordeuropea della stregoneria del tutto diversa da quella che si era sviluppata in Italia. L'aspetto davvero sorprendente è che un libro inequivocabilmente 'nordico' – sia nello stile che nei contenuti – finì per essere accolto da intellettuali italiani agli inizi del Cinquecento. Il fatto che gli italiani che si appoggiarono alle tesi del *Malleus*, citandolo ed elogiandolo nelle loro opere, abbiano avuto tutti un rapporto diretto o indiretto con Kramer, può spiegare l'interesse improvviso per la sua opera negli anni immediatamente successivi al soggiorno del frate alsaziano nell'Italia settentrionale.

È possibile che i domenicani osservanti della Congregazione di Lombardia siano venuti a conoscenza della fama di Kramer come difensore spietato dell'ortodossia solo dopo la pubblicazione a Venezia del suo *Opusculum in errores Monarchie* nel 1499. In ogni caso, l'incontro con il più famoso inquisitore dell'epoca pochi mesi dopo dovette lasciare un'impressione durevole su uomini così determinati e votati alla missione dell'inquisizione come Domenico

¹²⁰ Sul carattere specificamente personale dell'inquisizione tardomedievale si veda Richard Kieckhefer, *The office of inquisition and medieval heresy. The transition from personal to institutional jurisdiction*, «Journal of Ecclesiastical History», 46, 1995, n. 1, pp. 36-61, in particolare la trattazione di Kramer a p. 46.

¹²¹ Su questa tipologia di santità femminile si veda Zarri, *Le sante vive*.

¹²² Cfr. Tamar Herzig, *The demons' reaction to sodomy. Witchcraft and homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's "Strix"*, «Sixteenth Century Journal», 34, 2003, n. 1, p. 59.

Pirri o Silvestro Prierias. Il fatto di aver conosciuto personalmente Kramer (che non si lasciava sfuggire occasione alcuna di pubblicizzare il suo *Malleus*) rese gli inquisitori italiani più attenti alle manifestazioni del culto del diavolo, di eresia e di profanazione dei sacramenti nelle attività delle streghe, li mise nelle condizioni di ricorrere alla terza parte del *Malleus* quando si trovarono a presiedere ai processi per stregoneria, e informò i loro scritti in difesa della caccia alle streghe, che da quel momento in poi riprodussero in larga parte le principali tesi di Kramer.

Ciò nonostante, la concezione nordeuropea che i confratelli italiani di Kramer diffusero, con le loro opere, durante i primi decenni del sedicesimo secolo, non attecchì mai nel suolo meridionale dell'Italia. Com'è noto, poco dopo i processi mirandolesi del terzo decennio del Cinquecento, gli inquisitori italiani smisero di preoccuparsi per la setta diabolica delle streghe, e adottarono un approccio più clemente nella repressione della stregoneria. La diffusione rapida delle idee evangeliche in Italia obbligò gli inquisitori a concentrare gli sforzi nella repressione del Protestantesimo. Ma anche quando la minaccia protestante sembrò essersi sufficientemente ridotta, la loro attenzione si rivolse allo sradicamento delle pratiche magiche superstiziose piuttosto che alla repressione della stregoneria diabolica¹²³.

La spaccatura della cristianità occidentale mise fine alle reti internazionali di inquisitori che, come abbiamo visto, esisterono finché gli inquisitori papali ebbero la possibilità di attraversare liberamente le Alpi e scambiare informazioni con i confratelli di altri paesi. A partire dal 1530, la storia dell'attività dell'inquisizione prese due strade diverse a nord e a sud delle Alpi¹²⁴. Isolati dai loro colleghi d'oltralpe, gli inquisitori italiani abbandonarono (di fatto, se non nella teoria) gli aspetti centrali della mitologia nordeuropea sulla stregoneria e si dedicarono in misura crescente allo sradicamento delle credenze 'superstiziose' indigene. Oltre al controllo istituzionale e alla centralizzazione giudiziaria dell'Inquisizione romana, anche il fatto che gli inquisitori italiani non potessero più avere rapporti diretti con i confratelli stranieri impegnati nella caccia alle streghe dovette contribuire al rarefarsi degli episodi violenti di persecuzione delle streghe nell'Italia della seconda metà del sedicesimo secolo.

¹²³ Duni, *Under the devil's spell*, pp. 31-38.

¹²⁴ William Monter, *The mediterranean Inquisitions of early modern Europe*, in Po-Chia Hsia (a cura di), *Reform and expansion*, pp. 283-288.

Il diavolo e la giustizia. Note sugli usi giudiziari della possessione e dell'esorcismo

Guido Dall'Olio

In quella specie di autobiografia che è la *Parte seconda del Compendio dell'arte essorcistica*, Girolamo Menghi narrò il caso di una montanara

[...] la qual, sendo da un Mago maleficiata per eccitare odio tra lei & il marito, qual da quella grandemente prima era amato, con la forza di certo maleficio & operatione diabolica a tal grado di odio contra del marito arrivò, che più volte tentò di nuocergli grandemente, ma non le riuscendo il disegno, un giorno pigliando un fanciullino, qual giaceva nella culla, l'ammazzò & poi lo portò così morto al marito, qual come disperato la denunciò alla giustitia. Non mancorno i giudici di esaminare questo fatto; né potendosi cavare da tal donna alcun segno di malvagità per la quale avesse commesso tal misfatto, la lasciarono, con protesta però che giustificasse questo essere stato fatto per forza di maleficio. Venne quella meschina insieme con suo marito a ritrovarmi, portandomi un sachetto di diverse fatture & malie, per le quali chiaramente si conosceva ch'ella troppo era faturata. Ma perché il caso era gravissimo, io non volsi formare giudizio sopra dette cose. La scongiurai adunque pubblicamente, & di maliata che io la tenevo, anco si scoperse spiritata. Et di una malissima maniera. La onde fattone certa la giustitia, totalmente dal pericolo della morte fu liberata, ma restò con i spiriti adosso, & come cosa insensata, & quasi totalmente fuori di se stessa¹.

Questo racconto del più famoso esorcista italiano del Cinquecento è una buona introduzione al tema che, attraverso l'analisi di tre casi, verrà affrontato nel presente contributo: l'uso della possessione diabolica (e dell'esorcismo che la attesta) come argomento per sostenere l'irresponsabilità di una persona in

¹ Girolamo Menghi, *Parte seconda del Compendio dell'arte essorcistica*, in Venetia, appresso Georgio Varisco, 1601, pp. 615-616 (ringrazio Giovanni Romeo per avermi concesso di consultare le sue riproduzioni di questo rarissimo testo). Nel racconto del Menghi, questo caso era preceduto da un altro abbastanza simile, accaduto a Reggio Emilia; anche in quella circostanza fra' Girolamo aveva ricoperto il ruolo di 'perito demonologo' del tribunale.

sede giudiziaria. Si tratta di un argomento talvolta menzionato, ma quasi mai approfondito da coloro che si sono dedicati allo studio di possessione ed esorcismo nell'Europa moderna; finora, infatti, ci si è concentrati in prevalenza sullo sfruttamento che di quelle vicende venne fatto ai fini della propaganda religiosa o delle accuse di stregoneria². Eppure, l'uso difensivo della possessione, benché raramente documentato, può mettere in luce aspetti che in altri contesti stentano a emergere e che sono invece costitutivi dei fenomeni presi in considerazione.

A ben guardare, ciò accade anche perché i rapporti tra giudici, esorcisti ed imputati-posseduti, in queste vicende, possono assumere configurazioni più varie e complesse di quelle che solitamente si verificano nei casi di stregoneria. Di solito, infatti, nei processi per maleficio il posseduto è la parte lesa e può contare sull'appoggio di giudici ed esorcisti, quasi sempre schierati al suo fianco contro gli imputati (benché non sempre su identiche posizioni)³. Nei casi invece in cui l'imputato – quale che sia il reato di cui è accusato – cerca di difendersi accampando la possessione, l'esorcista si trova a svolgere un ruolo simile a quello dell'avvocato difensore e quindi potenzialmente in contrasto col giudice, come vedremo nei primi due casi qui analizzati; ma può anche accadere che sia il giudice ad attribuire all'imputato lo *status* di posseduto contro la volontà di quest'ultimo e con l'appoggio di un esorcista, come accadde nel terzo caso che riferiremo.

² Daniel P. Walker, *Possessione ed esorcismo. Francia e Inghilterra fra Cinque e Seicento*, tr. it., Torino, Einaudi, 1981, e Philip C. Almond, *Demonic possession and exorcism in early modern England. Contemporary texts and their cultural contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, hanno accennato alla questione della responsabilità morale, ma non a quella giudiziaria. Un significativo episodio è comunque riferito da Anne Jacobson Schutte, *Aspiring saints. Pretense of holiness, Inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 117-120. Accenni alla possibilità di una «demonology defence» – prevalentemente in ambito letterario – in Hilarie Kallendorf, *Exorcism and its texts. Subjectivity in early modern literature of England and Spain*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2003, pp. 140 sgg. (l'espressione è a p. 142); molto importanti, infine, i casi riportati da Lisa Roscioni, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 191-199. Diversa, ovviamente, la questione della responsabilità legale del folle o *furiosus*, molto indagata sia dalla trattatistica dell'età moderna, sia dalla storiografia. Cfr. fra gli altri Marco Boari, *Qui venit contra iura. Il furiosus nella criminalistica dei secoli XV e XVI*, Milano, Giuffrè, 1983; H.C. Erik Midelfort, *A history of madness in sixteenth-century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Enrico Stumpo, *I bambini innocenti. Storia della malattia mentale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVIII)*, Firenze, Le Lettere, 2000; Roscioni, *Il governo della follia*.

³ Robert Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, tr. it. Bari, Laterza, 1971; Guido Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi*, in Giovanna Paolin (a cura di) *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 81-129

È dunque la connessione tra esercizio della giustizia e pratica esorcistica ad essere al centro di queste pagine⁴. Su questo rapporto conviene perciò soffermarsi con alcune considerazioni, al di là del già noto uso delle testimonianze degli indemoniati come prova nei processi di stregoneria. Innanzitutto, l'esorcismo stesso può essere considerato un atto giudiziario, a partire dall'etimologia, che ci ricorda come l'elemento fondamentale del potere sui demoni conferito da Cristo ai suoi seguaci consistesse nell'espellerli attraverso un giuramento. Le formule esorcistiche, inoltre, comprendono scomuniche da intimare ai diavoli e continui richiami e invocazioni ai giudizi divini e alle loro terrificanti conseguenze. La connessione è valida anche in senso inverso: le condanne ecclesiastiche, in particolar modo le scomuniche, erano talvolta considerate causa di fenomeni assimilabili alla possessione diabolica⁵. Secondariamente, l'accertamento della realtà della possessione può essere paragonato a una procedura giudiziaria per la produzione di prove⁶. Da un lato, infatti, l'esorcista usa frequentemente la sua arte a scopo probatorio o diagnostico, prima di intervenire attraverso il rito solenne (spesso, poi, la certificazione dell'autenticità della possessione viene redatta in forma legale); dall'altro, in molte circostanze sono i giudici ad affidare il compito di accertare una possessione a commissioni di medici o esorcisti. Infine, in un senso più generale, l'esorcismo rientra in quel vastissimo insieme di pratiche, tipico del cristianesimo occidentale e del cattolicesimo in particolare, che consistono nella sovrapposizione tra giustizia umana e giustizia divina e nell'uso che di quest'ultima viene fatto nelle vicende terrene. Il caso più noto è senz'altro quello dell'ordalia o «giudizio di Dio», ma ve ne sono altri – anch'essi peraltro al pari dell'ordalia progressivamente estromessi dagli usi legittimi – quali le citazioni *in valle Io-*

⁴ Su questo tema sono fondamentali le pagine di Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 578-581.

⁵ Sarah Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, London-New York, Routledge, 2004, p. 116; Pierroberto Scaramella, *Il gatto di Larino. Un'iconografia, una tradizione letteraria e una credenza folclorica*, in Alberto Tenenti, *Scritti in memoria*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 241-284; ma si veda anche, benché in un senso in parte diverso, quanto scriveva un inquisitore alla fine del Cinquecento: «Et perché potrebbe accader, che l'indemoniato fosse scomunicato, per questo facendolo assolvere da chi ha autorità sarà liberato, dirò di più, che se per sorte l'indemoniato havesse concertato con il demonio, & l'havesse accettato per padrone, & rinegato Dio, mai sarà liberato, se prima non sarà reconciliato con la S. Madre Chiesa, per mezzo del Vescovo, o dell'Inquisitore con il confessare l'errore, & abiurare l'apostasia & heresia»: Cipriano Uberti, *Discorsi, ovvero trattatello sopra la moltitudine de aretitti, o spiritati, che hoggi si vede, con li rimedii curativi et preservativi estratti da Santi Padri & Dottori approvati dal molto reverendo padre Maestro Cipriano Uberti Inquisitore di Vercelli & Agosta, dedicate al Sereniss. Principe di Savoia et Piamonte*, in Torino, appresso Antonio Bianchi, 1598, p. 58.

⁶ Sulla connessione tra gli aspetti religiosi e quelli giudiziari nell'emergere dell'idea di 'prova', cfr. Dyan Elliott, *Proving woman. Female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2004.

saphat, o certe particolari forme di riconciliazione nei processi per bestemmia, che attendono ancora di essere studiati⁷.

1. «Come una cosa persa»: storia di Antonia e della sua possessione

Il 15 febbraio 1569 il vicario vescovile di Bologna Angelo Peruzzi, su richiesta di Valerio e Giovanni Andrea Speroni, scrisse una lettera al vescovo di Imola⁸. Il Peruzzi raccontava di come la giovane imolese Antonia dal Sasso (de Saxo), che si trovava a Bologna, risultasse essere «spiritata» da due anni, come aveva certificato l'esorcista don Antonio Muccini, al quale il vescovo di Bologna aveva affidato il caso⁹. Lo scopo di questa comunicazione era ottenere la sospensione del processo in cui, come vedremo, Antonia era coinvolta nel foro vescovile di Imola. Pochi giorni dopo, tuttavia, la ragazza venne accusata di simulazione. Gli esorcismi vennero così sospesi e la presunta indemoniata e il sacerdote furono convocati dal tribunale vescovile di Bologna.

Don Antonio venne interrogato, oltre che sulle sue convinzioni in merito alla possessione, anche sulla finalità della certificazione da lui fornita. L'esorcista non nascose al giudice le proprie responsabilità in proposito:

Signor, quella litera che vostra signoria ha scritta al vescovo de Imola è stata mia intentione e mio ricordo che io detti a quelli gioveni da Imola quali furno da voi, e questo ricordo io lo detto a bon fine, acciò che, sapendo monsignor reverendissimo d'Imola che costei era inspiritata, potesse anchor de qui conossere che il processo che haveva fatto contro di lei a Imola l'havea fatto con il demonio e non con l'Antonia, perché lei non era in sé, e questo ricordo che io detti, lo detti da mia posta, senza essere instigato da nissuno, credendomi in ciò honorare monsignor reverendissimo vescovo d'Imola¹⁰.

⁷ Sull'ordalia esiste una bibliografia vastissima; cfr. almeno Federico Patetta, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, Fratelli Bocca, 1890; Jean Gaudemet, *Les ordalies au Moyen Age: doctrine, législation et pratique canoniques*, in Id., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, London, Variorum, 1980. Vale forse la pena di notare che gli elementi (acqua, fuoco, ecc.) che venivano usati per l'ordalia andavano prima esorcizzati con apposite formule. Le citazioni in *valle Iosaphat* – che consistevano nel citare davanti a Dio per il giorno del giudizio universale un avversario contro cui non si era riusciti ad avere giustizia in terra – saranno oggetto di un mio prossimo studio, così come l'uso da parte degli imputati nei processi per bestemmia di far attestare l'avvenuta riconciliazione con Dio attraverso la confessione.

⁸ Per tutti i particolari di questa vicenda che non riguardano gli aspetti legali rinvio del tutto al mio *Antonia. Una storia d'amore, di possessione e di esorcismo*, in Gian Paolo Brizzi, Giuseppe Olmi (a cura di) *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 71-85 (dove peraltro avevo erroneamente scritto che fosse stato l'esorcista a recarsi dal vicario vescovile); il processo contro Antonia dal Sasso si trova in Archivio Arcivescovile di Bologna (AAB), *Ricuperi Attuariali (Ric. Att.)*, reg. 250, cc. 97v-99r, 103v-111v, 113r-123v, 128v-132v, 135r-139r, 141v, 145r, 205v.

⁹ Sul Muccini cfr. Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica*, pp. 85-87.

¹⁰ AAB, *Ric. Att.*, reg. 250, cc. 98v-99r.

Come il Muccini spiegò subito dopo, si trattava soprattutto di impedire che la camera episcopale di Imola confiscasse ad Antonia i venti scudi che aveva ricevuto come dote, a motivo della sua fuga dalle carceri. Forse insospettito proprio da queste motivazioni, il vicario vescovile decise di intervenire energicamente, facendo imprigionare Antonia e aprendo una minuziosa indagine su quella strana vicenda.

Il tentativo di annullare un provvedimento giudiziario attraverso il ricorso al demonio, dunque, si ritorceva contro coloro che l'avevano messo in atto. Al centro del processo bolognese finirono infatti col trovarsi – oltre alle disavventure che avevano portato Antonia nelle carceri vescovili imolesi – la possessione e l'esorcismo. È proprio l'intervento della giustizia che rende possibile osservare nel dettaglio la storia di Antonia e della sua possessione. Lo sguardo inquisitorio del giudice, rispecchiato dal verbale processuale, è infatti uno strumento assai più fine – benché, certo, tutt'altro che 'neutrale' – dei resoconti a scopo propagandistico e polemico che normalmente documentano questo tipo di vicende. La sottrazione di possessione ed esorcismo al dibattito pubblico – anche se non alla dimensione pubblica *tout court* – consente inoltre alla figura di Antonia di emergere con una propria autonomia, anziché scomparire dietro le lotte politico-religiose del suo tempo, come accadde invece, ad esempio, per l'"indemoniata professionista" Marthe Brossier¹¹.

Nel corso dei primi due interrogatori, malgrado i sospetti del vicario vescovile, la ragazza dichiarò ripetutamente di possedere memoria soltanto degli ultimi quindici giorni, cioè da quando era tornata in sé dopo una possessione durata due anni. Ma nel suo terzo interrogatorio, l'11 marzo, Antonia disse che un'ispirazione divina le aveva fatto ricordare tutta la sua triste storia, che narrò dettagliatamente al giudice. Nata intorno al 1550 da una famiglia di modeste condizioni, Antonia aveva abitato a Lugo, poi si era trasferita a Imola coi genitori, dove suo padre era morto nel 1566. Circa un anno dopo, Giovanni Antonio Ghini, figlio di un medico imolese, si era innamorato di lei e l'aveva chiesta in sposa alla madre, riuscendo alla fine a vincere le resistenze della donna, consapevole della difficoltà di un'unione tra persone di così diversa estrazione sociale. Il matrimonio aveva dovuto però essere celebrato in forma clandestina a causa dell'opposizione della famiglia di Giovanni Antonio, il che, stante le recenti normative conciliari, ne aveva provocato l'annullamento da parte del vescovo di Imola. Il Ghini venne così obbligato a dotare la ragazza con 20 scudi; ad Antonia venne trovato in fretta e furia un nuovo marito, un tal Marcello da Reggio. Ma i rapporti tra i due coniugi divennero in breve così

¹¹ Mandrou, *Magistrati e streghe*, pp. 183-202; Walker, *Possessione ed esorcismo*, pp. 44-55; Anita M. Walker, Edmund H. Dickerman, "A Woman under the Influence". *A case of alleged possession in sixteenth-century France*, «Sixteenth Century Journal», 22, 1991, pp. 535-554; Ferber, *Demonic possession*, pp. 40-59.

violenti e conflittuali da concludersi con due denunce presso il tribunale vescovile di Imola: di Antonia contro Marcello, per averla prostituita, e di Marcello contro Antonia, per adulterio. Era da questa situazione che la ragazza stava cercando di uscire: dopo una rocambolesca fuga in compagnia di Giulio Belingambi (proprio uno degli uomini con cui il marito l'aveva prostituita), intorno al Natale del 1568 era approdata a Bologna, dove si era rifugiata in casa della sua madrina, la vedova Marsibilia Speroni. Proprio qui, secondo le deposizioni dei testimoni, era insorto il malessere che aveva portato alla diagnosi di possessione.

Le domande del vicario vescovile si concentrarono proprio su quel passaggio cruciale: da quali segni era stata riconosciuta l'origine diabolica del disturbo? L'esorcista fu il primo a essere interrogato in proposito. La sua salda convinzione della realtà della possessione di Antonia – su cui il giudice nutriva già fondati dubbi – si basava sui classici sintomi descritti dai testi che trattavano l'argomento: la comprensione di lingue sconosciute, l'avversione al sacro, la chiaroveggenza e le parole pronunciate dal demone possessore. Le risposte di Marsibilia Speroni e dei suoi figli Valerio e Giovanni Andrea, pur differenziandosi per alcuni aspetti, facevano riferimento in sostanza a due fattori: il comportamento irriverente e blasfemo della ragazza e il confronto con altri indemoniati osservati in precedenza¹². Persino per Giovanni Andrea, che da poco aveva cominciato a esercitare come medico pratico, «il maggior segno per il quale noi giudicassimo che ella fosse ispiritata» era il fatto che Antonia «se ne rideva, che si smasselava dalle rise»¹³. Lo scrupolo inquisitorio del giudice lo spinse a interrogare anche Antonia e a chiederle quali fossero i segni che distinguevano lo stato di consapevolezza di sé («quando costituita est mentis compos») e quello in cui si trovava «agitata». La ragazza rispose:

Si può cognoscere che quando sono sana della mente dico e son solita a dire delle cose de messer Domenedio, e quando son travagliata della mente non ne posso dire. Et poi ancora si può acorgere quando mi legon sopra delle parole sante che li spiriti non le possano ascoltare e mi strassinano le mie carne; dissonno che mi non me ne resseno alhora, ma sono in tal atto come una cosa persa¹⁴.

¹² Sulla diffusione della possessione e dell'esorcismo, e quindi sul fatto che si trattasse di esperienze ordinarie e diffuse nell'Europa cattolica della prima età moderna ha insistito giustamente Moshe Sluhovsky, *Believe not every spirit. Possession, mysticism, and discernment in early modern Catholicism*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2007, in particolare pp. 13-32.

¹³ AAB, *Ric. Att.*, reg. 250, c. 137r. Dato che Giovanni Andrea, assente all'inizio del processo, venne interrogato in un momento in cui era già venuta alla luce la natura in parte fraudolenta della possessione di Antonia, la domanda del vicario vescovile alludeva prudentemente ad «aliqua infirmitate».

¹⁴ AAB, *Ric. Att.*, reg. 250, c. 104v.

Tutti i testimoni, esorcista incluso avevano dunque riconosciuto la possessione diabolica non tanto da segni corporei, quanto dal comportamento della ragazza e dal suo (vero o presunto) stato mentale. Anche per Antonia la possessione era un «travaglio della mente», più che del corpo. Si tratta di un dato su cui riflettere, viste le recenti tendenze della storiografia relativa a possessione ed esorcismo a concentrarsi quasi esclusivamente sulla fisiologia e sulla corporeità di quei fenomeni¹⁵.

Ma lo scopo del giudice non era soltanto conoscitivo: le sue domande erano finalizzate in primo luogo a smascherare quella che probabilmente fin dall'inizio egli considerava una montatura. Effettivamente, durante il suo quarto interrogatorio, Antonia pregò il vicario di tenere segreto il suo costituito, «perché», spiegò, «non vorria quando sono fuori de qui, che le genti dicessero: “Questa è quella che fingeva la inspirita’ e poi ha detto le tale e tal cose”»¹⁶. L'obiettivo del processo sembrava dunque raggiunto. Per un osservatore interessato a un uso strumentale di questa vicenda, tutto ciò sarebbe stato certamente sufficiente a scrivere la ‘vera storia’ di una falsa possessione. Il vicario vescovile, tuttavia, non si fermò a questo punto: voleva sapere chi aveva suggerito alla ragazza di fingersi indemoniata e avere maggiori informazioni sugli esorcismi a cui era stata sottoposta. Grazie a questo scrupolo indagatore del giudice, emergono alcune circostanze che rendono la storia di Antonia più complessa di quanto appaia ad un primo sguardo. L'esorcista, in primo luogo, si era servito di una pozione emetica dagli effetti devastanti, che con ogni probabilità aveva provocato nella paziente anche perdite di coscienza, rendendo così di fatto più plausibile la tesi della possessione. Ma l'aspetto forse più notevole dell'intera vicenda è la consapevolezza mostrata da Antonia riguardo alla connessione tra la propria storia personale, i suoi malesseri «del core» e la terapia dell'esorcista. Incalzata dalle domande del giudice, la giovane imolese respinse la tesi della finzione consapevole, proponendo invece una spiegazione più articolata della sua ‘possessione’:

Signor no ch'io non son stata mai richiesta né instigata da persona alcuna a dover fingere l'inspiritata, e io vi dico ch'io non ho finto cosa alcuna, ma ho patito da dovero da poi che hebbi quel oglio [*cioè la pozione dell'esorcista*]. È ben vero che ancho per prima io mi sentevo un poco male, e il mio male era nel core, che bisognava alle volte che mi disfiubasse, e non so di dove causasse il detto mio male; io so ben che io ho havuto grandi affani, e il mio mal del core comenzò subito quando che il vescovo d'Imola guastò il matrimonio che era fatto tra messer Giovanni Antonio Ghino e me, vedendomi schernita e scomacata e poi maritata ad un altro che pocho curava l'honor suo et che mi faceva dormire e far male con quel Giovanni da Pisa e con quel Iulio Belingambe¹⁷.

