

Biblioteca di Storia

– 20 –

Dinora Corsi

Diaboliche maledette e disperate

Le donne nei processi per stregoneria
(secoli XIV-XVI)

Firenze University Press
2013

Diaboliche maledette e disperate : le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI) / Dinora Corsi. – Firenze : Firenze University Press, 2013.
(Biblioteca di Storia ; 20)

<http://digital.casalini.it/9788866553427>

ISBN 978-88-6655-341-0 (print)
ISBN 978-88-6655-342-7 (online PDF)
ISBN 978-88-6655-343-4 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra s.n.c.
Immagine di copertina: Anonimo, *Streghe*, particolare de *L'inferno*, affresco, seconda metà del secolo XV; Triora (Imperia), chiesa di San Bernardino. Foto di Silvano Oddo.

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.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2013 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

A Corsino e Bianca

Sommario

| | |
|---|-----|
| PREMESSA | IX |
| QUASI UN'INTRODUZIONE | 1 |
| PARTE I – MALEFICE ARTIS CULTRIX ET MAGISTRA | |
| Processi per stregoneria nel Trecento: luoghi e soggetti | 33 |
| Franceschina e la sua storia: una strega o una ladra? | 53 |
| Le donne nei processi medievali alle streghe | 59 |
| “Figlia di un demonio minore”. La stregoneria nei processi toscani del Quattrocento | 75 |
| PARTE II – FEMINE INIQUE ET PERVERSE | |
| A Cavalese | 87 |
| Donna del bon zogo | 99 |
| Se son una striga, sia! Che voli che diga? | 107 |
| PARTE III – PER PERDONANZA | |
| «Exponitur Sanctitati Vestre». Racconti del sabba nelle suppliche alla Penitenzieria (secolo XV) | 119 |
| La supplica della “fatuciera” Bellezze Ursini (1528) | 135 |
| NOTA EDITORIALE | 145 |
| BIBLIOGRAFIA | 147 |
| INDICE DEI NOMI | 161 |

Premessa

Mi sarebbe piaciuto poter discorrere con le donne di questo libro come diversi anni fa Natalie Zemon Davis, nelle poche pagine del *Prologo*, immaginò di fare con Gliki bas Yehudah Lieb, Marie de l'Incarnation e Maria Sibylla Merian, le sue *Donne ai margini* (Roma-Bari, Laterza, 1995). Un luogo, quel margine, che «nulla aveva della sterilità o della scadente qualità attribuita alla parola “margine” nell'uso moderno dell'economia che pensa in termini di profitto. Si trattò, piuttosto, di un terreno di confine tra sedimenti di cultura che consentirono una nuova crescita e sorprendenti ibridazioni» (p. 219). Vite avventurose, le loro, che il margine del potere politico, regio e municipale, avevano scelto per seguire vocazioni, aspirazioni, interessi, convenienze.

E quel margine, di cui seppero valutare e cogliere le opportunità, raccontarono di propria mano. Pur vissute in un tempo che teneva lontane le donne dai centri dell'istruzione formale e dalle istituzioni culturali preposte alla formazione, esse ebbero *le pouvoir de l'écriture* che mirabilmente esercitarono per parlare di sé e di ciò che avevano fatto. Memorie che hanno attraversato secoli e hanno reso possibile a Zemon Davis un “dialogo” con loro.

Alle donne di questo libro non appartenne *le pouvoir de l'écriture né*, tanto meno, *le pouvoir sur l'écriture* che appartenne invece ai loro giudici, potere che essi usarono tramite i notai sui racconti dei loro processi e delle loro vite. Soltanto una, Bellezze Ursini, vergò di sua mano una supplica, non autoriale peraltro, in cui si accusò di ogni infamia nella speranza vana di evitare «martorio» e condanna, ma delle altre, di tutte le altre “streghe”, solo parole che altri scrissero in vece loro.

La mia attenzione è rivolta ai loro processi e alle confessioni dalle quali, nonostante la rifrazione di una scrittura a loro ostile, emergono a tratti le differenti reazioni nel mezzo del terremoto che riduce in rovine la loro vita: cercano di raccapezzarsi fra interrogatori e tortura, cercano una via di salvezza confessandosi autrici dei più nefandi delitti e accusando altre degli stessi

nefandi delitti in una spirale che non sembra avere fine. Un giudice inesorabile, la fredda stanza della tortura e i tratti di corda mutano credenze e saperi antichi in assassinii rituali e pratiche demoniache, conformi alle molte altre confessioni che registra il secolo terribile, il Quattrocento, che ha aperto la caccia alle streghe.

Di queste donne ho cercato di comprendere le vicissitudini e, talvolta, le emozioni, ho cercato di raccontare le loro esistenze quando insostenibili forze le spingevano verso margini non scelti ed estremi: oltre il confine dell'appartenenza alla *societas christiana*.

Non sono certa di averle narrate come loro, potendo, avrebbero fatto.

Questo libro è dedicato a mio padre e mia madre, Corsino e Bianca. Assieme a loro, da piccola, ho ascoltato nella grande casa rosa i racconti di streghe della zia Masina.

Più tardi, per diversi anni, le donne accusate di essere streghe sono state i soggetti delle mie lezioni e molto creativo è stato il dialogo con laureandi e giovani ricercatori, penso in particolare a Luca Baratta, Francesco Casto, Elisa Cecchi, Sonia Civai, Monica Di Bernardo, Lisa Innocenti, Jane Kaufmann Pedersen, Valeria Vannucchi, Marco Venanzi.

Ringrazio Sandro e Silvano Oddo e Ilario Manfredini alla cui gentilezza devo la foto di copertina.

Sono grata ad Angela De Tursi, per i tanti libri che mi ha "scovato" in Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, a Sara Cabibbo, Susanna Giaccai e Oretta Muzzi, le mie amichevoli lettrici.

* Gli articoli con l'asterisco nel titolo sono già editi nelle sedi indicate nella Nota editoriale a pag. 145.

Quasi un'introduzione

Sprenger dit (avant 1500): “Il faut dire l'*hérésie des sorcières*, et non des sorciers, ceux-ci sont peu de chose”. Et un autre sous Louis XIII: “Pour un sorcier, dix mille sorcières”.

“Nature les fait sorcières”. C'est le génie propre à la Femme et son tempérament. Elle naît Fée. Par le retour régulier de l'exaltation, elle est Sybille. Par l'amour, elle est Magicienne. Par sa finesse, sa malice (souvent fantasque et bienfaisante), elle est Sorcière, et fait le sort, du moins endort, trompe les maux.

[...] D'où date la Sorcière? Je dis sans hésiter: “Des temps du désespoir”. Du désespoir profond que fit le monde de l'Église. Je dis sans hésiter: “La Sorcière est son crime!”¹.

Mi piace cominciare da Jules Michelet per l'attenzione che dedicò, al di là del suo empito romantico, alle donne vittime delle persecuzioni. La sua è «la storia della Strega e non della stregoneria». Nel secolo e mezzo che ci divide dal suo tempo, non sono state molte le ricerche sulle accusate di *maleficium* e bisogna arrivare agli studi che sono fioriti nella stagione dei movimenti femminili, studi peraltro a lungo confinati ai margini da storici impreparati – specialmente in Italia – ad accogliere temi e linguaggi nuovi, ritenuti poco accademici e quindi poco scientifici. Eppure i *gender studies* ebbero il merito

¹ Jules Michelet, *La sorcière*, E. Dentu, Paris 1862, p. V e XIV; si veda l'interessante *Préface* di Roland Barthes all'edizione Club Français du Livre, Paris 1959, nella quale scrive tra l'altro: «Facendo la storia della strega (e non della stregoneria), Michelet preannuncia la scelta fondamentale dell'etnologia moderna: partire dalle funzioni, non dagli istituti, Mauss [nel suo saggio sulla magia] riporta la magia al mago, cioè alla persona che fa la magia. Lo stesso fa Michelet: descrive ben poco i riti, non analizza mai il contenuto delle credenze (delle rappresentazioni); ciò che lo avvince nella magia è una *funzione personificata*», cfr. p. XV dell'edizione italiana *La strega*, Einaudi, Torino 1980.

indubbio di mettere in evidenza il legame tra la stregoneria e i processi di disciplinamento e gerarchizzazione della società nell'ultimo Medioevo e nella prima età moderna². Alle vittime e alle loro credenze rivolsero lo sguardo anche gli studiosi che indagarono a fondo il sostrato folklorico remoto che sottostava al mito del sabba: tanto i persecutori che i perseguitati erano al centro della ricerca nel convincimento che l'immagine del complotto satanico fosse una «formazione culturale di compromesso»: l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura popolare e cultura dotta³.

A partire dagli anni ottanta del Novecento, il tema della stregoneria lascia il margine della 'grande storia' per guadagnarne il centro anche se nel prevalente interesse degli studiosi verso gli aspetti giuridico istituzionali, una scelta, questa, che inevitabilmente sposta l'attenzione dalle vittime ai soggetti che condussero la persecuzione e al loro 'discorso' sulle streghe, 'discorso' che fu parte integrante e centrale della cultura della prima età moderna. E i trattati demonologici ne furono l'espressione più attenta. Considerati ormai dagli storici non più aberrazioni, ma contributi vitali al dibattito scientifico, teologico e politico che si sviluppò dal Quattrocento al Settecento, questi scritti sono divenuti polo di interesse privilegiato della storiografia contemporanea⁴.

² Carol F. Karlsen, *The Devil in the shape of a woman. Witchcraft in colonial New England*, Norton, New York-London 1987; Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze. A new history of the European witch hunts*, Pandora, San Francisco-London 1994; Luisa Muraro, *La Signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano 1976; lo sguardo sulla caccia alle streghe negli studi di genere ha subito significativi mutamenti nelle ricerche più recenti, cfr. Robin Briggs, *Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft*, Harper-Collins Publisher, London 1996, pp. 259-286; Willem De Blécourt, *The making of the female witch. Reflections on witchcraft and gender in the early modern period*, «Gender and History», 12, 2000, pp. 287-309; Katharine Hodgkin, *Gender, mind and body. Feminism and psychoanalysis*, in Jonathan Barry e Owen Davies (a cura di), *Palgrave advances in witchcraft historiography*, Houndmills, Basingstoke (Hampshire)-Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 182-202.

³ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 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 University Press, Princeton 1990, pp. 129-150; Gustav Henningsen, *The "ladies from outside". An archaic pattern of the witches' sabbath*, in Bengt Ankarloo e Gustav Henningsen (a cura di), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 191-215; Wolfgang Behringer, *Chonrad Stöcklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*, R. Piper & Co., München 1994.

⁴ Significativa la svolta impressa agli studi sui trattati da Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997; cfr. anche Martine Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011; importante per l'interpretazione della demonologia nella sua fase nascente Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, University of Chicago Press, Chicago-London 2002. Accanto a questo si accompagna il non meno frequentato tema di ricerca che ruota attorno all'inquisizione in quanto istituzione, alla sua organizzazione, alla sua attività, agli uomini che ne furono responsabili, è sufficiente ricordare il recente *Dizionario storico dell'inquisizione*, diretto

Nella «babele prodigiosa di linguaggi storiografici»⁵ degli ultimi decenni, diversi anni fa Giorgio Galli propose una lettura eccentrica e suggestiva della stregoneria; non era uno studio sistematico del fenomeno, ma la sua interpretazione nel quadro della evoluzione della storia delle dottrine politiche. Partiva dall'ipotesi secondo la quale «i momenti “alti” del pensiero politico che portano all'istituzionalizzazione (“democrazia” greca; “grande Chiesa” di Roma; mandato e rappresentanza che portano alla democrazia parlamentare) possono essere visti come una “risposta” a momenti di “sfida” particolarmente marcati di movimenti e culture alternative non suscettibili di processi di istituzionalizzazione».

La dinamica sfida-risposta è notoriamente, scriveva ancora Galli, quella utilizzata da Arnold Toynbee nel suo *A study of history* sulla nascita, lo sviluppo e il declino delle civiltà, anche se l'impostazione dello studioso inglese, assai criticata peraltro, vede la sfida prevalentemente «in termini di ambiente naturale». L'ipotesi che sottende il suo libro, invece, «è quella di una “sfida” sostanzialmente culturale. Le culture alternative e minoritarie “sfidanti” – quella del “dionismo”, delle “baccanti”, del movimento gnostico e della stregoneria – sono caratterizzate da una presenza del “femminile” più marcata (e poi soccombente) rispetto alle culture che poi si affermarono come egemoni: il razionalismo greco (con l'emarginazione della donna), la chiesa cattolica universale (senza sacerdozio femminile), la rivoluzione rappresentativa (con la subalternità della donna)»⁶. Definiti i caratteri specifici di ognuna delle tre situazioni e dei loro protagonisti (baccanti, gnostici, streghe), Galli ha cercato di cogliere elementi comuni ai tre periodi che segnarono l'evoluzione del pensiero politico e sfociarono anche nella creazione di «istituzioni determinanti per lo sviluppo dell'Occidente: la democrazia ellenica, la grande chiesa di Roma, la moderna democrazia rappresentativa»⁷.

La successione sfida-risposta, nel quadro così proposto e argomentato, mi pare meriti attenzione perché coglie, e pone al centro della scena, fenomeni di grande significato che scandirono la storia delle donne e segnarono il rapporto

da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Edizioni della Normale, Pisa 2010 e, fra i molti altri studi, quelli relativi all'Italia: Andrea Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, A. Mondadori, Milano 2006; Michael Tavuzzi, *Renaissance inquisitors. Dominican inquisitors and inquisitorial districts in Northern Italy 1474-1527*, Brill, Leiden 2007.

⁵ L'espressione è di Matteo Duni, *Caccia alle streghe: nuove tendenze storiografiche e prospettive (1986-2006)*, in Dinora Corsi e Matteo Duni (cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 1-18.

⁶ Giorgio Galli, *Manuale di storia delle dottrine politiche*, il Saggiatore, Milano 1985, p. 13 e 14.

⁷ Giorgio Galli, *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti e la loro eredità*, Rizzoli, Milano 1987, p. 10.

donne-sacro. Proprio alla luce del nesso donne-sacro, credo si debba considerare la persecuzione delle streghe, anche come risposta alla sfida che non poche *mulieres religiosae* avevano portato alla gerarchia della chiesa nell'ultimo Medioevo: le polisemiche *formae* delle loro vite si incastonano e fortemente connotano quel più generale 'movimento religioso' che percorre le strade dell'Europa. Esse aprono la scena su orizzonti più vasti e domandano quale peso abbiano avuto – nell'elaborazione di quel profilo della strega contro cui si scatenò la grande caccia – la conoscenza delle donne e dunque il loro potere, l'insegnamento e la trasmissione dei saperi. E l'esercizio del ministero sacro⁸.

Se non si tiene presente questo quadro, è assai riduttivo sostenere che la demonologia e la 'nuova' stregoneria siano figlie della volontà di dimostrare la forte presenza e l'opera del demonio nel mondo in una prospettiva escatologico-apocalittica, quale segno della fine dei tempi che si avvicina; come è riduttivo pensare che la misoginia sia il terreno in cui germoglia la mala pianta della persecuzione delle streghe, anche se è vero che molta della letteratura demonologica ne accoglie lo spirito e ne amplifica i toni. E la Bibbia, specialmente, unita ad autori latini e scrittori cristiani dei primi secoli, è un'arma pesante nelle mani di tanti demonologi che si richiamano alle Scritture al fine di ricavare dal testo biblico la verità del potere e dell'azione del demonio e provare così la nuova realtà della stregoneria. Ne derivò il convincimento di molti, peraltro assai inquietante, che la crescita abnorme della stregoneria fosse il segno, come si leggeva nelle Scritture (*Ap* 12, 12), che stava approssimandosi la venuta dell'Anticristo di cui le streghe non erano altro che anticipatrici e che, dunque, fossero necessari tutto lo zelo, l'opera e il rigore di tanti *boni homines* per annientare il sovrastante pericolo incarnato dalle *mulieres maleficae*.

Irriverentes

Nell'alveo millenario della sequenza sfida-risposta scorre il lungo cammino delle donne nel cristianesimo che le conduce dal tempo delle origini fino alla stregoneria. Una sfida-risposta che ebbe inizio fin quasi dai primordi quando il cristianesimo fu agitato da tensioni e conflitti che ebbero come terreno di scontro la partecipazione e il ruolo delle donne nella vita religiosa, alla luce, anche, dell'eredità del mondo pagano in cui la presenza di figure femminili davanti agli altari del sacrificio e negli spazi destinati al sacro era consuetudine e non abuso. E alla luce, specialmente, dei racconti sul ministero pubblico di Gesù, sul suo messaggio che mostravano quale fosse stato il recupero che egli

⁸ Dinora Corsi, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in Corsi e Duni, «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 19-42; Ead., «Forme» del ministero sacro femminile, in Dinora Corsi (a cura di) *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma 2004, pp. xi-xl.

aveva compiuto di funzioni, ruoli e immagine delle donne anche in conflitto col mondo e con la cultura ebraica. Le donne lo seguono lungo le strade della Galilea, lo accompagnano nella sua predicazione itinerante, siedono accanto a lui, gli parlano, lo toccano, lo ungono, sono ai piedi della sua croce, ad una di esse, Maddalena, prima fra tutti, appare dopo la resurrezione. Gesù apre alle donne le porte della loro casa, le conduce con sé, per le strade. E parla e insegna loro. E loro potranno insegnare.

Ma la cesura che segna questo tempo evangelico e lo separa da quello della chiesa che verrà dopo, è una cesura a fuoco nella storia delle donne cristiane. Gli spazi aperti dal magistero di Cristo non dureranno a lungo, molto presto saranno messi in discussione, poi erosi ed infine negati. Un mondo senza donne, dice David F. Noble, non prese semplicemente forma: fu costruito⁹.

Il ministero sacerdotale sarà negato alle donne, è una funzione che non hanno mai avuto: in questo senso si esprimono i numerosi interventi di controversisti, teologi, vescovi e scrittori cristiani, anche se le loro opere, loro malgrado, lasciano intravedere che nelle prime comunità cristiane le donne avevano ruoli e funzioni, nell'evangelizzazione e nel culto, impensabili nel mondo ebraico e improponibili nel nuovo organismo dogmatico in cui la chiesa gradatamente si costituiva. Le donne dovranno infine «tacere nelle assemblee» (1Cor 14, 34-35), non potranno battezzare né insegnare: da Oriente a Occidente non ci sono dubbi in proposito¹⁰. Ma l'evoluzione del movimento cristiano nelle sue varie proposte e ancor più i differenti modi di intendere al suo interno ruoli e funzioni delle donne, la loro presenza nello spazio sacro, il servizio da svolgere nelle comunità, sprigioneranno conflitti e condurranno ad una lenta e insanabile frattura, a una dicotomia che accompagnerà la storia degli uomini e delle donne cristiane per due millenni, fino ai nostri giorni¹¹.