¹⁵ Fa eccezione Sluhovsky, *Believe not every spirit*.

¹⁶ AAB, *Ric. Att.*, reg. 250, c. 118r.

¹⁷ *Ibid.*, c. 132 r-v. Antonia concludeva tuttavia: «Ma il mio gran mal tutto fu da poi ch'io hebbi bevuto quel oglio».

L'uso giudiziario di possessione ed esorcismo, dunque, aveva attirato sulla storia di Antonia uno sguardo implacabile e minuzioso, interessato a stabilire una verità processuale più che a confermare un credo religioso o a denigrarne un altro. Quanto all'esito della vicenda, sappiamo soltanto che il 21 aprile 1569 la ragazza venne rilasciata dalle prigioni vescovili dietro cauzione e consegnata a Marsibilia Speroni, presso la quale peraltro già abitava prima della carcerazione; il 21 ottobre la fideiussione venne cassata. La strategia difensiva era forse fallita, ma intanto Antonia aveva avuto la possibilità di raccontare a un giudice le angherie che aveva dovuto subire, trovando così almeno un parziale riscatto dalla sua misera condizione.

2. *«Certificato il giudice da tutti gli Essorcisti di quella città»: Angela e l'inquisitore*

Tra il 1583 e il 1584 il monastero delle canonichesse regolari di San Lorenzo di Bologna fu sconvolto da una serie di drammatici eventi che richiesero l'intervento dell'inquisitore, il domenicano fra' Eliseo Capys da Venezia. Il 31 marzo del 1583 la priora suor Serafina Saldini, interrogata dal giudice – che evidentemente era già stato messo al corrente di alcune circostanze – disse che altre due suore avevano eseguito una pratica magica divinatoria («han fatto non so che con un buchaletto») per individuare l'autrice del presunto furto di una viola avvenuto nel convento¹⁸. Su precisa domanda dell'inquisitore, inoltre, aggiunse che da tempo si sospettava che la settantaseienne suor Veronica fosse «inspirata», ma che non se ne era mai avuta la certezza, nonostante i ripetuti esorcismi. I rumori che erano stati uditi di notte nel monastero, però, erano stati attribuiti al diavolo che la molestava. Anche la dodicenne Angela Tossignani, una delle due autrici dell'incantesimo divinatorio di cui sopra, era stata sospettata di possessione diabolica, ma in quel caso erano stati consultati dei medici, che avevano sostenuto trattarsi di «umori matrichali» e, per il momento, la questione era stata chiusa. Tutte queste circostanze vennero confermate da un'altra suora chiamata a testimoniare. L'inquisitore convocò poi Angela Tossignani, che ammise apertamente di aver «fatto un circolo» a scopo divinatorio su richiesta di una sua zia, suora nello stesso monastero. Informando fra' Eliseo riguardo a come aveva appreso quella tecnica, tuttavia, Angela raccontò una storia che l'inquisitore giudicò assai poco credibile: poche settimane prima che entrasse in convento, un tale Francesco, che la giovane aveva incontrato a casa propria, le aveva insegnato «il segreto di sapere le cose

¹⁸ Si trattava del comunissimo rito dell'«inghistara», consistente nel far guardare un bambino, una bambina o una donna vergine o gravida attraverso una caraffa («inghistara») piena d'acqua, in cui si sarebbero manifestati gli eventi, le cose o le persone che si desiderava conoscere; si veda, tra le numerosissime testimonianze possibili, Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 169 sgg.

occulte». Angela non sapeva nulla del misterioso Francesco e si disse convinta che nemmeno i suoi genitori lo conoscessero. Dopo avere espresso una netta sfiducia nella sincerità della Tossignani («cum videretur occultari veritatem et ambagibus et mendaciis uti»), l'inquisitore chiuse l'interrogatorio¹⁹.

Il caso esplose poi in tutta la sua gravità l'anno successivo, quando buona parte delle suore di San Lorenzo si scoprì coinvolta in pratiche 'superstiziose' di vario genere, tra le quali prevaleva la magia amorosa²⁰. Il processo si svolse in un clima piuttosto teso. In quello stesso periodo, infatti, era scoppiata una vera e propria epidemia di possessioni diaboliche all'interno del conservatorio femminile di Santa Maria del Baraccano, attribuita a opera di stregoneria e sulla quale l'inquisitore stava indagando. Come ricordò nel 1598 il domenicano Cipriano Uberti: «Già quindici anni sono, che passando io per Bologna, trovai che le figliuole quali erano nell'hospitale del Barracano, la maggior parte erano indemoniate, & in molti altri monasterii di donne era il simile, che così mi disse il padre Inquisitore di detta città, anzi per tutta la Romagna non si sentiva altro che fanciulli, fanciulle & signore da marito indemoniate»²¹.

I primi due testimoni che deposero di fronte a fra' Eliseo il 13 febbraio 1584, dopo l'interruzione del processo contro suor Angela, cioè i canonici regolari don Silvio da Bologna e don Ambrogio da Bologna, abate di Pontecchio, prepararono l'inquisitore di intervenire, affinché, come disse uno di loro, «non veniamo al caso del Baracano»²². Dopo un lungo processo, il 17 marzo 1585 un consulto inquisitoriale sul caso del monastero di San Lorenzo decretò che le suore colpevoli avrebbero dovuto abiurare «modo in ecclesia consueto», anziché con formule meno solenni²³.

Tra costoro, tuttavia, non c'era Angela Tossignani. Diverse sue consorelle che testimoniaronò al processo ricordarono che la giovane, ritenuta indemoniata, era tornata presso la sua famiglia senza avere emesso la professione ed era

¹⁹ Gli interrogatori delle tre suore in Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna (BAB), ms. B. 1877, cc. 325r-328v.

²⁰ I verbali del processo *ibid.*, cc. 329r-386v (13 febbraio 1584-17 marzo 1585).

²¹ Uberti, *Discorsi*, p. 28; l'Uberti approfittava dell'episodio per ribadire la responsabilità delle streghe sulle possessioni demoniache. Del clamoroso caso del Baraccano restano poche tracce nella documentazione: Archivio di Stato di Bologna (ASB), S. Maria del Baraccano, b. 12, fasc. 1, cc. parz. num., 9 ottobre 1583, 18 febbraio 1584, 23 ottobre 1584, 23 dicembre 1584; *Ibid.*, b. 6, *Campione delle putte*, secondo registro, c. 92r: «Angelica contrascritta [*cioè Angelica Gennari, che era stata accolta il 23 marzo 1575*] fu esclusa dalla casa come malefica et serva del demonio, et andò prigione in vescovato et ivi si scoperse ispiritata et fu data a sua madre. Et questa è quella che ha causato tanto male in convento col dar da magnare cose amaliatae a molte delle putte del convento, et Dio la perdoni a chi fu causa che ella si accettasse, havendo ella messo così gran male et tanto disordine et danno et dishonore in questo luogo»; nelle carte seguenti di questo registro sono molto frequenti le annotazioni riguardanti fanciulle «spiritate».

²² BAB, ms. B. 1877, c. 329v.

²³ *Ibid.*, c. 386v.

stata esorcizzata. Più di una, tuttavia, espresse scetticismo sulla possessione. Per l'inquisitore dovette trattarsi di una specie di rivincita. Benché il verbale del processo contro Angela si interrompa col primo interrogatorio, infatti, possiamo ricavare a grandi linee quello che era accaduto successivamente attraverso la narrazione di Girolamo Menghi²⁴. La Tossignani, ancora in convento, era stata interrogata a lungo e aveva finito per denunciare suo padre, sua madre, i loro servitori e altri suoi parenti. La situazione stava per diventare esplosiva, data l'importanza della famiglia di Angela. Ma lasciamo proseguire il Menghi:

Hora, sendo finito il processo per conto della giovine, il giudice ritrovò suo padre & la disse: Signore, vostra figliuola mi è stata denunciata come incantatrice, & io esaminandola trovo ch'ella è la maggior maga che hoggidi al mondo si ritrovi; perciò provvedete, perch'io la voglio sentenziare & castigare insieme con i suoi complici, & fate presto, perché l'errore è troppo grave & manifesto. Il padre, ch'era huomo di molta importanza & honore di cavalleria, quale in quella non cedeva a persona alcuna del suo tempo, sorridendo le rispose: Guardate, signor, che 'l fatto poi non starà cosi, & avvertite di non pubblicare cosa di mia figliuola, che non sia vera; & cercate di conoscere meglio questo fatto, accioché non naschi qualche disordine, & con molte altre parole tentava di sgannare il giudice. Il quale poi seguendo il suo pensiero, replicò come prima, & che la cosa era troppo chiara per il processo. Finalmente le disse quel gentilhuomo: Avvertite, signore, che voi non habbiate processato il Demonio, perciocché per molti accidenti, quali si sono veduti in mia figliuola, temo ch'ella non sia spiritata. Spaventato il giudice a questo parlare, disse: Si facci certa la giustitia di questo, che all'hora si procederà alla giustificatione, perché altrimenti bisognerà dare sodisfatione alla giustitia secondo il processo. Venne da me, quel gentil'huomo, & mi pregò ch'io volesse essere insieme con gli altri Eссорcisti a vedere questo negotio, & mi narrò tutto questo successo.

La giovane fu quindi estratta dal monastero e riportata a casa. Puntualmente, fra' Girolamo e gli altri esorcisti scoprirono «diversi istromenti maleficiali» nei materassi. Nell'esorcizzare la ragazza, poi,

[...] subito si scoperse quel maledetto spirito con tanta furia & forza che, se bene la giovine era di poca forza, come quella che non arrivava alli tredec'anni, nondimeno diece huomini non la potevano tenere, oltra li molti altri segni che ci diede di spiritata, col far salti alti due braccia, per li quali segni, certificato il giudice da tutti gli Eссорcisti di quella città, giustificò la giovine dalla imputatione & di là a puoco egli fu assoluto dall'officio che teneva²⁵.

²⁴ Nella sua narrazione, il Menghi mantenne un prudente anonimato, ma l'identità della vicenda si ricava dal furto della viola e da altre circostanze che lasciano pochi dubbi in proposito.

²⁵ Menghi, *Parte seconda del Compendio*, pp. 594-597. Non ho finora trovato nessun riscontro alla notizia del 'licenziamento' dell'inquisitore Eliseo Capys. Il successore di fra' Eliseo, Giovanni Antonio Spadini da Foiano, venne nominato inquisitore di Bologna dal generale do-

Anche in questo caso, come in quello di Antonia, il demonio e la possessione erano stati usati per sfuggire alle conseguenze di un processo; gli esorcisti, su richiesta dei parenti dell'imputata, si erano schierati dalla parte di quest'ultima. L'esito tuttavia, stando almeno alla trionfalistica narrazione del Menghi, fu molto diverso. A differenza di Antonia, la giovane Angela aveva un padre di cui l'inquisitore aveva buoni motivi per aver paura, forse più che del diavolo stesso. E al diavolo, evidentemente, si credeva più facilmente che alle risultanze di un processo, se serviva a salvare l'onore di una famiglia nobile e ricca.

3. «*Strassinada come un bufalo*»: le tentazioni di suor Mansueta

Il terzo e ultimo caso che verrà analizzato presenta uno schema che per molti aspetti si discosta dagli altri due, dato che il ruolo di indemoniata non venne rivendicato per sé dall'imputata o dai suoi difensori, bensì imposto dai giudici stessi a un'imputata per più aspetti recalcitrante²⁶.

Il procedimento contro suor Mansueta (al secolo Angela), monaca nel convento veneziano di Santa Croce, iniziò nel gennaio del 1574 come un processo di stregoneria, solennemente presieduto dal nunzio, dal patriarca e dall'inquisitore. Mansueta era accusata tra l'altro di essersi data anima e corpo al diavolo e di aver profanato l'ostia consacrata. Una volta di fronte ai giudici – nella chiesa dei SS. Simone e Giuda, per evitare lo scandalo di una convocazione in tribunale – la donna rivelò loro che si era data al diavolo al solo scopo di uscire dal monastero, cosa che aveva desiderato fin da quando vi era entrata dodici anni prima. Mansueta, anzi, cercò di sfruttare l'occasione del processo – che forse era stata lei stessa a provocare – per supplicare i giudici di realizzare il suo desiderio «et haver un huomo per marito». Comprensibile, quindi, che il diavolo le si fosse presentato in forma di un uomo barbuto che si faceva chiamare «il romito», la eccitava sessualmente, la istigava a toccarsi e aveva con lei rapporti anche «contra natura» – benché Mansueta dichiarasse di vederlo «con gli occhi della mente» e di sentirne soltanto la voce. Dietro queste tentazioni, a cui la monaca cedeva spesso e volentieri, c'era una vicenda amorosa finita tragicamente. Poco prima di entrare in convento, in-

menicano il 14 agosto 1585; Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (AGOP), IV, 44 (*Registrum sub reverendissimo patre fratre Sixto Fabri Lucensi, generali magistro ordinis praedicatorum*), c. 35v.

²⁶ Si tratta questa volta di un caso noto; cfr. Marisa Milani, *L'ossessione secolare di suor Mansueta. Un esorcismo a Venezia nel 1574*, «Quaderni veneti», 1988, pp. 129-153; Giovanna Paolin, *Lo spazio del silenzio. Monacazioni forzate, clausura e proposte di vita religiosa femminile nell'età moderna*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1996, pp. 55-67 e 169-183 (con l'edizione del processo); Jacobson Schutte, *Aspiring saints*, pp. 104-106.

fatti, ella aveva ricevuto una proposta di matrimonio da un mercante di grano, che tuttavia aveva rifiutato perché, disse, «non volsi mancar di quella parola che havevo detto di farmi monaca». Questo passo le era costato un notevole sforzo: «Quando mi portorno la nova che ero ricevuta [*in capitolo*], mi parse sentir una fiamma che mi brugiasse il core». In seguito, il giovane era tornato a trovarla, supplicandola di gettare via l'abito e di sposarlo, ma dopo qualche tempo morì, provocando in Mansueta un grande rimorso²⁷.

La suora proseguì raccontando che il diavolo la tentava anche nella fede, suggerendole che l'ostia consacrata fosse un semplice pezzo di pane e che la Trinità non potesse esistere, «perché era impossibile che fossero tre dii in uno»; manifestò poi propositi suicidi, attirandosi i rimproveri dei membri del tribunale. A questo punto, i giudici le chiesero se per caso «il romito» fosse andato a trovarla e avesse avuto rapporti con lei anche mentre si trovava in prigione. Suor Mansueta rispose che l'aveva soltanto tentata, poi riferì di aver avuto una visione: «Ho visto il nostro Signore alla colonna tutto batuto et insanguinato, il quale mi diceva: "Ah crudele, dispietata! Ah ingrata! Vedi quanto patisco per te et tu mi hai lacerato", et il romito mi diceva: "Non credere, che non è vero quello che egli ti dice"»²⁸.

Immediatamente dopo, i giudici le domandarono: «Sei tu ispirata, hai tu nisciun spirito adosso?». Questa domanda condizionò tutto l'ulteriore svolgimento del processo, che da quel momento in poi ruotò prevalentemente attorno al tema della possessione diabolica della sventurata monaca, fino a trasformarsi, nelle ultime fasi, in un esorcismo vero e proprio. Ma perché il nunzio, il patriarca e l'inquisitore le avevano rivolto quella domanda? Mansueta presentava sintomi più da 'ossessione' che da 'possessione' e rispondeva a tono alle domande. È probabile che nella mente dei giudici fosse scattata un'associazione di idee tra la visione della suora e la colonna che si trovava a Roma, che secondo una tradizione era proprio quella alla quale era stato legato Cristo durante la flagellazione e che era famosa in tutta l'Europa per le sue proprietà esorcistiche²⁹. Ma è anche possibile che si trattasse di una manovra in qualche modo premeditata. Considerare una monaca imputata di stregoneria come un'indemoniata, infatti, avrebbe forse attenuato e circoscritto lo scandalo che ne sarebbe seguito e non avrebbe costretto i giudici a punire una persona che per diversi aspetti appariva loro non del tutto responsabile di quello che faceva. Queste ipotesi, naturalmente, sono verificabili soltanto in minima parte e, anche qualora si rivelassero fondate, non implicano affatto un maggior rispetto per l'imputata – che, come vedremo, venne sottoposta a un trattamento non meno umiliante della tortura giudiziaria.

²⁷ Paolin, *Lo spazio del silenzio*, pp. 171-172.

²⁸ *Ibid.*, p. 174.

²⁹ Cfr. ad es. Heinrich Institor (Krämer), Jakob Sprenger, *Il martello delle streghe*, tr. it., Venetia, Marsilio, 1977, p. 234 (II, 1, 10).

Suor Mansueta non accettò subito il ruolo che i suoi giudici le stavano proponendo. Alla repentina domanda che le era stata posta rispose semplicemente: «Signori, no». Le furono poi fatti riconoscere i frammenti della santa croce che l'inquisitore e il patriarca portavano al collo, nonché le persone che aveva di fronte, cosa che ella fece senza esitazioni. Ma quando le fu chiesto di baciare una delle reliquie, la monaca «subito incominciò con smarirsi et tremare». A questo punto, «fu fatto portare il *Sacerdotale* et la stola» e l'inquisitore cominciò a esorcizzarla³⁰. Mansueta tremava e si contorceva, ma continuava a rifiutare di considerarsi indemoniata; anzi, mostrando una lucidità ben maggiore di coloro che aveva di fronte, «rispondea all'interrogazioni dell'esorcismo: "Io non sono ispirata, non ho altro spirito che quello del seculo", et come quasi boffonando dicea: "Se son matta, legatemi"».

I giudici erano però intenzionati a vincere quelle resistenze e ricorsero a mezzi più persuasivi:

Et monsignor vicario di monsignor reverendissimo patriarca fece un precetto *sub pena excommunicationis late sententie* a quei spiriti, o capo loro, per isperimentare se era ispirata, sotto pena gravissima d'essere eseguita nel giorno del giudizio etc., che si manifestasse il capo dandoli tre termini: primo, secondo et terzo etc. Et ella rispose: «Io mi chiamo diavolo»³¹.

Anche in questo caso, dunque, come già era accaduto per Antonia dal Sasso (e per molti altri indemoniati), l'esorcismo – in particolare la sua fase probatoria – aveva infine prodotto il fenomeno che doveva certificare e combattere³². Qui come altrove, c'è da chiedersi se la posseduta avesse la capacità di comprendere che la scomunica era stata minacciata ai demoni, o se invece la considerasse rivolta a sé (il contesto, d'altra parte, facilitava molto quest'ultimo timore)³³. Suor Mansueta si stava comunque adattando al ruolo di posseduta

³⁰ Sul ruolo del *Liber sacerdotalis* nell'esorcistica del periodo precedente la pubblicazione dei trattati di Girolamo Menghi cfr. Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze Olschki, 1999, pp. 230-232; Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica*, pp. 115-117.

³¹ Paolin, *Lo spazio del silenzio*, p. 174; per comportamenti analoghi da parte di posseduti contemporanei, cfr. Domenico Scafoglio, Simona De Luna, *La possessione diabolica*, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2003, p. 174. Subito dopo questa risposta di suor Mansueta, fu il nunzio a tentare un esorcismo e a farle rinnegare il diavolo. Il notaio che redigeva il verbale notò a questo punto che l'imputata non emetteva lacrime; ciò era considerato un segno di stregoneria dal *Malleus Maleficarum*; Institor, Sprenger, *Il martello delle streghe*, pp. 385-386; cfr. anche Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica*, p. 95 e n. Nel processo emersero anche chiari indizi sul sabba, che tuttavia i giudici lasciarono cadere; Paolin, *Lo spazio del silenzio*, p. 175.

³² Si tratta di una caratteristica ben nota a coloro che studiano questi fenomeni; cfr. ad es. Ferber, *Demonic possession*, p. 26.

³³ Cfr. Nancy Caciola, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2003, p. 253.

con molta riluttanza e poca fantasia, come rilevò indirettamente anche il giudice-esorcista, che domandò inutilmente, forse con un pizzico di delusione, se lo spirito «havea altro nome che diavolo». La suora, poi, si riprese e dichiarò che il tremore e lo «smarrimento» erano causati da «accidenti matriciali», anche se poi tornò a contorcersi durante un successivo esorcismo.

Cinque giorni dopo, suor Mansueta fu sottoposta ad un nuovo interrogatorio, che si svolse nella chiesa del monastero, dato che nel luogo precedente era meno facile controllare l'imputata ed esisteva il concreto rischio che potesse commettere suicidio. La monaca parlò ancora delle tentazioni e delle apparizioni del «romito» e si dichiarò completamente dominata dall'idea di uscire dal convento e dagli stimoli della carne: «Heri matina a persuasion del confessor cominciai a dir l'ufficio et dicendolo me pareva consumarmi che non lo podeva dir, et son sì ligada, signori, che son strassinada come un bufalo»³⁴.

Ma i giudici dichiararono di fronte all'imputata di non credere a quello che lei aveva detto, poiché si trattava di un'invenzione al solo scopo di convincerli a tirarla fuori dal monastero. A questo punto, vista sfumare ogni possibilità di realizzare i suoi desideri, suor Mansueta, «agitatione magna commota», minacciò il suicidio e venne scossa da tremori talmente forti «ut in mentem illustris domini venerit an ipsa energumina forte esset, seu cacodemone obsessa»³⁵. In questo caso, dunque, era stata l'imputata a suggerire ai giudici l'eventualità che prima lei stessa aveva scartato. Di nuovo, quindi, si ripeterono i tentativi di verifica della possessione; ma anche questa volta, nonostante evidentemente si sforzasse più di prima di interpretare il ruolo di indemoniata, suor Mansueta dovette apparire poco credibile. Il giorno successivo, allora, il tribunale decise che per stabilire se la monaca era posseduta o meno, si dovesse ricorrere a un esorcista esperto. Fu chiamato un minore conventuale, fra' Fabrizio, che sottopose suor Mansueta a quattro trattamenti tra l'8 e il 17 febbraio³⁶.

Le tecniche esorcistiche del francescano si distinguevano da quelle usate dai giudici per un maggior grado di violenza e umiliazione fatte subire alla posseduta. Quando suor Mansueta tentò di strangolarsi con la stola che le era stata messa al collo, ad esempio, «il padre con li suoi comandamenti et gionger pene a pene la fece ritornare et pigliar la stola in ginochioni con la bocca». Analogamente, quando la monaca rovesciò un reliquiario che era stato collocato sopra

³⁴ Paolin, *Lo spazio del silenzio*, p. 179.

³⁵ *Ibid.*, p. 180.

³⁶ Si tratta probabilmente dello stesso esorcista menzionato come proprio maestro dal carmelitano Basilio da Parma nel processo inquisitoriale bolognese che nel 1584 lo vide imputato per svariati abusi (tra cui uno stupro) commessi nell'esercizio della sua arte; BAB, ms. B. 1877, cc. 251r-263v; cfr. c. 255r, interrogatorio del 3 dicembre 1584: «Ho imparato [*a esorcizzare*] in Venetia già forsi otto anni dal padre maestro Fabrizio minore conventuale in Venetia, perchè egli legeva sopra un libro stampato et un altro scritto a mano, et quando era stanco facea leggere a me; et così ho imparato et exequito molte volte».

di lei, l'esorcista le legò le mani dietro la schiena e la costrinse a rimettere le reliquie al loro posto con la bocca, il che ella fece «con una prestezza tanto grande che io non l'haveria fatta con le mani», commentò il notaio che verbalizzava. Quando poi suor Mansueta ebbe scagliato a terra il turibolo con l'incenso,

[...] il padre per obediencia ge lo fecece tor su con le mani et meter nel toribulo; lui pigliava il focco in mano et la cenere calda, che mi parse un gran segno che non se brusasse le mani. Scampò via et andette fuori in corte, senza muoversi il padre, ma legendo et dandoli pene a pene, la fecece ritornar. Gli messe la stola al collo ligata et gli comandò che se mettesse sotto li sui piedi et non voleva, pur fu sforzato, se messi giù et il padre li messe il piede sopra dicendo il *Qui habitat* et lei stette queta³⁷.

Significativa, in questa e in altre parti del verbale, l'oscillazione tra il genere maschile – con cui si intendeva designare il demonio – e il femminile. Evidentemente il notaio, così come con ogni probabilità quasi tutti coloro che assistevano ad esorcismi, non riusciva a dissociare completamente l'entità possedente dalla posseduta e conseguentemente un certo grado di responsabilità per le azioni del demonio finiva col ricadere, magari inconsapevolmente, sull'indemoniata³⁸.

Ai primi tre esorcismi i giudici non avevano assistito, pur avendone fatto redigere un verbale. Essi decisero di recarsi soltanto all'ultima sessione (o, per meglio dire, all'ultima di cui abbiamo testimonianza), che si tenne il 17 febbraio 1574. Di fronte all'intero tribunale e a numerosi altri testimoni, suor Mansueta venne esorcizzata per diverse ore, producendosi nelle *performances* che abbiamo già sinteticamente descritto. Alla fine, il tribunale decretò che la religiosa era «demoniacam et arreptitiam» e che pertanto doveva essere esorcizzata «usque ad eius convalescentiam»³⁹.

Il verbale del processo contro suor Mansueta si interrompe qui. Non possiamo sapere come finì la sua storia. È molto improbabile che il suo sogno di tornare alla vita secolare si sia realizzato; è possibile tuttavia che il suo *status* di posseduta finisse per allontanarla dal monastero per qualche tempo e questo, almeno all'inizio, fu forse un buon motivo per assecondare l'esorcista – senza contare il fatto che, grazie all'irresponsabilità garantita dalla possessione, l'imputazione di stregoneria non dovette essere più presa in considerazione. Certo, lo storico di oggi sarebbe tentato di chiedere a suor Mansueta se fosse preferibile fare la vita della suora di clausura, oppure essere costretta a raccogliere a mani nude l'incenso incandescente o a ricomporre un reliquiario con la bocca⁴⁰. Ma questa era l'alternativa che di fatto le avevano proposto i suoi

³⁷ Paolin, *Lo spazio del silenzio*, pp. 181-182. Il *Qui habitat* è il Salmo 90 (91).

³⁸ Analoghe oscillazioni sono state registrate – anche se con significato in gran parte diverso – nelle formule esorcistiche da Caciola, *Discerning spirits*, pp. 251-252.

³⁹ Paolin, *Lo spazio del silenzio*, p. 183.

⁴⁰ Constatazioni in parte analoghe in Ferber, *Demonic possession*, p. 49.

giudici, che si erano rifiutati di prendere in considerazione sia il suo desiderio di sposarsi, sia la possibilità di condannarla come strega.

In conclusione – ammesso che una conclusione vi possa essere – appare piuttosto improbabile che la difesa basata sulla possessione demoniaca potesse diventare un espediente a cui ricorrere in molte circostanze⁴¹. Forse più che la disponibilità dei giudici ad accoglierla, ostavano le conseguenze certo non gradevoli per chi venisse riconosciuto come posseduto. Senza contare poi il fatto che la possessione demoniaca poteva sempre comportare un certo grado di responsabilità personale per chi vi soccombeva, dato che esisteva il problema del consenso alla possessione. Questo può spiegare almeno in parte perché così pochi imputati di stregoneria venissero dichiarati vittime del demonio anziché loro complici. Assai istruttivo, al proposito, il seguente racconto di fra' Cipriano Uberti, tratto dalla sua esperienza di inquisitore:

Una religiosa indemoniata, dopo l'esser stata quasi per un anno continuo scongiurata chiamar mi fece, & alla presenza di quel padre che la scongiurava mi disse: «Padre, la mia balia mi consegnò al demonio, sendo lei strega, facendomi far molte cose, delle quali hora non mi ricordo, ma trovandomi poi d'età alquanto grande, & volendo mia madre ch'io mi facessi monaca, mi disperai in tal guisa che dimandai il Demonio, qual apparendomi mi ricordò quanto m'haveva fatto fare la balia, & consentì a quanto mi disse detto demonio, sendo più volte conosciuta impudicamente, hora vorrei tornar alla fede». Non così presto io cominciai a rispondere ad essa giovane, esortandola a tornar al Signor Dio confessandosi, ch'inverità il demonio la fece tanto terribile nella faccia, ne gl'occhi & nel parlare, che mi spaventò, dicendomi: «Che vai cercando frate, confessioni?» & molte altre parole disse; questo non ostante tanto feci, che per gratia di Dio, da cui dipende ogni bene, & con aiuto d'altri la ridussi a confessar ogni cosa, & abiiar la sua apostasia, il che fatto & assoluta, dopo non è stata tanto vessata prima dalli demonii, o sia demonio Asmodio, anzi fa gl'uffitii e fontioni sue monacali al paro d'ogn'altra religiosa, ancorché alle volte, per quanto me vien riferito, sii molestata. Né di ciò s'ha da prender meraviglia, poichè tanti anni l'ha posseduta impudicamente, & del continuo consentendo lei. Il che dico perché, quando che lei facesse resistenza, & non prestasse il consenso, si liberaria al sicuro⁴².

Dunque, non solo la religiosa indemoniata aveva comunque dovuto abiiare, ma addirittura quel provvedimento giudiziario era stato un elemento importante della sua (peraltro incompleta) liberazione, che oltretutto era sua responsabilità mantenere, resistendo attivamente al demonio⁴³.

⁴¹ Cfr. anche Roscioni, *Il governo della follia*, p. 198.

⁴² Uberti, *Discorsi*, pp. 10-12; cfr. anche sopra, nota 5.

⁴³ È soprattutto in ambito protestante che la responsabilità della possessione ricadeva sull'indemoniato; assieme ad essa, tuttavia, il posseduto aveva un notevole controllo sulla sua condizione, divenendo in parte esorcista di se stesso. Questo, almeno, è ciò che risulta dalla lettura dei casi riportati in Almond, *Demonic possession*. Di «self-exorcism», in senso tuttavia un po' diverso, ha parlato Kallendorf, *Exorcism and its texts*, pp. 176 sgg.

La lunga possessione. Il caso del monastero di Santa Grata di Bergamo, 1577-1625

Vincenzo Lavenia

per Daniele

Nel descrivere la vita di Bergamo in età barocca, cinquant'anni fa Bortolo Belotti rimandava all'*Effemeride* di Calvi¹ e riportava resoconti di apparizioni e di demoni familiari, racconti di tempeste e di guarigioni prodigiose, concludendo con una nota di imbarazzo che tradiva il suo fastidio verso un'ombra (la credenza nelle superstizioni) che macchiava un passato luminoso: «è il caso [...] di diffondersi per dimostrare che avveniva e si credeva a Bergamo ciò che avveniva e si credeva in ogni altra parte d'Italia?»². Certi episodi meritavano l'oblio: di malefici e spettri era meglio tacere. E infatti, nel secolo in cui la fede cattolica e le curiosità demoniache avevano convissuto ovunque, c'era da stupirsi che il timore del diavolo avesse contagiato la civile Bergamo? Il pio autore preferiva imporre il silenzio di storico del campanile, dopo avere alluso a un passato cittadino per nulla glorioso.

Belotti forse non sapeva che altri, ben prima di lui, avevano coperto di oblio un oscuro episodio bergamasco che l'apertura dell'Archivio centrale del

* Ringrazio Pier Maria Sogliani per l'aiuto che mi ha prestato nelle ricerche e Francesco Mores per l'ospitalità con cui mi ha accolto a Bergamo.

¹ Cfr. Donato Calvi, *Effemeride Sacro Profana di quanto di memorabile sia successo in Bergamo sua diocesi et territorio da suoi principij sin'al corrente anno*, Milano, nella stampa di Francesco Vigone, 1676, III, p. 439, 1539: «Morì in Foipiano [...] una donna chiamata la Spadona comunemente creduta [...] per strega». Nel momento in cui spirò «fu udito uno scoppio terribile». La gente accorse, sfondò la porta e si trovò davanti ossa di bambini e un cadavere nero «come un carbone, et co' denti inchiviati». Dalla bocca uscì un serpente «lungo mezzo braccio che subito sparì» e nei giorni successivi il tempo «fu come notte tenebroso».

² Bortolo Belotti, *Storia di Bergamo e dei bergamaschi*, IV, Bergamo, Bolis, 1959, p. 49. Per la vita religiosa di Bergamo tra Cinque e Seicento vedi Goffredo Zanchi, *Dagli inizi del Cinquecento all'attuazione del concilio di Trento*, in Adriano Caprioli, Antonio Rimoldi, Luciano Vaccaio (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Bergamo*, Brescia, La Scuola, 1988, pp. 161-179; Id., *Letà tridentina e il consolidarsi della tradizione bergamasca*, *ibid.*, pp. 181-199.

Sant'Uffizio permette di ricostruire almeno in parte. Non si trattava di storici, ma di vescovi, giudici e confessori alle prese con un lungo caso collettivo di possessione diabolica. Non siamo davanti a una delle tante accuse di maleficio che ebbe sullo sfondo la campagna; non ci furono roghi (questo forse non stupirà, date le recenti ricerche sulla stregoneria in Italia)³, e nelle carte che raccontano la vicenda non si accenna né a resoconti pubblici, né a dettagliate pratiche di scongiuro. E tuttavia il caso riveste un interesse emblematico. Bergamo era una città non secondaria del potente Stato veneziano; nel suo contado, così come in quello di Brescia e Como, si era scatenata, all'inizio del Cinquecento, una delle più feroci persecuzioni di streghe che la storia registri. Dopo il concilio di Trento vi esercitarono le loro imprese esorcisti come Pietro Locatelli, Giorgio Polacco e Candido Brugnoli: alcuni dei più noti estensori di quei manuali per scongiuri censurati nel Settecento⁴; e vi dispiegarono le loro arti alcuni sacerdoti dediti a scacciare e invocare il diavolo processati dall'Inquisizione veneziana⁵. Ma, soprattutto, a Bergamo, nei decenni centrali del XVI secolo, la 'peste ereticale' era giunta a lambire i vertici della nobiltà e della Chiesa cittadina.

La causa del vescovo Vittore Soranzo, coadiutore (1544) e poi successore di Bembo (1547), mise in luce una rete di rapporti ereticali che il Sant'Uffizio non tardò a stroncare⁶. Seguace di Valdés legato a Marcantonio Flaminio, Reginald Pole, Giovanni Morone e Vittoria Colonna, Soranzo fu processato per ordine della Congregazione a partire dal 23 luglio 1550. Chiamato a Roma nel febbraio 1551, fu carcerato a Castel Sant'Angelo e, pur protetto da Giulio III, abiurò gli errori contestatigli. A inchiodarlo erano state anche le indagini del giudice della fede di Bergamo, Domenico Adelasio, che avevano consentito di comprendere come il pio Soranzo avesse 'riformato' la diocesi, affidandosi a molti collaboratori in odore di eresia. L'inquisitore infatti aveva raccolto precise prove per in-

³ Cfr. John Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; Id., *I processi di stregoneria*, in Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, II, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 189-209; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996; Oscar Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005. Vedi adesso anche la sintesi di Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

⁴ Cfr. Vincenzo Lavenia, «Tenere i malefici per cosa vera». *Esorcismi e censura nell'Italia moderna*, in Vittoria Bonani (a cura di), *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura*, Salerno, Biblioteca Provinciale di Salerno, 2005, pp. 129-172.

⁵ Cfr. Archivio di Stato di Venezia, *Santo Ufficio*, b. 102, cc. 1r-650v: processo contro i francescani Giuseppe Bregolati, Ignazio Verigola, Antonio Balbi, 1646-1650. Bregolati esercitò a Bergamo, Como, Verona, Venezia e nel milanese. L'Inquisizione gli proibì di esorcizzare a vita.

⁶ Cfr. Massimo Firpo, Sergio Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo. Edizione critica*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004; Massimo Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

criminare un vescovo che aveva sì fama di moralizzatore, ma era reo di avere permesso la circolazione di libri perniciosi come il *Beneficio di Cristo*.

Le indagini portarono il giudice fin dentro le mura delle istituzioni benedettine di Bergamo. Fondato nell'alto medioevo, Santa Grata era il monastero più ricco della città, di certo non il solo indisciplinato⁷. I chiostrini delle benedettine di San Fermo, per esempio, in quegli stessi anni erano visitati da frati e preti che vi soggiornavano in compagnia delle suore e della badessa Antonia Dughetti. A nulla era valso un primo intervento di Soranzo contro una suor Dorotea (al secolo Mobilia Sonzogno), accusata nel 1546 di avere attentato con i malefici alla vita di una precedente badessa e insieme alla Dughetti di corrispondere con imprecisati amanti. Nell'estate del 1550 un frate che aveva ampie ragioni di ostilità verso Soranzo, il francescano Girolamo Finucci, si recò dal giudice della fede e mosse accuse di eresia contro il vescovo; nello stesso arco di tempo prese a circolare la voce che Soranzo avesse coperto il matrimonio segreto della Sonzogno con Gian Francesco Faceti, don Parisotto, viceparroco di Sant'Alessandro della Croce e collaboratore del vescovo. Il consiglio cittadino, in cui sedevano i membri delle stesse famiglie a cui appartenevano le monache ospitate a Santa Grata e a San Fermo, reagì con sdegno alla denuncia del frate, che fu costretto a tacere; ma la via al processo era spianata⁸.

L'inchiesta Soranzo lambì anche Santa Grata. La badessa del tempo era suor Clemenza di Taddeo Vitali, che mantenne la carica per 26 anni a partire dal 1541, succedendo, dopo un breve intervallo di governo di Giustina Vertova e di Lucrezia Tiraboschi, a una Deodata Suardi morta in odore di santità alla fine di una reggenza altrettanto lunga (1509-1535)⁹. Soranzo fu legato alla Vitali da

⁷ Cfr. Calvi, *Effemeride*, II, p. 333: «l'anno 808, essendo state nel monastero di S. Grata alcune religiose introdotte di color morello vestite, queste dopo ducento & più anni [...] al rollo si posero delle figlie di S. Benedetto», 21 giugno 1049. Sulla vita dei monasteri bergamaschi nel Cinquecento cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 158 ss; per le istituzioni religiose femminili nell'età del disciplinamento cfr. soprattutto Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000. Per Bergamo cfr. ancora Ermenegildo Camozzi, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributo alla storia della Soppressione Innocenziana nella Repubblica Veneta*, Bergamo, Secomandi, 1982-1983 (l'opera è in due volumi, già pubblicati come monografici della rivista «Bergomum»). Per Santa Grata ad indicem. Come racconta Calvi, *Effemeride*, II, pp. 448-449, nel 1475 «come [...] rilasciate & scandalose, fur scacciate dal monastero di Santa Grata due monache venetiane, Filippina & Lucia». Ma dalla prima visita effettuata dal vescovo Pietro Lippomano nel 1520 emersero poche irregolarità: cfr. Filomena Russo, *Aspetti istituzionali, religiosi ed economici del monastero benedettino femminile di S. Grata in Bergamo, dalle origini al secolo XVI*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università Cattolica di Milano, rel. Luigi Prosdocimi, a. a. 1973-1974, pp. 59 ss.

⁸ Cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 150 sgg, 266-268.

⁹ «Dicesi ch'ella predisse molte cose avvenire, e che dopo la sua morte rimase il corpo di lei maneggevole, e la sua faccia sì bella, come se fosse ancora viva»: Maria Aurelia Tassis, *La vita di S. Grata vergine [...]*, in Padova, nella stamperia di Giuseppe Comino, 1723, p. 138. Diverso il racconto di Calvi, *Effemeride*, I, p. 362, 27 marzo 1537, morte della Suardi, che, si legge, dal 1513 fu badessa perpetua per ventiquattro anni.

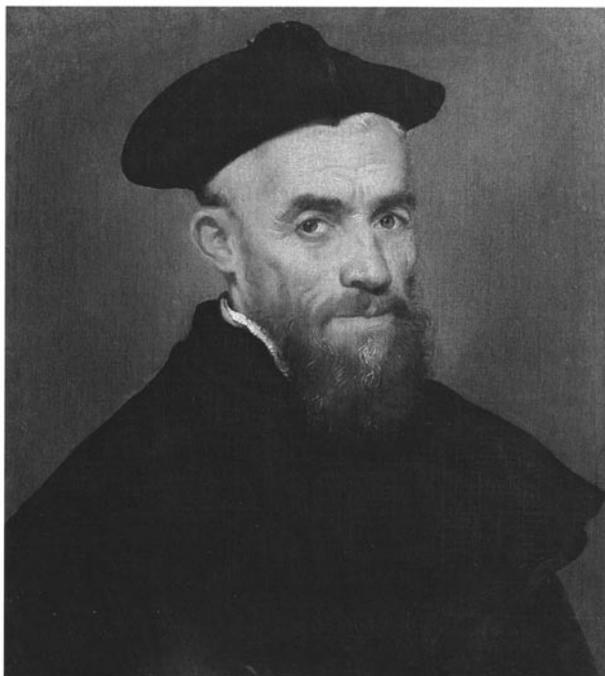
un tale rapporto di fiducia da affidarle, prima di presentarsi a Roma, un fagotto pieno di scritti vergati di proprio pugno perché li custodisse o distruggesse in caso di pericolo. Il vescovo del resto ebbe speciali cure per Santa Grata, visitò il monastero e, stando alle accuse raccolte nel processo, con l'aiuto del confessore e parroco di Sant'Alessandro in Colonna, l'eretico don Omobono Asperti, impose alle religiose di sostituire rosari, orazioni, vite dei santi e libri di devozione con le *Epistole* di Giulio da Milano, con il *Sommario della Sacra Scrittura* e con la *Tragedia del libero arbitrio* (le suore li avrebbero letti persino in refettorio). Le copie del *Beneficio* circolanti a Santa Grata furono addirittura venti, e un teste rivelò che una monaca aveva parlato di materie teologiche in modo assai poco ortodosso, seguendo la linea dettata da Soranzo. Il vescovo smentì tutte le accuse, ma è certo che il *vulnus* inferto alla 'dignità' del luogo avrebbe pesato a lungo, tanto più che una denuncia anonima riferì al feroce commissario del Sant'Uffizio Michele Ghislieri, inviato a Bergamo nella primavera del 1551, che Soranzo avrebbe sposato in segreto l'anziana Clemenza Vitali (si fece anche il nome della badessa di Santa Maria Materdomini, Apollonia Benagli). Tra le proteste dei rettori della Serenissima il futuro Pio V non esitò a interrogare le benedettine per provare i fatti: uno scandalo che scosse le nobili famiglie cittadine¹⁰. Così in una storia di Santa Grata stilata più di un secolo dopo da una professa del monastero, Maria Aurelia Tassis, i rapporti tra la badessa e Soranzo sarebbero stati narrati in modo tanto fantasioso da insospettire il primo grande biografo di Soranzo:

Reggeva in que' tempi la nostra città [...] quell'unico, fra tanti che governarono Bergamo, vescovo infetto d'eresia, che per tal cagione fu poi deposto [...]. E non contento di battere egli la strada della perdizione, procurava [...] di guidarvi anche le anime a se commesse, senz'aver né pur riguardo che fossero consacrate a Dio. Portossi [...] una volta tra le altre al nostro monistero, e [...] convocò le religiose in capitolo, e come volesse predicar loro la parola di Dio, cominciò a spargere i suoi perversi dogmi [...]. Levossi tosto [...] un bisbiglio e mormorio, e l'abbadessa, animata dallo Spirito del Signore, difese con gran coraggio la verità della cattolica religione¹¹.

Grazie alla protezione di Giulio III, la cui linea era in contrasto con quella del Sant'Uffizio, Soranzo fu sospeso dalla carica restando vescovo anche dopo l'abiura del 9 settembre 1551. Ma si trattò di una tregua. Tornato a esercitare le sue funzioni dopo il vicariato (1552-1553: in realtà un commissariamento) di un uomo di fiducia del Sant'Uffizio, Niccolò Durante, e salito al soglio papale Paolo IV, il processo fu riaperto, e Soranzo fu deposto da capo della diocesi, morendo pochi giorni dopo a Venezia (13 maggio 1558). Gli successe Alvisè Lippomano,

¹⁰ Cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 251-254, 455.

¹¹ Tassis, *La vita di S. Grata*, p. 141. Cfr. Pio Paschini, *Un vescovo disgraziato nel Cinquecento italiano: Vittore Soranzo*, in *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1945, pp. 89-151, in part. pp. 131-132 e nota 4. Ma vedi adesso Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 258.



Giovan Battista Moroni, *Ritratto di prelato con berretta (Marco Moroni)*, Firenze, Galleria di Palazzo Pitti.

a cui seguì già nel 1560 Federico Cornaro. Nei diciassette anni del suo vescovato le religiose di Santa Grata furono visitate più volte (da Cornaro e dal suo vicario, Matteo Corvino)¹², crebbero e dovettero fare posto alle rilassate consorelle del monastero soppresso di Santo Stefano a Trescore Balneario (1566). E qualche anno dopo, il 20 settembre 1575, vennero interrogate da Carlo Borromeo durante una lunga visita che lasciò il segno nella vita cittadina. Stando agli atti carolini, il monastero ospitava a quel tempo 57 monache, di cui 42 professe, quattro novizie e undici converse. Due religiose provenivano dal monastero di Santo Stefano e una, di nome Margherita di Terzio, era stata trasferita a Santa Grata per scontare i suoi passati delitti puniti dal vescovo. Il confessore delle monache risultava essere da anni Marco Moroni, che per la carica riceveva il lauto compenso di cento scudi annui e le spese di alloggio¹³.

¹² Cfr. Lorenzo Dentella, *I vescovi di Bergamo (notizie storiche)*, Bergamo, Casa Editrice Sant'Alessandro, 1939, p. 334. I documenti in Archivio della Curia Vescovile di Bergamo (=ACVBg), *Visite pastorali*, vol. 25.

¹³ *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, a cura di Angelo Giuseppe Roncalli, con la collaborazione di Pietro Forno, I, parte 2, Firenze, Olschki, 1937, pp. 401-402.

Chi era Moroni? E perché si trovò coinvolto in un grave caso di possessione diabolica? Un'immagine di grande bellezza, conservata nelle sale di Palazzo Pitti, ce ne restituisce il volto a distanza di quattro secoli; e tuttavia gli studiosi d'arte hanno penato e penano per identificare nell'oscuro sacerdote, quasi omonimo del pittore, il soggetto del dipinto. Giovan Battista Moroni, forse, lo ritrasse tra il 1562 e il 1565, quando Marco muoveva i primi passi in una carriera poi interrotta¹⁴. Nato negli anni venti del Cinquecento, e già in contatto con Sebastiano da Poscante, un umanista inquisito per eresia, Marco Moroni non era soltanto il confessore di Santa Grata, ma dopo la morte dello zio Simone (e la disgrazia di Soranzo) era diventato cappellano di San Bartolomeo (1560), dando seguito così al rapporto di patronato che il clan familiare esercitava sulla chiesa di Albino¹⁵. La sua carriera non si limitò tuttavia al contado, ma proseguì in città, dove Moroni venne nominato canonico del potente capitolo di San Vincenzo e, dal 28 marzo 1574, penitenziere della cattedrale come uomo di fiducia di Cornaro, che lo incaricò di visitare alcune parrocchie urbane¹⁶. Il cumulo dei suoi benefici fu tale che, stando alla visita di Borromeo, dopo il vescovo fu Moroni a risultare il più ricco e compensato tra i membri del clero della diocesi¹⁷. E infatti don Marco era anche uno dei tre parroci di San Alessandro in Colonna (un parroco assenteista, al punto che Borromeo lo costrinse a rinunciare all'ufficio)¹⁸ e il titolare di una prebenda nella pieve di Santa Maria Assunta in Clusone (carica per la quale gli venne comminato l'obbligo di risiedere secondo i decreti conciliari)¹⁹.

Un tipico esempio di chierico del Cinquecento, si dirà. Ma non è così, e nuove fonti, diverse dalla visita di Borromeo, lo provano in modo chiaro. L'arcivescovo di Milano lo interrogò a lungo il 2 e il 3 ottobre del 1575; ma in quelle deposizioni Moroni si limitò a rampognare l'indisciplina nei monasteri; fece l'elogio di Cornaro (rilevandone tuttavia la continua assenza dalla diocesi); attaccò la lettura pubblica dell'epistola paolina ai *Romani* nella cattedrale (giudicandola inutile); lamentò l'insegnamento scolastico dei casi di coscienza (fu Moroni da quel momento a occuparsi in quanto penitenziere di impartire lezioni di teologia morale al clero); e aggiunse che nel territorio di Bergamo si trovavano «molti maleficiati» e si faceva «poca inquisizione

¹⁴ Cfr. la scheda di Paolo Plebani, *Ritratto di prelado con berretta (Marco Moroni)*, nel catalogo Simone Facchinetti (a cura di), *Giovan Battista Moroni. Lo sguardo sulla realtà 1560-1579*, Milano, Silvana Editoriale, 2004, p. 224.