Centrale, in quel grande fermento dottrinale, fu lo gnosticismo, un movimento che per lungo tempo rappresentò più che una spina nel fianco della chiesa antica e che più da vicino insidiò, con la sua dottrina, la nascita e l'affermarsi dell'istituzione ecclesiastica. Per il suo atteggiamento verso le donne

⁹ David F. Noble, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 63.

¹⁰ «Non è permesso alla donna di parlare in chiesa e maggiormente di insegnare, di battezzare, di offrire o di rivendicare per sé sia pure una parte di quelle funzioni che spettano all'uomo, soprattutto del ministero sacerdotale», scrive Tertulliano, *Il velo delle vergini*, 9,1. E Giovanni Crisostomo, *Prima omelia su "Salutate Priscilla e Aquila"*, 3, (*Patrologia graeca*, 51, 192): «Si tratta d'altro, dunque, quando 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».

¹¹ Dinora Corsi, «*Se il Salvatore l'ha resa degna, chi sei tu che la respingi?*». *L'eredità della Parola dalle apostole alle eretiche medievali*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia del genere* [Società italiana delle storiche], Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 119-159; Ead., «*Forme del ministero sacro femminile*», cit.

– Maddalena sarà, non a caso, una delle figure più alte negli scritti gnostici¹² – esso indiscutibilmente rappresenta una tappa fondamentale nel rapporto delle donne col sacro, sembra essere il crogiuolo in cui si incontrano la continuità delle tradizioni e la sfida che Gesù aveva portato al mondo; è anche, forse, l’ambito dove comincia a modellarsi quell’immagine di *magistra*, di sacerdotessa, che accompagnerà le donne nelle eresie cristiane fino alla stregoneria¹³. È indubbio che, per meglio comprendere il fenomeno della stregoneria tardo-medievale e della prima età moderna, è necessario tenere presente le tappe che hanno segnato il cammino delle donne nel cristianesimo: proprio nell’evoluzione del rapporto donne-sacro, entro cui si incunea e si fissa quello donne-chiesa, mi pare si possa cogliere la successione di ‘sfide-risposte’ che avrà il suo tragico culmine nella persecuzione delle streghe.

«Non permetto alla donna di insegnare, né di usare autorità sull’uomo, ma *ordino che stia in silenzio*», è scritto nella prima lettera a Timoteo (2,12); e nelle *Costituzioni apostoliche* è scritto: «Se non abbiamo permesso loro [alle donne] di insegnare come si potrebbe loro accordare, a dispetto della natura, di esercitare il sacerdozio? Poiché è l’empia ignoranza dei greci che li porta a ordinare sacerdotesse per le divinità femminili; niente di tutto questo trova posto nella legislazione di Cristo»¹⁴. Non sembri superfluo guardare alla storia cristiana dei primi secoli perché in quel tempo lontano ebbero origine norme e divieti che scandirono le esperienze religiose femminili e da cui fluirono le ragioni, l’importanza e gli esiti del dissenso e delle ‘trasgressioni’. Ed anche perché lo scontro che era infuriato nella cristianità del II secolo si rinnova su piani sorprendentemente simili negli ultimi secoli del Medioevo¹⁵, tempo di grandi mutamenti politici e sociali, e anche religiosi, tempo in cui molte donne non si conformano più ai modelli imposti dalla chiesa di Roma, escono dalle loro case, percorrono le vie della diversità, della dissidenza e non di rado concludono consapevolmente il loro cammino sul rogo.

«*Ordino che stia in silenzio*». Impossibile seguire qui il fluire nei secoli di questo imperativo. Impossibile, parimenti, conoscere tutte le donne che hanno disubbidito. La loro ribellione è raccontata da scritti autoriali, da fonti di

¹² Il posto che ella occupa tra i discepoli è inequivocabile: siede in mezzo a loro come mediatrice e maestra, ha l’*impressio* del bacio del Salvatore, a lei egli appare e rivela cose sconosciute agli altri, la visione del Salvatore e la sua parola appartengono solo a lei, cfr. *Vangelo di Maria*, 18,10-20 e *Vangelo di Filippo*, 63,33-64,2, in *I vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di Luigi Moraldi, Adelphi, Milano 1984.

¹³ A questo proposito cfr. Corsi, “*Forme*” del ministero sacro femminile, cit.

¹⁴ Cfr. *Costituzioni apostoliche*, III, 3,9, 1-4 e anche *Didascalia degli Apostoli*, III, 3,9,2, in *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit Franciscus Xaverius Funk, Schoeningh, Paderbornae 1905-1906.

¹⁵ Bernard McGinn, *Donne mistiche ed autorità esoterica nel XIV secolo*, in Agostino Paravicini Bagliani e André Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali*, Sellerio, Palermo 1992, p. 174.

provenienza eterodossa (assai scarse) e da numerose opere di polemisti, inquisitori e controversisti cattolici, opere che rendono difficile una indagine che sia in grado di andare «au-delà du regard des hommes»¹⁶ senza il rischio di un'ipoteca ideologica.

A partire dal Duecento, specialmente, finirono sotto accusa anche forme e temi della religiosità femminile, quei temi profetici e visionari delle donne di santa vita che maggiormente contrastavano con l'autorità dei chierici: un'autorità fondata sull'ordinazione sacerdotale¹⁷. Del resto, se una certa promozione religiosa delle donne era incoraggiata, «bisognava evitare che si rimettesse in discussione il ruolo preponderante dei preti e dei religiosi che dovevano rimanere gli unici detentori dell'autorità nella chiesa. Così, quando alcune laiche furono proposte come modelli di santità, come Maria di Oignies (m. 1213) e soprattutto Santa Elisabetta d'Ungheria (m. 1231, canonizzata da Gregorio IX nel 1235), si mise l'accento non solo sulla loro carità e pietà, ma anche sulla sottomissione da esse testimoniata nei confronti del direttore di coscienza, sia che fosse Giacomo da Vitry o il terribile Corrado di Marburgo»¹⁸. E poco più tardi Gilberto di Tournai scriveva roventi parole su certe donne, chiamate beghine, «*quae Beghinae vocantur*», che si muovono libere da impedimenti di guide spirituali: interpretano le scritture, le volgarizzano, le leggono «*communiter, irreverentes, audaciter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis*»¹⁹.

Assieme alle donne che sono attive nei movimenti eterodossi, destano allarme per una nuova forma di vita, per una religiosità intensa, le *mulieres* dotate di carismi. Esse mettono a confronto la chiesa e il mondo con il messaggio rivelato da Dio esclusivamente e direttamente a loro, disegnano con le visioni il proprio *iter perfectionis*, la propria attività di apostolato, la propria 'ambizione al sacerdozio'. Vivono fortemente e intensamente l'unione spirituale con Dio: egli

¹⁶ L'espressione è ripresa da Arlette Farge e Michelle Perrot, *Au-delà du regard des hommes*, «Le Monde des Débats», n. 2, novembre 1992.

¹⁷ Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982, specialmente le pp. 9-21 e 250-254.

¹⁸ André Vauchez, *I laici e la vita religiosa*, in Id. (a cura di), *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, Borla, Roma 1997, p. 823.

¹⁹ Gilberto di Tournai, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. a cura di Autbert Stroick, «Archivum Franciscanum Historicum», 24, 1931, pp. 33-62; il cap. 25 del trattato è intitolato appunto *De Beghinis* ed è interessante conoscere quanto scrive Gilberto (*Ibidem*, pp. 61-62): «Sed in calce subnectimus unicum, quod vergere potest in magnum periculum. Sunt apud nos mulieres, quae Beghinae vocantur, et quaedam earum subtilitatibus vigent et novitatibus gaudent. Habent interpretata scripturarum mysteria et in communi idiomate gallicata, quae tamen in sacra Scriptura exercitatis vix sunt pervia. Legunt ea communiter, irreverentes, audacter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis. Vidi ego, legi et habui bibliam gallicatam, cuius exemplar Parisiis publice ponitur a stationariis ad scribendum haereses et errores, dubitates et inconcinnas interpretationes. Quae continentur in talibus, chartae non capit exiguitas, immo vix prolixitas, et aurium capacitas inspurcata cum sobrietate vix audit. Si morbus invaluerit, tot surgent scandala quot auditores, tot blasphemiae quot plateae».

è l'interlocutore e la fonte delle loro rivelazioni. Un individuale legame con la divinità è ciò che caratterizza le numerose e varie esperienze religiose femminili di quest'ultimo Medioevo, assieme ad una pratica della solitudine che esalta la propria ascesi e che prepara la *unio mistica* tanto ardentemente cercata nelle estasi e nelle visioni. È nelle visioni, appunto, che il Cristo dà la sua *impressio* al loro carisma chiamandole direttamente, o in modo vicario, all'insegnamento, alla predicazione. Carismi e parola autorevole sono il centro nevralgico dell'esperienza. 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 profetizzano e predicano e scrivono 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 occidentale. Una durissima 'risposta' a una 'sfida' avvertita come molto pericolosa.

Si entra qui nel mezzo di una *quaestio* che aveva acceso il dibattito, e avrebbe continuato a farlo, fra le migliori intelligenze dell'ultimo Medioevo e dell'età moderna: il profetismo e la *discretio spirituum*²⁰. Ne furono vittime illustri Margherita Porete e Giovanna d'Arco (riabilitata come profetessa a poco più di vent'anni dalla condanna per stregoneria), assieme a molte donne messe a morte per avere sostenuto, o scritto, di essere in diretto rapporto con Dio o con i suoi santi. Scontavano l'ostilità di buona parte del clero verso il fenomeno delle rivelazioni private che «rischiavano di introdurre nella chiesa un magistero o, almeno, un'autorità parallela a quella dei prelati e dei dottori». E scontavano l'«invasione mistica» che si manifestò agli inizi del Trecento, destinata a sconvolgere gli schemi tradizionali poiché divenne difficile, per la chiesa, distinguere la vera e la falsa santità, anche in virtù dei criteri che lei stessa aveva stabilito. Accanto a laiche visionarie, venerate come sante dai seguaci, ma guardate con

²⁰ Nancy Caciola, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2003; Dyan Elliot, *Proving woman. Female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004; Moshe Sluhovskiy, *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago-London 2007; Sarah Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, Routledge, London-New York 2004; Paolo Lombardi, *Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

diffidenza dal clero e spregiate come prostitute e lollarde – come Margery Kempe (m. 1438) che affermava di parlare con Dio – anche le mistiche più ortodosse furono sospettate di impostura, come Caterina da Siena, o accusate di pazzia per le loro *Rivelazioni*, come Brigida di Svezia²¹.

La nuova santità che allora emerse era più «femminile che maschile, e soprattutto si andava progressivamente affrancando da qualunque funzione nelle istituzioni ecclesiastiche e persino da qualsiasi chiara appartenenza a un *ordo* ben definito». I santi dell'ultimo Medioevo furono per lo più mistici o visionari la cui fama di santità «doveva relativamente poco alle opere di misericordia e all'apostolato mentre dipendeva piuttosto da misteriosi doni divini che andavano dall'estasi alle stimmate. Nel nuovo contesto, i tradizionali criteri della vita santa vennero rimessi in questione e ben presto, al momento di valutare il grado di perfezione raggiunto dai servi e dalle serve di Dio, il comportamento morale e le opere di pietà contarono meno della presenza, nella loro vita, della triade Visioni-Rivelazioni-Profezie».

L'ambiguità di questi fenomeni, e in particolare del profetismo, fomentò la paura della chiesa e dei poteri laici di essere ingannati; prevalsero allora la diffidenza e il rifiuto: «la chiesa comincia a prendere le distanze dalla santità popolare e si impegna a promuovere un modello di santità colto, dottrinale e clericale, fedelmente incarnato dai grandi predicatori osservanti del XV secolo: san Bernardino da Siena o san Vincenzo Ferreri»²². Una santità maschile. Si chiudeva così quella lunga stagione che, a partire dal Duecento, aveva visto molte donne salire alla gloria degli altari. Con la proposta di nuovi modelli di santità e con un severo disciplinamento – «dalla profezia alla disciplina»²³ – la chiesa allontanava le donne dagli altari e sopprimeva gli spazi aperti dalle carismatiche, dalle profetesse, dalle visionarie, ma non poteva eliderne le forme di vita religiosa, l'insegnamento e la mediazione col soprannaturale che avevano messo in discussione il ministero di preti e religiosi. La risposta delle istituzioni ecclesiastiche doveva quindi andare ben oltre la promozione di letteratura edificante, la direzione di coscienza o la proposta di nuovi modelli di santità.

Adulterae Christi

Il Quattrocento è il secolo in cui la 'risposta' comincia ad articolarsi, lentamente prende forma fino a dispiegarsi nella grande caccia alle streghe. Ri-

²¹ André Vauchez, *La nascita del sospetto: vera e falsa santità*, in Id., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 241-243.

²² Le due citazioni, ivi, p. 238 e 247.

²³ Si veda Gabriella Zarri, *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in Daniel Bornstein e Roberto Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Liguori, Napoli 1992, pp. 177-226.

salgono agli anni trenta e quaranta gli scritti di alcuni autori nei quali emerge il concetto del sabba delle streghe e degli stregoni «in modo chiaro, esplicito e cosciente»²⁴. Sono testi che rinviano a una geografia del sabba, straordinariamente omogenea ed essenzialmente alpina, che comprende la Valle d'Aosta, il territorio di Berna, la diocesi di Losanna (in particolare il decanato di Vevey), il Vallese e il Delfinato: le terre che furono «teatro dello sviluppo del supercrimine»²⁵. La quasi unità di tempo e di spazio non fa velo ad una significativa disomogeneità, sia sul piano culturale che sociale, di questi uomini che hanno contribuito a costruire «l'imaginaire du sabbat»; la loro visione del sabba presenta caratteri dissimili nell'uso dei termini che definiscono la setta e nella costruzione stessa del concetto di sabba. Ma questa diversità «ha però un interesse storico preciso e importante: essa costituisce in sé una preziosa testimonianza della diffusione rapida del concetto del sabba e della sua assimilazione in ambienti diversi, sia laici che ecclesiastici»²⁶.

Tutti gli «autori del sabba», peraltro, si riferiscono più o meno direttamente a pratiche giudiziarie anteriori e in tutti si ritrova la credenza in una setta adoratrice del diavolo che pratica riti indicibili. La presenza degli eretici valdesi nella maggior parte di queste regioni, cosa che indubbiamente attirava l'attenzione degli inquisitori, contribuì ad assimilare la stregoneria a un'eresia, assimilazione cui aveva dedicato molte risorse ed energie più di un secolo prima il papa Giovanni XXII quando stabilì che le pratiche magiche non dovevano considerarsi illusioni diaboliche, ma frutto dell'invocazione di demoni, si trattava di *factum hereticale* e si dovevano quindi giudicare e punire con le stesse pene dell'eresia.

I rapporti con i demoni entravano così nel campo dei fatti reali. La svolta impressa dal papa fu eversiva perché superstizioni e credenze, come il volo notturno di cui parlava il *Canon episcopi*, non erano più considerate credenze erranee affidate alla pastorale dei vescovi, erano eresia che si manifestava con 'azioni' e quindi da assegnare alle competenze degli inquisitori. E la differenza non era davvero trascurabile anche per le conseguenze sul piano giudiziario: la procedura non era più la *accusatio* della tradizione giuridica romana, ma la *inquisitio* che non prevedeva la necessità di un accusatore la cui funzione di

²⁴ Agostino Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in Laura Caretti e Dinora Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi. Streghe nella storia e nel cinema*, Edizioni ETS, Pisa 2002, p. 19 sgg.; gli scritti sono: *Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières* di Hans Fründ; *Formicarius* di Johann Nider; *Errores gazariorum* di Anonimo; *Ut magorum et maleficiorum errores* di Claude Tholosan; *Le Champion des Dames* di Martin Le Franc, cfr. in proposito, *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, réunis par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp, Université de Lausanne, Lausanne 1999.

²⁵ Wolfgang Behringer, *Le streghe*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 38-39.

²⁶ Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba*, cit., p. 24.

agente denunciante era assunta *ex officio* a seguito della *publica vox et fama*²⁷. Dottrina e pene contro streghe e stregoni erano così preparate, ma doveva passare un secolo prima che iniziassero procedimenti contro gli stregoni, adoratori del diavolo, infanticidi e cannibali. La ragione di questa lunga dilazione nell'applicazione delle norme giovanee, «le retard à l'allumage», sarebbe dovuto alla reticenza del papato a delegare il suo potere di inchiesta all'inquisizione e sarebbe stato «l'abbandono forzato dell'assolutismo pontificio dopo i concili di Costanza e di Basilea ad aprire le prime campagne giudiziarie e dottrinali contro stregoni e adoratori del demonio negli anni 1430-1440». E comunque, il rapido sviluppo della demonologia era stato molto ben preparato da papa Giovanni XXII²⁸.

Nella direzione indicata dal pontefice sembravano già orientati i processi contro i valdesi di Pinerolo del 1387-1388 che mostravano quanto le accuse di stregoneria si mescolassero ormai inestricabilmente con quelle di catarismo e di valdismo²⁹. L'ispirazione demoniaca dei vari movimenti ereticali, i cui adepti erano accusati di adorare il diavolo sotto varie forme, era diffusa nell'Occidente cristiano come, anche, la possessione demoniaca attribuita ad alcuni *Turlupins* – così chiamati in Francia coloro che professavano la dottrina del Libero Spirito – e i *frygen valschen menschen* che combattevano sotto il vessillo di Lucifero³⁰.