¹⁵ Sull'eresia in Albino cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 308, 331-332. Sul borgo cfr. Alberto Belotti, Giulio Orazio Bravi, Pier Maria Soglian (a cura di), *Storia delle terre di Albino dalle origini al 1945*, Brescia, Grafo, 1996, in part. Pier Maria Soglian, *La cultura e la musica*, II, pp. 131-149. Una scheda biografica di Felice Nani su Moroni *ibid.*, p. 249.

¹⁶ *Gli atti della visita apostolica*, I, parte 1, 1936, pp. 100, 220-222, 261-262.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 284.

¹⁸ *Ibid.*, I, parte 2, p. 166.

¹⁹ *Ibid.*, II, parte 1, 1938, pp. 198, 212.

contro maleficii»²⁰. Uno zelo che appare quanto meno sospetto. Durante la visita Borromeo accusò il giudice della fede di una certa negligenza nella conduzione dei processi del Sant'Uffizio, ma il monito non riguardava tanto e solo le streghe. Per discolarsi²¹ il frate avviò così una serie di cause per negazione del purgatorio che coinvolsero eminenti membri del clero cittadino, alcuni dei quali già implicati nel caso Soranzo. E uno degli inquisiti risulta essere proprio don Moroni, che dopo il 1582, finito il processo, fu relegato nella sua Albino per molti anni²².

Tra la visita di Borromeo (che impose la clausura più ferrea) e il processo al confessore di Santa Grata accaddero i primi avvenimenti che turbarono la quiete del monastero (l'istituzione era sotto il controllo del vescovo e il cardinale di Milano vi ordinò un secondo inserimento di benedettine dal monastero soppresso di San Pietro di Terzo; provvedimento revocato nel 1581 per le proteste della comunità del borgo). Come avrebbe raccontato secoli dopo Maria Aurelia Tassis, in quegli anni furono molti i turbamenti che afflissero la salute fisica e spirituale delle religiose. La professa Grata Benagli, figlia di una delle famiglie più in vista della città, ebbe per esempio «estasi segnalate, e più volte fu ritrovata dalle religiose come fuori di sé, per la continua fissazione agli eterni guadj del paradiso». L'infermità fu dolorosa, lunga, e «accompagnata da grandissime aridità di spirito, colle quali Iddio suol far prova delle anime sue». La Benagli morì nel 1579 e pochi anni dopo, nel 1582 o nel 1583, divenne badessa Caterina Olei, «di ammirabile semplicità [...], privilegiata da Dio con [...] singolari grazie tra le quali possono annoverarsi le frequenti infermità con cui si compiacque di visitarla, essendo queste favori di Paradiso»²³. Guarita con una miracolosa immagine di san Giuseppe, la donna morì nel 1585, quando ormai, a giudicare dal silenzio delle fonti, i turbamenti dovevano essere cessati.

Di cosa si era trattato esattamente? Si era trattato di una possessione diabolica collettiva come tante se ne verificarono in quegli anni nei monasteri femminili²⁴ di tutta l'Europa cattolica e del Nuovo Mondo iberico²⁵. Una nuo-

²⁰ *Ibid.*, I, parte 1, pp. 220-222, 229 n., 259 n.

²¹ Vedi la lettera dell'inquisitore a Borromeo *ibid.*, II, parte 2, 1957, p. 459.

²² In Albino il 6 giugno 1583 fu visitato dal vescovo: ACVBg, *Visite pastorali*, vol. 28, c. 57v ss.

²³ Tassis, *La vita di S. Grata*, pp. 144-145.

²⁴ Ma nel 1550 Soranzo, in visita ad Adrara, sentì dire che tra i serviti di S. Maria delle Grazie a Montecchio era entrato il diavolo «perché si dice che una Anastasia di questa terra et un'altra vidua vanno a ditto convento per dishonestà», cit. in Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 169. Il demonio, insomma, poteva punire equanimemente anche l'indisciplina dei religiosi di sesso maschile!

²⁵ Fra gli studi più recenti cfr. Alison Weber, *Between ecstasy and exorcism. Religious negotiation in sixteenth-century Spain*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 23, 1993, pp. 221-234; Lyndal Roper, *Oedipus and the devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Eu-*

va ricerca²⁶ ha tentato di compararne cause ed effetti, ponendo l'accento sui processi di riforma tridentina e sull'accentuata clausura di donne desiderose di acquistare crismi di santità. Ciò è vero anche per l'Italia²⁷, anche se manca un'indagine d'insieme su un fenomeno che fu affrontato non solo dall'Inquisizione, ma da altre congregazioni centrali poste a guardia della disciplina religiosa. Mi è capitato di occuparmi di alcune di queste intricate vicende, che confermano il quadro tracciato da Moshe Sluhovskiy; ma ciò che colpisce nel caso di Bergamo è che l'episodio sorga *precocemente* in un monastero 'infettato' dall'eresia. Come in altri casi poi verificatisi in Italia, si trattava di un monastero florido, indisciplinato e abitato da ospiti eminenti; come in altri episodi, fu un intervento esterno a far precipitare gli eventi (nella vicenda bergamasca, con ogni probabilità, la visita di Borromeo); come in altri contesti si verificarono morti provocate da abusi processuali²⁸, ma nessuna condanna al rogo di confessori o di giovani monache sospettati di maleficio (Oltralpe fu questo l'esito di molte isterie demoniache). E tuttavia due elementi colpiscono nella vicenda di Santa Grata: la sua durata e il fatto che il caso fosse gestito in completo silenzio da inquisitori locali e vescovi, senza che neppure le famiglie delle religiose ne fossero al corrente. Vedrò di sottolineare altri aspetti originali dell'episodio, ma mi preme evidenziare che se in Francia, in Inghilterra e in altri casi italiani suscitati a scopo politico o di propaganda religiosa la possessione ebbe un carattere eclatante²⁹, a Bergamo fu il silenzio a trionfare. Se, come è stato scritto, la linea del Sant'Uffizio con i disordini diabolici fu

rope, London and New York, Routledge, 1994; Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 388 ss; Fernando Cervantes, *Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1997; H.C. Erik Midelfort, *A history of madness in sixteenth-century Germany*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1999; Rainer Decker, *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Darmstadt, Primus, 2003; Sarah Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, London, Routledge, 2004.

²⁶ Moshe Sluhovskiy, *The devil in the convent*, «American Historical Review», 107, 2002, pp. 1379-1411; Id., *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

²⁷ Cfr. Giovanni Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998; Vincenzo Lavenia, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio (1636-1639)*, in Mario Rosa (a cura di), *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 77-139; Guido Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi*, in Giovanna Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 81-124.

²⁸ Per quello di Celenza Valfortore cfr. Lavenia, «Tenere i malefici per cosa vera», p. 140.

²⁹ Restano valide le tesi di Daniel P. Walker, *Possessione ed esorcismo. Francia ed Inghilterra fra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1984. Per un caso italiano cfr. Vincenzo Lavenia, «Cauda tu seras pendu». *Lotta politica ed esorcismo nel Piemonte di Vittorio Amedeo I*, «Studi Storici», 37, 1996, pp. 541-591.

quella di evitare ogni scandalo, il caso di Bergamo è, in questo senso, il più emblematico. E sono emblematiche le squallide violenze che ne sortirono, al di fuori del controllo di un Sacro Tribunale lontano e distratto; di un'istituzione di cui non va affatto sovrastimata la capacità di porre argini a episodi di panico demoniaco.

Di malefici a Bergamo si continuava a parlare ovunque: gli sforzi di Soranzo per lottare contro le superstizioni si erano rivelati del tutto vani³⁰. Come scrisse alla Congregazione del Sant'Uffizio l'inquisitore Lodovico da Saluzzo il 7 marzo 1581, «si scuoprono [...] infiniti incantatori, indovini et supersticiosi huomini e donne in queste parti; anzi si trovano molte persone indemoniate, et in un sol monastero ve ne sono sett'over più anchora»³¹. Come in altre sedi della Repubblica di Venezia, l'intervento delle magistrature civili (i giudici locali e i rettori della Serenissima) si sovrapponeva a quello vescovile e inquisitoriale. Ma i lamenti della popolazione non cessavano, e adesso si verificava un evento inaudito: il diavolo si era impossessato di alcune religiose della città.

Si trattava delle monache di Santa Grata, e il caso (stando a un unico costituito conservato nell'archivio diocesano di Bergamo), era iniziato nel 1577, anno in cui Girolamo Regazzoni sostituì Cornaro a capo della diocesi³². In quel tempo Valeria dell'Olmo, una religiosa che aveva subito un duro castigo da Borromeo (durante la visita della cella le era stato trovato un armadio pieno di oggetti tenuti all'insaputa del vescovo)³³, fu accusata da alcune con-

³⁰ Cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 201-213.

³¹ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (=ACDF), *Stanza storica*, GG 3-a, Lettere degli inquisitori di Bergamo 1557-1619, c. 282r.

³² Al vescovo Grimani è dedicata la biografia seicentesca di Paolo Bonetti, *Specchio de' prelati rappresentato nella vita di Girolamo Ragazzoni*, in Bergamo, per Marc'Antonio Rossi, 1644. Regazzoni fu «cameriere di Paolo IV» e introduttore dei teatini a Bergamo (p. 4). Partecipò al concilio, e come vescovo istituì periodiche riunioni del clero per discutere i casi di coscienza (Moroni era penitenziere) e «fece stampare un libro assai voluminoso di quelle questioni o dubbij» (p. 28). Fu anche visitatore delle monache, ma le sue decisioni disciplinari furono difficili da applicare poiché «quelle volontà rubelle» rifiutavano di abbracciare una vita severa. «E ben conveniva che quegli ordini non fossero [...] duri, ma dolci et amorosi, c'havevano da ridurre su'l diritto sentiero [...] donne avvezze tutte alle delicatezze et alla libertà, non potendosi senza pericolo [...] far passaggio da un estremo all'altro senza passare per il mezzo» (pp. 86-87). Fu Regazzoni a lanciare un nuovo allarme per il proliferare di delitti di magia, intimando ai confessori di non assolvere i colpevoli: cfr. ACVBG, *Lettere pastorali*, vol. 2, n. 112, 23 ottobre 1578.

³³ *Gli atti della visita apostolica*, I, parte 2, pp. 302, 485. Privata delle visite, Valeria fu costretta al dormitorio comune e a mangiare in refettorio seduta su uno sgabello. Nell'Archivio del Monastero di Santa Grata di Bergamo (=AMSG), le manoscritte *Memorie risguardanti questo monastero di Santa Grata raccolte l'anno 1855* sulla base di docc. e rogiti più antichi, ricordano che Valeria professò nel 1543, mentre era badessa la Vitali, e morì il 25 gennaio 1602, p. 87.

sorelle (Aurelia del Zoppo, Teodosia d'Albano, Cecilia de Vecchi, Massimilla Vasalino, e forse la stessa badessa Lucia Zonca) di avere maleficiato alcune monache tra le quali figuravano una Domitilla Corteregia e Flavia Grumelli (di cui diremo ancora). In principio a intervenire non fu l'inquisitore, bensì il vicario del vescovo (è probabile che Regazzoni non avesse ancora raggiunto la diocesi). Accompagnato da un prete coinvolto nel governo del monastero e forse ostile a Moroni, Giovanni Maria Bolis, questi interrogò la donna il 2 marzo 1577. Valeria respinse le accuse, e ricordò che le tre chiavi legate a un nodo – che secondo gli esorcisti costituivano la prova del maleficio – erano in mano di Moroni; che la sua assenza durante gli scongiuri delle altre monache malate era stata casuale; che la sua curiosità per i materassi era innocua; che la diceria che fosse una strega (nata dagli interrogatori dei diavoli che parlavano per bocca di Domitilla e Flavia, invocando il rogo) era inventata, e falsi erano i sospetti sulla presunta complice suor Cristina³⁴.

Come si era arrivati al costituito? Chi aveva esorcizzato le monache interrogando i diavoli? E quando intervenne il Sant'Uffizio in un caso che coinvolgeva le figlie di eminenti famiglie e poteva degenerare in scandalo? Non lo sappiamo. Quel che è certo è che quattro anni più tardi frate Ludovico fu rimosso dall'incarico per un imprecisato scandalo; e che pochi mesi dopo nuovo giudice della fede divenne Niccolò da Bertinoro, che concluse i processi avviati in città contro Bernardino Tintori e Maffeo Cornetto, comminando l'abiura³⁵. Come scrisse il 26 giugno 1582, «fui ad Albino, patria di don Marco [...]. Nessuno parla più di lui. Fu posto prigione qui nel Santo Ufficio con Maffeo da Vertova complice di Bernardino [et] confessano haver tenuto che nell'altra vita non ci è purgatorio delle anime, e tutto ciò per dottrina di un don Pier Antonio da Pescarolo cremonese già cappellano a Vertova»³⁶. Terminava così una causa che si intrecciò con quella aperta dalle accuse dei diavoli: un processo per eresia che aveva coinvolto Moroni e altri imputati³⁷. Nel frattempo il giudice della fede pensava anche a sedare le monache con l'aiuto del vescovo, che il 24 luglio 1582, rispondendo agli ordini del Sant'Uffizio, informò di avere incaricato un confessore di fiducia perché assolvesse extragiudizialmente le religiose incolpate³⁸. Non si trattava certo di Moroni, che dopo l'abiura fu relegato ad Albino, lontano da Santa Grata (3 agosto). E tuttavia egli rimase bersaglio dell'inquisitore anche dopo il processo per eresia, tanto più che suor

³⁴ ACVBg, *Monasteri soppressi, Santa Grata*, b. 26, cc. n. nn, 2 marzo 1577.

³⁵ ACDF, *Stanza storica*, GG 3-a, c. 303r, lettera del 17 luglio 1582.

³⁶ *Ibid.*, c. 297r.

³⁷ Il fasc. processuale di Moroni era conservato tra le carte dell'Inquisizione di Bergamo, oggi perdute: cfr. *ibid.*, GG 3-c, inventari e documenti contabili, cc. 26r-29v, *Catalogus processatorum in Sancto Officio Inquisitionis Bergomi*, 2 luglio 1609, c. 28v: «Marcus Moronus presbiter».

³⁸ Cfr. *ibid.*, GG 3-a, c. 304r.

Angela de Signoribus aveva rivelato che «facendo l'indemoniate una processione per l'orto con S.mo Sacramento, il vento scoperse il calice, et fece volar fuori et andar per terra il S.mo Sacramento»³⁹. L'involontario sacrilegio (che fece seccare l'orto) avvenne alla presenza di Moroni: un fatto che insospettì il giudice. Si aprì così un secondo processo informativo, mentre proseguivano le indagini per la causa di eresia in cui fu coinvolto Giovanni Vassalli da Pestalozza, già inquisito durante la visita di Borromeo⁴⁰.

Il travagliato cambio della guardia alla testa dell'ufficio inquisitoriale, che si concluse con l'arrivo di Xanto da Genova, non arrestò le indagini, tanto che nel 1584 a incappare nelle maglie del tribunale fu ancora una volta uno degli ex vicari di Soranzo, Bianco Bonghi, «potentissimo d'amici, parenti et dinari»⁴¹. E vennero alla luce libri perniciosi sfuggiti alla pira negli anni della lotta antiereticale, quando a essere scoperta era stata la biblioteca di Michele Manili⁴². Camillo Terzi, figlio di un uomo già inquisito (l'ex benedettino Giovanni Giacomo?)⁴³, rivelò a un cappuccino che alla morte il padre gli aveva lasciato due casse piene di stampe sospette da lui occultate. Pentito, o preoccupato dall'ondata di processi in corso, l'uomo aveva cercato di farsi assolvere *in foro conscientiae*, ma il suo confessore si era rivolto al Sant'Uffizio. Nel febbraio 1585 il tribunale provvide a stilare l'elenco dei libri per ordinarne di certo la distruzione: vi figurano infatti opere di Boccaccio, Erasmo, Agrippa, Melanzone, Battista da Crema, Gesner, Aretino, Fregoso, Machiavelli e Lullo⁴⁴.

E Moroni? L'inquisitore riaprì le carte del passato processo e, come scrisse il 9 gennaio 1585, si convinse che le lamentele fatte pervenire alla Santa Sede

³⁹ «Rimango mal sodisfatto di don Marco Moroni», lettera del 29 agosto, *ibid.*, c. 305r. Dopo la delazione il clima, nel monastero, dovette subito peggiorare: «sor Angela prima rivelatrice di tanto caso ha dimandato perdono alle monache in publico reffettorio d'aver ciò rivelato».

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, lettera del 20 settembre 1582, c. 309r. L'uomo aveva ben novantasei anni!

⁴¹ Questo il giudizio di Giovanni Andrea Viscardi, consultore del tribunale, che il 7 marzo 1584 prese l'iniziativa di scrivere al cardinale Savelli per chiedegli di sollecitare l'arrivo del nuovo giudice, «non perché il bisogno presente lo ricerchi [...], ma più tosto per una certa reputatione del Officio», *ibid.*, c. 352r. Il 10 marzo 1584 il vicario Valerio da Piacenza comunicò a Roma di non avere autorità per chiudere la causa contro Bonghi, c. 353r. Viscardi fu consigliere di Cornaro durante il concilio e autore prolifico. L'anno dopo entrò in conflitto con il tribunale per aver difeso l'autorità dei rettori di agire come giudici veri e propri a fianco degli ecclesiastici. Cfr. c. 380r ss. Sulla sua figura v. ora Pier Maria Soglian, *Tra historia e politica: Comino Ventura e i Troubles de France (1593)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 68, 2006, pp. 307-319.

⁴² Sui libri di Manili, processato nel 1559, cfr. Rodolfo Vittori, *Le biblioteche di due maestri bergamaschi del Cinquecento*, «Bergomum», 96, 2001, pp. 23-55; Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 409.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 310 ss.

⁴⁴ ACDF, *Stanza storica*, GG 3-a, cc. 372r-v, 413r, lettera dell'inquisitore del 14 marzo 1585. Il lungo elenco dei libri figura alle cc. 374r-v, 411r-v.

per mezzo del potente cardinale Gian Girolamo Albani, già suo protettore, erano immotivate⁴⁵. Era stato un bene torturarlo, metterlo in carcere e privarlo dei sacramenti, «perché avanti fosse posto alle strette, hebbe tempo di raccomandarsi alle monache [...], et ad altri, la onde penso che confessando egli solo il suo errore circa la ministratione del S.mo Sacramento per mano di quelle monache, pigliasse animo di negare il resto, di che era indiciato intorno alla pratica del vescovo Soranzo». Insomma, ed è l'inquisitore a dirlo, l'affare di Santa Grata era stato utile a sviare le indagini dal vero nodo del processo intentato contro Moroni e i complici: la passata vicinanza a Soranzo. Del resto, tra le accuse mosse al vescovo e ai suoi più stretti collaboratori (Carlo Franchino detto lo Spoletino, Bonghi e altri canonici di San Vincenzo) c'era stata quella di avere assunto la comunione *sub utraque* gli uni dalla mani degli altri⁴⁶. Ora si scopriva che Moroni aveva preso l'ostia dalle mani di donne, e per di più indemoniate. Per tale ragione, osservò il giudice, non era il caso di riabilitarlo, «essendo voce qui, che costui era (prima si scopri il suo errore) sì superbo, che non cedeva ad alcuno in dottrina». Ho scoperto, continuò, che «in questa città alcuni [...] lo favoriscono (penso a buon fine) et lo vedrebbero [...] ritornato al grado suo di canonico, ma altri dicono che ancora è fresca la memoria dello scandalo [...], quando fu udita la sua abiurazione [...], dal che nascerebbe più tosto maggior scandalo che altrimenti, quando egli fosse habilitato qui in Bergamo»⁴⁷.

Moroni sarebbe morto ad Albino senza più fare ritorno a Santa Grata, e senza ottenere ascolto dai cardinali supplicati di riabilitarlo del tutto⁴⁸ (poté esercitare come prete solo nel borgo di nascita). Ma prima di morire, nel 1599, fece in tempo a lasciare la sua cospicua biblioteca per un costituendo collegio dei gesuiti di Bergamo (in via temporanea i libri vennero affidati ai cappuccini della città). Si trattava di 1300 volumi, vagliati dall'inquisitore, di cui alcuni studiosi di recente hanno fornito l'elenco⁴⁹. Vi figurano opere di Cardano, di

⁴⁵ Biblioteca Civica Angelo Mai, Bergamo (=BCB), *Registro della segreteria del cardinale Albano (...) essendo suo segretario Maurizio Cattaneo*, c. 447r, lettera di Moroni da Albino, 3 novembre 1582. Il canonico chiese aiuto per essere riabilitato ad amministrare i sacramenti. La provvidenza, si legge, «usò Vostra Signoria per mezzo e fece opera [...] che monsignor reverendo Cornaro mi doperasse in Bergamo, dove poi m'è occorso quello, ch'io penso ch'a pochi sia accaduto». Ringrazio Pier Maria Soglian per avermi fornito il documento.

⁴⁶ Cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 235.

⁴⁷ ACDF, *Stanza storica*, GG 3-a, cc. 376r-v, 409r-v. In una seconda missiva, sempre del 9 gennaio 1585, il giudice rivelava che la notizia del sacrilegio, secondo le carte del processo, era giunta al tribunale grazie a una delazione di Bolis: cc. 377r-v, 408r-v.

⁴⁸ Vedi l'accorata lettera di Moroni alla Congregazione, da Albino, 23 febbraio 1586, *ibid.*, c. 425r. Cfr. L 3-a, Strumenti e sentenze dal 1582 al 1600, cc. 526r-527r. Alla supplica di Moroni per avere facoltà di risiedere a Bergamo, il 26 marzo la Congregazione rispose che poteva farlo senza dire messa né accostarsi ai monasteri. Il documento lo dice punito «per l'eccesso da lui commesso essorcizzando alcune monache del monasterio di Santa Grata di Bergamo».

⁴⁹ Cfr. Fulvio C. Manara, *I libri proibiti del canonico Marco Moroni*, in Soglian (a cura di), *Storia delle terre di Albino*, II, pp. 144-145. L'autore pubblica una «Nota delli libri prohibiti

Bodin, di Erasmo, e una serie di testi che rivelano l'interesse di Moroni per la magia, per la possessione e per i malefici: Giovanni Pico, il *Malleus*, Silvestro Mazzolini, Francesco Cattani, Nicolas Remy, Giulio Cesare Scaligero e Girolamo Menghi. Di quest'ultimo egli possedeva ben tre manuali: il *Flagellum daemonum*, la *Fuga* e l'*Eversio*. I libri di cui, forse, aveva fatto uso per esorcizzare le suore di Bergamo.

Nella lettera dell'inquisitore del 9 gennaio si accenna alle protezioni di cui don Marco avrebbe goduto in Bergamo. Non si trattava solo del cardinale Albani, che era stato suo promotore ai tempi del vescovo Cornaro, ma anche di Gian Girolamo Grumelli, il bel *Cavaliere in rosa* ritratto da Giovan Battista Moroni. Diplomatico e uomo di fiducia della Serenissima in stretto contatto con Borromeo, Gian Girolamo aveva acquistato il titolo di nobiltà a una famiglia in aperto contrasto con quella dei Brembati. Si è detto che Grumelli forse coagulò in città un partito antiveneziano e filoromano, ma la sua casata vantava influenze religiose composite: una Agnese-Margarita, monaca di Santa Grata, morì per esempio intorno al 1568 «in costante opinione di essere volata direttamente in cielo»⁵⁰; al contrario, Claudia, sorella del cavaliere, contrasse matrimonio con uno dei protettori degli esuli italiani *religionis causa*⁵¹. In ogni modo, negli anni della vicenda di Santa Grata Gian Girolamo, che aveva proposto Moroni perché Borromeo lo impiegasse come esaminatore dei parroci della diocesi milanese che avevano cura nelle terre del bergamasco, fece ogni sforzo per favorire l'ingresso dei gesuiti in città, e dopo l'avvio dei processi fu investito del caso di don Marco. Come gli scrisse il nipote Pietro il 12 aprile 1582, la posizione di Moroni si era aggravata:

ovvero sospesi in folio portati et consignati al reverendo padre Inquisitore di Bergamo» reperita nella biblioteca-archivio della parrocchia di Albino, che custodisce le carte della Misericordia che amministrava San Bartolomeo e qualche testo appartenuto a Moroni (1599). Tra gli oltre mille volumi del canonico compagno l'*Opera* di Giovanni Damasceno curata da Ecolampadio, il *Contra Mathematicos* di Sesto Empirico, gli *Schizzi Pirroniani* e le *Odi* di Anacreonte curati da Estienne; la *Vita di Pirrone* di Diogene Laerzio, il *Contra academicos* di Galeno curato da Erasmo, il *De subtilitate* di Cardano (1554), il *De rerum natura* di Telesio e la *Methodus* di Bodin. Che proprio don Marco fosse curioso di naturalismo e filosofia scettica non è certo, perché parte della biblioteca era stata ereditata da un parente medico, Nicolino Moroni. Cfr. Pier Maria Soglian, *Archivi, istituzioni, società: il caso di Albino*, «Osservatorio delle arti», 4, 1990, pp. 88-95; Felice Nani, *Albino. I sacerdoti Moroni. L'archivio della Misericordia, ibid.*, pp. 96-101. Ringrazio Soglian e il gruppo che si è occupato di catalogare la biblioteca per avermi fornito una prima lista dei testi demonologici e magici a lui appartenuti. L'elenco completo è ora disponibile *on line* nel sito del comune di Albino.

⁵⁰ BCB, Carlo Foresti, *Memorie storiche della nobile famiglia Grumelli di Bergamo*, 1794 (ms. segnato MMB 332), c. 36r.

⁵¹ Cfr. Pier Maria Soglian, Rodolfo Vittori, *Tra Bergamo e Basilea nel secondo '500: la biblioteca di Rudolf von Salis e Claudia Grumelli*, «Annali di storia moderna e contemporanea», 12, 2006, pp. 9-55 (a cui rimando per la bibliografia). Un incidente familiare con il Sant'Uffizio è documentato in ACVBg, *Archivio famiglia Grumelli-Pedrocca*, 100, fasc. 8, 1572.

Nel voler exorcizar le due ò tre monache in spiritate [...] era in quella stanza il Santissimo Corpo di Nostro Signore, al quale avvicinandosi una [...] disse: pre Marco, lo voglio andar à pigliar [...]; gli disse se Sua Divina Maestà te lo permette, vatene, et così lei con ogni riverentia [...] lo prese nelle mani et di nuovo lo ripose; se ne partì una delle altre [...], la quale [...] prese il Santissimo Sacramento nelle mani cantando himni [...] et caminava in maniera di processione [...]; si lasciò [...] comunicar da dette monache; et anchor che [in città] si ragionasse molto sinistramente di detto religioso, ho nondimeno inteso questo fatto [...] da tal persone che ragionevolmente si può credere [...]. Piaccia al Signore che detto reverendo, sì per sua salute come per non causar [...] scandolo, si giustifichi in maniera che resti nell'opinione come era di tutta la città⁵².

Moroni, dunque, aveva concesso alle monache di comunicarlo con l'ostia dopo avere interpretato come segno di elezione divina la presenza del demonio nel corpo delle ossesse (quasi sante): errore poco grave agli occhi di Pietro Grumelli, ma non al cospetto del Sant'Uffizio, che oltretutto apprese che l'ostia era caduta nell'orto del monastero. E tuttavia, perché il nipote del cavaliere, allora a Venezia, conosceva tanto bene gli affari delle benedettine e del loro confessore, al punto da rassicurare lo zio della buona fede del canonico un tempo suo protetto?

La risposta ci riporta dentro le mura di Santa Grata. Sua sorella, infatti, era una delle suore convinte di essere vittime dei malefici di Valeria. Flavia, al secolo Emilia di Marc'Antonio, apparteneva al ramo dei Grumelli di Porta San Giacomo. Nata nel 1551, era tesoriera del monastero nel 1585 e rivestì per la prima volta la carica di badessa nel 1588, tornando al governo già nel 1596, anno in cui compose una vita di Grata (che una donna scrivesse opere di quel genere era raro ma non impossibile anche nell'età della Controriforma). Indegna badessa (così si definì), nelle dedica alle consorelle Flavia esaltò le gesta di colei di cui il monastero conservava «sante reliquie». E tuttavia oltre metà del libretto era occupata non tanto dall'agiografia, quanto dai prolissi *Discorsi di Donna Flavia Gromella abbadessa sopra la vita di S. Grata*. Forse la suora aveva sete di santità; di certo era conscia che i chiostri del tempo, al contrario di Grata, non brillavano né per disciplina né per modi severi:

[...] sapeva che la danza, i tripudi, [...], il dilettersi di spassi erano inventioni del demonio [...]; però fuggiva tutte queste cose. Sapeva che le finestre materiali delle case, et le finestre de nostri sensi erano mezzi per li quali entrava la morte; però da quelle stava lontana [...]. Abuso di Satanasso, et tanto praticato a' i tempi nostri, che le porte, le finestre et tanti luoghi [...] spalancati a [...] honeste ricreazioni, le quali ci dovrebbero servire per nostra conservatione, ci servono per nostra ruina; quelle apriamo a gli inimici nostri, per quelle introduciamo la morte [...] dell'anima⁵³.

⁵² *Ibid.*, 240, fasc. 4.1.

⁵³ Flavia Gromella, *Vita di Santa Grata*, in Bergamo, per Comin Ventura, 1596, ff. 18r-40v, in part. f. 22v.

Furono Flavia e il fratello Pietro, a partire dagli anni ottanta del Cinquecento, a stabilire una sorta di patronato dei Grumelli sul florido monastero, anche se i primi procuratori della famiglia datano al 1569. Nel 1588 il vescovo ordinò che le suore non potessero eccedere il numero di sessanta⁵⁴, e nello stesso anno la demolizione e ricostruzione delle mura urbane, su cui poggia il monastero, portò a una complessa ristrutturazione della sua fabbrica, per cui spese la sua influenza anche il cavaliere Gian Girolamo. I lavori furono guidati da Flavia con l'aiuto di Pietro, che nel 1597 divenne procuratore. Il fratello Marc'Antonio gli successe nella carica (1603-1609), ma solo a lavori ultimati. La nuova chiesa delle monache, infatti, fu inaugurata il 13 novembre 1600 alla presenza del vescovo⁵⁵. I legami dei Grumelli con Santa Grata restarono saldi anche dopo la chiusura della fabbrica, al punto che nel testamento Pietro stabilì un legato per una messa settimanale e ordinò di essere seppellito per primo nella nuova chiesa, provocando una lite con il convento di San Francesco, che ospitava da tempo la tomba di famiglia. Prima che nuovi disordini turbassero la quiete delle religiose la figlia di Marc'Antonio, Clemenza prese l'abito benedettino, continuando una tradizione secolare che non conobbe interruzioni⁵⁶.

A dispetto della volontà di emulare la santità di Grata, le religiose di Bergamo non mutarono troppo i loro costumi neppure durante il governo della (ex posseduta) badessa. Il 30 ottobre 1602 il nuovo vescovo, Giovan Battista Milani (1592-1610), lamentò con la Congregazione dei Vescovi e Regolari che le religiose di Bergamo «sono monache più d'habito et di nome che d'opere». Mancavano i confessori, e la Congregazione vietava che il vescovo si servisse degli ordini religiosi maschili⁵⁷. I monasteri non erano però l'unica preoccupazione di Milani. Negli anni del suo governo il tribunale della diocesi e il Sant'Uffizio moltiplicarono gli sforzi contro la superstizione⁵⁸, e non senza entrare

⁵⁴ Cfr. Calvi, *Effemeride*, III, pp. 393-394.

⁵⁵ *Le visite "ad limina apostolorum" dei vescovi di Bergamo*, a cura di Ermenegildo Camozzi, I, Bergamo, Provincia di Bergamo-Centro Documentazione Beni Culturali, 1992, pp. 160-161.

⁵⁶ Cfr. Stefano Longhi, "Osservanza" e città: l'architettura della chiesa di Santa Grata fra XII e XVI secolo, in *Il monastero di Santa Grata in Bergamo. Storia e segni di un'antica presenza nella città. Studi e documenti*, I, Bergamo, Litostampa, 2001, pp. 47-76, in part. pp. 61-63.

⁵⁷ Cit. in Camozzi, *Le istituzioni monastiche*, II, pp. 163-166.

⁵⁸ Alla fine degli anni Ottanta la linea di fra' Domenico da Lodi, contrastato dalle magistrature secolari, era stata cauta. In un processo di stregoneria di cui riferì a Roma (ACDF, *Stanza storica*, GG3-a, 21 settembre 1586, c. 417r-v), egli si era limitato a rilasciare Daria dalla Torre, detenuta e torturata, «conforme al voto di questa Congregazione [...], con l'assoluzione a presenti instantia, con precetto di non commetter più qual si voglia atto di superstitione» (*ibid.*, c. 414r, 5 novembre). L'8 giugno 1589 (c. 463r) aveva dato avviso di aver imprigionato tre sospette streghe: «Si è preso per espediente – informò – che li processi [...] ove si tratta d'incanti, se li delitti non sono tanto notorij [...], siano formatti dalla Curia Episcopale sola [...], per che così le cose riescono meglio et più secretamente, havendosi persuaso a questi Clarissimi Rettori, che mentre non procedo io, non vi è obbligo di ricercar l'assistenza».

in conflitto. Nel 1593, per esempio, il vescovo censurò il suo vicario, reo di aver ostacolato il giudice della fede Vincenzo Fantuzzi in un caso di stregoneria⁵⁹. La pace tornò con l'arrivo di Pio da Lugo, inquisitore dal 1596. Nel 1600 Milani informò il Sant'Uffizio di avere censurato un curato che esorcizzava senza rispettare norme diocesane di cui non conosciamo il contenuto: «mi hanno detto ch'egli [...] s'occupa assai in segnare [...], et che [...] spesso si parte della cura et ancho della diocesi [...], et non osserva gli ordini da me dati in questa materia, ond'io l'ho fatto chiamare et [...] il riprenderò come egli merita et gli proibirò che [...] essorcizi [...] fuori della sua cura»⁶⁰. All'indisciplina degli esorcisti si accompagnava un clero curioso come altrove di pratiche magiche, tanto che il fiscale del Sant'Uffizio Marcello Viscardi⁶¹ in una lettera del 4 luglio 1602 pregò il cardinale inquisitore Pinelli di premere sul giudice della fede e sul vescovo per un castigo più duro contro Simone Bagieri da Cologno, Vincenzo Vincenzi di Alzano e altri venti sacerdoti che avevano abusato dell'ostia per i loro riti demoniaci: «essendo il giorno di Santo Pietro et il susseguente stato oppresso il territorio da una horribile tempesta [...], crede l'universale della plebe [...] che sia proceduto per il grandissimo misfatto di questi rei [...], i quali parte d'essi sententiati non hanno ricevuto il meritato castigo [...]. Plus nocet in Ecclesia Dei perversus sacerdos quam diabolus»⁶².

Il caso si prolungò fino al 1605; ma dopo a urgere fu l'Interdetto. In quell'arco di tempo il locale tribunale della fede restò senza giudice, affidandosi al vicario fra' Michele Natali, e così nel 1608 toccò al vescovo ricevere un'istruzione «in materia delle scritture delli sortilegi» di cui nulla sappiamo⁶³. Alla fine ebbe l'ufficio fra' Silvestro da Castiglione, che divenne priore dei domenicani di Bergamo. I suoi confratelli però non lo apprezzavano, se è vero che un padre del convento di nome Bartolomeo in una lettera del 12 ottobre 1612 denunciò al Sant'Uffizio curiose bizzarrie. Troppo intimo delle monache, il giudice si mostrava eccentrico, andando «sempre con cagnolini in braccio, in casa, fuor di casa, in choro, sin in Chiesa». Una denuncia analoga partì in novembre dal nuovo priore del convento⁶⁴, ma i cardinali non si mossero: poteva trattarsi di gelosie fratesche, e la scelta di un nuovo inquisitore comportava faticose mediazioni con il governo della Serenissima.

⁵⁹ Cfr. la lettera del vescovo ai cardinali inquisitori del 1 luglio 1593, *ibid.*, c. 507r.

⁶⁰ Lettera del 12 gennaio 1600, *ibid.*, c. 703r. Fu Regazzoni il primo vescovo a emanare una lettera contro l'abuso degli esorcismi da parte di sacerdoti privi di «una minima cognitione dei segni» e rei di usare medicine e di scongiurare senza licenza: ACVBg, *Lettere pastorali*, 2, n. 141, gennaio 1589.

⁶¹ Su Viscardi rimando a Vincenzo Lavenia, *Giurare al Sant'Uffizio. Sarpi, l'Inquisizione e un conflitto nella Repubblica di Venezia*, «Rivista Storica Italiana», 118, 2006, pp. 7-50.

⁶² ACDF, *Stanza storica*, GG3-a, c. 727r.

⁶³ Cfr. la lettera di Milani del 10 settembre 1608, *ibid.*, c. 814r.

⁶⁴ *Ibid.*, c. 876r.

Si moltiplicavano in quegli anni anche i reati di sollecitazione in confessione (in uno fu coinvolto Bagieri)⁶⁵, e dal contado si levavano lamenti contro i malefici. Era il caso di Scalve, in cui nel 1614 il vicario del Sant'Uffizio e il podestà del luogo imbastirono processi con nove imputati. Come scrisse l'inquisitore in una lettera del 2 luglio, la comunità «strepitava perché si facessero delle essecutioni», ma il tribunale inquisitoriale si era limitato a carcerare la donna più sospetta rilasciandola pochi giorni dopo; «né si è più fatto altro, parendomi di haver fatto anco troppo [...], stando la tenuità de gli inditij. Hora quella comunità – continuò –, aspettando forse che facessi abbruggiare questa donna, vedutala fuori di priggione [...] mi ha scritto lettere impertinenti [...], minacciandomi di scrivere alla Sacra Congregazione»⁶⁶. Fra' Silvestro era poco incline a credere ai malefici. Ma in quegli stessi anni i diavoli tornavano a possedere Santa Grata, senza che il giudice delle fede potesse occuparsi in prima persona di un caso che spettò al vescovo risolvere.

I disordini erano ripresi nel tempo in cui Milani si apprestava a lasciare la diocesi per far posto al successore. La Grumelli aveva concluso da poco il quarto incarico di badessa. Come si capisce da una lettera del vescovo al segretario del Sant'Uffizio Millini (27 gennaio 1610), Roma fu subito informata e diede facoltà a Milani di gestire il caso con molta discrezione:

[...] non mancarò d'usare la debita diligentia per havere della giovine monaca l'intera verità delle heresie [...] che ha commesso et per lo particolare di se stessa et per li complici [...]; et [...] si è rihavuta la scrittura di promissione, ch'ella haveva fatta al Demonio, onde mi confermo nella speranza dell'ottima sua conversione per la gratia che dalla Santità Sua le è stata concessa, che la causa sua sia conosciuta con ogni secretezza [...]; et è stata ottima risoluzione per la salute et honore di detta monaca et della sua familia, et [...] del monastero, principalissimo di questa città, pieno di nobiltà, molto pio [...], et per ovviare a' molti scandali [...] che potevano succedere, se questo negotio si fosse palesato. Non mancarò di formare il processo [...] et di eseguire quanto da lei mi viene ordinato⁶⁷.

Una monaca apostata, alcune complici e nuove illustri indemoniate. Ce n'era abbastanza perché l'affare fosse affidato a uomini di fiducia. Milani lasciò la diocesi giusto nel 1610, ma fece in tempo a delegare come giudice vicario un canonico della città incaricato di gestire il disordine in accordo

⁶⁵ Cfr. lettera dell'inquisitore del 4 settembre 1612, *ibid.*, c. 880r. Ma l'accusa non andò avanti, c. 898r, 16 febbraio 1613. Il nome di Bagieri si ripresentò in un caso di libri di magia che coinvolse diversi imputati, 12 giugno 1613, c. 902r-v. Il successore di fra' Silvestro, Arcangelo Calbetti, il 15 aprile 1619 informò la Congregazione che in Bergamo «abonda fuor di modo [...] il grave delitto di sollicitar donne in confessione» (c. 996r). La vergogna frenava la denuncia, ma il giudice era comunque riuscito a mettere sotto inchiesta due curati.

⁶⁶ *Ibid.*, c. 914r.

⁶⁷ *Ibid.*, c. 857r. Le sottolineature sono nell'originale.

con lui e con il nuovo vescovo. Si trattava di Giovanni Antonio Barzizza, al quale Milani, già nel 1607, aveva affidato la visita di alcune parrocchie⁶⁸. E può apparire insolito che ancora nel 1613 Milani corrispondesse con Roma sulle vicende di Santa Grata per promuovere la carriera del suo protetto: la presenza di un nuovo vescovo, con ogni evidenza, non lo scoraggiava. In una lettera dell'8 novembre 1613 diretta a Paolo V Milani avvisò dell'arrivo a Roma di Barzizza, che avrebbe dato conto di quanto si era operato nel «negotio [...] pertinente al Sant'Ufficio, che già più di doi anni a Lei piacque di delegarmi, se bene io haveo già deposto il carico di questa Chiesa, havendo scielto la persona del detto signor Gioanantonio per la sua prudenza [...] per condurre quest'opera a buon fine. Nella quale egli ha sudato sangue [...] con fatiche indicibili et diligentia straordinaria, come la Santità Vostra [...] da esso intenderà al quale Ella può [...] prestare ogni credenza»⁶⁹. Una lettera di tono simile, datata 11 novembre 1613, fu spedita anche dal nuovo vescovo Giovanni Emo (1611-1622):

Mando il canonico Barzizio [...] per darle conto [...] delli più importanti casi che possono accorrere nella Chiesa di Dio [...], che si sono scoperti nel fare le cause che Sua Beatitudine [...] si degnò di commetterle con ogni segretezza [...] per ovviare alli grandissimi scandoli che [...] sarebbero occorsi [...]. Però si degnerà d'ascoltarlo volentieri [...], essendo lui informatissimo del tutto, et tanto più per havere fatto i processi⁷⁰.

Di Barzizza si sa poco. Mario Muzio, che nel 1614 gli dedicò la seconda parte della sua storia, lodò i suoi antenati, tra i quali figurava Gasparo, corrispondente del Filelfo, e un Giovanni Maria, che aveva servito Carlo V⁷¹. Quattro anni dopo il cappuccino Celestino Colleoni gli indirizzò una biografia di santa Grata⁷²: segno, il moltiplicarsi delle dediche, di un potere clericale di cui Barzizza si giovò anche negli anni di Emo. Del resto, Colleoni ricordava ai suoi lettori quanti pericoli potessero incombere sulla salute spirituale di una diocesi quando si presentavano i diavoli e non si riusciva a contrastarli. Lo scongiuro era un sacramentale che poteva persino fallire: «è molto potente la virtù dell'essorcismo – si legge; et nondimeno avviene tal volta che non sortisce l'effetto desiderato: il che può da diverse cagioni procedere, et le principali

⁶⁸ Cfr. *Le visite "ad limina apostolorum"*, p. 207.

⁶⁹ Biblioteca Apostolica Vaticana (=BAV), *Barb. Lat. 7792*, c. 46r, cit. in *Le visite "ad limina apostolorum"*, pp. 217-218.

⁷⁰ BAV, *Barb. Lat. 7792*, c. 47r, cit. in *Le visite "ad limina apostolorum"*, p. 299.

⁷¹ Cfr. Mario Mutio, *Vite de' beati et d'altri per santità di vita venerabili della città di Bergamo (...) Parte seconda della sua Sacra Historia*, in Bergamo, per Comin Ventura, 1614, ff. n. nn.

⁷² Celestino Colleoni, *Dell'istoria quadripartita di Bergamo (...) parte seconda et di questa volume primo*, In Brescia, per gli Sabbi, 1618; lib. VII, *Di S. Grata vergine e vedova*, pp. 226-272, dedica a mons. Giovanni Antonio Barzizza, protettore del monastero, «conte e cavaliere, dottor di leggi, protonotario apostolico e canonico nella cathedrale di Bergamo», p. 226.

sono [...] i peccati de gli ossessi, che in loro non sono ancora ben purgati, [overo] gli essorcisti [...] che si mettono a tanto ardua impresa senza la debita preparatione, overo che a loro non vuole dare Dio questo dono c'ha riservato ad un altro»⁷³. Non sappiamo a cosa alludesse Colleoni, ma la dedica della biografia di santa Grata⁷⁴ al confessore ed esorcista conferma che nel monastero egli giocò un ruolo di grande rilievo, tanto che una lapide posta sulla controfacciata della chiesa delle religiose ricorda che Barzizza fu seppellito accanto alle sue suore⁷⁵.

Il caso fu gestito in forma segreta ed extragiudiziaria, secondo una prassi che la Congregazione adottò e adotterà in episodi analoghi⁷⁶. Come informava Emo l'8 gennaio 1615, «nella causa di queste undeci monache [...] cadute nell'atti apostatici [...] si è atteso con spirito et singolare diligenza per la loro conversione [...], onde per gratia di Dio otto di esse mostrano d'essere veramente pentite [...], et se bene questa speranza sia con qualche timore per il demonio, che le possedeva [...], spero nondimeno che prevalerà la forza di Dio [...]; però ho assolute [...] Emilia [Licino], Giacoma [Locatelli], Eufrosina [Viscardi], Angelica [Mappello], Hesteria [Del Zoppo], Prudentia [Suardi], Olimpia [Martinoni] et Chiara [?], havendo imposto a ciascuna d'esse penitenze salutari». Le monache accusate di maleficio erano undici su sessanta, perché la sola indiziata del 1610 aveva chiamato in causa molte altre complici. Così il vescovo provvide ad assolverle e a separarle dalle altre sane «per oviare una grandissima commottione». La reclusione, infatti, si rendeva necessaria per tenere l'affare nascosto e per evitare violenze, «perché le buone non avrebbero mai comportato la pratica delle cative, sapendo [...] gl'eccessi c'hanno commesso et le monache che hanno malefittiate, [...] et haverebbe presto partorito [...] inconvenienti grandi et accressimento di travagli senza materia di remedio». Così le monache pentite furono affidate a «un prudente et discreto confessore», mentre le altre («Lelia [Benagli], Febronia [Biffi] e Lucia [Benagli]») erano ferme nell'errore, «anzi una d'esse [...] è ricaduta in alcune heresie». Il vescovo, dietro il quale agiva Barzizza, chiese ai cardinali nuove

⁷³ *Ibid.*, lib. II, p. 57.

⁷⁴ Un antico martirologio di santa Grata porta in calce il nome di Barzizza e della badessa del monastero Ludovica Guarneri. BCB, *mab* 3, cc. 176v-177r.

⁷⁵ La lapide, fatta apporre dal nipote Lorenzo, è riportata nel volume *Il monastero di Santa Grata in Bergamo*, p. 284.

⁷⁶ Cfr. copia di lettera del 22 giugno 1614 indirizzata al vescovo dopo la partenza di Barzizza da Roma, ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, *Lettere dell'inquisitore di Bergamo 1620-1679*, c. 582r. «Sua Santità si contenta di dar facultà a V. S. d'assolvere le dette monache in foro conscientiae, con imporli quelle penitenze salutari che le pareranno convenienti et assignarli un confessore prudente [...]. V. S. invij qua [...] ogn'altra scrittura [...] nella causa di dette monache, con anco le loro espurgationi spontanee fatte avanti si formassero detti processi. Et quanto alle altre persone nominate da dette monache, [...] per hora non si faccia alcun motivo, ma scoprendosi [...] alcuna di loro da se stessa, V. S. ne dia avviso».

facoltà per assolvere *in foro conscientiae*, e inviò a Roma i fascicoli processuali. La licenza richiesta fu concessa il 23 aprile⁷⁷.

In una seconda missiva del 24 giugno 1615 Emo avvisò di avere ottenuto il pentimento delle ultime tre apostate. Tuttavia il caso rischiava di dilagare a causa dell'intervento di altri tribunali della Sede Apostolica: «intorno all'altre persone d'altri monasterij et fuori nominate dalle sudette – si legge – non ho mai fatto motivo ad alcuno, come [...] mi fu ordinato. Ho ben di continuo usata la solita vigilanza [...], et ho scoperto che una monaca d'un monasterio delli nominati è ricorsa [alla] Sacra Penitenteria et ha ottenuto facoltà di potersi eleggere un confessore [...], il che [...], et per la nominatione de complici [...], et per essere negotio esemplare per rispetto di tant'altre persone nominate» rischiava di portare allo scoperto il caso. La religiosa, del resto, non era l'unica a fare ricorso alla Penitenzieria per aggirare il controllo del vescovo sui confessori, al punto che Emo chiese ai cardinali inquisitori di premere sul tribunale di foro interno «acciò l'elettione di confessori [...] sia fatta con mia saputa per poterli dare quei ordini che saranno necessari». Il Sant'Uffizio intervenne con un decreto del 15 luglio⁷⁸, ma, come si evince da una terza lettera del vescovo (15 giugno 1616), l'affare non si spense. Emo lamentò il silenzio romano dopo l'invio a ottobre di una missiva perduta, e avvisò che alcune delle monache incriminate avevano depresso di recente «molt'altre heresie et alcune apostasie», per le quali chiese e ottenne nuove facoltà di assolvere⁷⁹. Ma l'anno dopo si adoperò con successo con la Congregazione dei Vescovi e Regolari per accrescere il numero delle monache di Santa Grata di dieci unità. Le benedettine, infatti, avevano esposto al cardinale segretario Bandini di avere sempre osservato gli ordini che imponevano la presenza di sole sessanta religiose. L'aumento delle rendite a quattromila scudi (erano risorse amministrare da Barzizza) consentiva adesso nuovi ingressi in deroga alle norme del passato. Santa Grata era monastero «il più nobile et il più ricco della città». Manteneva otto persone: tre cappellani, quattro fattori e una serva. E dava ospitalità a

⁷⁷ GG3-a, cc. 922r-v, 928r-v, 929r. I cognomi delle monache accusate, che erano tra le più giovani e avevano professato tutte dopo il 1600, sono dedotti da AMSG, *Memorie*, p. 98 ss; ACVBg, *Monasteri soppressi, Santa Grata*, b. 26, cc. n. nn.