Metamorfosi, infanticidio, cannibalismo e lo sfrenato disordine sessuale che convergono nell'immagine allucinante del sabba, provengono da lontano. Si aveva una buona dovizia di modelli classici cui attingere senza risalire al carattere iniziatico e liberatorio dell'orgiasmo dionisiaco, si aveva a disposizione una tradizione che nel corso dei secoli ripeteva continuamente la lezione contro apostati e devianti di qualsiasi ispirazione e dottrina: da parte pagana accuse del genere erano state rivolte agli adepti dei culti misterici e ai cristiani i quali, a loro volta, ne avevano fatto l'arma di punta nelle polemiche e nella

²⁷ Vedi Francesco Migliorino, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Giannotta, Catania 1985; Julien Théry, *Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisiteur (XIF-XV^e) siècle*, in Bruno Lemesle (a cura di), *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003; Dinora Corsi, *Donne medievali tra fama e infamia: leges e narrationes*, «Storia delle Donne», nn. 6-7, 2010-2011, pp. 107-137.

²⁸ Alain Boureau, *Satan hérétique. L'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII, «Médiévales»*, n. 44, 2003, p. 41; Id., *Le pape et les sorcières. Une consultation de Jean XXII sur la magie*, École Française de Rome, Rome 2004; vedi anche Louis Binz, *Les débuts de la chasse aux sorcières dans la diocèse de Genève*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 59, 1997, pp. 572-573.

²⁹ Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, II, École Française de Rome, Rome 1993, p. 772.

³⁰ Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, p. 104 e 107.

lotta contro gli eretici: di cannibalismo, infanticidio, orge, incesto e disordine sessuale saranno più o meno colpevoli, agli occhi della chiesa di Roma, tutti i movimenti ereticali, dagli gnostici ai montanisti, ai pauliciani, bogomili, catarì, valdesi, fraticelli³¹. Cose simili sarebbero poi state attribuite agli ebrei. Il volo magico infine, il volo di Diana e della sua compagnia, era una credenza che da secoli apparteneva alle popolazioni d'Europa³².

Ma niente di tutto questo avrebbe portato alla caccia alle streghe se non fosse stato combinato un 'incontro fatale' fra la creatura debole del genere umano – e soggetto preferito del demonio – e l'antico Avversario: tra i due si stabilisce un patto sacrilego che si compie attraverso il rito osceno della *unio carnalis*. Un orrendo commercio in cui un essere sovranaturale che si concede ad una creatura umana per conferirle infine dei poteri, non trova il benché minimo spazio nella dottrina cattolica nella quale la totale incompatibilità tra la sessualità e il sacro è anteriore ad ogni considerazione canonica e teologica. Ciò che segna profondamente la stregoneria è lo straniamento dell'ortodosso legame col dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, è quel *pactum diabolicum* che rinnega e si sostituisce all'antico patto tra Dio e gli uomini rinnovato col sangue di Cristo, è quel *pactum diabolicum* che rigenera il diretto legame col soprannaturale, che concede potere, che restituisce antiche figure sacerdotali.

C'è qualcosa di profondamente diverso nella strega che va al di là del dissenso e della ribellione alla condizione di miseria e di emarginazione, della ribellione alla religione della chiesa di Roma. Qualcosa di diverso che determina il grande passaggio da custode di antichissimi culti di fertilità a creatura nemica dei raccolti, evocatrice di grandine e tempeste, fonte di sterilità per uomini e animali; da benefica *domina nocturna* a *femina malefica*, creatura infernale, messaggera di morte, le cui funeste incursioni seminano tenebre e desolazione. L'elemento di novità non è riconducibile nemmeno alla capacità di operare delle streghe, né agli effetti del loro operare (divinazioni, incantesimi, fascinazioni, malefici), ma sta in grandissima parte nel patto che, all'interno della *societas christiana* le donne stringono con una divinità negativa che il cristianesimo aveva ben dichiarato al di sotto di Dio e che una evoluzione teologica distorta

³¹ Sulla demonizzazione degli eretici cfr., Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabbato e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1997, pp. 55-102.

³² La credenza nella compagnia di Diana era assai diffusa in molta parte d'Italia fino alla Sicilia dove erano dette «donni di fori», donne di fuori, o anche «donne di notte», «donne di casa», «belle signore» ovvero le *dominae nocturnae* (sono bellissime in viso, di alta statura, dai lunghi e lucidi capelli, e perciò *belle signore*), cfr. Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Napoli 1984, p. 65; «Caratteristica è in queste signore, scriveva Pitré, la consapevolezza della propria potenza e quindi la volontà di essere contentate, ubbidite ciecamente», cfr. Giuseppe Pitré, *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, IV, G. Barbera, Firenze 1952, p. 163 sgg.; a p. 67 Pitré scrive che nella tradizione popolare siciliana non ci sono notizie di voli a Benevento, di patto col diavolo o di mostruosi crimini delle *belle signore*.

e paradossale sollevava ora ad antitesi paurosa e terribile del Cristo crocifisso. E qui appare evidente come la strega sia condannata non solo per il carattere criminale dei suoi sortilegi e incantesimi, ma anche per i suoi poteri, per l'origine 'adultera' dei suoi poteri, capaci di conferire alla sua figura una sacralità il cui arcano carisma governa l'origine della vita, il nutrimento, la morte.

Allo stesso modo delle mistiche e di molte sante, anche le streghe hanno le loro visioni e le loro estasi durante le quali incontrano il loro signore, ma ciò che inesorabilmente divide queste donne è la scelta di campo: da un lato le *sponsae Christi*, dall'altro le *adulterae Christi*³³, quelle che scelgono deliberatamente il *pactum* con l'antagonista, il nemico di Cristo, e con lui hanno un orrendo commercio: è una scelta che «addossa loro una personalità nuova, diversa, più decisamente anticristiana»³⁴.

'Breviari' del sabba

La prima metà del XV secolo vide la chiesa cattolica e il papato attraversati da molti affanni. Sul piano istituzionale, si era appena ricomposto il Grande Scisma che per quasi quarant'anni aveva messo in profonda crisi l'autorità papale che si trovava ora a fronteggiare il conciliarismo, un vento che prefigurava la fine della monarchia pontificia. Sul piano dottrinale, le idee del riformatore John Wyclif e del suo seguace in terra boema Jan Hus³⁵, costituivano un nemico *ad intra* che doveva essere debellato e infatti il concilio di Costanza (1414-1418) si occupò di loro e li condannò. Questo concilio e quello di Basilea, di alcuni lustri più tardi, furono luoghi di scambio fecondo e di confronto di esperienze e di dottrine, oltre a lollardi e hussiti si guardò alle eresie «del Libro spirito o alle sette degli stregoni demoniaci, ma anche all'insieme dei fenomeni soprannaturali dei quali si discute la natura divina o demoniaca, come le

³³ Sulle adultere, interessante è una *quaestio* del *Decretum* di Graziano che si intitola: *Ex quo libet sensu corporis mulier corrumpi potest. Item Ciprianus ad Pomponium de verginitate*: «Si superveniens maritus sponsam suam iacentem cum altero videat, nonne indignatur et fremit, et per zeli dolorem, portat gladium in manu sua? Et Christus Dominus et iudex noster cum virginem suam sibi dictam et sanctitati suae destinatum iacere cum altero cernit, quam indignatur et irascitur?»; e continua poi: «Si autem de eis aliqua corrupta fuerit et deprehensa, agat penitentiam plenam, que hoc crimen admisit que iam non mariti sed Christi adultera est», cfr. *Decretum Gratiani*, par. II, causa XXVII, q. 1, cc. 4 e 5.

³⁴ Raoul Manselli, *Magia e stregoneria nel medioevo*, G. Giappichelli, Torino 1976, p. 184.

³⁵ Lutero si riconoscerà debitore di Hus, in una lettera del 1529 scriveva: «Mi accorgo di avere insegnato e sostenuto fin qui tutte le tesi di Hus senza saperlo. [...] Tutti noi siamo ussiti senza saperlo. Non so come esprimere il mio stupore», citata da Mariateresa Beonio Brocchieri Fumagalli (*Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Sansoni, Firenze 1975, p. 3) che precisa: «Il passo della lettera va tuttavia stimato con prudenza: Lutero non indica una precisa genesi delle sue dottrine in quelle ussiti, ma piuttosto sottolinea una certa continuità di tesi (la povertà e la fedeltà al Vangelo) messa in luce da Hus».

visioni, i miracoli, le estasi, le possessioni»³⁶. Non è certo un caso che Johann Nider, dopo aver sentito parlare, proprio a Basilea, del processo di Giovanna d'Arco da un delegato dell'Università di Parigi, abbia poi affrontato nel suo *Formicarius* il tema di grande attualità dei carismi femminili, facendo l'elogio delle mistiche e delle «sante vive», come Caterina da Siena, e denunciando le simulatrici e le false profetesse³⁷.

La lettura di questo trattato suggerisce a Gabor Klaniczay l'ipotesi di una correlazione fra lo sciamanesimo, le manifestazioni di estasi religiosa e l'emergere delle credenze nella stregoneria. Seguendo lo schema concettuale assai originale di Nider che giustappone le visioni di origine celeste e quelle diaboliche – e che devono essere osservate all'interno della medesima cornice, – lo studioso ungherese esplora i legami dello sciamanesimo con la santità dei visionari dell'ultimo Medioevo e poi con il sabba delle streghe per mostrare, infine, in quale misura la «trance possa essere considerata come un punto in comune fra la santa e la strega, le quali costituiscono un sistema binario la cui polarità, nel Quattrocento, è oscillante». La valutazione ambivalente della trance è elemento fondamentale della maniera in cui si è modificata nel corso di questo secolo la percezione della santità mistica visionaria e quello della stregoneria. I passaggi che il *Formicarius* dedica alla «religione visionaria della fine del Medioevo» sono assai significativi e degni quindi di attenzione³⁸.

Dai primi decenni del Quattrocento, l'Occidente cristiano si popola di uomini che, dalle regioni più diverse e talvolta lontane, muovono verso un comune 'luogo' come chiamati da un superiore disegno. Non si fermano, di rado indugiano, la fretta li spinge, urtano con violenza i pochi 'cristiani' che camminano lenti e dubbiosi, che si frappongono e ostacolano il loro andare. Sono uomini armati del loro sapere e delle loro leggi che vanno verso un grande raduno, un grande 'sabba' dove metteranno in scena la «terribile e tragica vergogna» della cristianità occidentale.

Immagino così i non pochi scrittori laici ed ecclesiastici che profondevano i loro saperi in opere di demonologia, 'breviari' che circolavano per l'Europa a quasi tutte le latitudini. 'Breviari' di differente livello e cultura che, a seconda, seguivano la tradizione del *Canon Episcopi* – il testo che condanna la credenza nel volo notturno delle donne al seguito di Diana – o si ingegnavano

³⁶ Martine Ostorero e Etienne Anheim, *Le diable en proces*, «Médiévales», n. 44, 2003, p. 10. Il concilio di Basilea (1431-1437) avrebbe giocato un ruolo essenziale nel confronto delle esperienze e delle dottrine, cfr. Boureau, *Satan hérétique*, cit.

³⁷ Il *Formicarius*, scritto fra il 1436 e il 1438, fu pubblicato la prima volta a Colonia verso il 1475; su questo trattato e il suo autore si veda il bel libro di Michael D. Bailey, *Battling demons. Witchcraft, heresy and reform in the late Middle Age*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003.

³⁸ Gábor Klaniczay, *Entre visions angéliques et trances chamaniques. Le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider*, «Médiévales», n. 44, 2003, pp. 48, 53.

a provare la realtà del volo notturno e della stregoneria, ed elaboravano a tal fine complesse architetture sul nefando commercio delle donne col demonio e sui loro orrendi misfatti. Architetture disegnate con perizia che miravano a convogliare la credenza nel sabba e la realtà della stregoneria, robustamente puntellate da figure mutuare dal mondo classico, nel quadro tradizionale della demonologia cristiana che ne risultò così arricchita, rinnovata, ridefinita. Erano «les gens du livre» che elaborarono la definizione del crimine della stregoneria e che, diffondendola, favorirono l'incremento delle denunce e delle persecuzioni³⁹.

Dalla metà del XV secolo siamo in presenza di una vera proliferazione di trattati di demonologia e fino al 1500 se ne contano quasi una trentina di differente livello. Ed è interessante notare come l'elaborazione teorica che governa questi scritti fondativi per la genesi del sabba, prenda le mosse dalla pratica processuale e in principio si basi sulle attività degli inquisitori e dei giudici laici che avevano istruito e condotto i processi, processi che si configuravano come i primi effetti, dopo oltre un secolo, dei provvedimenti voluti da papa Giovanni XXII. Questa nuova letteratura, che ebbe la sua prima scintilla nell'arco alpino, propone una riflessione sulla nuova credenza del sabba delle streghe e, oltre a raccogliere il sapere relativo al diavolo e al suo potere sul mondo e sugli uomini, esamina «le relazioni possibili fra demoni e uomini nel quadro della stregoneria, della magia o della possessione». Si ingegna inoltre ad inserire «la nuova credenza del sabba nel tradizionale quadro dottrinale della demonologia, ridefinendola in funzione delle nuove questioni che questa credenza presentava», valuta anche la «possibilità e di conseguenza la realtà del sabba delle streghe e delle azioni dei sedicenti adoratori dei demoni per dare ai tribunali dell'inquisizione o alla giustizia secolare un attendibile contesto di intervento»⁴⁰.

Si apre in questo tempo un dibattito su questa complessa materia animato da quella varia compagine di autori che scrissero di stregoneria. È il periodo nel quale i propugnatori della teoria demonologica furono chiamati a spiegare diffusamente e sistematicamente in base a quali ragioni la stregoneria fosse da considerarsi una realtà e come essa si collocasse nel contesto della teologia cristiana, ed è anche il tempo in cui gli argomenti in contrario a questa nuova creazione furono espressi e cominciarono a circolare con una certa libertà. Il teologo domenicano Johann Nider scrisse il *Formicarius* che arrivò carico di dottrina e saperi a Heinrich Kramer, inquisitore domenicano e autore del *Malleus maleficarum* (1484 o 1485)⁴¹ nella cui sequela troviamo, tanto per

³⁹ Pierrette Paravy, *À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes», 91, n.1, 1979, p. 338.

⁴⁰ Le citazioni da Ostorero, *Le diable au sabbat*, cit., pp. 10-11.

⁴¹ È ormai opinione comune che Kramer sia il principale autore del *Malleus*. Sulla discussa

citare i maggiori, il confratello pisano Bartolomeo Spina, autore della *Quaestio de strigibus* (1523),⁴² e Giovan Francesco Pico della Mirandola, con la sua *Strix* (1523)⁴³: tutti e tre si impegnarono nella dimostrazione della realtà della stregoneria e dei misfatti compiuti dalle streghe.

Nel momento in cui la discussione su questi temi si fece via via più serata, la Bibbia fu l'*auctoritas* che guidò e su cui spesso si fondarono le ragioni stesse della controversia. Ne seguì un uso manipolatorio della Scrittura specialmente da parte dei sostenitori della realtà del sabba e dell'esistenza delle streghe i quali, attraverso una fraudolenta esegesi, caricarono le donne di ogni nequizia. Sono illuminanti in proposito due passi del *Malleus* il quale, significativamente, apre con una glossa di *Genesi* (6, 2-4) ripresa dalla patristica del IV secolo: «La Glossa sulla Genesi dice due cose: primo, che per figli di Dio siano da intendere i figli di Seth e per figlie degli uomini le figlie di Caino, e in secondo luogo dice che non è incredibile che tali uomini, i giganti, possono essere stati procreati non dagli uomini, ma da certi diavoli in scellerato commercio con le donne»⁴⁴.

paternità dell'opera si vedano Günter Jerouschek, 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*, a cura di Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek, Werner Tschacher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 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), Istituto Storico Domenicano, Roma 2004, pp. 345-351; Tamar Herzig, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in Corsi e Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 167-196.

⁴² Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus, una cum tractatu de praeceminencia sacrae theologiae et quadruplici apologia de lamis contra Ponzinibium*, Roma, in Aedibus Populi Romani, 1576; sull'intensa attività giudiziaria contro la stregoneria svolta da Spina durante il periodo in cui ricoprì l'incarico di vicario dell'inquisitore di Modena, e sul contributo che i suoi trattati demonologici diedero alla diffusione delle tesi principali di Kramer in Italia, cfr. Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460? - 1541)*, Olschki, Firenze 1999, pp. 28-39.

⁴³ Si veda la recente edizione critica, con traduzione e commento a cura di Alfredo Perifano: Jean-François Pic De La Mirandole, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, Brepols, Turnhout 2007. In questo trattato, l'opera di Kramer è esplicitamente elogiata come «martello» (*malleus*) per annientare gli scettici che si opponevano alla repressione dura della stregoneria. Nell'aprile di quello stesso 1523 Leandro Alberti, confratello di Spina, curò l'edizione della *Strix* che poi tradusse in volgare; la sua traduzione (completata nel 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 latino, cfr. Herzig, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, cit. pp. 193-194.

⁴⁴ «Videntes filii dei filias hominum» etc. glosa duo dicit: primo, quod per filios dei filij Seth intelliguntur et per filias hominum filie Cayn; secundo dicit quod non est incredibile non ab

Questo passo mostra senza equivoci come nel suo principio sia esplicito il suo fine: la condanna delle donne per la loro natura degenerare, per la lussuria e i nefandi commerci con i demoni, non meritevoli quindi di appartenere al ramo “virtuoso” della discendenza di Adamo che in *Genesi* (5, 1-32) è indicata da Seth a Noè e da cui sono omessi i primi figli, forse perché già morti, come Abele o perché resisi indegni della benedizione divina, come Caino. E in un *décalage* peggiorativo proprio il sangue indegno di Caino ‘l’innominato’ scorre nelle vene del genere femminile. Centrale, per il tema che qui interessa, è la *Quaestio* VI del primo libro intitolata: *Sequitur quo ad ipsas maleficas demonibus se subijcientibus*. Sotto questo titolo apparentemente ‘generico’, il *Malleus* tesse una fitta trama, servendosi ancora di un’interpretazione manipolatoria della Bibbia, per additare le donne quali causa della rovina dei regni del mondo⁴⁵, anche a motivo della loro sessualità disordinata e della concupiscenza insaziabile:

Secondo i Proverbi tre sono, infatti, le cose insaziabili e ce n’è una quarta che non dice mai basta: la bocca della vulva, per cui esse si agitano con i demoni per soddisfare la loro libidine. Si potrebbe dedurre di più, ma per chi comprende, appare con sufficiente chiarezza che non c’è da stupirsi se, tra coloro che sono infetti dall’eresia dei malefici, ci sono più donne che uomini. E, di conseguenza, bisogna chiamare questa eresia non dei malefici, ma delle malefiche, perché sia maggiormente chiara la denominazione. E sia benedetto l’Altissimo che fino ad ora così preserva il sesso maschile da un tanto flagello. Egli ha infatti voluto nascere e soffrire per noi in questo sesso e perciò lo ha privilegiato⁴⁶.

Il cammino contrappuntato dalle Scritture conduce Heinrich Kramer alla fine del secondo libro del *Malleus* dove informa il lettore che nella terza parte di «questo lavoro tratteremo dello sterminio delle streghe, come rimedio estremo contro di loro. È questo infatti l’estremo rifugio della chiesa ed essa vi è obbligata dal precetto divino, come si è detto: “Tu non lascerai vivere gli stregoni sulla terra”»⁴⁷. Da ora in avanti, nel *Malleus*, le Scritture lasceranno il posto a costituzioni e decretali, a Graziano e Nicola Eymerich. Lo sterminio delle streghe può dunque cominciare⁴⁸.

hominibus sed a quibusdam demonibus qui mulieribus sunt improbi huiusmodi homines, id est, gigantes esse procreatos [...]], Henricus Institoris and Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 245.

⁴⁵ Ivi, pp. 289-290.

⁴⁶ Ivi, p. 292; così scrive Kramer, ma nella *Vulgata (Liber Proverbiorum, 30, 15-16)* invece si legge: «Tria sunt insaturabilia et quartum quod numquam dicit / sufficit: infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua, / ignis vero numquam dicit sufficit».

⁴⁷ Henricus Institoris and Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum*, cit., p. 556; la citazione biblica *Esodo* 22, 18.

⁴⁸ Sull’uso della Bibbia nei trattati di demonologia, cfr. Dinora Corsi, *Le donne, la Bibbia e la demonologia del Quattrocento*, in Adriana Valerio e Kari Elisabeth Børresen (a cura di), *Don-*

Non erano tuttavia mancate le voci di una piccola pattuglia di antagonisti, di scettici, che vedeva schierati i giuristi Ulrich Molitor (*De lamiis et pytonicis mulieribus*, 1487)⁴⁹, Giovanfrancesco Ponzinibio (*De lamiis et excellentia utriusque iuris*, 1511)⁵⁰ e Andrea Alciato (*Parergon iuris libri*)⁵¹ il quale si era scagliato contro la persecuzione delle streghe da lui definita *nova holocausta*⁵². A loro si era unito il filosofo francescano Samuele de Cassinis che nel 1505 aveva pubblicato la sua *Quaestio lamiarum* dove metteva in dubbio la realtà del volo e del sabba e negava la realtà degli atti di cui erano accusate le streghe⁵³. Ma se questi autori formularono dubbi anche forti riguardo alcuni aspetti del crimine di stregoneria, solo verso la metà del Cinquecento, dopo oltre un secolo di 'riflessione' sui misfatti delle streghe, per la prima volta si alzò una voce autorevole contro la pena capitale per questo crimine e a difesa delle donne accusate; era quella di Johann Wier, autore del trattato *De praestigiis daemonum et incantationibus, ac veneficiis* (1563)⁵⁴. La sua presa di posizione fu oggetto di severa attenzione e suscitò roventi polemiche fra cui spicca quella di Jean Bodin che confutò le opinioni del medico brabantino nella sua *Démonomanie des sorciers*⁵⁵.

ne e Bibbia nel Medioevo (secoli xii-xv). Tra ricezione e interpretazione, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, pp. 99-118.

⁴⁹ Ulrich Molitor (von Müller, m. 1501) si stabilì a Costanza dove fu avvocato e procuratore presso il tribunale vescovile e consulente dell'arciduca Sigismondo d'Austria; il *De lamiis et pytonicis mulieribus* ebbe la prima edizione, in latino e in tedesco contemporaneamente, a Reutlingen, Johann Othmar, 1489.

⁵⁰ Su Ponzinibio si veda Matteo Duni, *La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il De lamiis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)*, in Camilla Hermann e Luisa Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, I, Olschki, Firenze 2011, pp. 3-26.

⁵¹ I libri che compongono l'opera non furono stampati tutti assieme, ma in due successive edizioni: Andrea Alciato, *Parergon iuris libri tres*, Basileae, apud Ioan. Hervagium et Ioan. Erasmium Frobenium, 1538 e Andrea Alciato, *Parergon iuris libri 7. Posteriores*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1544.

⁵² «In his *De lamiis et strigibus* Alciato was the first secular to brand the witch-hunts in the Italian Alps inhumane in his words *nova holocausta*», cfr. Wolfgang Behringer, *Witches and witch-hunts. A global history*, Polity Press, Cambridge 2004, p. 167.

⁵³ La *Quaestio lamiarum* fu stampata probabilmente a Pavia, cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 21, p. 488.

⁵⁴ Il *De praestigiis daemonum et incantationibus* fu pubblicato a Basilea nel 1563, cfr. Michaela Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003; Johann Wier si proclamerà sempre discepolo del «praceptor venerandus» Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim che, nel 1519, aveva difeso a Metz una giovane donna accusata di stregoneria dagli sgherri dell'inquisitore che l'avevano violentata e rinchiusa in prigione perché figlia di una donna bruciata come strega; Agrippa riuscì a salvarla dal rogo.

⁵⁵ Michaela Valente, *Streghe o povere vecchiette? Il medico Johann Wier (1515-1588) contro la caccia alle streghe*, «Storicamente», 4 (2008); sulla *Démonomanie des sorciers* cfr. Diego Quagliani, *La Démonomanie e i suoi lettori*, saggio introduttivo a Michaela Valente, *Bodin*

La letteratura demonologica racconta che a partire dal primo Quattrocento la concezione tradizionale della stregoneria comincia ad evolvere verso quella che gli storici hanno chiamato la 'nuova stregoneria', con nuove streghe e nuovi stregoni⁵⁶. I poteri della strega erano a lungo rimasti quelli arcaici della sacerdotessa-medichessa, quelli dell'incantatrice esperta di magia erotica, dell'antica sapiente delle erbe che conosce i segreti della vita e della morte, con potere sulla salute, sulla malattia, sulla natura. Giudici laici ed ecclesiastici l'avevano giudicata e condannata per *maleficium*, è vero, ma non per eresia, non avevano associato lei e il suo potere al demonio, né, tantomeno, la ritenevano adepta di una setta di malefiche. È una donna che compie i suoi riti da sola, da sola prepara rimedi e pozioni che talvolta insegna ad altre.

Poi inizia un tempo che Guy Bois ha definito *l'enfer* della fine del Medioevo⁵⁷ per popolazioni su cui si erano abbattute fin dal Trecento ripetute crisi dalle più svariate fattezze che avevano interessato e trasformato tanto le istituzioni politiche che quelle religiose; era, quella, una società che si sentiva minacciata – la grande paura collettiva che dominava l'Occidente – e che cercò capri espiatori negli ebrei, lebbrosi, prostitute e poveri: li incarcerò, li bandì, li massacrò. Che venisse dalla chiesa o dallo stato, l'insieme di queste misure fu strumento di una strategia di controllo sociale che favorì l'instaurazione di una nuova visione dell'ordine e dell'ortodossia⁵⁸, una strategia capace di generare nel breve volgere di pochi decenni la nuova stregoneria, il «flagello destinato a diffondersi durante due secoli su tutto l'Occidente»⁵⁹ e che colpì soprattutto le donne. Non è semplice individuare le ragioni di questa insorgenza, e non sono quindi del tutto chiariti i motivi per cui, nei decenni intorno al '400, dallo stereotipo tradizionale del nemico quale eretico che adora il demonio o quale eretico che avvelena le fontane, fu sviluppato lo stereotipo della setta di streghe⁶⁰.

Il patto diabolico è l'elemento fondamentale della visione rinnovata della stregoneria, il diavolo è al centro, streghe e stregoni si legano a lui con un *pactum*, simboleggiato dall'omaggio osceno dell'*osculum infame*. Assieme al patto, l'altro elemento significativo è la setta: l'Occidente si convince che nel suo

in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione, CET, Firenze 1999 e Andrea Suggi, *Introduzione a Jean Bodin, Demonomania de gli stregoni*, rist. an., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

⁵⁶ Il termine «nuovo» fu usato per la prima volta da Joseph Hansen, *Quellen und untersuchungen zur geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Carl Georgi, Bonn 1901: «die neuen Hexen», p. 412.

⁵⁷ Guy Bois, *La mutation de l'an mil. Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, Fayard, Paris 1989, p. 93.

⁵⁸ Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp e Martine Ostorero, *Le sabbat dans les Alpes. Les prémices médiévales de la chasse aux sorcières*, in *Science. Raisons et déraison*, Payot [Paris], Lausanne 1994, p. 88.

⁵⁹ Paravy, *De la chrétienté*, II, cit., p. 785.

⁶⁰ Behringer, *Le streghe*, cit., pp. 37-38.

seno esistono donne e uomini che si sono dati Satana e che perciò sono dotati di malefici poteri; «il riferimento alla setta, all'apostasia della fede cristiana, culto del Diavolo, omicidio rituale, tutto concorre a rendere il mito demoniaco un'eresia, la più terribile delle eresie poiché tende a rovesciare la religione di Cristo per sostituirla con la religione di Satana»⁶¹.

Gli autori di questa teoria nuova della stregoneria furono prima di tutto intellettuali, predicatori, giudici e non pochi storici a noi contemporanei hanno sostenuto che essa fu il risultato esclusivo delle elucubrazioni di queste teste pensanti. Poi si è riconsiderata questa idea troppo assoluta: l'opera *savante* ha preso molto in prestito dalle credenze popolari e il sabba, specialmente, non fu solo creazione di una *élite lettré*, ma conseguenza di una forte interazione fra cultura dotta e cultura folklorica tutte e due appartenenti allo stesso ambito culturale: 'il cerchio della cultura condivisa'.

Verso l'Italia: maleficae, masche, lamiae, strigae

Le *novae sectae* destavano preoccupazione e Alessandro V, il papa eletto dal Concilio di Pisa, ne denunciava già la proliferazione e la pericolosità nella bolla inviata nel 1409 a Ponce Feugeyron, inquisitore nel Delfinato, nel contado Venassino, nelle diocesi di Avignone, Ginevra e Aosta⁶². Dopo quella del papa, si fanno sentire, squillanti, le voci di alcuni uomini, autori di scritti di diverso genere e ispirazione il cui peso sarà esiziale nella storia dell'Occidente cristiano. Sono i 'creatori' dell'*imaginaire du sabbat*, volti che la storiografia contemporanea ormai conosce bene: Hans Fründ, Johannes Nider, Claude Tholosan, Martin Le Franc e l'Anonimo autore degli *Errores gazariorum*⁶³. Pur nella loro diversità, la fondamentale affermazione della parte teorica di questi scritti risiede nel fatto che gli accusati, autori di malefici, appartengono a una setta: «Omnes illius secte pestifere», è scritto negli *Errores gazariorum*⁶⁴.

Il termine *secta*, non certo nuovo nel linguaggio dottrinale e normativo della chiesa cattolica, assumeva una diversa coloratura dalla sua saldatura con l'aggettivo *nova*, ma ciò che ne rendeva fondamentale, e tragico nella sua evo-

⁶¹ Jean-Michel Sallmann, *Strega*, in *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di Natalie Zemon Davis e Arlette Farge, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 457; sullo sviluppo della demonologia cristiana e dell'immaginario diabolico che ha contribuito alla apparizione all'inizio del XV secolo del sabba delle streghe, cfr. Ostorero, *Le diable au sabbat*, cit., p. 15.

⁶² Bolla di Alessandro V inviata da Pisa il 30 agosto 1409 a Ponce Feugeyron, in Hansen, *Quellen und untersuchungen zur geschichte des Hexenwahns*, cit., pp. 16-17: «nonnulli Christiani et perfidi Iudaei, infra eosdem terminos constituti, novas sectas et prohibitos ritus, eidem fidei repugnantes, inveniunt, quos saltem in occulto dogmatizant, docent, praedicant et affirmant», cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 42 e sgg.

⁶³ Su di loro si veda *L'imaginaire du sabbat*, cit.

⁶⁴ Ivi, p. 281.

luzione, il proposito era che i colpevoli di un reato 'individuale', quale fino ad allora era ritenuto il *maleficium*, ora sarebbero stati giudicati con l'aggravante di appartenere a una setta e i procedimenti a loro carico presentavano già un carattere collettivo assai sviluppato, peculiare della caccia alle streghe⁶⁵. L'assunto teorico e normativo non avrà immediata propagazione in tutto l'Occidente, ci saranno regioni che, muovendo da contingenze territoriali – politiche, culturali e religiose – assai differenti, lo accoglieranno con gradualità, ma la direzione è indicata e la strada segnata. È solo questione di tempo e poi molti si adegueranno.

Una ferma dottrina era allestita, fondata sull'eredità culturale del passato, ma decisamente nuova per lo sforzo di elaborazione che mostrava, «era ormai possibile, non ignorando più niente delle pratiche di una setta così solidamente organizzata, riconoscere l'adepto di Satana sotto la maschera anodina della semplice guaritrice o dell'indovino del villaggio». Come spiegare, però, la maturazione di questa costruzione fantastica? Non sono possibili risposte certe, ma la provenienza degli scritti dei 'creatori del sabbà', le date probabili della loro redazione, l'ubicazione dei processi che vi sono citati,

suggeriscono la delimitazione di uno spazio geografico nevralgico vicino al centro inquieto della cristianità. Fra il concilio di Costanza e quello di Basilea, questa regione fu la scena dove si giocò la sorte dell'autorità nella Chiesa e il polo di attrazione del mondo pensante. Essa fu la "tête chercheuse" del mondo intellettuale del tempo e luogo dell'espressione acuta, vigorosa delle correnti di opinione. Contemporaneamente luogo di scambi e di confronto di esperienze e di inquietudine⁶⁶.

Ma l'angoscia 'satanica' era certamente anteriore alla celebrazione dei due concili e ne sono prova le bolle dei papi di Avignone che raccomandavano la vigilanza agli inquisitori, l'aumento del numero dei processi alla fine del Trecento.

⁶⁵ Bernard Andenmatten e Kathrin Utz Tremp, *De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulrich de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande*, «Revue d'histoire ecclésiastique suisse», 86, 1992, pp. 69-119.

⁶⁶ Pierrette Paravy, *Le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, in *L'imaginaire du sabbat*, cit., pp. 434-436. Paravy ritiene che abbia avuto una certa importanza la presenza al concilio di Basilea di uomini dell'università di Parigi: è noto quanto quella università si fosse interessata alla stregoneria dopo l'elaborazione nel 1398, da parte della facoltà di teologia, di una serie di 28 articoli per denunciare il ritorno massiccio della magia, il patto con Satana che questa implicava, e per condannare gli scettici. Le ricerche di Jean Gerson, lungi dall'essere isolate, si collocano in un flusso di generale attenzione al problema, *Ibid.* p. 435; Maria Paola Saci e Fabio Troncarelli, *Il De potestate spirituum di Guglielmo Becchi*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna* (Convegno internazionale di studi, Pisa, 24-26 marzo 1994), Pacini, Pisa 1996, p. 90: «già nel 1398 il Parlamento di Parigi, confortato dalla Facoltà di teologia, aveva proclamato la realtà fisica dei congressi demoniaci e dell'attività delle streghe. Nel corso del Quattrocento tale fiducia incondizionata viene ribadita in molte occasioni: valga per tutti il caso della *vauderie* di Lione e dei processi di Arras (1459-1460)».

to, così come la «tensione speculativa» dell'inizio Quattrocento: l'ambiente conciliare non «poteva che essere un eccellente strumento di diffusione e la sua esistenza non può essere estranea alla moltiplicazione dei trattati della prima metà del secolo»⁶⁷.

L'impulso impresso al fantasma del sabba, che occupò per diversi secoli l'orizzonte mentale di molta parte dell'Europa, ebbe un importante momento di approfondimento intorno alla metà del '400 nelle opere di tre autori francesi, Johannes Vineti, Nicolas Jacquier e Pierre Mamoris, fra i primi a «discutere la questione del sabba delle streghe nel quadro di una esposizione della demonologia cristiana»⁶⁸. E infatti verso quella nazione, la Francia, passando attraverso la Franche-Comté e la Bourgogne, si era propagato l'*immaginario del sabba* elaborato intorno agli anni 1430 nelle Alpi occidentali (Svizzera, Savoia, Delfinato), nutrito dalla credenza nella sinagoga degli stregoni dove essi si recavano muovendosi attraverso l'aria per adorare il diavolo e compiere malefici e, specialmente, accompagnato dalla repressione che era stata messa in atto.

Si propagò anche verso sud, verso l'Italia, dove trovò accoglienze differenti; le varie regioni italiane reagirono in modo difforme alla creazione della nuova stregoneria che arrivava dalle terre ultramontane. Per ragioni politico-religiose. E culturali.

Nei territori confinanti con il laboratorio dell'*immaginario del sabba*, come la Valle d'Aosta e l'alto Piemonte, facenti parte dell'allora ducato di Savoia, il contagio della nuova visione della stregoneria arrivò presto; già dalla metà degli anni trenta del Quattrocento cominciarono i processi che si moltiplicarono in una vera e propria caccia nel quinquennio 1446-1450⁶⁹. Dai procedimenti emerge che la *synagoga* è la «dannatissima assemblea di moderni eretici», durante la quale si rinnega Dio, si prende come maestro il diavolo, gli si rende omaggio con l'offerta di beni (ancora non c'è l'*osculum infame*) e si ricevono in cambio unguenti e bastoni magici per raggiungere in volo i luoghi di ritrovo dove si vilipende l'ostia, si hanno rapporti col demonio – insoddisfacenti per il pene freddo di lui – e si mangia carne di bambini uccisi. Durante i processi le imputate saranno torturate e verrà loro chiesto di fare i nomi di quanti hanno visto e incontrato al raduno⁷⁰. Cominciarono così le persecuzioni in massa.

⁶⁷ Paravy, *Le traité de Claude Tholosan*, cit., p. 436.

⁶⁸ Autori rispettivamente del *Tractatus contra invocatores demonum* (composto verso il 1450-1452), *Flagellum hereticorum fascinatorum* (1452), *Flagellum maleficorum* (prima del 1462), cfr. Ostorero, *Le diable au sabbat*, cit., p. 12, l'A. studia proprio questi tre autori.