⁷⁸ ACDF, *Stanza storica*, GG3-a, cc. 920r-v, 931v.

⁷⁹ *Ibid.*, c. 934r-v. Ma poiché il caso prese allora una piega più complicata, come vedremo, Barzizza si rivolse direttamente al nunzio a Venezia Berlingerio Gessi senza passare per Roma. Il 12 aprile 1615 domandò facoltà di assolvere Olimpia Martinoni dalle bugie formulate nel processo, che gli avevano dato occasione di entrare «più e più volte nella detta clausura», con il rischio di scandali, sebbene «non ad malum finem, ma solamente per haver la verità da essa per espurgatione della sua conscientia et per far il processo ordinato da Sua Santità». Gessi gli diede la facoltà il 24 aprile 1615, GG3-b, c. 583r. Il 6 dicembre 1616 Barzizza gli scrisse di nuovo per l'assoluzione di altre tre monache fino a quel momento impenitenti, e accennò all'ingresso nel monastero di diverse altre persone (esorcisti, medici, notai?), c. 584r. La facoltà fu concessa il 13 dicembre.

cinquantadue velate e otto converse. «La città [...] ha pochi monasteri rispetto all'anime et alle zitelle che desiderano di monacare – concluse –; e questo di sito e d'ogni altra commodità è il migliore»⁸⁰. La questione dei malefici era taciuta, e nulla era detto delle suore incriminate da Barzizza, delle quali, per lungo tempo, Roma non conobbe la sorte.

L'inquisitore restò escluso dal caso, e non si interessò di Santa Grata neppure dopo le abiure del 1616. Nel 1621 il nuovo giudice, Agostino da Reggio, avvisò la Congregazione che altre erano le urgenze: i casi di sollecitazione aumentavano⁸¹, e in quell'anno giunse a Bergamo la copia di un'istruzione per i processi di streghe⁸². Il rapido invio del documento rispose forse a una sorta di emergenza processuale: centinaia di testimoni infatti denunciavano casi di maleficio in città e nelle terre del distretto inquisitoriale. Due streghe poste alla berlina furono lapidate dal «concitato furore popolare» e quasi uccise; ma nel corso del processo che portò alla loro condanna (con molti imputati, femmine e maschi) il giudice della fede evitò di applicare la pena di morte anche contro una malefica relapsa⁸³. Nel 1622 si aprirono i processi della valle di San Martino, terra in cerca di «remedio a tanti mali che patisce»⁸⁴. Per superare gli ostacoli frapposti dalle magistrature laiche, il giudice della fede pose per iscritto e rese note alla corte civile «le ragioni perché il Santo Ufficio procede contro queste malefiche». Ma si trattava di un documento insolito che la Congregazione sconfessò nel timore che esso potesse irritare le autorità della Serenissima⁸⁵. Quella gara giudiziaria, in ogni modo, portò all'aumento delle attività del tribunale della fede che, pur tra mille cautele, accentuò la propria severità per rispondere alla concorrenza della giustizia secolare⁸⁶. Nuovi disordini interessarono anche i chiostri della città. E il 7 dicembre 1622 l'inquisitore avvisò i cardinali che una monaca, Ludovica da Martinengo, era stata affidata a un prudente confessore per evitare che scoppiasse uno nuovo scandalo fomentato dal demonio⁸⁷.

⁸⁰ Cfr. Camozzi, *Le istituzioni monastiche*, II, pp. 14-16.

⁸¹ Cfr. la lettera dell'11 agosto 1621, ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, c. 55r.

⁸² Cfr. la lettera del 9 marzo 1621, *ibid.*, c. 52r. Si trattava con molta probabilità della celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum*.

⁸³ *Ibid.*, c. 62r-v. La notizia del linciaggio è contenuta in una supplica di altre due imputate, Maddalena Ferrari e Marta Fanola, e data al giugno del 1621. Cfr. anche c. 84r. La strega relapsa graziata dal rogo era Attilia la Milanasetta, *ibid.*, lettera dell'inquisitore del 30 giugno, c. 70r.

⁸⁴ *Ibid.*, lettera dell'inquisitore del 23 febbraio 1622, c. 185r.

⁸⁵ Cfr. la lettera del 13 aprile 1622, *ibid.*, c. 175r. E il documento con incipit «Iesus Maria sint illuminatio mea», cc. 192r-193v, 236r-237v. Vedi anche cc. 176r-v, 253r, «Nota della carceri e carcerati e rilassati non spediti dal Santo Ufficio di Bergamo al presente dì 13 aprile 1622».

⁸⁶ Su queste vicende cfr. Vincenzo Lavenia, «*Anticamente di misto foro*». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, pp. 35-80, p. 63 ss.

⁸⁷ Cfr. ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, c. 168r-v.

Che ne era tuttavia di Santa Grata? Proprio in quell'anno Emo lasciò il vescovato di Bergamo, informando la Congregazione della sorte delle suore in risposta a una lettera di cui non conosciamo i termini. «Assicuro – scrisse il 23 marzo 1622 – che non vi è novità». Qualcuno aveva insinuato il contrario? «Le monache colpevoli – continuò – eseguiscano le penitenze impostegli; una sola di esse resta inconfessa, alla cui salute nondimeno si pensa [...]. Ella dice di volersi confessare, ma non sa mai ritrovar l' hora di farlo. Vi sono inditij che ciò proceda da malincolia, e come tale vien hora medicata, attendendosi l'esito della medicina corporale per facilitare la spirituale. [...] Dice anco di volersi confessare dal padre inquisitore, ma non gli è stato concesso, perché si sospetta che ciò tenti per pubblicare [...] l'imperfettioni passate delle sue compagne penitenti, le quali essendo congiunte di sangue con famiglie nobili [...], il negotio è stato trattato e sopito con [...] segretezza grande». Un silenzio tale che bisognò attendere l'arrivo di un nuovo vescovo e di un nuovo inquisitore perché la verità sulle possedute potesse venire a galla⁸⁸.

L'ufficio di frate Agostino si concluse dopo un aspro scontro con le autorità di Venezia che ne chiesero la testa al Sant'Uffizio. Prima di lasciare la carica, il 7 febbraio 1624 avisò tuttavia Roma che le voci di malefici e di sollecitazioni non erano affatto cessate: «qui sono strioni che amazzano le genti; qui vano crescendo i malefici; qui abbondano i sollicitanti nelle confessioni»⁸⁹. Fu scelto come nuovo giudice Girolamo da Quinzano, seguito pochi mesi dopo da Paolo da Crema e infine da Giovan Paolo da Ferrara. La diocesi venne affidata a Federico Cornaro (1623-1627), che governò in prima persona e volle vederci chiaro anche nella cura dei monasteri. Il 20 novembre 1624 scrisse al Sant'Uffizio che a Bergamo regnava l'uso di non mutare i confessori delle suore da molti anni, con l'effetto di fomentare disordini per «troppa intrinsechezza per la parte di quelle monache», e con pericolo «di commetter de sacrilegi». Cornaro aveva imposto di mutare tutti i confessori dei chiostrì, decretando che le cariche da allora in poi sarebbero durate solo tre anni. Ma le monache avevano tentato «ogni via possibile per continuare nel modo di prima». Che fare con Santa Grata, dove in via eccezionale, per i disordini del passato, si era lasciato che confessore fosse ancora un padre Berlendi⁹⁰? Sempre nel 1624

⁸⁸ *Ibid.*, c. 196r-v.

⁸⁹ *Ibid.*, c. 488r. Nel 1623 l'ufficio di Bergamo entrò in conflitto con il vescovo di Cremona per i processi aperti in cinque terre della diocesi limitrofa appartenenti al distretto del tribunale. Cfr. c. 323r-v e ss.

⁹⁰ *Ibid.*, c. 514r-v. Per conservare il confessore, il 15 ottobre 1624 le monache scrissero alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, sostenendo che il vescovo non era «del tutto informato» e prestava troppo ascolto a chi criticava Barzizza, restato a lungo nel monastero. «Nisuno non sanno [sic] che era cossi più bene et necessario; né manco si puole farlo sapere» (*ibid.*, c. 581r). La Congregazione rispose direttamente al vescovo, lasciandogli la scelta se mutare il confessore e avvisandolo dei disordini passati, *ibid.*, c. 606r. I docc. si trovano tra le carte del Sant'Uffizio.

Cornaro visitò le benedettine⁹¹, dispose i primi atti di riforma e si insospettì ai racconti delle suore coinvolte nelle accuse tenute sotto silenzio dal defunto Barzizza e da Emo.

Con un decreto del 14 dicembre 1624 la Congregazione gli diede carta bianca per indagare, e i fatti scoperti dal vescovo furono narrati per la prima volta in una sua lettera del 1 gennaio 1625. Tutto era venuto fuori quando Cornaro aveva cambiato il confessore, scegliendo il canonico Ludovico Brigenti, «persona di età molto matura e pratica nelle confessioni di monache, et soggetto altrettanto dotto quanto prudente [...] di vita et costumi esemplarissimo». Berlendi infatti fu rimosso perché alcune monache «non havendo più confidenza in lui [...] correvano rischio di commetter de sacrilegij». Era il caso delle presunte malefiche ad agitare il chiostro a distanza di più di dieci anni dal riesplodere delle tensioni. Tra le religiose, poi, regnava una «gran diversità» di pareri, «con non poco disturbo et inquietudine». Sei delle undici incriminate erano state lasciate in libertà da Emo. Altre cinque restavano reclusi «a star ciascuna nella propria cella in prigione con altre pene, et non sono mai lasciate uscire, se non per occasione della messa et delle confessioni et communioni con la compagnia [...] di alcune deputate alla loro custodia». La reclusione era ignota al di fuori delle mura, «et per non dar ombra alli loro parenti [...], le lasciano anco andar alle volte, se ben di rado, alli parlatorij». Le cinque monache chiedevano di essere liberate, e tre di loro «professano apertamente essere state sedotte [...] et fatte dire a forza di minaccie et di paure di tormenti et di suggestioni quello che non era vero». La fonte delle divisioni era quella, «perché da una parte delle monache, ch'è la minore, sono tenute per innocenti; et da un'altra, ch'è la maggiore, [...] colpevoli». Per scoprire la verità occorreva guardare le carte dei processi «che stanno in alcune cassette, riposte in luogo sicuro sotto chiavi», ma per aprirle il vescovo chiedeva il permesso. «Ho gran causa di sospettare – concluse – che li primi motivi [...] per li quali s'indusse il vicario Barzizza [...] a far quel che fece fossero vani e falsi». Di uguale parere era il confessore, che si era persuaso che le tre sospette streghe «non fossero così colpevoli come furono dichiarate», e ora rischiavano di impazzire o di cadere in disperazione⁹².

Non si sbagliava. In febbraio la Congregazione autorizzò Cornaro ad aprire le carte del processo (documenti mai visti dall'inquisitore, e inviati ai cardinali solo in parte), e il 6 agosto 1625 giunse a Roma un rapporto che chiarì l'accaduto. Erano già passati cinque mesi, necessari a svelare l'affare, ma senza rompere il silenzio: «vi è bisognato maturità e longhezza di tempo per chiarirlo [...], alla meglio che sia stato possibile»⁹³. La lunga relazione che ac-

⁹¹ Gli atti sono pubblicati in parte in *Il monastero di Santa Grata in Bergamo*, pp. 323-325. Ma vedi ACVBg, *Visite pastorali*, vol. 42, c. 32r ss.

⁹² ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, cc. 576r-v, 612r-v.

⁹³ *Ibid.*, c. 575r.

compagnava la lettera, del resto, non lasciava spazio a dubbi: era stato Barzizza la fonte dei guai. Egli aveva condannato le undici monache alla perdita della voce attiva e passiva, e cinque di loro a una dura reclusione «ancorché non [...] si trovi di ciò altr'ordine della Sacra Congregazione se non di penitentie salutarie, et che fosse provisto al detto monastero di dotto et prudente confessore». A leggere gli atti firmati dalle religiose si poteva sospettare che le apostasie fossero vere; ma se si andava più a fondo si scopriva il contrario: che «l'origine del male non avesse reale fondamento, ma che, presa forse l'occasione da bagatelle [...] e suggestioni donnesche, si sia caminato con illusione et inganno in un grandissimo precipitio». Al disprezzo tutto maschile per le donne seguiva la volontà di sanare un abuso da cancellare con la più severa disciplina.

«Si deve sapere – continuava Cornaro – che questo monastero si divide oggidì in tre classi, cioè di quelle che accusano, di quelle che difendono et di quelle che sono incolpate». Alla prima apparteneva il maggior numero di monache, specie «quelle che, o per grado presente, o per autorità mantenuta, hanno in mano poco meno che tutto il governo; quelle che favoriscono la memoria del già confessore et giudice morto, et che erano [...] favorite da lui; quelle che hanno essequite le pene contro le asserite colpevoli, et che tuttavia le tengono ristrette, raddoppiando anco le penitenze tal volta per ogni leggierissima causa [...]; quelle che affermano il tutto per vero e con tanta ostinazione che inviperiscono contro chi lo nega [...] et cercano d'inserirlo nell'orecchie [...] dell'altre, che di mano in mano entrano nel monastero; et quelle in somma che, nel crederlo, et farlo credere, pare che riponghino tutto il capitale del luogo, et che insistono [...] acciò le dette colpevoli non sieno messe in libertà». L'allusione era al gruppo di monache che dipendeva dal carisma della Grumelli (che governò ancora il monastero tra il 1618 e il 1621) e delle successive badesse, ree di avere inferito contro le presunte streghe con una violenza che superò persino quella di Barzizza. La seconda classe, proseguiva, «è di quelle che asseriscono [...] tutto esser stato chimere, [...] bugie, persecuzioni ingiustissime et crudelissime vendette, allegando [...] certa cognitione delle calunniate e bontà loro, per la qualità delle famiglie, per l'educatione delle giovani fuori del monastero, e per la [...] purità e semplicità loro, mostrata dentro nel novitiato». Si trattava di un numero di monache inferiore che annoverava però «persone d'auttorità». Quelle religiose premevano per la liberazione delle accusate «doppo la strettezza d'anni quindici, doppo gravissime penitentie di lunghi digiuni, di prigionie, ceppi et altri patimenti». Il terzo gruppo era quello delle condannate, che non avrebbero meritato ascolto, se si fosse prestato fede alle confessioni; e tuttavia «vergini, nobili, semplici, ben allevate nel secolo, entrate volontariamente nel monasterio, riuscite [...] nel novitiato», le suore erano la prova lampante che il caso era stato gestito con una violenza inaudita:

Due già morirono, et delle nove che restano vive, una è impazzita affatto, e un'altra ne mostra li medesimi segni, ancorché, per esser [...] delle più incolpate, le monache

vogliono che finga. Un'altra è semicaduta di cervello, né si può cavar costruito da lei; solo vi si scorge una gran semplicità naturale. Un'altra è tanto indebolita di senno che [...] contro se stessa crede tutto ciò che se gli può dar ad intendere di possibile et impossibile, et questa dicono che anco avanzi questo successo cominciasse a patir di simil debolezza, onde non fu difficile molto il farli risponder di sì a tutto quel che si volse [...]. Altre quattro sono in possesso di cervello, delle quali alcune sono prive di libertà, poiché sono tenute sempre rinchiusse con guardia nelle celle.

Ora le sane protestavano la loro innocenza, dicendo che «non sapevano ne anco il significato delle parole» che il giudice Barzizza le aveva istruite a firmare. E che le confessioni fossero state estorte lo confermavano i racconti di minacce e «digiuni in pane et acqua, tormenti e prigionia in luogo [...] sotterraneo». A una delle accusate erano state imposte crudeltà tanto grandi che dopo l'esemplare trattamento (per cui perì) le altre accusate avevano confessato senza esitazioni mosse dalla paura e dalla solitudine in cui si erano ritrovate davanti al vicario:

[...] posta in ceppi a gambe ignude in tempo di fiero verno, si gelorono [...] li piedi e le gambe, in modo che vi s'incancherirono, onde fu necessario tagliarli prima le dita, e poi, serpendo il canchero, trittarvi li piedi, come si fanno le rape, et in questo stato, per aggiunta del suo martirio, fu astretta a confessar se stessa rea, e con parole imboccate dal giudice e dalle sue partiali [...] a chiamar tali anco le altre et essortarle all'amenda, non permettendo in modo alcuno esso giudice che alcuna delle accusate potesse risponder o dialogar seco per mezza parola in difesa, onde essa poco doppo spirò.

Non si era trattato dell'unico capro espiatorio: «una fu messa tre volte in ceppi, et una volta tenutavi cinque settimane a pane et acqua, con le mani legate dietro alla sedia, [...] gonfie e nere [...]. Un'altra [...] stette quasi tre anni senza veder la luce, et vi furono fatte dire le colpe in refettorio, e baciare la terra avanti li piedi di tutte le monache, da alcune delle quali vi furono anco dati de' calci nella faccia». La follia delle monache aveva avuto origine proprio dalle violenze: una di loro «fu trovata mezzo morta, essendo anco stata flagellata [...] dalle sue superiori». E così un'altra che «non tratta mai d'altro che [...] di mortificazione ma, come sente nominare il morto confessore [...], all' hora tutta trema, s'inviperà e sbigottisce». Barzizza, reo di avere fomentato le accuse, aveva lasciato che le violenze crescessero, e ne aveva inflitte di proprie: «con volto spaventevole [...], e minacciandole di tormenti maggiori e d'infamia et pena nelle pubbliche piazze, gli leggeva quelle brutte storie, et le astringeva a dir di sì in quello che esse ne anco intendevano [...], e tal volta egli si volgeva [...] con lusinghe et [...], et quasi piangendo le pregava di dir di sì [...], promettendoli [...] che sarebbero subito state liberate, perché egli sapeva ciò che faceva per modo divino et per sicura rivelatione».

Fu questo l'aspetto che più colpì Cornaro, che si trovò davanti a un caso di pretesi malefici, di finta santità e, forse, di vera sollecitazione: «nel prin-

cipio ch'egli cominciò andar dentro il monastero [...], non trovando cosa di rilievo, dicono che furono intercette alcune lettere [...] scritte da una di queste giovani incolpate, col consenso d'altre compagne, in molto biasimo [...] di esso confessore e d'alcune monache [...] amate da lui». In quelle lettere Barzizza era fatto bersaglio di sospetti per le dimore diurne e notturne in alcune celle: comportamento che aveva suscitato scandalo «ancorché non ne fosse seguito effetto di male». Le lettere poi erano state spedite fuori dal monastero a Sforza Benagli, un canonico che invano aveva tentato di convincere il vescovo a mutare confessore. La più colpita dalle insinuazioni era una suora vendicativa che era riuscita a persuadere Barzizza della propria presunta santità e delle accuse contro le pretese streghe:

[...] da esso confessore era [...] tenuta in credito di santa et estatica, in modo che si ridusse a scriver la vita di lei, facendo a lui credere ciò che voleva, tanto più che essa diceva essergli stato tolto il cuore da Christo [...]; haver veduto la sedia del suo padre confessore posta in cielo, haver viste molte anime de morti all'inferno et saper per rivelatione molte de' vivi doversene andare, essergli anco stato rivelato che molte monache d'altri monasterij vivevano in peccato mortale [...]; esservi nel suo monasterio molte monache streghe et haverle vedute uscire dalle ferrate nella chiesa [...] e preso le particole conservate dal tabernacolo; haverne riposte altre non consacrate; esser andate alli balli notturni dentro e fuori della città [...], et ivi haver fatto quello che si dice delle streghe.

In buona o cattiva fede, Barzizza aveva registrato le rivelazioni «come se fossero venute dal Cielo»; e aveva preteso che fossero credute da tutte le suore. Le monache «vecchie e prudenti» l'avevano messo sull'avviso che a porre i pretesi strumenti del maleficio nelle celle delle accusate («invogli con caratteri, fettuciette e spille») era stata la monaca che si spacciava per santa, ma il canonico non le aveva credute. Nulla risultava dagli atti, ma i racconti apparvero a Cornaro del tutto verosimili. Si era rivelato prezioso il nuovo confessore, che era riuscito a guadagnarsi la fiducia di alcune suore interrogandole separatamente. Barzizza poi aveva lasciato «scritture incompiute» che accrebbero i dubbi sulla correttezza dei processi. Tra le carte emerse infatti la ritrattazione di una monaca ancora viva, che aveva deposto nel 1615 senza però sottoscrivere la nuova confessione⁹⁴. Stando al racconto della religiosa, Barzizza si era convinto tardivamente dell'innocenza delle accusate, «stese la predetta rivocatione et voleva far il medesimo anco dell'altre [...], ma [poi] non sa per che causa si pentisse». «Iresoluto e mal sano gli sopraggiunse all'improvviso la morte», senza che le monache processate venissero riabilitate. Forse Barzizza

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, c. 611r, copia della «rivocatione» di Olimpia Martinoni, 9 dicembre 1615. La monaca ammise di avere confessato solo bugie, «parte di mia spontanea volontà, et in parte che mi sono state suggerite da qualche monaca, per volermi aiutare dall'imputationi che mi erano state date da alcune monache all' hora carcerate».

era stato «gabbato»; forse per ingenuità aveva creduto alle accuse delle favorite, «di che essendosi poi accorto [...], non fu più a tempo, né seppe con honor suo trovar la strada di rimediarsi, e perciò se n'afflisse di maniera che, perduta la sanità, perdè anco in breve miseramente la vita, morendo di morte subitanea senza li sacramenti».

Morto di disperazione Barzizza⁹⁵, e rimosso Berlendi, bisognava dare soluzione al caso senza riaprire la lotta tra le fazioni. Le monache che si dicevano indemoniate per i malefici pretendevano di essere esorcizzate come in passato dal confessore, «e se bene non è palese per la città tanto male [...], si sa però d'alcuni qualche cosa». Le accusate chiedevano a gran voce la punizione delle accusatrici, ma «non sarebbe servitio di Dio et honor del monastero che si lasciassero venire a questi termini, perché ne risultarebbono mille inconvenienti con [...] sdegno di molte honorate famiglie et con infinito scandolo». Bisognava evitare disordini che macchiassero il chiostro e casate illustri, riabilitare le monache afflitte, ma senza provocare la rivolta delle colpevoli, che così restarono impunte. A tale scopo la Congregazione poteva inviare un ordine per imporre il silenzio «sotto pena di scomunica». E le scritture del processo avrebbero dovuto sparire per sempre. Se quel brutto affare doveva «star sepolto», «stimarei bene – concluse il vescovo – che si abbruciassero, tanto più immaginandomi che li processi originali fossero già mandati costì» a Roma⁹⁶.

Gli ordini della Congregazione per la chiusura dell'affare giunsero con una lettera del 6 settembre 1625. Il 25 settembre il vescovo avisò di averli letti alle monache, di avere riabilitato le accusate ancora sane e di avere ordinato le cure necessarie per le altre. «Imposi infine perpetuo silentio [...], et feci il precetto a tutte [...] che in alcun tempo, né fra di loro, né con altri di fuori, ardissero mai parlar [...] di quanto era passato». Le accusatrici avevano reagito con sconcerto, facendo mostra di voler esporre le loro ragioni; ma il vescovo l'aveva impedito, minacciando di trasferirle in altro monastero e di fulminarle con la scomunica. Raccolti in «un fagotto», gli atti del processo presero la via di Roma, dove non se ne serba traccia⁹⁷.

Le accusatrici (Flavia Grumelli, Giuditta e Matilde Lanzi⁹⁸, Arcangela Marchesi, Benedetta e Discreta Fontana, Lucrezia e Degnamerita Vitalba), non

⁹⁵ Il canonico risulta ancora in vita in un atto del 15 giugno 1617: ACVBg, *Capitolare* 213, c. 216r. In quella serie documentaria il suo nome non figura più a partire dal 1618.