⁶⁹ Silvia Bertolin e Ezio Emerico Gerbere, *Stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Musumeci Editore, Quart (Aosta) 2003; l'elenco delle persone processate pp. 31-32.

⁷⁰ Per questo cfr. *ivi*, p. 45 sgg.; a p. 236 Bertolin scrive: «ancora oggi nel patois valdostano con l'espressione *seunagogga* si tende a definire grida e gran rumore nella notte». Anche nei processi celebrati al di là delle Alpi, il termine *synagoga* sta ad indicare il sabba, vedi Eva Maier, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Université de Lausanne, Lausanne 1996, p. 230.

Diversi decenni più tardi, in un'area geografica limitrofa (Saluzzo 1470, Gamba e Rifreddo 1495), le donne avrebbero confessato di essere cadute nel *crimen mascharie*, di essere *masche* e *de septa mascharum*, di avere compiuto dei malefici con la *societas mulierum*⁷¹. L'uso del termine *masca* per indicare le streghe, mi pare una interessante persistenza lessicale in una terra che aveva conosciuto l'*Editto di Rotari* (643) dove si legge: «eamque strigam, quod est mascam, clamaverit»⁷². Segna la specificità di questa terra nella caccia anche l'uso del termine *sinagoga* per intendere il sabba; credo che non fosse esclusivo appannaggio di sette stregoniche, né riconducibile, o almeno non soltanto, al luogo di culto degli ebrei, quanto semmai agli eretici delle diverse dottrine – dai catari ai lollardi – che per tutto il Medioevo avevano definito *synagoga di Satana* la chiesa di Roma. *Sinagoga* era una parola che apparteneva al lessico condiviso di eretici e inquisitori e non fu difficile per i giudici riprendere quel termine per riferirlo al sabba in un'area geografica che aveva una lunga consuetudine con eretici valdesi – prevalentemente, ma anche catari – che da tempo si erano rifugiati nelle valli alpine dell'alto Piemonte e del Delfinato.

Questa regione viveva, alla fine del Medioevo, un periodo di vitalità religiosa e di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche dovuto anche alla presenza dei valdesi; per di più era in atto uno sforzo di cristianizzazione di quelle aree montane che, più che altrove, era energico a causa del pericolo rappresentato dagli eretici. Questi sforzi «di cristianizzazione hanno la loro contropartita: la fede e la disciplina, inasprite, instaurano un controllo religioso e morale sempre più severo al quale si associano i poteri laici. Per la Savoia, gli statuti di Amedeo VIII del 1430 ne sono un buon esempio, essi riservano ampio spazio agli “esclusi”, con gli stregoni alla testa di un corteo che fa sfilare gli ebrei, i vagabondi, i mendicanti, le prostitute»⁷³. Pierrette Paravy, che insiste forse non a torto su una causa più locale dell'inizio della persecuzione, scrive che «la caccia alle streghe appare come frutto aberrante dell'energico sforzo di cristianizzazione che si sviluppò nell'Alto Delfinato a partire dall'ultimo terzo del XIV secolo, e di cui abbiamo potuto seguire l'esuberanza fino alla vigilia della Riforma»⁷⁴. Nel Delfinato, come del resto a Friburgo, si assiste in effetti a uno slittamento dell'eresia verso la stregoneria nella prima metà del XV secolo. Nel momento in cui la lotta contro gli eretici

⁷¹ «Lucea talvolta la luna». *I processi alle «masche» di Rifreddo e Gamba*, ed. critica a cura di Rinaldo Comba e Angelo Nicolini, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, Cuneo 2004, processo a Giovanna Matossa p. 89; Grado Giovanni Merlo, *Introduzione* a «Lucea talvolta la luna», cit. p. 15 e 27.

⁷² *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di Claudio Azzara e Stefano Gasparri, La Storia, Milano 1992, p. 56.

⁷³ Binz, *Les débuts de la chasse aux sorcières*, cit., pp. 579-580.

⁷⁴ Paravy, *De la chrétienté*, II, cit., p. 790, ma cfr. tutto il capitolo *Envers et rançon de la christianisation. Les procès de sorcellerie en Dauphiné au XV^e siècle*.

valdesi si attenua, lo stesso apparato giudiziario inquisitorio si rivolge verso streghe e stregoni⁷⁵.

Se ci si allontana dal crogiolo dell'invenzione del sabba, la compattezza della nuova stregoneria si spezza. Procedendo verso est, la prima terra di grande rilievo politico che si incontra abbandonando l'antica Savoia è il ducato di Milano, e proprio la sua capitale aveva visto condannare al rogo, alla fine del Trecento, Sibillia e Pierina, le adepti di domina Oriente⁷⁶. Alla metà del Quattrocento, era duca di Milano Francesco Sforza che più volte era intervenuto per risolvere dispute in materia di stregoneria, in alcuni casi favorendo la persecuzione, in altri limitando fermamente il potere degli inquisitori⁷⁷. Proprio in quegli anni (1457-1459) in val Leventina – a lungo oggetto di contesa fra ducato milanese e il Canton Uri che da poco ne era rientrato in possesso – furono istruiti una trentina di procedimenti per stregoneria contro donne e uomini. La valle è pericolosamente confinante con le terre dove erano nate le prime elaborazioni dottrinali del sabba e quindi in questi processi si racconta di andare «in sozietate», di «facere maleficia diabolica», si dice del diavolo Lucifel che compare ai raduni «in forma unius urssi, et aliquando in forma unius canis nigri vel gatti nigri». E un particolare accento viene messo sull'insegnamento dell'arte diabolica praticata dalle donne: alcune confessano di avere insegnato e molte di avere imparato⁷⁸. Via via che si procede sul cammino della caccia alle streghe, l'attenzione dei giudici su questa pratica si farà sempre più viva: incontreremo tante *magistrae* nei tribunali.

Mentre nella valle alpina si portavano in giudizio streghe e stregoni, a Milano, il domenicano Girolamo Visconti, maestro di logica e di teologia in S. Eustorgio, scriveva due brevi trattati che dedicava al duca Francesco Sforza, il *Lamiarum sive striarum opusculum* e l'*Opusculum de striis*⁷⁹. Aveva assistito a diversi processi e ascoltato confessioni di persone incriminate, così scrive lui stesso, e questo gli consentiva di intervenire autorevolmente nel dibattito sulla

⁷⁵ Martine Ostorero, *La sorcellerie dans l'arc alpin (XV^e-XVII^e siècles). Un crime féminin?*, «Archivio storico ticinese», 125, 1999, pp. 39-52; Kathrin Utz Tremp, *Das Fegefeuer in Freiburg. Erste Annäherung an die Akten des Freiburger Waldenserprozesses von 1430*, «Freiburger Geschichtsblätter», 67, 1990, pp. 7-30.

⁷⁶ Il loro processo in Muraro, *La Signora del gioco*, cit., pp. 240-245.

⁷⁷ Come accadde nel 1464 al domenicano Paolo Folperti, inquisitore di Varzi, vedi Laura Brignoli, *Il fenomeno della stregoneria e l'inquisizione nel pavese*, Edizioni Guardamagna, Varzi (Pavia) 2009, pp. 121-125 e anche Luigi Fumi, *L'inquisizione romana e lo stato di Milano*, «Archivio storico lombardo», s. 4, 13, 1910, pp. 104-110.

⁷⁸ Rocco da Bedano, *Processi alle streghe. Documenti Leventinesi del Quattrocento*, «Archivio Storico Ticinese», 19, n. 76, 1978, p. 285; 20, n. 2, 1979, p. 250.

⁷⁹ I due trattati furono scritti verso il 1460 e pubblicati in un unico volumetto: *Magistri Hieronimi Vicecomitis Lamiarum sive striarum opusculum ad illustrissimum Mediolani duces Franciscum Sfortiam Vicecomitem incipit feliciter*, Impressum Mediolani, per Magistrum Leonardum Pachel, anno Domini 1490.

stregoneria. Suo punto di partenza è il *Canon episcopi* e argomenta a lungo sulla realtà del *ludus* nell'intento di provare la realtà della stregoneria, ma alla fine, aggira con astuzia il problema posto dal *Canon* giocando sul 'non detto' del testo. Il *Canon* si pronuncia indubitabilmente contro la realtà delle azioni confessate dalle streghe affermando che sono false, tuttavia, ed è qui che entra in gioco la sottile manovra di Visconti, il *Canon* non dice che sono impossibili, dunque il fatto che le streghe e gli stregoni non vadano realmente al *ludus* non significa che ciò non sia possibile: «l'autore opera una fondamentale distinzione fra realtà e possibilità»⁸⁰. Le pratiche legate alla stregoneria divengono pertanto una possibilità senza essere una realtà.

Ma, al di là della accorta interpretazione del *Canon*, la figura di Visconti è importante per un altro motivo altrettanto significativo per la storia della stregoneria in Italia. Per il fatto stesso di vivere a Milano, egli aveva certamente avuto sentore di quanto maturava, e si propagava, sul sabba a nord delle Alpi (segnatamente attorno all'arco lemanico) e, d'altra parte, la sua formazione culturale lo aveva di certo fatto incontrare con la tradizione italica della stregoneria, ragione per cui egli venne a trovarsi all'intersezione tra differenti credenze, peculiari di due aree geografiche distinte. A metà strada fra due tradizioni che correvano sull'asse nord-sud, Visconti «è un testimone privilegiato delle credenze e della loro evoluzione». La sua *striga* è infanticida, ma anche antropofaga come le streghe dell'arco alpino e inoltre: la *strix* italica non cavalca animali, mentre quella di Visconti si serve regolarmente di questo mezzo per i suoi spostamenti notturni⁸¹.

Nel suo trattato è del tutto assente il temine *sabba* e *domina ludi*, la signora del gioco adorata dai partecipanti al convegno come una dea che conserva il carattere benefico proprio dell'antica credenza. È colei che insegna a guarire le malattie e fa resuscitare i buoi mangiati durante il banchetto rituale, ed è anche colei che presiede il *ludus*, e non il diavolo, anche se traspare un certo legame fra loro, peraltro non esplicitamente stabilito nel testo. E comunque diverse nefande azioni hanno luogo al *ludus*, in particolare sacrifici di bambini – ma non vampirismo – e antropofagia. È utile mettere in evidenza la distinzione fra le pratiche a nord e quelle a sud delle Alpi: il cannibalismo è un elemento che si trova nei sabba dell'attuale Svizzera occidentale, in Italia invece, e specialmente verso il centro della penisola, le credenze sono più orientate verso il vampirismo sui bambini, come mostra anche la predicazione di Bernardino da Siena. E allora «l'antropofagia evocata in questo trattato milanese è un'eccezione? Si tratta di uno slittamento delle conoscenze fra ciò che si diceva aver

⁸⁰ Astrid Estuardo Flaction, *Girolamo Visconti, un témoin du débat sur la réalité de la sorcellerie au XVI^e siècle en Italie du Nord*, in Martine Ostorero, Georg Modestin e Kathrin Utz Tremp (a cura di), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV^e-XVII^e siècles)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, p. 397.

⁸¹ Su tutto questo vedi Estuardo Flaction, *Girolamo Visconti*, cit.

luogo al sabba al nord delle Alpi e le pratiche italiane?»⁸². Difficile rispondere. E comunque sia, anche gli atti contro la fede cristiana sono parecchi nel *ludus*: dal suo rinnegamento, alla rinuncia al battesimo, alla profanazione dell'ostia. È evidente che qui uno slittamento è avvenuto: *domina ludi* è ormai identificata con Satana. Qualche decennio più tardi, in un'altra valle alpina, del nord-est stavolta – val di Fiemme (1505) – ritroveremo nelle confessioni delle donne la *Donna del bon zogo* e il demonio, ormai insieme, a presiedere il sabba.

Per tutta la seconda metà del Quattrocento, e in particolare fra 1480 e 1520, la Valle d'Aosta, il Piemonte, la Lombardia e quasi tutto l'arco alpino videro accendersi roghi per lo più collettivi, e particolarmente tragiche e spietate furono le campagne contro le streghe che gli inquisitori domenicani condussero in Valcamonica (1518), allora Repubblica di Venezia, e in Valtellina (1523). Sotto tortura gli accusati, in gran parte donne, rivelarono di avere stabilito un patto col demonio, rinnegando il battesimo e recandosi al sabba per adorare il maligno con riti, banchetti, balli, pratiche sessuali. Con la chiamata di correo, ciascun inquisito finì per coinvolgere molte decine di persone che subirono la condanna a morte (o la rischiarono) in base a semplici testimonianze di complicità estorte e prive di riscontro: era questo il meccanismo che portava ai processi di massa⁸³.

«... *fecer malie con erba e con imago*»

Il quadro delle credenze muta quando si scende verso le regioni dell'Italia centrale e ci si ferma in Toscana. Questa terra a forte connotazione mercantile, specialmente con la sua capitale Firenze, viveva da lunghi decenni la sua storia di importante crocevia culturale e non accolse 'breviari' e credenze – che le erano del tutto estranei – proprio in questo Quattrocento quando, abitata da umanisti, era in cammino verso il 'suo' Rinascimento. Il suo figlio più illustre aveva cantato, è vero, «le triste che lasciaron l'ago / la spuolo e 'l fuso e fecersi 'ndivine; / fecer malie con erba e con imago» (*Inferno* XX, 121-123), consegnando loro in tutta evidenza, attraverso l'uso dei due verbi *lasciare* e *farsi*, la

⁸² Ivi, p. 392 sgg.

⁸³ Bertolin e Gerbere, *Stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, cit.; Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», 25, 1988, pp. 244-294; Giovanni Giorgetta, *Inquisitori e giudici laici nel territorio dell'antica diocesi di Como*, in Gian Maria Panizza (a cura di), *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo*, Praxis 3, Bolzano 2007, pp. 95-126; Giovanni Giorgetta, *Processi dell'inquisizione in Valtellina e Valchiavenna nel XV secolo: dalla "buona società" alla stregoneria*, in *Streghe, diavoli, sibille*, Nodo Libri, Como 2003, pp. 21-29; Vincenzo Lavenia, *Stregoneria, Italia*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, cit., *sub voce*; le date dei processi istruiti da inquisitori domenicani nel nord Italia in Tavuzzi, *Renaissance inquisitors*, cit, pp. 253-258.

responsabilità ma anche la consapevolezza della scelta compiuta e del cammino intrapreso. Dopo di lui un altro suo figlio, lettore di teologia e famoso predicatore, Iacopo Passavanti, aveva scritto nello *Specchio di vera penitenza*, di «femmine che dicono di se medesime ch'elle vanno di notte in brigata con questa cotale tregenda, e compitano per nome molti e molte di loro compagnia, e dicono che le donne della torma che guidano l'altre son Erodia, che fece uccidere san Giovanni Batista, e la Diana antica dea de' greci»⁸⁴. Le antiche indovine e fattucchiere e le *mulieres nocturnae* sono i bastioni delle credenze su cui si innesta, intorno agli anni trenta del Quattrocento, la veemente predicazione di Bernardino da Siena contro le streghe: per lui non esistono gli uomini malefici, solo le donne sono oggetto delle sue potenti invettive, vuole vedere salire dai loro roghi il fumo da offrire come «oncenso a Domenedio»⁸⁵.

Ma, al di là del suo impeto oratorio, nel predicatore francescano le funzioni dell'incantatrice e della divinatrice e la figura della strega, connessa con l'illusione diabolica della metamorfosi animale e con l'infanticidio, non sono ancora del tutto e necessariamente connesse: non si identificano le une nell'altra. Si affaccia inoltre nella sua predicazione un altro tema della tradizione magico-stregonica destinato ad acquistare una fama gravida di conseguenze fra Quattro e Cinquecento, quello dei convegni notturni che si diceva avessero luogo a Benevento. Bernardino, però, non menziona né le streghe né il noce e il suo racconto non mostra, nella danza che si svolge su un'aia, alcun elemento peculiare della rappresentazione che più tardi si darà al sabba beneventano: non fa accenno al demonio, alle promiscuità sessuali, ai banchetti rituali⁸⁶.

Il convegno al noce di Benevento ritorna nel processo a Matteuccia da Todi (1428), celebrato peraltro sull'onda della predicazione bernardiniana in città⁸⁷. Quasi certamente ella era una innocua guaritrice e fattucchiera, ma il procedimento a suo carico, ovvero le suggestioni dei giudici, fanno di lei una strega più 'matura' rispetto alle sue coetanee umbre e anche toscane; Matteuccia si occupa di magia erotica, come quasi tutte del resto, ma lei va a 'stregazzo' devastando i bambini («ivit stregatum infantes devastando»), invoca Lucifero e, cavalcando un demonio sotto l'aspetto di capro, vola al noce «supra

⁸⁴ Iacopo Passavanti, *Lo specchio di vera penitenza*, a cura di Filippo Luigi Polidori, Le Monnier, Firenze 1856, p. 319; sono raccolti qui i contenuti delle prediche da lui tenute nella Quarantesima del 1354.

⁸⁵ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di Carlo Delcorno, II, Rusconi, Milano 1989, p. 1007.

⁸⁶ Ivi, pp. 1012-1013; cfr. Marina Montesano, «Supra acqua et supra ad vento». "Superstizioni", maleficia e incantamenti nei predicatori francescani osservanti (Italia sec. XV), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999, p. 145 sgg., l'A. scrive a p. 150: «Il passo presenta forti punti di contatto con diversi episodi presenti nel *De nugis curialium* di Walter Map».

⁸⁷ Sulla predicazione francescana vedi specialmente Montesano, «Supra acqua et supra ad vento», cit.; Franco Cardini, *Le streghe nella predicazione degli osservanti francescani*, in *Stregoneria e streghe*, cit., pp. 125-132.

acqua et supra vento» dove trova moltissime streghe («strigas»), demoni infernali e lo stesso Lucifero «maiure» che presiede e ordina a tutti di andare in giro a fare del male e «ad infantes destruendos». Ma, diversamente dalle fonti transalpine più o meno coeve, qui non c'è nessuna «nova secta», naturalmente non c'è *pactum*, né *osculum infame*, né orgia sessuale⁸⁸.

Le donne portate in giudizio in questo secolo XV nei tribunali delle regioni del centro Italia sono 'streghe sole' che fanno *maleficia* e *incantamenta*, che sono *potatrices sanguinis puerorum*, eredi della visione letteraria greco-romana delle *striges* o *lamiae* in cui si era innervato il corteo di Diana. Gli atti processuali che riguardano queste donne sono procedimenti isolati, a carico di singole donne e non di adepti della *societas maleficarum*: processi a una strega sì, ma nessuna caccia.

Tornando al volo magico, nel *Quadragesimale de religione christiana*, Bernardino da Siena aderisce completamente al dettato del *Canon episcopi* a proposito del carattere illusorio del volo e delle metamorfosi animali. E ancora le donne del *Canon episcopi*, che cavalcano di notte con Diana o Erodiade, sono quelle di cui scrive Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze (1446-1459), nella sua *Summa sacrae theologiae*, sono le donne vittime di illusioni diaboliche che credono di trasformarsi in altre creature⁸⁹. Alcuni decenni più tardi un altro fiorentino, Guglielmo Becchi, amico di Lorenzo il Magnifico, volle affrontare la *quaestio* della persecuzione delle streghe. Prima di ricoprire il seggio vescovile di Fiesole (1470-1481) era stato generale degli Eremitani di S. Agostino (1460-1469), e in questa veste «consumò assai tempo a visitare tutto l'ordine, e in Francia e nella *Magna* e in *Inghilterra*»⁹⁰. Conobbe la caccia alle streghe che imperversava nei paesi d'oltralpe e, di fronte alla «pestit» che ovunque, ma soprattutto in Francia (esplicitamente menzionata) devastava la cristianità, si interrogò sulla legittimità delle persecuzioni e sentì la necessità di ristabilire la 'verità' fondata sulla tradizionale dottrina della chiesa in materia di angeli, buoni e cattivi. Spinto dalla necessità di non dormire di fronte a ciò che accade («Hora est iam nos de somno surgere [...]»), scrive così nell'introduzione), interviene con il suo *De potestate spirituum* (scritto fra il 1465 e 1470) dove, ai detrattori del *Canon episcopi*, a coloro che pretendono di credere al volo magico, a metamorfosi, infanticidi e commerci con i demoni,

⁸⁸ Il processo a Matteuccia da Todi è edito da Domenico Mammoli, *Il processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, s. n., Todi, 1969.

⁸⁹ B. Antonini archiepiscopi florentini *Summae sacrae theologiae*, apud Bernardum Iuntam & socios, Venetiis 1571, II, 12, 361r: «De quibusdam aliis superstitionibus, et primo de mulieribus credentibus se cum Diana vel Herodiade nocturnis horis equitare, vel se in alias creaturas transformari, ut dicitur de his, quae vulgariter dicunt strigae vel ianuticae [...] dicit concilium Aquileiense [errore, leggi Ancyrense] quod haec fiunt illusionem diabolicam».

⁹⁰ Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, a cura di Paolo D'Ancona e Erhard Aeschlimann, Hoepli, Milano 1951, pag. 154.

«a questa marea Becchi oppone il sicuro argine di una teologia che ha sposato l'Umanesimo»⁹¹. Anche l'umanista pugliese Antonio de Ferrariis, detto il Galateo, si inserisce nel solco della tradizione italiana per le sue posizioni sulle streghe. Nel suo *De situ Iapigiae* (composto verso il 1480), scrive che ci sono alcuni che credono che le donne facciano pozioni malefiche, si trasformino di notte in animali e volino a menare danze nelle paludi, si uniscano ai demoni e uccidano i bambini «et nescio que alia deliramenta»⁹².

Fu in ragione della sua storia e della cultura che, in molte delle sue terre, contrariamente a quanto avvenne in tante regioni alpine e nei paesi d'oltralpe, l'Italia fu riluttante a scatenare la caccia alle streghe. E molti furono gli scrittori italiani, fra i quali non vanno dimenticati i grandi novellieri toscani, che non entrarono in rotta di collisione con il *Canon episcopi*, che non si allontanarono dalla sua dottrina su metamorfosi, voli e convegni notturni e che assunsero sulla realtà della stregoneria una posizione assai sfumata rispetto ai 'creatori del sabba', attingendo figure e parole dalle fonti classiche e dalla riserva folklorico-orale italiana. E attingendo, anche, a una certa tradizione giuridica e a un moderato disincanto come quello che si ritrova nelle pagine di quell'esperto uomo di diritto che fu Mariano Sozzini. Il giurista senese, maestro e amico di Pio II, nel suo *Tractatus de sortilegiis* (scritto verso 1443) riprendeva alla lettera il *Canon episcopi* là dove recita: «Quaedam sceleratae mulieres, retro post Sathanam conversae, daemonum illusionibus et fantasmatibus seductae, credunt se et profitentur cum Diana nocturnis horis [...]»; era questo un segno inconfondibile del suo pensiero riguardo ai reati di *maleficium* e, sebbene grande ammiratore di Bernardino da Siena, si preoccupò di ammonire i giudici affinché fossero clementi nel comminare le pene per questo misfatto considerata l'ignoranza della gente⁹³.

⁹¹ Saci e Troncarelli, *Il De potestate spirituum di Guglielmo Becchi*, cit., pp. 90-91, ma vedi tutto l'articolo pp. 87-96.

⁹² Citato da Ostorero, *Le diable au sabbat*, pp. 687-688, n. 17. Antonio Galateo nacque fra il 1444 e il 1448 a Galatone, morì a Lecce nel 1517; fu un esponente dell'Umanesimo meridionale e frequentò l'Accademia Pontaniana di Napoli dove visse numerosi anni.

⁹³ Il *Tractatus* non risulta essere stato pubblicato, cfr. Paolo Nardi, *Mariano Sozzini. Giuriconsulto senese del Quattrocento*, A. Giuffrè, Milano 1974; alcuni brevi passi si trovano in Ludovico Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 15, 1896, pp. 131-137. Negli ultimi due capitoli, dove parla delle pene da infliggere per *maleficium*, Sozzini ammette la competenza sia del giudice secolare che di quello ecclesiastico, ivi, p. 132; la citazione del *Canon*, ivi, p. 133.

PARTE I

Malefice artis cultrix et magistra



Anonimo, *Due donne intente in un rito (stregonico?), aidutate da tre diavoli*, affresco, fine sec. XIV, chiesa di Vejlbj (Danimarca), in Arnold Koeseler, *Heksetro og hekse på Mors (Credenza nella stregoneria e nelle streghe a Mors)*, s.l., Forlaget Fortiden, s.a., p. 36 [dalla tesi di Jane Kaufmann Pedersen, *Danimarca terra di streghe? I processi di Ribe dei secoli XVI e XVII*, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e filosofia, 2004].

Processi per stregoneria nel Trecento: luoghi e soggetti*

Stregoneria. Un termine usato per consuetudine e per convenzione, ma inadatto a connotare, nel Medioevo, un fenomeno policentrico e dai labili contorni. E poi la complessa correlazione con la magia: difficile vederle identiche, ma fuorviante considerarle distinte: fra le due c'è una larga fascia di riti e di caratteri comuni¹. Il legame/differenza tra magia e stregoneria non risulta chiaro, avviluppato com'è nei mille, inestricabili fili fra continuità e rottura, fra sopravvivenze di antiche figure e creazione di nuovi modelli². Molto è stato fatto per disegnare un profilo riconoscibile della stregoneria, ma la mobilità della sua espressione ne muta di continuo i lineamenti e, nonostante studi di notevole interesse, continua a presentarsi come fenomeno poco disciplinabile per la molteplicità delle varianti che concorrono a determinarla: basti solo pensare a due di esse, lo spazio e il tempo. Ma anche culture, economie, poteri. Una gamma molteplice di direzioni e di livelli si offre agli occhi del ricercatore costretto a scegliere il percorso, il suo percorso di indagine e di lavoro.

Ci si domanda intanto se, per il Trecento, sia corretto parlare di stregoneria e questo pone subito un problema, quello delle origini³. Problema ineludibile – per tracciare le coordinate che definiranno il quadro di questo

¹ Si veda fra gli altri Dieter Harmening, *Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge*, «Heresis», n.13-14, 1989, pp. 423-443.

² Nell'Europa tardomedievale e moderna, la strega, o lo stregone, è una persona che rinnega la fede cristiana, si dà al diavolo e gli presta omaggio, va al sabba e compie malefici; sono tutti elementi di un'eredità complessa che lega cultura pagana mediterranea e tradizioni germaniche, quello che è nuovo, invece, è il legame che unisce questi elementi gli uni agli altri e li coordina in un sistema al tempo stesso fantastico e coerente, cfr., Pierrette Paravy, *Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, Rome 1981, p. 124.

³ Ivi, p. 117.

fenomeno dando così ragione della sua tragica vicenda – su cui la storiografia lavora offrendo proposte articolate, ma senza confini certi. Sicuramente a partire dagli anni settanta del XIV secolo, si afferma. Indubbiamente non prima degli anni venti del Quattrocento, si risponde. Le ragioni sono nella scelta di quei fattori ritenuti la causa prima delle sue origini.

Non mi propongo qui di affrontare un argomento così complesso, mi interessano invece i ‘fatti’ nella stregoneria, perché nei ‘fatti’, soggetti diversi entrano in relazione tra loro e sono protagonisti di un avvenimento, di un ‘fatto’ appunto. Ci potremmo chiedere come si possa parlare di ‘fatti’ se abbiamo a che fare, come sostengono alcuni, con un crimine immaginario⁴. Il crimine può essere immaginario – con tutta la cautela con cui vanno assunti in questo contesto termini *crimine* e *immaginazione* – ma i processi no, i processi sono ‘fatti’. Nei tribunali si incontrano, si confrontano, si scontrano i soggetti, nei tribunali si parla di pratiche conosciute da tutti, di credenze antiche non di sogni pericolosi e spaventose larve. *Fecisti* è il verbo dal quale muovono e su cui si fondano le accuse, 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. Il richiamo alle funzioni fatalmente sposta l’attenzione sui soggetti protagonisti dei processi: gli accusati. Ma anche su giudici, accusatori, testimoni, vittime, clienti, notai; non tutti compaiono sempre nei resoconti e ciò si deve alla grande difformità fra le procedure seguite dai vari tribunali ed anche alle diverse forme di registrazione degli atti processuali. Nella diade accusati/funzioni, e nell’ipotesi della loro forte correlazione, sta il progetto di fondo di questo lavoro nel quale confluiscono i risultati di una ricerca da cui emergono alcuni elementi di valutazione su interessanti linee di tendenza.

Uno sguardo intorno

I processi del Trecento – il secolo di cerniera fra il tempo della lotta contro le eresie e quello dell’inizio della caccia alle streghe – non sono molti e interessano, pur con differente concentrazione, varie regioni d’Europa⁵. L’ac-

⁴ «Si può considerare come un fatto qualcosa che scaturisce da questo mondo di incubo e di fantasia?», si chiede Robin Briggs, *Volonté et puissance magique chez les sorciers de Lorraine à l’époque de Nicolas Rémy*, in *Histoire des faits de sorcellerie* (Actes de la Huitième Rencontre d’Histoire Religieuse tenue a Fontevraud les 5 et 6 octobre 1984), Presses de l’Université d’Angers, Angers 1985, p. 85.

⁵ «I processi per magia si moltiplicarono fortemente nel secondo e terzo venticinquennio del XV secolo, specie in Francia, Germania e Svizzera. I processi non solo divennero più frequen-

cosa in tutti è di *maleficium* – per indicare ogni tipo di pratica magica – per cui l'uso del verbo *maleficare*, e quindi dei sostantivi *maleficus* e *malefica*⁶. La parola *malefica* è già presente in Apuleio e giunge fino a Heinrich Kramer; si tratta del termine più onnicomprensivo, e quindi più agevole da usare per indicare globalmente tutte le varie attribuzioni di quella figura che in italiano si renderà con la parola 'strega', termine che nei processi trecenteschi non compare, così come non compaiono stregone, setta di streghe, patto diabolico. E non c'è il sabba⁷.

Aree di maggiore densità procedurale contro la stregoneria sono la Francia, la Francia meridionale soprattutto (Pamiers, Carcassonne, Tolosa)⁸, e l'Italia centro-settentrionale (Umbria, Toscana, Emilia e Lombardia). Sono quelle che prendo in esame in questa ricerca⁹. Si nota subito che sono quelle stesse aree che hanno vissuto appieno l'esperienza dell'eresia, quella catara in particolare, ma anche valdese e comunque di movimenti pauperistici di varia natura. Sembrerebbe una conferma della tesi di Jeffrey Burton Russell il quale è fermamente persuaso che la stregoneria tragga le sue origini dall'eresia e cerca perciò le streghe là dove erano presenti gli eterodossi¹⁰. Esito ad accogliere

ti, ma furono di natura diversa dalla maggior parte dei casi precedenti. Molto più spesso assunsero il carattere di giudizi collettivi, piuttosto che contro la singola persona», cfr., Richard Kieckhefer, *La magia nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 251.

⁶ Johann Nider nel suo *Formicarius* parla di «maleficos utriusque sexus» (V, 3).

⁷ La parola 'strega' entrò nell'uso comune piuttosto tardi e in qualche regione non si impose affatto; non andarono tuttavia perdute le più antiche *venenata, saga, berbaria, lamia, incantatrix, pytonissa, tempestaria, malefica*, ecc.; interessante la ricerca linguistica di Claude Lecoteux che studia questi nomi in rapporto con altri nomi 'paralleli' della lingua popolare, vedi il suo *Hagazussa, Striga, Exe. The origins of these terms and concepts*, «Études germaniques», 38, n. 2, 1983, pp. 161-178. In Italia il termine 'strega' comincia ad essere usato nel terzo decennio del Quattrocento, si trova nelle prediche di Bernardino da Siena e poi nel processo a Matteuccia da Todi (1428).

⁸ Norman Cohn precisa che con la bolla del 1330 Giovanni XXII revoca a vescovi ed inquisitori del sud della Francia i poteri che aveva loro concesso, per questa ragione non devono più occuparsi di processi di maleficio; i processi sono allora istruiti da speciali commissioni nominate proprio a questo scopo dal papa, per cui, conclude, non c'è stata caccia alle streghe ad opera di inquisitori, né a Tolosa né a Carcassonne, cfr., Norman Cohn, *Demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994, pp. 158-159. Il testo della lettera del papa in Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Carl Georgi, Bonn 1901, pp. 6-7.

⁹ Escludo da questa ricerca l'intera regione alpina perché i casi di *maleficium* sono presenti in quell'area in epoca più tarda (a partire dai primi decenni del Quattrocento in poi), ed anche per le problematiche diverse che caratterizzano quell'area, si veda anche Paravy, *Faire croire*, cit., e soprattutto Martine Ostorero, *Folâtrer avec les demons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Université de Lausanne, Lausanne 1995.

¹⁰ Più precisamente si propone di dimostrare che la stregoneria non era una forma di esaltazione mentale, ma un insieme praticato di convinzioni, era un culto – da qui la setta – derivato dall'eresia medievale: «L'evoluzione della stregoneria medievale è strettamente legato a quello dell'eresia, una lotta per l'espressione del sentimento religioso al di là dei limiti tollerati

questa proposta, anche se risolverebbe magicamente il problema delle origini della stregoneria, perché non spiega il motivo dei tanti processi in terre che non furono culla di eresie né dettero rifugio ad eretici¹¹.

Se poi guardiamo i processi francesi, si nota che quelli documentati nel primo Trecento sono concentrati nell'area parigina e non di rado sono a carico di persone che hanno tentato di nuocere con malefici a re e nobili; viene il sospetto di trovarci di fronte a processi politici sull'onda dell'*affaire* dei Templari. Nei decenni successivi si svolgono invece quasi tutti nel meridione della Francia per tornare poi nel nord alla fine del secolo¹². Non mi pare un andamento legato ai flussi ereticali. E se è vero che molti dei processi 'meridionali' si trovano nei registri di inquisitori, è altrettanto vero che eresia e *maleficium* sono tenuti distinti da questi giudici che mostrano di conoscerne assai bene la diversità. È possibile che in certe regioni, e in epoche successive a questa, si abbiano delle realtà più caratterizzate dalla *consecutio* eresia-inquisizione-stregoneria, ma questi caratteri regionali non bastano per proporre ipotesi generali, o preparare un 'contenitore' della stregoneria.

Nei processi italiani il legame con l'eresia mi pare altrettanto debole, stando ai contenuti delle *inquisitiones*, ma la documentazione superstita è troppo frammentaria e non permette di avanzare ipotesi attendibili. Da notare semmai, senza tuttavia considerarla una peculiarità, che nelle varie regioni italiane i procedimenti sono condotti per la maggior parte da magistrature civili. Questo fenomeno è comune, lo si vedrà più chiaramente nella prima metà del XV secolo, a differenti zone d'Europa dove sono spesso i giudici laici a istruire processi per *maleficium*. Tanto che Arno Borst, certo un po' esagerando, afferma che quasi tutti i primi processi di stregoneria vennero condotti «non da ecclesiastici e intellettuali, ma da laici e politici»¹³. Una conclusione da rivedere perché generalizza un aspetto che invece appartiene a precise aree nelle quali conflitti in essere, provocati da particolari situazioni politiche, ma anche

dalla Chiesa», cfr., Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 1972, p. 3 e Id., *A history of witchcraft. Sorcerers, heretics and pagans*, Thames and Hudson, London 1980.

¹¹ Arno Borst scrive che la credenza nelle streghe è apparsa nelle Alpi prima che in qualsiasi altro posto in forme nelle quali non è possibile rintracciare alcun legame con le eresie precedenti, e si domanda: «Perché la parola *Hexerei* (stregoneria) da noi oggi usata fu coniata proprio qui, a Lucerna nel 1419? Se si vuole dare una risposta [...] bisognerà entrare nei miseri dettagli dei primi processi per stregoneria e collocarli nel loro orizzonte spaziale ristretto, invece di occuparsi della situazione sociale e religiosa più generale», cfr., Arno Borst, *Le origini della stregoneria nelle Alpi*, in Id., *Barbari, eretici e artisti nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 130.

¹² Si rinvia al *Calendar of witch trials* nel volume di Richard Kieckhefer, *European witch trials. Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976, pp. 107-147.

¹³ Borst, *Le origini della stregoneria*, cit., p. 135.

economiche e religiose, determinano oculati interventi delle magistrature civili¹⁴. Resta comunque da capirne meglio la ragione.

La normativa ecclesiastica, che si fondava su provvedimenti da tempo in vigore contro gli eretici, ma che male rispondeva ad un reato/peccato dai contorni ancora evanescenti, può esserne la ragione? Difficile dire e troppo facile rispondere che la chiesa, se lo avesse ritenuto necessario, avrebbe certamente provveduto. Come più tardi infatti provvederà. Non sembra comunque che i tribunali laici, che giudicano donne e uomini *malefici*, si siano sostituiti nei fatti e nelle intenzioni alle *auctoritates* ecclesiastiche.