⁹⁶ ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, cc. 577r-580v, 608r-611v.

⁹⁷ *Ibid.*, cc. 587r-v, 601r-v. Cfr. una seconda lettera del vescovo, 8 novembre 1625, c. 590r: «ho consignato al corriero [...] un fagotto coperto di tela incerata [...] dentro del quale sono tutte le scritture che ho trovate concernenti quel negotio delle monache di Santa Grata».

⁹⁸ Le monache erano sorelle del canonico Guido Lanzi, autore di una *Catena delle virtù cristiane mostrata nella Sacra Scrittura*, In Bergamo, per li Rossi, 1638, a loro dedicata. Cfr. Donato Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, I, in Bergamo, per li figliuoli di Marc'Antonio Rossi, 1664, p. 332. Un diploma di Lanzi in BCB, *Salone, cassapanca* I, H 2 10. Insegnava teologia morale nel seminario diocesano e nel 1628 fu censurato dal vescovo

si diedero per vinte, e forti di appoggi familiari a Roma il 26 novembre 1625 scrissero al cardinale Ottavio Bandini in luogo della badessa. Il nuovo vescovo, infatti, aveva riabilitato le inquisite, «come se non vi fusse mai stato errore», «tutto all'opposito di quello si teneva che nisuno superiore dovesse mai da fare». Con «termini di scomuniche», aveva rovesciato tutta la verità, «come se noi havessimo commesso qualche grave errore», e le serve del demonio avevano «pigliato tanta libertà» certe che il vescovo non le avrebbe riprese. Forse Cornaro era stato informato di maltrattamenti, ma si trattava di falsità. Tutto era «sottosopra», il confessore suscitava «indifidenza», una delle accusate minacciava di morte le consorelle: bisognava informarne il papa⁹⁹.

La reazione di Cornaro non si fece attendere, e il 27 dicembre 1625, in risposta a una lettera del Sant'Uffizio, il vescovo scrisse che tutto procedeva per il meglio. La liberazione delle presunte malefiche aveva prodotto l'effetto di spaccare in due il partito contrario all'assoluzione delle penitenziate, tanto che «le contrarie di molto numero che erano, restarono in otto o dieci in circa, che sono appunto quelle che sottoscrivono la lettera». Tra di esse era la badessa, «la quale, se bene non si vuole scoprire, è però quella che è più ardente di tutte». Si trattava di Ludovica Guarnieri, che aveva già retto il monastero tra il 1615 e il 1617¹⁰⁰. Le altre monache erano quiete e cominciavano a maltollerare le accusatrici. Una delle monache recluse non era stata liberata perché affatto pazza; un'altra, Giacoma, seminferma di mente, era libera. «Non ho altro fine – concluse – che [...] la quiete [...] di quel monastero il qual ho ritrovato [...] fuori dall'ordine [...] con un assoluto dominio in mano di poche». C'era da temere che il loro potere continuasse a condizionare le religiose, ma la vigilanza non sarebbe mancata¹⁰¹. I ricorsi delle monache non cessarono¹⁰², ma forse a favorire il progressivo spegnimento dei disordini giovò anche la morte di Flavia Grunelli, avvenuta nel 1627, l'anno in cui Cornaro lasciò la diocesi.

Agostino Priuli (1627-1632) e dal Sant'Uffizio «per una sua teoria sul battesimo amministrato ai neonati in pericolo di morte», BAV, *Barb. Lat.* 6336, Registro di lettere della Congregazione del Sant'Uffizio, 1628, c. 100r. Cfr. Giuseppe Silos, *Historiarum Clericorum Regularium a congregatione condita pars altera*, Romae, typis Haeredum Corbelletti, 1655, p. 137; Adriano Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, Einaudi, 2005, p. 271.

⁹⁹ ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, c. 592r-v.

¹⁰⁰ Cfr. AMSG, *Memorie*, p. 96.

¹⁰¹ ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, cc. 591r-v, 597r-v.

¹⁰² Cfr. BAV, *Barb. Lat.* 6334, Registro di lettere della Congregazione del Sant'Uffizio, 1626, c. 18v, al vescovo di Bergamo. I cardinali approvarono il «parere di V. S. sopra l'istanze fatte da alcune [...] monache [...]; alla lettera delle quali non si rispondendo [...] si farà sapere a chi l'ha presentata che la mente [...] della Sacra Congregazione è che si acquietino et ubbidischino». Cfr. *Le visite "ad limina apostolorum"*, I, p. 384. La Congregazione dei Vescovi e Regolari confermò Brigenti fino al 1638, per poi sostituirlo con il canonico Giovanni Giorgio Betosco, assecondando la richiesta delle suore. Cfr. Camozzi, *Le istituzioni monastiche*, II, pp. 238-239.

Prima di mutare incarico egli tuttavia fece in tempo a editare le *Costituzioni et ordinationi generali fatte nell'occasione della visita generale delle monache della città e diocesi* (1626)¹⁰³ e a ordinare una solenne traslazione delle reliquie di santa Grata nella nuova chiesa delle benedettine fatta edificare dai Grumelli (22 aprile 1627)¹⁰⁴. Gli esorcismi che accompagnarono la processione non turbarono più il monastero.

Passata la bufera, Clemenza figlia di Marc'Antonio e nipote di Flavia Grumelli, fu eletta badessa nel 1631. Dall'ufficio dell'Inquisizione era passati ben due giudici (Benedetto da Oriano e Isidoro da Cignano). Il terzo, Giovan Battista Raimondi, negli anni del lungo vescovato di Luigi Grimani (1632-1656) si trovò a gestire un nuovo caso di possessione e di abuso di scongiuri. Nel gennaio del 1639 Lorenzo Biffi, un teatino consultore del tribunale e confessore delle monache di Sant'Agata, denunciò che un prete autorizzato dalla diocesi, scongiurando «una donna giovane [...], ha fatto istanza alla essorcizata di porre le mani nelle parti disoneste con dirgli che era necessario [...] per far andar su non so qual cosa»¹⁰⁵. Non era la prima volta che casi del genere si presentavano al Sant'Uffizio: a Modena, nel 1625, un affare analogo era stato tenuto sotto silenzio perché vi erano coinvolte illustri famiglie della città¹⁰⁶. La possessione era un affare di *élites*, più che di popolo, e non sappiamo se il caso bergamasco fosse nato ancora una volta in un chiostro. Forsennata ricerca di santità, coatta disciplina, rapporti troppo stretti con i confessori portarono per tutto il Seicento a disordini che presero nel tempo una piega mistica ed ereticale. Ancora a Bergamo, il 22 dicembre 1648, giunse la lettera di un francescano, Arcangelo Carrara, che si vantò di avere smascherato con gli esorcismi il caso di possessione e finta estasi di Caterina Rossi da Poschiavo «santona del diavolo» (1643)¹⁰⁷. Il frate, già inquisito, si diceva vittima di una «persecuzione dalla setta de maghi e streghe», ma più prosaicamente i suoi nemici risultano essere gli antichi protettori di Caterina, «massime frati», che avevano ottenuto che il vescovo di Brescia gli impedisse di esorcizzare. Bergamo e Brescia erano martoriate dai malefici e «la cagion – spiegava – è che siamo vicini alla

¹⁰³ Una copia in ACVBg, *Lettere pastorali*, vol. 7, *Lettere alle monache*, n. 30. Ma vedi anche *Monasteri soppressi, Santa Grata*, b. 26, *Decreti et ordini particolari fatti da mons. Ill.mo et R.mo Federico Cornaro [...] nella visita della chiesa et monastero di Santa Grata di Bergamo l'anno 1624 et pubblicati l'anno 1626*, cc. n. nn.

¹⁰⁴ Cfr. Calvi, *Effemeride*, I, p. 427 («Traslatione celebrata con ogni maggior decoro [...], con numeroso concorso di nobili et cittadini et con pompa adeguata a così santa festività»). Vedi anche il doc. edito in *Il monastero di Santa Grata in Bergamo*, p. 319.

¹⁰⁵ Cfr. ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, c. 918r, lettera dell'inquisitore del 22 gennaio 1639, che accompagnava la denuncia di Biffi, cc. 919r-920v, 20 gennaio 1639.

¹⁰⁶ Cfr. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità*, pp. 13-48.

¹⁰⁷ Sul caso, e in generale sul tema della *discretio spirituum*, cfr. Anne Jacobson Schutte, *Aspiring saints. Pretense of holiness, Inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001, *ad indicem*.

Germania e Valtellina, e se in quelle parti ne castigano una, ne fuggono in quale decine et infertano affatto il paese, come pure era fuggita [...] questa Caterina perché la non voleva incenerire con le sue compagne, de quali ne fecero morire vintiquattro». Ora il frate si offriva di combattere il diavolo con le sue armi: «se l'Eminenze Loro mi concedono [...] di pigliar secretamente et in scritto gli eccessi che si scuoprono per mezzo di questa professione e riferirli a questo tribunale, spero in breve far costare le miserie di questi paesi». «Non deve [...] il contadino restare di seminare perché qualche volta tempesti». Alla missiva seguiva una raccomandazione del vicario diocesano di Brescia¹⁰⁸, ma il Sant'Uffizio non prestò ascolto alla supplica. Alle sante e agli esorcisti si credeva assai meno che in passato.

¹⁰⁸ ACDF, *Stanza storica*, GG3-b, cc. 997r-v, 1003r.

Indice dei nomi

- Abbiati S. 48, 85
Abbondanza R. 48
Acciaiuoli Z. 95
Acker L. van 161
Adam de la Halle 162
Adana 130-1
Adelasio D. 214
Adorni Braccesi S. 68
Adrara 219
Adriano, imperatore 142
Ady T. 74-5, 77, 108
Agnese-Margarita 225
Agnoletto A. 48, 85
Agobardo di Lione 161
Agostino, santo 85, 93, 131, 153, 183
Agostino da Reggio 233-4
Agrimi J. 158
Agrippa di Nettesheim E.C. 68, 223
Ailly P. d' 31
Aix-en-Provence 104
Alazard F. 91
Albani G.G. 224-5
Albeti G. degli 36
Alberti L. 84, 92, 175-8, 181-2, 193-4
Albertini A. 99
Albino 218-9, 222, 224-5
Alcácer do Sal 120
Alciato A. 48, 105
Alessandria 64
Alessandro di Sant'Elpidio 46
Alessandro IV, papa 46, 49, 160
Alessandro VI, papa 173, 175, 182-3, 187
Alessandro Magno 131
Almond P.C. 198
Alpi 168, 187, 195-6
Alsazia 170, 173, 184
Alvernia 164
Alves Mendes A.M. 121
Alzano 228
Amadea G. 64
Ambrogio da Bologna 205
Ambrogio da Soncino 176
Anacreonte 225
Anastasia, detta la Frappona 187-8
Anastasia da Montecchio 219
Andreasi O. 179, 185
Angelo da Verona 178
Anglo S. 71, 194
Ankarloo B. 1-2, 5, 15, 167
Ansegiso 146
Antignani G. 32
Antiochia 131
Antonia dal Sasso 200-4, 207, 209
Antonio abate, santo 94
Antonio L. 41
Apamea 131
Apollo 38

- Apollonio di Tiana 95
 Apuleio 93, 166
 Arcero B. 184-5
 Aretino P. 223
 Aronne 103
 Ascheri C. 188
 Ascheri M. 46-9, 52
 Ashwin E.A. 105
 Asmodio 212
 Asperti O. 216
Assisi 51
 Aston M. 111
 Atanasio d'Alessandria, santo 94
 Attilia, detta la Milanasetta 233
 Averoldo A. 92
Avignone 25, 30, 47

 Bacchi della Lega A. 161
 Bacon F. 73
 Bacone R. 158
 Bagatti B. 161
 Bagieri S. 228-9
 Bailey M. 2, 7, 19, 191
 Balbi A. 214
 Bandini O. 232, 240
Barbarano 56
 Barbero A. 136, 146-7
 Barbosa F. 115
 Barillari S.M. 163
 Barone G. 30
 Barry J. 3-4, 67
 Barstow A. 5
 Bartoli Langeli A. 45, 52
 Bartolo da Sassoferrato 46, 48
 Barzizza G. 230
 Barzizza G.A. 230-9
 Barzizza G.M. 230
 Barzizza L. 231
Basilea 68, 95, 172
 Basilio da Parma 210
 Battista da Crema 223
 Bauer D.R. 23
 Bautz F.W. 193
Baviera 8, 23, 108
 Beato Angelico (G. da Fiesole, detto il) 31
 Beaumont J. 101
 Beccari A. 188
 Bechtel G. 53
 Beelzebub 104
 Behringer W. 3, 6, 8-11, 108, 168-70, 172, 183-4, 191
 Bekker B. 67, 78-81
 Belingambe I. 202-3
 Belotti A. 218
 Belotti B. 213, 218
 Beltramino da Cernusculo 37
 Bembo P. 214
 Benagli A. 216
 Benagli G. 219, 231
 Benagli Lelia 231
 Benagli Lucia 231
 Benagli S. 238
 Benedetti M. 26
 Benedetto, santo 94, 135, 145, 215, 241
 Benedetto da Oriano 241
Benevento 38, 228-9
 Benincasa B., detta Mangialoca 35
Bergamo 213-6, 218, 220-2, 224-5, 227-30, 233-4, 239-41
 Berger J. 110-11
 Berlendi, P. 234-5, 239
 Bernardino da Feltre 47
 Bernardino da Siena, santo 47, 51, 161, 164
 Bernardo da Como *vedi* Rategno B.
 Bernardo conte della Marche 147
 Bernardo di Fontcaude 24, 174, 189
 Bethencourt F. 14, 118-20
 Betosco G.G. 240
 Betto di Rustico 160
 Bianchi A. 199
Bielefeld 3
 Biffi F. 231
 Biffi L. 241
 Bingen 27
 Biondi A. 15, 84, 167, 189, 194
 Biondi G. 36
 Biotti V. 18
 Blécourt W. de 2, 6-7, 81
 Blumenfeld-Kosinski R. 176
 Blumenkranz B. 142, 154

- Boari M. 198
 Boccaccio G. 162-4, 223
 Bodin J. 126, 225
Boemia 176, 182-3
 Boguet H. 126
 Bolis G. M. 222, 224
Bologna 171, 173-7, 179, 181, 184, 188, 193-4
 Bonani V. 214
 Boneta P. 26
 Bonetti P. 221
 Bonghi B. 223-4
 Bonifacio VIII, papa 27
 Bonomo G. 190, 192, 194
 Bontempi A.G. 48
 Borbera V. 64
Borgo di Terzo 219
Bormio 171
 Bornstein D. 22, 30-2
 Borromeo A. 122
 Bosco G. 3, 47
Boston 107
 Bostridge I. 2, 75-7
 Boureau A. 26-7
 Boutruche R. 129, 144-5
Brabante 23
Braga 122
 Branca V. 94, 163
 Bravi G. O. 218
 Bregolati G. 214
 Brembati 225
 Brenon A. 24
Brescia 185, 187, 190, 214, 241-2
 Brevint D. 101
 Brigenti L. 235, 240
 Briggs R. 4, 6, 9, 82
 Brigida di Svevia, santa 30, 32
 Brizzi G.P. 200
 Brocadelli L. 174, 177-9, 181, 185, 188-9
 Brome W. 71
 Brossier M. 201
 Brown P. 56
 Brugnoli C. 214
 Brunati G. 179-80
 Bryson N. 110
 Buelli D. 57
 Bunge W. Van 78-9
 Buonaiuti E. 24
Burgos 25
 Burke P. 194
 Burns W.E. 75
 Burr G.L. 99
 Bynum C.W. 22, 29
 Caciola N. 12, 209, 211
 Caffiero M. 34
 Cagnazzo da Taggia G. 173-5, 177-8, 182, 189-90
 Calbetti A. 229
 Callimaco Esperiente 93
 Calvi D. 213, 215, 227, 239, 241
 Calvino G. 33, 111
 Camille M. 112
 Camozzi E. 215, 227, 233, 240
Canavese 64
 Canidia 165
 Cao G.M. 84
 Caos 165
 Capitani O. 24
 Caprioli A. 213
 Capys E. 204-6
 Carafa O. 95
Carcassonne 26
 Cardano G. 224-5
 Cardinali C. 50
 Cardini F. 47, 159-60
 Carli G. 81
 Carlo Borromeo, santo 54, 56, 217-21, 223, 225
 Carlo il Calvo, imperatore 130, 146
 Carlo Magno, imperatore 24, 133, 136, 146-7
 Carlo V, imperatore 40, 230
 Carrara A. 241
 Carré Y. 133
 Cartesio R. *vedi* Descartes R.
 Casagrande G. 45
 Casarin R. 179
 Casaubon I. 75
 Casaubon M. 75-7, 101
 Casmann O. 99, 103
 Cassandra 157

- Cassinis S. 68
 Castelli P. 3, 47, 86
 Caterina da Siena, santa 30-2, 181, 193,
 241
 Cattani F. 225
 Cavalcanti O. 162
Cavriana 185
Celenza Valfortore 220
 Célier L. 86
 Cerlini A. 36
 Certeau M. de 73
 Cervantes F. 220
 Cesario di Heisterbach 163
Chantilly 150
 Chène C. 2-3
 Chevalier U. 142
 Chiara, suor 231
 Chiari D. 91
 Chiesa P. 130
 Cicerone 142, 157
Cilicia 131
 Cimitri G. 175, 190
 Ciruelo P. 123
 Clark S. 1, 2, 16-7, 71, 74, 77, 81, 97,
 111, 117, 199, 220
 Claruzia 37
 Clericuzio A. 77
Cleve, ducato di 69
Clusone 218
 Cogliano A. 14
 Cohn N. 49, 51, 68
Coimbra 115, 119, 122, 124-5
 Colijn I. 30
 Colleoni C. 230-1
Colmar 27
Cologno 228
 Colomba da Rieti *vedi* Guadagnoli C.
Colonia 191
 Colonna V. 214
 Columella 157
Como 171, 214
 Corcoran A. 3
 Cornaro F. 217-18, 221, 223-5, 234-8,
 240-1
 Cornetto M. 222
 Corona C. 61
 Corrado di Germania 171
 Corsi D. VII-VIII, 19, 24, 160
 Corteregia D. 222
 Corvino M. 217
 Costa G. 194
 Costa M. da, detta l'Ubriacona 115
 Costa P. M. 26
Costantinopoli 131
 Cothren M. W. 134
 Craveri M. 41-2
Crema 179-80, 190, 223
Cremona 61, 234
 Crews C. D. 176
 Crisciani C. 158
 Cristina, suora 222
 Cromwell O. 73
 Cudworth R. 75

 D'Agostino A. 131, 153
 Dahan G. 131, 154
 Dalla Torre D. 227
 Dall'Olio G. 11, 15, 167, 175, 194, 197-
 8, 200, 209, 220
 D'Amato A. 171, 173
 Dame Habonde 166
 Danielson L. W. 155
 Davide 138
 Davies O. 2-3, 67, 78, 81
 Davis N. Z. 30, 33
 Deacon J. 103
 Decker R. 15, 58, 220
 Deimling B. VIII
 Del Col A. 10, 167, 192, 214
 Delcorno C. 164
 De Leucio J. 172
Delfi 38
 Della Porta G. 112
 Dell'Olmo V. 221-2, 226
 Del Monte A. Ciocchi 50
 Del Río M. 25, 99, 103, 123-4, 126
 Delumeau J. 25
 De Luna S. 209
 Del Zoppo A. 222
 Del Zoppo H. 231
 Demandols de La Palud M. 104
 De Martino E. 64

- Dentella L. 217
 De Rosa G. 59, 214
 Descartes R. 78, 108, 112, 114
 De Schweinitz E. 180
 De Signoribus Angela 223
 Deuchler F. 150
 De Vecchi C. 222
 De Vecchi G. 48
 Diana 36, 85, 189-90
 Dicaste 84-5, 93
 Dickerman E. H. 201
 Didimo il Cieco 22
 Didone 38
 Dinzelbacher P. 23, 29-30
 Diogene Laerzio 93, 225
 Di Simplicio O. 2, 167, 214
 Di Sivo M. 55
 Domenica da Paradiso 31-2
 Domenico da Gargnano *vedi* Pirri D.
 Domenico da Lodi 227
 Domina Oriente 36-7
 Donattini M. 175
 Dughetti A. 215
 Duni M. VII-VIII, 1, 67, 97, 167, 188-9,
 192, 196, 209
 Dunton J. 108
 Durante G. 50
 Durante N. 216
- Easlea B. 78, 82
 Ecate 165
 Ecolampadio 225
 Einhardus 146
 Elena, detta Seraphina 40
 Elliott D. 12, 199
 Elmer P. 74, 77
 Elsheikh M.S. 39, 51
 Elze R. 146
 Emery R.W. 26
Emilia 167
 Emo G. 230-2, 234-5
 Enrico, pittore 30
 Enrico di Langestein 31
 Erasmo da Rotterdam 32, 69, 223,
 225
 Erasto T. 99, 107
- Ercole I d'Este, duca di Ferrara 174, 178,
 181
 Èrebo 165
 Ermenegaud di Saint Gilles 24
 Erodiade 40, 85, 183
Esquilino 165
 Estes L. 71
 Estienne H. 225
 Euridice 94
 Euripide 157
Europa VII-VIII, 1, 4, 9-10, 13, 19, 48,
 54, 67, 79, 81, 104, 108-11, 116, 118,
 122-3, 156, 161-2, 166, 168-9, 177,
 189, 195, 198, 202, 208, 219
 Eusebio di Cesarea 95
 Eva 32
 Evangelista 38
Évora 115, 117-20, 122
- Fabrizio, frate 210
 Facchinetti S. 218
 Faceti G.F. (don Parisotto) 215
 Faella A. 187
 Faelli G. 184
 Fanola M. 233
 Fantuzzi V. 228
 Faraone 98, 103
 Farge A. 30
 Faust 129, 137-8, 154
 Federico II, imperatore 36
 Ferber S. 199, 201, 209, 211, 220
Ferrara 172, 174-8, 181, 184, 188
 Ferrara M. 188
 Ferrari M. 233
Fiano Romano 52
 Ficino M. 92-4
 Ficker G. 21
 Filelfo F. 230
 Filippa di Città della Pieve 37-9, 51
 Filippina 215
 Filostrato 94-5
 Finucci G. 215
Firenze VIII, 31, 61, 217
 Firpo M. 55, 214-16, 218-19, 221, 223-4
 Fix A. 78
 Flaminio M. 214

- Fleming A. 17, 71
 Foa A. 72
 Fontana B. 239
 Fontana D. 239
 Fontes A. 92
 Foresti C. 225
 Forno P. 217
 Foster H. 110
 Fournel J.-L. 92
 Fournier G. 46
 Fragnito G. 58
 Francesco 204-5
 Francesco d'Assisi, santo 94
 Francesco I, re di Francia 68
 Francesco Gonzaga, marchese di Mantova 179, 184-6
 Franchino C. 224
Francia 14, 55, 68, 82, 109, 220
 Francisco da Toledo 99
 Fregoso A. 223
 Fresca di Pino "de la Grille" 160
 Friedberg A. 25
 Friedman J. B. 94
 Frijhoff W. 3, 17
 Fronimo 84-5, 91-2
 Frugoni A. 131
 Frugoni C. 129
 Fuiano M. 132
Fuipiano 213
 Fulberto di Chartres 142, 144
 Fumi L. 57
- Gagliardi I. 32
 Gaio 142-3, 145
 Galeno 225
 Gambara G.F. 55-6
 Garcia S. 25
 García Cárcel R. 15
 Gardner E.G. 178-9
 Garfagnini G.C. 93
Gargnano 178
 Garin E. 93
 Gaudemet J. 200
 Gaudifry L. 104
 Gautier de Coincy 134-5
 Geertz C. 164
- Gença 185
 Gensini S. 34
 Gentilcore D. 2
 Gerbera 131
 Gerhard A. 100
Germania 12, 72, 182, 242
 Geroaldo 146
 Gerson J. 31, 111
 Gertrude di Helfta 28-9
Gerusalemme 132
 Gervasio di Tilbury 163
 Gesner C. 223
 Gessi B. 232
 Gesù Cristo 20-3, 29-30, 32-3, 41, 48, 74, 80, 94-5, 131, 134, 140, 185, 199, 208, 215, 238
 Ghini G. A. 201-3
 Ghislieri M. (papa Pio V) 216
 Giacoma, suor 240
 Giacomo della Marca 38, 47
 Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra 73
 Giamblico 93
 Giard L. 73
 Giliani B. 52
Ginevra 104, 169
 Ginzburg C. 1, 6-7, 41, 68, 156, 188, 193
 Gioacchino da Fiore 24
 Giobbe 71
 Giordani I. 40
 Giovanna 40
 Giovanna, papessa 26-7, 32
 Giovanni Crisostomo, santo 21
 Giovanni Damasceno, santo 225
 Giovanni da Pisa 203
 Giovanni evangelista, santo 34
 Giovanni III, duca di Napoli 131
 Giovanni VIII, papa 34
 Giovanni XXII, papa 25-6, 34, 46, 49, 160
 Giovan Paolo da Ferrara 234
 Giove 94
 Giovini M. 138-9
 Giovio P. 68
 Girolamo da Quinzano 234
 Giuda 134
 Giulia da Bologna 188