Non deve comunque stupire che istituzioni diverse possano intervenire in giudizio perché proprio la natura stessa delle accuse, collocate a metà fra reato e peccato, favorisce questo intreccio. Sarebbe peraltro interessante capire le ragioni che ‘spingono’ una causa in una sede piuttosto che in un’altra. Se escludiamo, perché anomali, i processi in cui la matrice ed i fini politici sono evidenti, per gli altri c’è un *iter* abbastanza comune: si avvia un procedimento su denuncia o per pubblica fama (la prima non esclude la seconda). Sembra assai probabile che la vittima di un *maleficium*, o i suoi parenti, che intenda avere giustizia, si rivolga al tribunale dove crede di ottenere maggiore attenzione e quindi maggiore soddisfazione per il torto subito. In presenza di pubblica fama si procede d’ufficio ed è un po’ difficile spiegare perché un ‘ufficio’ piuttosto che un altro, a meno di ipotizzare una collaborazione fra istituzioni diverse – cosa non scontata – che porti ad una qualche valutazione del *maleficium*: se viene valutato più come azione criminosa contro le persone fisiche ed i loro beni, allora compete alla magistratura civile, ma se, diversamente, si considera legato alla sfera religiosa – e quindi crimine di eresia – l’inquisitore e/o il vescovo ne sono i giudici naturali¹⁵. Nella realtà la divisione degli ambiti di competenza non è così semplice perché il reato contestato non ha chiara matrice e si propone perciò, per essere giudicato, a istituzioni differenti.

In questo secolo XIV i giudici hanno ampia discrezionalità, le loro maglie di fronte a questo reato si allentano o si stringono senza una ragione apparente. La chiesa interviene per disciplinare l’azione degli inquisitori, sono noti in proposito i provvedimenti di Giovanni XXII e dei suoi successori¹⁶ e sono noti

¹⁴ Claude Tholosan, autore del trattato *Ut magorum et maleficiorum errores*, giunge a stabilire il primato della giustizia del principe, senza rimettere in discussione ogni volta la gerarchia delle giurisdizioni: il principe «che non riconosce dei superiori» è depositario della giustizia di Dio nei confronti dei più gravi dei crimini, cfr., Ostorero, “*Folâtrer avec les demons*”, cit., p. 25.

¹⁵ Il *Malleus maleficarum* (III, q. gen.) dirà che il crimine delle streghe è in parte civile per i danni temporali, in parte ecclesiastico per la fede violata, perciò l’indagine, il giudizio e la punizione spettano ai giudici di ambo le parti.

¹⁶ Un primo intervento nell’agosto 1320: Giovanni XXII, tramite il cardinale Guglielmo di Santa Sabina (domenicano), comanda agli inquisitori (domenicani) di Tolosa e Carcassonne di procedere contro tutti coloro che sacrificavano ai demoni e li adoravano; per i provvedi-

anche i passi dedicati a questa materia nei manuali di due inquisitori che bene conoscevano le procedure, Bernard Gui¹⁷ e Nicola Eymerich¹⁸. Da rilevare, in queste fonti pur così diverse, l'affinità lessicale ed il riferirsi agli stessi soggetti, gli uomini, come autori di malefici. Solo di rado usano termini che corrispondono al modello più tardo di strega, o stregone, non fanno quasi mai riferimento a metamorfosi, volo magico o disordine sessuale, né presentano scene che preannuncino il sabba. Più esplicito il «pactum cum inferno» (*Super illius specula*, 1326) nelle bolle pontificie che si basano su quanto Tommaso aveva scritto sul pericolo dell'*invocatio daemonum*: invocare il diavolo e adorarlo significa stabilire con lui un *pactum*, riconoscere nei suoi confronti una forma di sottomissione¹⁹.

Bernard Gui, alla fine del suo manuale redatto col precipuo intento di combattere l'eresia catara e valdese, scrive un brevissimo paragrafo su «De sortilegis et divinis et invocatoribus demonum»²⁰, e Nicola Eymerich si domanda se quelli che invocano il diavolo debbano essere considerati, e giudicati, come maghi, come eretici o come sospetti di eresia; alla complessa questione fornisce risposte partendo dal fatto che esistono tre tipi di invocazione del diavolo, come ricava dai libri in possesso a negromanti da lui stesso catturati²¹, e in alcune di queste pratiche è esplicito il culto dei demoni. Ma siamo, con Eymerich, ormai nel secondo Trecento e diverse cose sono cambiate nel pensiero demonologico occidentale.

menti di questo papa e dei suoi successori cfr., Joseph Hansen, *Credenze magiche, eresia e inquisizione*, in Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa*, il Mulino, Bologna 1975, p. 80 sgg.

¹⁷ Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. par Guillaume Mollat, II, H. Champion, Paris 1927 (rist. an. Les Belles Lettres, Paris 2006).

¹⁸ Nicola Eymerich, *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Francisci Pegne, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1607.

¹⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II, II, q. 92, aa.1-2; i maghi evocano i demoni in forma di supplica, come se si rivolgessero a superiori e tuttavia, quando i demoni si mostrano, i maghi danno loro degli ordini come se si rivolgessero a inferiori; Tommaso non dubita affatto della venuta dei demoni, cfr., Id., *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 106 e *Quaestiones disputatae de potentia*, q. VI, art. X. Per Tommaso inoltre bisogna distinguere, fra tutti gli individui che si dedicano alle arti magiche, quelli che evocano il diavolo, vedi Pascal Texier, *Du pacte de Théophile au pacte du sorcier*, in *Histoire des faits de la sorcellerie*, cit., p. 29.

²⁰ L'inquisitore, contrariamente a quanto ha fatto per gli eretici, dettaglia in poche righe gli errori di questi *sortilegi*: «Sortilegiorum et divinationum et invocationum demonum pestis et error varius et multiplex invenitur in diversis terris et regionibus secundum varias adinventiones et falsas informationes vanitatis hominum superstitiosorum intenduntium spiritibus erroris et doctrinis demoniorum»; il resto lo dedica al modo di interrogarli, cfr. Bernard Gui, *Le manuel*, cit., II, pp. 20-24.

²¹ Cfr. Nicola Eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., 2 pars, q. 42 (*De sortilegiis et divinationibus*, pp. 335-338) e q. 43 (*De invocantibus daemones*, p. 338) dove scrive che il modo di invocare i demoni si trova in un libro «qui Salomoni inscribitur, qui *tabula Salomonis* intitulatur, super quo iurant daemones advocati de dicenda veritate, sicut nos Christiani super quatuor Dei Evangelia, et Iudaei super legem Dei quam dedit Moysi [...]»; il corsivo è mio.

Il *pactum diabolicum* tarda ad entrare nei processi dove l'invocazione dei demoni non avviene a seguito del nefando commercio, non c'è niente di luciferino che dia questi poteri che appartengono invece alla potenza evocativa. Lo dimostra il fatto che i demoni sono spesso creature, se non proprio strumenti, nelle mani dell'invocatore che li governa e li adopera per la sua arte. La stessa invocazione non avviene tramite adorazione, ma per azione magica. Nella prima metà del Trecento sono in gran parte gli uomini ad essere chiamati a rispondere di questa grave colpa. Non poteva essere altrimenti dal momento che si trattava di soggetti cui si riconosceva la potenza di evocare ed il potere di comandare²², due prerogative che non appartenevano certo al genere femminile.

Nei primi decenni del XIV secolo, e specialmente nella Francia meridionale, sono parecchi gli accusati di *invocatio daemonum*, e sono chierici per la maggior parte²³, a conferma di come questa pratica magica si intendesse legata a poteri di mediazione col sacro che non tutti possedevano. Bisogna peraltro aggiungere che diversi di questi processi ebbero una forte impronta politica e di evocazione di demoni erano spesso accusati i nemici da colpire o da eliminare. Sono noti quelli che ispirò Giovanni XXII con la sua paura dei malefici: da Hugues Géraud, vescovo di Cahors, a Matteo e Galeazzo Visconti, agli alleati di Federico da Montefeltro²⁴.

Ancora matrice politica hanno, sempre in questi anni, i procedimenti contro importanti personaggi accusati di avere praticato malefici con l'aiuto di esperti maghi e di avere attentato alla vita di Luigi X e di Carlo di Valois²⁵. Non va dimenticato che questa stagione è contemporanea, o segue di poco, quella del grande attacco ai Templari con le asprezze e l'avvelenamento del clima politico che ne era derivato.

Un altro elemento che caratterizza i processi francesi sono le imputazioni per il possesso di libri di magia, negromanzia e divinazione. L'accusa è quasi sempre generica, scarsi i ragguagli sui libri e sul loro contenuto, se

²² Negli anni trenta del Quattrocento Johann Nider racconta nel *Formicarius* (V, 3) il caso di Stadelin, uno stregone di Boltingen, nella castellania di Simmenegg; nel processo, che viene fatto risalire agli anni settanta del Trecento, è accusato di avere «evocato il principe di tutti i diavoli servendosi di formule particolari e ottenendo l'invio di un 'sotto-diavolo' per il quale venne sacrificata una gallina ad un crocicchio; dopo di ciò il diavolo aveva eseguito gli ordini ricevuti recando i danni desiderati» da Stadelin, cfr., Borst, *Le origini della stregoneria*, cit., p. 138-139, ma tutto il saggio è centrato su questo caso.

²³ Il «sottobosco clericale», come lo chiama Kieckhefer, *La magia*, cit., p. 199 sgg.

²⁴ Hugues Géraud è condannato al rogo perché accusato di avere attentato alla vita di Giovanni XXII con magie (Avignone, 1317); Matteo e Galeazzo Visconti (Avignone, 1320) e gli alleati di Federico da Montefeltro (1320-1326), sono accusati dallo stesso pontefice di idolatria, eresia e evocazione, vedi Kieckhefer, *European witch trials*, cit., pp. 109-110 e Cohn, *Demoni dentro*, cit., p. 156 sgg.

²⁵ Cohn, *Demoni dentro*, cit., p. 149, Julio Caro Baroja, *Le streghe e il loro mondo*, Pratiche Editrice, Parma 1994, p. 121 sgg.

ne condanna il possesso perché ne presuppone l'uso per pratiche non lecite. Dopo la metà del secolo comunque, non si registrano altre imputazioni simili a carico di uomini.

Prima di lasciare la terra di Francia però, ci aspetta l'incontro a Pamiers con un uomo che molto lavorò per la difesa dell'ortodossia.

Alla corte di un grande inquisitore

Le *inquisitiones* di Jacques Fournier meritano un'attenzione particolare e non perché offrano casi di rilevante interesse, ma perché mostrano il volto della stregoneria al suo tempo. Uomo lucido, divorato da zelo inquisitorio, fu vescovo di Pamiers dal 1317 al 1326; in questo tempo organizzò nella sua diocesi un formidabile tribunale; grazie alla «tenace e demoniaca abilità» negli interrogatori riuscì ad ottenere il massimo da imputati e testimoni senza abusare della tortura. Impressiona la mole di lavoro da lui svolta, impressiona il numero delle persone che chiamò davanti a sé e interrogò: 418 comparizioni di imputati e 160 testimoni per un totale di 578 interrogatori²⁶. Ci fidiamo di quest'uomo rigoroso, insensibile alle suppliche, ci fidiamo del suo puntiglioso lavoro: avrebbe trovato le malefiche e le avrebbe fatte parlare qualora fosse stato convinto della loro devianza. Conosceva bene i propri poteri e conosceva certamente la lettera di Giovanni XXII agli inquisitori di Carcassonne e di Tolosa con la quale dava loro ampio mandato nel perseguire le persone che si davano a certi tipi di pratiche magiche.

Nel suo *Registre d'inquisition* non ci sono processi né ovviamente condanne per stregoneria poiché, trattandosi degli anni venti del Trecento, i tempi sono naturalmente precoci rispetto alla formalizzazione di questa imputazione. Quello che a lui interessa è il crimine di eresia e questo è il terreno privilegiato della sua azione. Nel corso delle lunghe confessioni che raccoglie non trascura però di registrare informazioni su credenze e pratiche di magia; non sono molti, fra testimoni e accusati, quelli che vi fanno riferimento e in ogni caso Fournier ha molta cura nel distinguere le due colpe e quindi nel muovere le accuse.

Nel lungo elenco di imputazioni a carico di un eretico, Arnaud Teisseyre di Lordat, c'è anche quella di possedere libri di magia, di averli letti e tradotti, ma nella sua articolata confessione tutta centrata sul capitolo eresia,

²⁶ Le statistiche relative all'ufficio inquisitoriale in Jean-Marie Vidal, *Le tribunal de l'inquisition de Pamiers*, Privat, Toulouse 1906; l'attività del tribunale si svolse negli anni 1318-1325, parte delle procedure e degli interrogatori di Jacques Fournier sono andati perduti, ne resta un volume conservato nella Biblioteca Vaticana (*Manoscritti latini*, 4030), pubblicato e tradotto da Jean Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318-1325)*, Privat, Toulouse 1965.

una sola riga è sufficiente per ammettere che sì, aveva libri di magia e di divinazione e li usava²⁷.

Nella sua deposizione Arnaud Sicre d'Ax – una losca figura di infiltrato nei gruppi eretici – racconta episodi della sua vita fra loro. Per aggravarne con tinte scure l'erronea dottrina, attribuisce loro credenze peraltro diffuse in molte regioni europee nonché il ricorso a pratiche divinatorie. Essi credono nei poteri di un indovino saraceno, ma specialmente le donne si rivolgono a lui per sapere della moria del loro bestiame, delle malattie che affliggono le loro famiglia, delle malie sulla loro casa. È un segmento importante della vita delle eretiche: ci racconta la loro insicurezza di donne costrette a nascondere spesso la propria identità, a vivere nella diffidenza e nel pericolo costante dell'arresto, ad affrontare ogni giorno il difficile cammino della non appartenenza alla comunità. A temere per la propria famiglia.

Arnaud lo spione si recherà dall'indovino, spintovi dagli eretici, per altro motivo; egli dice di voler ritrovare la zia materna, donna di indiscussa fede catarata, una zia che forse non esiste, ma questo è l'inganno di cui si è servito per essere accettato dai credenti. Procedo spedito nel suo racconto, Arnaud, e si concede davanti all'inquisitore tratti di irridente ironia: afferma di essersi presentato all'indovino dicendogli che egli doveva conoscere bene la ragione che lo aveva portato da lui e l'indovino, di rimando, è costretto ad ammettere: «Sono forse Dio?». No certo, ma questa era la fama di cui si circondava²⁸. Mengarde, vedova di Arnaud di Pomiès, ha invece qualcosa da raccontare a proposito delle *bonnes dames*: si dice che esse vadano su carri, ma lei non crede sia vero, erano comunque state donne importanti e ricche che, in questo mondo, avevano viaggiato in cocchio e che ora i demoni trainavano su carri attraverso monti e valli. Interessante versione della credenza nella compagnia di Diana verso la quale peraltro l'inquisitore non mostra interesse perché non pone domande su questo argomento²⁹. Un prete, Arnaud di Monesple, confessa di andare di notte con le *bonnes dames*, cioè, dice, con le anime dei morti per strade e luoghi deserti, qualche volta entrano nelle case, soprattutto in quelle pulite e bevono il vino che vi trovano³⁰.

E poi ancora troviamo rapidi accenni a divinazioni e sortilegi in altre confessioni, specialmente di donne³¹. Più attento l'interrogatorio a Beatrice di

²⁷ Cfr., *Le registre d'inquisition*, cit., II, p. 205, 22 settembre 1320.

²⁸ Arnaud è figlio di una donna morta sul rogo per eresia, egli vuole affrancarsi da questa pesante eredità e magari riavere i beni che sono stati confiscati alla madre. Per compiacere ed aiutare l'inquisitore, si infila in un gruppo di eretici, si presenta a loro con un inganno, forte del nome della madre; li tradirà naturalmente, e farà catturare il loro capo, cfr., *Le registre d'inquisition*, II, cit., pp. 39-40.

²⁹ La confessione il 6 marzo 1320, ivi, I, p. 544.

³⁰ La confessione l'11 marzo 1320, ivi, I, p. 535; confessa che anche un altro uomo gli aveva detto di andare con i morti di chiesa in chiesa, che li vedeva e parlava con loro, ivi, I, p. 533.

³¹ Fabrissa, Bruna, Alazaïs, cfr., ivi, I, rispettivamente alle pp. 328, 390, 313-314.

Planissoles, la castellana di Montaignou, una donna importante. Fra le sue cose sono stati trovati degli oggetti che si sospetta adoperasse per malefici, ella li riconosce come suoi e spiega che non servivano per malefici e sortilegi, ma per curare gli ammalati. Questa volta, data la statura dell'imputata, l'inquisitore vuole saperne di più, si fa raccontare fatti e situazioni, ma soprattutto vuole sapere da chi abbia imparato ed a chi abbia insegnato i malefici. No, Beatrice non li ha imparati e non li ha insegnati. Beatrice è condannata al carcere, l'8 marzo 1321, e poi alle croci sull'abito³².

La confessione di Alazaïs ci conduce in quel mondo di confine che le donne frequentano da millenni, la cura dei morti. Assieme a Mengarde, a Bruna e all'ancella Guglielma, prepara il corpo di un defunto – il marito di Mengarde – per la sepoltura dopo aver provveduto a tagliare le unghie e una ciocca di capelli «affinché la casa dei suoi figli conservi la sua buona fortuna». Chi ha insegnato loro tutto questo, domanda il vescovo Fournier. Bruna, la vedova di Raimond Vital, risponde Alazaïs³³.

Si tocca qui, per la prima volta mi pare, un tema che sarà ricorrente nei processi per maleficio a carico di donne: l'insegnamento e quindi la trasmissione del sapere. Sembra che i giudici, laici ed ecclesiastici, ne colgano per intero il valore e pongono questa domanda quasi sempre alla fine del processo come a segnare l'importanza e la gravità.