- Giulio da Milano 216
 Giulio II, papa 86, 216
 Giulio III, papa 214, 216
 Giuseppe, santo 219
 Giustiniani P. (Tommaso) 87-8, 91
 Giustiniano, imperatore 130
 Giustino, santo 85
 Glanvill J. 75-8, 81, 114
 Gnage di Cibottola 51
Goa 119
 Goethe J.W. 129, 138, 154
 Golden R. 2, 16, 67, 71, 156, 159, 167
 Gonnella 159
 Gonnet G. 24
 Goodare J. 8
 Goulart S. 100
 Gouveia J.M. Teixeira 121
 Granada M.A. 92
 Grata, santa 226-7, 230-1, 241
 Grayson J.C. 108
 Graziano 162
 Gregorio IX, papa 49
 Gregorio XV, papa 59, 61-2
 Gregory T. 59, 214
 Griesinger J. *vedi* Jacobo da Ulma, beato
 Grillando P. 124
 Grimani L. 221, 241
 Grodzynski D. 157
 Gromella F. *vedi* Grumelli F.
 Grumelli 226-7, 229, 241
 Grumelli C. 225, 227, 241
 Grumelli F. (Emilia) 222, 226-7, 229, 236, 239-41
 Grumelli G.G. 225-7, 229, 236
 Grumelli M.A. 226-7, 241
 Grumelli P. 225-7
 Grundmann H. 22
 Guadagnoli C. 177, 181-2, 194
Gualdo Tadino 50
 Guarino A. 144
 Guarneri L. 231, 240
 Guarnieri S. 51
 Guazzoni V. 179-80
Gubbio 51
 Guerra Medici M.T. 24
 Guglielma 25-7
 Guglielmo d'Alvernia 162
 Guglielmo V, duca d'Aquitania 147
 Guglielmo V, duca di Cleve 69
 Haag H. 21
Hagenau 86
 Hamilton A. 69
 Hansen J. 105, 190
 Harf-Lancner L. 162
 Hazard P. 81
 Heerbrand J. 99
Heidelberg 99
Helfta 22, 28-9
 Hellequin 163
 Hellyer M. 106
 Henningsen G. 5-6, 15, 53, 73, 105, 120, 122, 167
 Henskens G. 130
 Herzig T. 2, 32, 167, 172-4, 177, 180, 182, 185, 189, 195
 Hester M. 4
 Hobbes T. 75, 77, 114
 Hodgkin K. 6
 Honess C. 33
 Howland A.C. 189
 Hoyer W. 169, 171
 Hroswitha di Gandersheim *vedi* Rosvita di Gandersheim
 Hsia R. Po-Chia 69, 170, 196
 Hume D. 75
 Hunter M. 75-7
 Hutchinson F. 81
 Hyperius *vedi* Gerhard A.
 Iacopo da Varazze 142
 Ida di Lovanio 29
 Ierocle 95
 Ildegarda di Bingen 158-9
Imola 200-2
Impero asburgico 82
Impero romano d'Oriente 130
Impero, Sacro Romano 2, 8, 11, 18
 Ingeborg di Danimarca, regina di Francia 150-2
Inghilterra 9, 11, 27, 71, 73-4, 78, 81-2, 101, 220

- Ingolstadt* 106
 Innocenzo III, papa 25
 Innocenzo IV, papa 49
 Innocenzo VIII, papa 171, 182-3
Innsbruck 86
 Institoris H. *vedi* Kramer H.
 Iside 38
 Isidoro da Cingano 241
 Isidoro di Siviglia 133, 143, 189
 Isnardi Parente M. 70
 Isolani I. 89
 Israel J. 78
Italia 2-3, 39, 46, 53-6, 58-9, 61-4, 124,
 131, 167-73, 178, 182, 184, 186-7,
 189-90, 192-6, 213-14, 220
 Ivins W.M. 109
Ivrea 56, 64

 Jacobo da Ulma, beato 176-7, 194
 Jacobson Schutte A. 198, 207, 241
 Jacques-Chaquin N. 68, 118
 Jean de Vignay 141
 Jeay M. 166
 Jenkins R. 4
 Jerouschek G. 169-72, 191
 Jobe T.H. 78
 Jones V. 33

 Kallendorf H. 198, 212
 Kamen H. 2
 Karlsen C. 5
 Kaser M. 144
 Keefer M.H. 68
Kent 71
 Kettilmund di Skänninge 30
 Khosroes II, re di Persia 130
 Kieckhefer R. 7, 71, 168, 176, 187, 195
 Kienzle M.B. 31
 Kiernan M. 73
 Kircher A. 112
 Klaniczay G. 6
 Klever W. 78
 Klustein I. 93
 Knutsen G.W. 122
 Koberger A. 172
 Koch G. 24

 Koehler W.R.W. 147
 Kohl B.G. 69
 Kramer (Institoris) H. 19, 48, 102, 167,
 169-77, 179-96, 208-9
 Kristeller P. O. 93

 Labourdette R. 148
 La Brasca F. 91-2
 Lacan J. 110
 Lacerda M. de 124-5
 Laffi U. 144
 Lagerlöf S. 155, 166
Lago (o Monte) di Pilato 47
 Lamberto di Ratisbona 23
 Lampertheim T. von 173
 Lancre P. de 123, 126
 Lanza A. 161
 Lanzi Giuditta 239
 Lanzi Guido 239
 Lanzi M. 239
 La Penha L. de 115-8
 Larner C. 4-5
 Lattanzio 85
 Lavenia V. 11, 15, 54, 58-9, 73, 213-4,
 220, 228, 233
 Laymann P. 106
Lazio 56, 59
 Lazzati M.R. 48, 85
 Le Bachelet X.-M. 61
 Lea H.C. 99, 105-6, 189
 Lecoy de la Marche A. 162
 Lederer D. 108
 Lehmann H. 67
 Lehrich C. I. 68
 Leone di Napoli 131
 Leone X, papa 86-7
 Levack B. 1, 3, 7-8, 10, 53, 81
 Librandi R. 31-2
 Licino E. 231
 Liechtensteyn P. 172
 Lioi R. 38
Lione 25
 Lippomano A. 216
 Lippomano P. 215
Lisbona 115-6, 119, 122
 Locatelli G. 231

- Locatelli P. 214
 Locke J. 78, 103
 Lodovico da Saluzzo 221
 Lombardi P. 11-12
Lombardia 167, 170-3, 180, 182, 189-90, 194-5
 Long G. 143
 Longhi S. 227
Lorena 9, 105
 Lorenz S. 3
 Lorenzo de' Medici, detto il Magnifico 94
Losanna 2, 169
 Louchez E. 3
 Ludovica da Martinengo 233
 Luigi IX, re di Francia 154
Lugo di Romagna 201
 Lullo R. 223
 Lutero M. 33
 Luzio A. 186
- Macfarlane A. 4, 9
 Machiavelli N. 223
 Mackay C. S. 16, 170-2, 180, 183-4, 186-7, 191
 Madonna Iacoma 42
 Maffei S. 81
 Magalhães I. de 124
 Magdalia 32
Magdeburgo 28
 Maggioni G.P. 142
Magonia 161
 Maiarelli A. 50
 Maifreda da Pirovano 26-7
 Mainetti M. E. 64
Mainz 171
 Mãle É. 142
 Manara F.C. 224
 Mandrou R. 14, 198, 201
 Manili M. 223
 Manselli R. 26, 47-9, 160
 Mansi J.D. 24
 Mansueta, suor 207-11
Mantova 176, 178, 180-1, 184-5
 Manuzio A. 91, 95
 Maometto 161
- Mappello A. 231
 Marcatto D. 55
 Marcello da Reggio 201-2
 Marchesi A. 239
 Marcianese G. 177, 179
 Marco Aurelio, imperatore 142
 Marcocci G. 115
 Margherita di Terzio 217
 Maria Egiziaca, santa 132
 Maria, madre di Gesù 21, 25-7, 32, 134, 138, 140, 142, 148-9, 151-3, 186, 204, 233
 Mariana 39
 Marino II, duca di Napoli 131
 Martelli M. 94
 Marten A. 102
 Martino di Tours, santo 94
 Martinoni O. 231-2, 238
 Martins A. 115
 Marucci V. 159
 Masini E. 57
Massachusetts 79, 106
Massarelos 115
 Massimilla 21
 Massimo di Tiro 93
 Mather C. 81, 107-8
 Mather I. 107-8
 Matilde di Magdeburgo 28
 Matteuccia (di Francesco) da Todi 37, 39
 Maxwell-Stuart P.G. 16, 67, 186
 May W.H. 26
Mazzé 64
 Mazzolini S. (Prierias) 85, 99, 173, 175-7, 182, 190-3, 196, 225
 Mefistofele 138, 154
 Melantone F. 223
 Menghi G. 64, 197, 206-7, 209, 225
 Mercurio 94
 Mercurio S. 73
Metz 68, 170
 Meyer L. 81
 Meyer W. 132
 Michaelis S. 104
 Midelfort H.C.E. 8, 18, 69, 198, 220
 Milani G.B. 227-30

- Milani M. 207
Milano 25-7, 36, 57, 85, 218-19
 Millini G. Garcia 229
 Minnich N.H. 87
Mirandola 84, 92, 168, 194
Modena 35, 168, 174, 187-8, 192, 241
 Modestin G. 3
 Molitor U. 98
 Molnàr A. 175
 Monacchi P. 50
Monaco di Baviera 106
 Montaigne M. de 112-13
Montecchio 219
Monte Vettore 47
Montemor-o-Novo 120
 Monter W. 8, 79, 196
Monterotondo 42
 Montesano M. 35, 155, 158-9, 164
 Moore J. 77-8
 Mora G. 69
Moravia 172, 175, 182-3
 More H. 75
 Moreno Martínez D. 15
 Mores F. 213
 Mormando F. 192
 Morone G. 214
 Moroni, famiglia 222, 224
 Moroni G.B. 217-19, 225
 Moroni M. 217-19, 221-6
 Moroni N. 225
 Moroni S. 218
 Morris J. 24
Mosella, fiume 170
 Moulinier L. 158
 Moura M. do Vale de 123, 125
 Muccini A. 200-1
 Muchembled R. 4-5, 9
 Müller J. 180, 183
 Müller R. 142
 Mundy J.H. 26
 Munich C. 104
 Muraro L. 23, 26, 37
 Muzio M. 230
- Nani F. 218, 225
Napoli 54, 112, 131, 171
- Nardon F. 7
 Natali M. 228
 Nauert C. 68
 Nelson R.S. 112
 Nenonen M. 5
 Niccolò da Bertinoro 222
 Niccolò dal Finale 174, 182, 188-9
 Niccolò da Poggibonsi 161
 Nico Ottaviani M.G. 45
 Nicolini U. 39, 45-7, 50-2
 Nider J. 2, 102, 165, 186-7
Ninive 138
 Nirri S. 33
Norcia 47
Norimberga 172
 Notkero, 145
Novara 57
 Novati F. 38
Nuova Inghilterra 107
- Odino 163
 Oldrado da Ponte 47, 49
 Oldridge D. 3, 5
 Olei C. 219
 Olivi P. di Giovanni 26
 Olmi G. 200
Olomouc 172, 174-5, 180-1, 184
 O'Malley J. 87
 Onorio di Autun 145, 152
 Orazio 165
 Orderico Vitale 163
 Orfeo 94
 Orsini B. 40
Orvieto 51
 Ostorero M. 2-3
 Ottone I, imperatore 131, 145
 Ovidio 165
- Paesi Bassi* 67
Paesi Bassi Spagnoli 9
 Pagano S. 214
 Paiva J.P. 2, 14, 53, 64, 115-16, 118-19,
 123-4
 Pallade Atena 94
 Panfile 165
 Paolin G. 15, 59, 175, 198, 207-11, 220,
 228

- Paolo, santo 21, 30, 32-3, 98
 Paolo da Crema 234
 Paolo Diacono napoletano 129-1, 133-4, 136-7, 139-42, 152-3
 Paolo IV, papa 216, 221
 Paolo V, papa 230-2
 Paravicini Bagliani A. 2-3, 158
Parigi 14, 31, 90, 149, 195
 Parlasca G. 184
 Parrasio 103
 Paschini P. 216
 Patetta F. 200
Pays de Vaud 169, 186-7
 Pecchioli Daddi F. VIII
 Pegis A.C. 98
 Pelayo A. 25, 32
 Peña F. 187
 Penco G. 145
 Pereira, I. da Rosa 116
 Perifano A. 16, 83-4, 91
 Perkins W. 101
Perugia 37, 39, 46, 50-1, 181-2
 Peruzzi A. 200
 Petersohn J. 171, 173
 Petronio 165
Piacenza 174
 Piana C. 193
 Pico della Mirandola G. 95, 225
 Pico della Mirandola G.F. 16, 83-96, 168, 193-4
Piemonte 54, 64
 Pier Antonio da Pescarolo 222
 Pierina 36
 Pimentel Ulh oa H. 123
 Pinelli D. 228
 Pink L. 217
 Pinotti P. 167
 Pio da Lugo 228
 Pio V, papa 55, 216
 Pipino il Breve 146
 Pirckheimer W. 86
 Pirotte J. 3
 Pirri D. de' 177-82, 184-7, 189-90, 196
Pisa 3, 49, 56, 193
 Pitagora 93
 Pittaluga S. 130
 Plaisance M. 92
 Platone 93
 Plebani P. 218
 Plenzat P.K. 131
 Plinio il Vecchio 103, 157, 165
 Plotino 93
 Plutarco 93
 P ocs  . 6, 156
 Polacco G. 214
 Pole R. 214
 Poliziano A. 94
 Pomponazzi P. 67
 Pons G. 33
 Ponsi D. 179
Pontecchio 205
 Ponzinibio G.F. 67-8
 Popkin R.H. 75, 79, 84, 112
 Poppi A. 84
 Porete M. 21
 Porfirio 93
 Porrelaca J.F. 179
 Porter R. 2
Portogallo 2, 14, 53, 64, 115-18, 121, 123-6
Poschiavo 241
 Pr eaud M. 68, 118
 Prierias S. *vedi* Mazzolini S.
 Priscilla, santa 21
 Priuli A. 240
 Proclo 93
 Prosdocimi L. 215
 Prospero A. 14-16, 59, 167, 194, 214, 240
 Pseudo Callistene 31
 Pseudo Dionigi l'Areopagita 90
 Pucelle J. 134-5
 Quinzani S. 177, 179-81, 185
 Quirini P. (Vincenzo) 87-9, 91
 Radermacher L. 130, 137
 Radewin 132
 Rafanelli G. 174
 Raimondi G.B. 241
 Raynaldo O. 187

- Rategno B. 174, 189
 Redigonda A.L. 176
 Regazzoni G. 221-2, 228
Reggio Emilia 36, 197
 Reicke E. 86
 Reinach J. 143
 Rémy N. 105, 124-5, 225
 Renier R. 186
Reno, fiume 170
 Renouard A.-A. 91, 162
 Říčan R. 176, 180
 Righetti M. 146
 Rimoldi A. 13
 Ripoll T. 187
 Robertini L. 138
 Roberto Bellarmino, santo 61
 Roberto da Lecce 47
 Rolando 133, 145
Roma 54, 56-7, 64, 74, 112, 144, 171-2, 176, 181, 207-8, 214, 216, 223, 227, 229-35, 239-40
Romagna 167
 Romanello M. 47-8
 Romano A. 48-9
 Romeo G. 2, 10, 14-16, 53-4, 57, 59, 63, 73, 167, 197, 204, 214, 220, 241
 Roncalli A.G. 217
 Roper L. 10, 12-13, 219
 Rosa M. 73, 220
 Roscioni L. 18, 198, 212
 Roselli A. de' 172-3, 191
 Rossi C. 241-2
 Rossi P. 189
 Rosvita di Gandersheim 131, 137-42
 Rotondò A. 1, 79, 193
 Rudolf von Schlettstadt 163
 Ruffini G. 145
 Russo F. 215
 Rutebeuf 131, 145, 153

 Sacchetti F. 159
 Sagana 165
 Salatin-Saladino 153-4
 Salazar A. de 73, 105, 120
 Saldini S. 204
Salem 79, 106

 Sallmann J.-M. 2, 30-1
 Samson H. 100
 Samuele 71
San Gallo 145
San Gimignano 93
Sassonia 28
 Satana 17, 25, 51, 70, 78, 103, 106, 134-7, 140-1, 149, 154
 Satanasso 226
 Sauerländer W. 149
 Savelli G. 223
Savoia 169
 Savonarola G. 92, 95, 193
 Scafoglio D. 209
 Scaligero G.C. 225
Scalve 229
 Scaraffia L. 27
 Scaramella P. 199
Schlettstadt (Sélestat) 171
 Schmidt J.M. 3
 Schmitt C.B. 84, 86
 Schmitt J.-C. 162
 Schnyder A. 171, 175, 183, 191
 Schott G. 103
 Schüssler Fiorenza E. 21
 Scot R. 17, 71-3, 75, 77
Scozia 8
 Sebastiano da Poscante 218
 Segl P. 171, 183
Segni 56
 Segre C. 145
 Séguenny A. 69
 Senac P. 154
 Seneca 165
 Senner W. 172, 182
 Serveto M. 68
 Sesto Empirico 112, 225
 Shapiro M. 147
 Sharpe J. 4, 16, 71, 74
 Shea J. 69
 Sibilla Cumana 38
 Sibillia 36
Sibillini, monti 163
Sicilia 99, 139
Siena 2, 164
 Silos G. 240

- Silvestro da Castiglione 228-9
 Silvio da Bologna 205
 Simon R. 81
 Simonetti A. 179
Siria 130
 Sisto IV, papa 171, 173
 Sluhovsky M. 11-12, 111, 202-3, 220
 Smith W. 143
 Socini M. 38
 Socrate 93
 Sofronio 132
 Soglian P.M. 213, 218, 223-5
 Sola G.N. 130-2, 137
 Soleri L. 171
 Soman A. 14
Soncino 179
 Sonzogno M. (suor Dorotea) 215
 Soranzo V. 214-16, 218-19, 221, 223-4
Souillac 147-8
 Souza L. de Mello e 118
 Spadini da Foiano G. A. 206
 Spadona, la 213
Spagna 2, 53, 122-3
 Spee von Langenfeld F. 72, 106
 Speroni G.A. 200, 202
 Speroni M. 202, 204
 Speroni V. 00, 202
 Spina B. 192-3, 228
 Spinoza B. 78-81
 Sprenger J. 48, 170, 186, 190-3, 208-9
 Springer K.-B. 169, 172, 191, 193
 Stefano di Bourbon 162, 164
 Stephens W. 16, 101-2, 180, 186, 190, 192-4
 Stöckhlin C. 6
 Stoppani G.P. 57
 Strobino S. 3
 Suardi D. 215
 Suardi P. 231
 Sulpicio Severo 93
 Summers M. 71, 102, 105
Svezia 155
 Szell T. 176

 Tacito 157, 163
 Talmor S. 75

 Tamiras 94
 Tanner A. 72, 77, 106
 Tartarotti G. 63, 81
 Tarugio T. 50
 Tassilone III, duca di Baviera 146
 Tassis M.A. 215-16, 219
 Tateo F. 94
 Tausiet M. 2
 Tavuzzi M. 86, 169, 171, 174-6, 178, 184-5, 187, 190, 192-3
 Tedeschi J. 15, 59, 167, 214
 Telesio B. 225
 Teodosia d'Albano 222
 Teofilo 129-32, 135, 137-42, 144-5, 147-54
 Terreni G. 46
 Tertulliano 85
 Terzi C. 223
 Terzi G.G. 223
 Thirion J. 148
 Thomas K. 4, 9
 Thomasius C. 81
 Thumm T. 100
 Tintori B. 222
 Tiraboschi L. 215
 Tommaso d'Aquino, santo 98, 102, 125, 158
 Torre R. de la 103-4
Toscana 160
Toscolano 178
 Tossignani A. 204-7
 Tourney G. 78
Tracia 157
 Tragni B. 162
Trento 214
Trescore Balneario 217
 Trevor-Roper H. 48
 Trifone P. 41
 Tschacher W. 169
 Tugwell S. 33

 Uberti C. 199, 205, 212
 Ugo di Lusingano 147
 Ulbricht O. 67
Ulm 25
Umbria 46
Ungheria 6

- Urbano IV, papa 154
 Utz Tremp K. 2-3

 Vaccaio L. 213
Val di Fiemme 40
Valais 169
 Valchirie 163
 Valdés J. de 214
Valencia 25
Valenciennes 21
 Valente M. 3, 17, 67-8
 Valerio A. 31-2, 34
 Valerio da Piacenza 223
Val San Martino 233
Valtellina 242
 Vanzina M. 40
 Varisco G. 197
 Vasalino M. 222
 Vasoli C. 86, 89, 93, 193
 Vassalli da Pestalozza G. 223
 Vauchez A. 59, 158, 214
Vaud 169
 Venere 94
Venezia 25, 172, 180, 195, 210, 214,
 216, 221, 226, 232, 234
Venusberg 163
 Vergerio P.P. 34
 Verigola I. 214
 Vermigli P.M. 102
 Vernet F. 86
Verona 214
 Veronica 204
 Vertova G. 215
Verteva 222
 Vesalio A. 68
 Vincenzi V. 228
 Vincenzo di Beauvais 141, 157-8, 162
 Virgilio 38
 Viscardi E. 231
 Viscardi G.A. 223
 Viscardi M. 228
 Visconti M. 26
 Vitalba D. 239
 Vitalba L. 239
 Vitali C. 215-6, 221
 Vitali T. 215
Viterbo 55, 177-8

 Viti P. 84
 Vittori R. 223, 225
 Vogel C. 146
 Vollmann-Profe G. 28
Volta 184-5
 Voltaire 159
 Voltmer R. 168, 170

 Wagstaffe J. 76-7
 Waite G. 11, 68
 Walker A.M. 201
 Walker D.P. 92, 94, 198, 201, 220
 Walker J. 103
 Walker P.J. 31
 Walker T.D. 121
 Warden J. 94
 Weber A. 219
 Webster C. 69
 Webster J. 77-8, 108
 Weinstein D. 95
 Weyer J. *vedi* Wier J.
 Wicks J. 190
 Wier J. 7, 67-73, 77, 79, 81, 100
 Wier M. 69
 Wilde M. 8
 Willmoth F. 78
 Winston-Allen A. 172
 Wolf H. 58
 Wootton D. 17, 71

 Xanto da Genova 223

 Yates F.A. 93

 Zacchia P. 64
 Zambelli P. 68, 92-3, 95
 Zanchi Girolamo 99
 Zanchi Goffredo 213
 Zarri G. 27, 30, 32-4, 186, 195, 215
 Zdekauer L. 160
 Zenone 93
 Zeumer K. 144
 Zika C. 12, 186
 Zonca L. 222
Zugarramurdi 120

Biodata autrici e autori

STUART CLARK insegna *Storia della cultura europea moderna* alla University of Wales, Swansea (UK).

GUIDO DALL'OLIO insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Urbino "Carlo Bo".

CHIARA FRUGONI, già docente di *Storia medievale* nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma "Tor Vergata".

TAMAR HERZIG insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Studi umanistici della Tel Aviv University.

VINCENZO LAVENIA insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Macerata.

MARINA MONTESANO insegna *Istituzioni medievali e generi storiografici* nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Genova.

MARIA GRAZIA NICO insegna *Storia medievale* nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Perugia.

JOSÉ PEDRO PAIVA insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Lettere dell'Università di Coimbra.

ALFREDO PERIFANO insegna *Letteratura e civiltà del Rinascimento* alla Université de Franche-Comté, Besançon.

GIOVANNI ROMEO insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Napoli "Federico II".

MICHAELA VALENTE insegna *Storia moderna* nella Facoltà di Scienze umane e sociali dell'Università del Molise.

Biblioteca di Storia

- Bertini F., *La democrazia europea e il laboratorio risorgimentale italiano (1848-1860)*
- Bicchierai M., *Una comunità rurale toscana di antico regime. Raggiolo in Casentino*
- Bourin M., Cherubini G., Pinto G. (a cura di), *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*
- Corsi D., Duni M. (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*
- Lorini A., *An intimate and contested relation. The United States and Cuba in the late-nineteenth and early twentieth*
- Zorzi A., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*
- Zorzi A. (a cura di), *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale. Atti del I convegno internazionale di studi (Pistoia, 9-10 aprile 2005)*