Al di qua delle Alpi

L'accusa di evocazione dei demoni comincia a comparire nei processi italiani verso la metà del secolo e sembra avere come terra privilegiata la Toscana. Si ha notizia nel 1350 di una sentenza assolutoria dell'inquisitore Michele da Firenze nei confronti di un famoso medico, Francesco di ser Simone di Carmignano, condannato alla prigione proprio dal suo predecessore perché «se habuisse et tenuisse, emisse et vendidisse et alteri commodasse libros et quaternos nigromanticos – invocationes demonum, caracteres et experimenta plurima vetita et heresim sapientia continentes – ad hoc ut ipsi libris uteretur, et quantum in eo fuit operatus est, et operam dedit ut ipsi uteretur [...]». L'illustre medico viene riabilitato perché prove e testimonianze prodotte contro di lui si rivelano false³⁴. Ma questa duplice accusa,

³² La sua lunga confessione nel giugno 1320, ivi, I, pp. 214-250, i malefici alle pp. 247-249; si vedano anche le belle pagine che a questa donna dedica Emmanuel Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaignou*, Rizzoli, Milano 1977, specialmente pp. 27-28, 37-40, 66-71, 172-186.

³³ Non conosciamo la sentenza a carico di Alazaïs, vedova di Pons Azéma di Montaignou, la sua confessione è registrata il 20 agosto 1320, vedi *Le registre d'inquisition*, I, cit., pp. 313-314.

³⁴ Il testo della sentenza in Mariano Da Alatri, *Una sentenza assolutoria dell'inquisitore fra Michele da Firenze (1350)*, in Id., *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti*, II, Istituto

possesto di libri e invocazione dei demoni, si trova a carico di altri uomini che sfilano davanti ai tribunali.

Paolo, cappellano di Sassetta, un piccolo borgo in provincia di Pisa, compare davanti all'inquisitore di Tuscia perché accusato, fra le altre cose, di possedere libri per invocare i demoni che poi adora «et petendo ab eis dona et revelationem futurorum». Con l'aggiunta però di un'aggravante: l'insegnamento di questa arte. La condanna è severa: abiura pubblica, obbligo di indossare la veste bianca con croce nera, revoca di qualsiasi beneficio ecclesiastico, divieto di celebrare gli uffici divini, detenzione fino a quando l'inquisitore lo riterrà opportuno³⁵.

Lo sguardo degli inquisitori di Toscana si fa sempre più attento fino a richiamare quelle autorità laiche che sembrano non avere colto la gravità di queste pratiche; c'è a questo proposito una lettera diretta al Capitano del popolo ed ai priori di Siena in cui il titolare del tribunale inquisitoriale, Pietro Lippi da Firenze, dichiara la sua ferma intenzione di voler «stirpare l'idolatria» nei luoghi dove si è manifestata e chiede in pratica di non essere intralciato nel suo progetto. Interessante come si dia credito e conferma dei poteri che gli uomini hanno di entrare in contatto con le potenze infernali mediante la scrittura:

Honorevoli signori miei. Sappiate che a me è venuta piena e chiara notitia come nel castello de Rugomagno se fanno e usano cose pessime, a vituperio de Dio e della sancta fede, a maleficiare e pricolare l'anime di christiani e ancho i loro corpi. E hora al presente o inde uno libro, pessimo de malie et d'engromantie el quale contiene da LXXta capitoli la dove se adorano et invocano Sathan e Belzebub e alloro se fa sacrificio, et in esso s'adorano gl'idoli et chiamanos tutti i prencipi delle tenebre, et per malitia et forza di questi se possono fare molti mali, intra' quali se fa con certe invocationi de demoni morire uno huomo a stento, et fase venire l'uomo de di e de nocte venire drieto ogne femina e molte altre effecti vituperosi et pericolosi, i quali non racconto per brevità. Questo libro, el quale io ho nelle mie mani, secondo le pruove e la propria confessione Agnolo da Corso da Rugomagno si ll'a avuto e tenuto, ad altrui prestato et facto trascrivare e bench'elli questo non confessi de piano, niente meno o parecchie pruove ch'egli l'a usato e adoperato³⁶.

Appena un anno dopo, nel 1384, lo stesso inquisitore riesce a catturare e sottoporre a giudizio a Firenze Niccolò Consigli, un uomo che da ben otto anni

Storico dei Cappuccini, Roma 1987, pp. 69-76; per i burrascosi rapporti fra il comune di Firenze e l'inquisitore Pietro da L'Aquila, poi rimosso dal suo incarico, cfr., Id., *L'inquisizione a Firenze negli anni 1344/46 da un'istruttoria contro Pietro da L'Aquila*, ivi, pp. 41-68.

³⁵ Il processo edito da Paolo Piccolomini, *Documenti senesi sull'Inquisizione*, «Bullettino senese di storia patria», 15, 1908, pp. 237-240. Paolo, questo è il nome del chierico, era stato domenicano e poi aveva lasciato l'Ordine; anche se scomunicato, aveva continuato a celebrare la messa.

³⁶ La lettera è del 1383 ed è edita da Giuseppe Sanesi, *Un episodio d'eresia nel 1383*, «Bullettino senese di storia patria», 3, 1896, pp. 384-388.

sfuggiva agli uomini del tribunale della fede: accusato di malefici e sortilegi, di invocare demoni e possedere «libri e libelli nigromantici», di insegnare a fare malie. Sarà condannato al rogo, una sentenza molto dura e mi pare sia una delle prime di questa gravità emesse nei confronti di uomini accusati di questi reati³⁷. Mano più lieve avrà il podestà di Firenze due decenni più tardi con Jacopo di Francesco, accusato di «incantationis demonum», di «malifice et mathematice artis», di avere scritto di sua mano «quamplures et plures libros dicte malefice et mathematice artis» e di avere fatto malie «secundum doctrinam dictorum librorum»: fu condannato ad una onerosa pena pecuniaria³⁸.

Trova conferma qui quanto era emerso mezzo secolo prima dai processi francesi e cioè che chierici e uomini istruiti sono i soggetti che meglio indossano l'abito del negromante, di colui che evoca con il potere della scienza e della conoscenza senza bisogno di stringere, o accettare, alcun patto. Anche molte donne saranno accusate di *invocatio daemonum*, ma il possesso, la lettura, e soprattutto la scrittura, oltre che l'uso di libri, non si ritrovano nei loro processi³⁹; prive del potere del sacerdozio e della scienza, disubbidienti alla chiesa e riottose ad accettarne la mediazione col sacro, sono costrette a cercare la relazione con le potenze soprannaturali per altre strade e con altri mezzi. Non è ancora il patto abominevole, ma la strada che si apre davanti a loro non avrà altra destinazione.

Malefiche e incantatrici

Le donne inquisite erano accusate di fare malefici e sortilegi per fini personali, non di rado tuttavia anche altre persone si rivolgevano a loro, per la maggior parte donne. Spesso le pratiche magiche, come è noto del resto, non venivano usate solo per nuocere, ma anche per aiutare, per alleviare sofferenze, per guarire. La bontà del fine non incideva granché sulle valutazioni dei giudici e non rendeva la condanna più mite. Punire il *maleficium* come fatto in sé, per i suoi effetti e quindi per i danni che poteva recare, si doveva; dai processi emerge tuttavia che queste condanne, spesso esemplari, avevano un altro obiettivo, centrale, anche se mai esplicitato: era il potere di cui queste donne si

³⁷ Archivio di Stato di Firenze, *Atti del Podestà*, 3204, cc.103v.-104v., 113r.-114v., 23 ottobre 1384, tr. inglese di Gene A. Brucker, *The society of Renaissance Florence. A documentary study*, Harper, New York 1971, pp. 261-266.

³⁸ Dovrà pagare 200 fiorini piccoli e se entro un mese non avrà versato la somma al camerario, sarà portato, «nudis carnis», per le vie della città con una mitria in testa, sarà frustato e rinchiuso per un anno nel carcere delle Stinche. I suoi libri dovranno essere bruciati, Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 1521, cc.18r-18v., 3 marzo 1403, trad. inglese in Brucker, *The Society*, cit., pp. 266-268.

³⁹ Solo Franceschina di Lippo, come vedremo più avanti, processata a Lucca nel 1346, mostrerà dei libri alle sue vittime per confonderle e ingannarle.

ritenevano in possesso che preoccupava e che quindi andava colpito. Un potere che si fondava su saperi antichi, che si esercitava con la pratica e si rafforzava con l'insegnamento. La trasmissione di queste conoscenze preoccupa i giudici, qualunque sia la loro appartenenza, quasi tutti i procedimenti a carico delle donne ne sono interessati, indipendentemente dalla regione geografica in cui si svolgono e dai giudici che li istruiscono. Poteri/insegnamento nella coerente articolazione alla diade accusati/funzioni, un tema che mi sembra centrale nel fenomeno stregoneria.

Ad un primo sguardo è davvero *frappant* il processo che si svolse a Tolosa nella primavera del 1335. Sono davanti all'inquisitore Anne Marie de Georgel e Catherine, moglie di Pierre Delort. Un processo famoso il loro, un processo cui tutti i recenti studi sulla stregoneria prestano grande attenzione perché qui, per la prima volta, compare il sabba in un documento inquisitoriale. Le due mature donne confessano, il testo raccoglie le sinistre descrizioni dei convegni notturni cui hanno partecipato ed i *maleficia* che hanno operato durante venti lunghi anni. Anne Marie racconta il suo incontro col demonio, il darsi a lui: e allora «egli le soffiò nella bocca e il sabato seguente fu portata al sabba, per semplice effetto della sua volontà». Catherine invece, iniziata da un pastore e spinta da lui al *pactum*, descrive con dovizia di particolari le scene del sabba dove viene trasportata dopo essere caduta in un sonno profondo. Nella loro confessione compaiono anche elementi corrotti dell'eresia dualista. Ambedue torturate, sono infine affidate al braccio secolare. Notevoli gli spunti che questo testo offre a diversi livelli: la combinazione nella stessa accusa di due elementi, il *maleficium* e l'eresia catara, deformati e trasformati nell'immagine di una setta di streghe che rende culto al diavolo; la presenza così precoce nel tempo del sabba, scena familiare nella più tarda caccia alle streghe; la creazione di un modello di donna deviata che più tardi sarà la strega. Queste pagine fanno chiaramente intendere che al sabba si va per volontà, per scelta. In questo modo si aggrava certamente la posizione delle due donne, ma si attribuisce loro anche un potere.

In questo processo, dice Caro Baroja, ormai «*tutto è realtà*» e non più inganni⁴⁰. Ma il processo è una contraffazione, ribatte Cohn. Concordo con lui e non solo per i motivi che minuziosamente ricerca ed espone, ma per ragioni di cronologia: in questo tempo il fenomeno stregoneria non ha raggiunto la maturità che questo processo documenta: nessuno dei procedimenti coevi ed anche quelli più tardi di un secolo, hanno questo apparato minuzioso del *pactum* e del sabba⁴¹. Nessuno, ancora, collega così chiaramente il legame stretto che esiste

⁴⁰ Caro Baroja, *Le streghe e il loro mondo*, cit. p. 126, il corsivo è dell'autore.

⁴¹ Cohn, *Demoni dentro*, cit., pp. 214-217; l'A. ritiene questo processo un falso del XIX secolo: fu edito da Etienne-Léon Lamothe-Langon, *Histoire de l'inquisition en France*, III, J.-G. Dentu, Paris 1829, p. 235 sgg.; il processo anche in Hansen, *Quellen*, cit., pp. 450-453.

fra *pactum* e potere delle donne. Neanche la lettera allarmata di Benedetto XII (l'ex inquisitore Jacques Fournier) che invita ad indagare per appurare se davvero le due donne, accusate di essersi date «in corporibus et animabus diabolo», siano colpevoli⁴². Nemmeno i processi che dieci anni prima lui stesso, Jacques Fournier, aveva condotto con tanto rigore danno sentore che si stesse già delineando quel modello poi tragicamente noto nell'occidente cristiano. Se pure è vero che in questo tempo le regioni meridionali della Francia, per la presenza attiva del papato e dell'inquisizione, cominciano a guardare con occhi diversi riti antichi, è anche vero che non esiste alcuna codificazione di un modello del *pactum*, del sabba e dei suoi soggetti.

E il manuale di Bernard Gui, dal canto suo, pur non avendo donne al centro della scena, ma soggetti maschili e femminili, offre altre indicazioni molto interessanti e testimonia come il suo autore avesse precocemente individuato quanto caratterizzerà i processi per stregoneria: la differenza di genere degli accusati. Scrive infatti che:

«Sortilegus aut divinator aut demonum invocatur examinandus interrogetur que et quot sortilegia, aut divinationes aut invocationes ipse novit et a quibus didicit. Item, descendendo ad particularia, considerata qualitate et conditione personarum, quia non eadem omnibus equaliter seu uno modo sunt interrogatoria facienda, quia aliter interrogantur viri et aliter mulieres». Varie sono le domande da porre agli accusati, fra cui una interessante sulla compagnia di Diana: «Poterunt formari interrogatoria de hiis que secuntur, videlicet quid sciunt aut sciverunt aut fecerunt [...] de fatibus mulieribus quas vocant bonas res que, ut dicunt, vadunt de nocte»⁴³.

A partire da questo periodo, altri processi si celebrano a carico di donne in varie parti d'Europa, con una concentrazione nelle regioni centro-settentrionali della Francia e dell'Italia. Non sono molte le fonti che abbiamo e spesso il loro ritrovamento è frutto del caso. Non disponiamo di documentazione omogenea e quindi non è facile ricostruire quanto e come il *maleficium* sia mutato tanto nella pratica che nella valutazione dei giudici. E quale sia stata la reciproca influenza. Tuttavia, anche con le loro lacune e nella loro disomogeneità, queste fonti sono capaci di fornire gli elementi che segnano la direzione del cammino che porta alla caccia alle streghe.

Le donne che compaiono in giudizio sono gravate dalle accuse più varie, una diversità in cui si combinano quei fattori che rappresentano una eredità culturale e politica che va considerata e nel suo insieme e nella sua complessità: dai luoghi – e quindi dalle situazioni politiche e sociali – ai giudici, ai testimoni, alla personalità delle imputate. Ma nello scenario anche vario dove si svolgono questi processi, c'è una costante che li collega come un robusto filo, gli uni

⁴² La lettera di Benedetto XII del 7 aprile 1338, *ivi*, pp. 13-14.

⁴³ Bernard Gui, *Le manuel*, cit., p. 20 e 22.

agli altri: a Perugia come a Firenze, Modena o Parigi, nei tribunali dell'inquisizione o davanti alle magistrature civili, le donne devono rispondere, anche, di invocazione dei demoni. Questo è un dato importante su cui è necessario fermarsi. Innanzi tutto si tratta di processi che si collocano nella seconda metà del Trecento; in epoca precedente, come abbiamo visto, solo gli uomini erano accusati di questo crimine. Con alcune rilevanti differenze. La potenza evocativa è riconosciuta alle donne, ma non è concesso loro il potere sugli spiriti evocati. Eppure, come vedremo, esse talvolta raccontano di spiriti che si sono presentati a loro benevoli e servizievoli, ma via via che si snoda il procedimento i giudici provvedono a correggere questo anomalo convincimento.

«In nomine dictorum demonum», dice Riccola di Puccio quando si accinge a compiere i riti di magia erotica per sé e, più spesso, per le sue clienti, donne sole, afflitte da solitudine affettiva o dalla trascuratezza dei propri mariti. Riccola non cura e non guarisce, ma neanche prepara pozioni mortali e non reca danno nella persona a nessuno, si limita a suscitare repulsione o desiderio, odio o amore. Ammette davanti al giudice di essere colpevole di quanto la si accusa e confessa anche di avere fatto «invocationes supradictorum immundorum spirituum et malorum et dapnatorum spirituum, videlicet Belsabuct principis demoniorum et aliorum demonum infernalium cum speculo et sine speculo». E così recita la sentenza emessa dal Capitano del popolo di Perugia il 3 marzo 1347. Il testo non ci aiuta naturalmente a capire se Riccola abbia effettivamente evocato il demonio, né si ricava, tantomeno, la sua consapevolezza e intenzionalità. Probabile che la formula usata e ossessivamente ripetuta faccia parte del formulario giuridico, resta comunque rilevante il fatto che proprio questa accusa sia stata mossa ad una donna. Ma, come ho già detto, da ora in avanti sarà questa una costante nei processi per *maleficium*. Riccola viene condannata a pagare al comune di Perugia 1200 lire di denari perugini, pena onerosa cui si aggiunge una pesante precisazione: se entro dieci giorni non avrà versato la somma «ducatur ad locum iustitie consuetum et ibi ipsa Ricchola igne cremetur ita et taliter quod penitus moriatur». Il 14 marzo dello stesso anno 1347 il Capitano del popolo «ipsam Riccholam fecit igne cremari»⁴⁴.

Riccola non possedeva la somma che l'avrebbe salvata dal rogo e nessuno aveva provveduto per lei. Nessuno aveva provveduto a lei. Riccola non ha marito, infatti solo il patronimico accompagna il suo nome, e nessuna notizia trapela dalla fonte su suoi possibili parenti. Una donna nubile, probabilmente sola, certamente povera. La sua debolezza nei confronti di testimoni che la accusano, e dei giudici, non potrebbe essere maggiore. Una situazione che non offre appigli e in cui lei,

⁴⁴ Riccola di Puccio da Pisa è processata a Perugia il 3 marzo 1347 dal Capitano del popolo della città umbra e mandata al rogo il 14 marzo successivo; il processo edito da 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: Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1988, pp. 30-38.

accerchiata, non ha vie di fuga né speranza di salvarsi. Il suo destino tragico quasi costringe, mi sembra, a considerare più attentamente la condizione delle molte donne chiamate nei tribunali a rispondere di *maleficium*. Ci si accorge allora che molte di quelle che abbiamo già conosciuto ed altre che conosceremo più avanti sono donne sole, sole perché nubili, come Riccola, o perché vedove.

L'immagine della strega, donna sola, spesso anziana che si aggira pericolosa e nefasta nella fantasia dei suoi nemici e persecutori, non è uno stereotipo costruito negli *studia* da trattatisti e demonologi, né la ripresa di arcaiche figure. Le donne che vengono portate in giudizio, salvo poche eccezioni, hanno questo volto. Gli atti processuali, per la natura di documento pubblico che sono destinati ad assumere, sono attenti nel fornire almeno alcuni elementi utili ad identificare i soggetti, elementi che riguardano la famiglia, quasi sempre, spesso il luogo di provenienza e/o di abitazione, raramente il lavoro. Il patronimico o il nome del marito morto le accompagna davanti ai giudici, un fragile schermo dietro cui si cela, per molte ormai, una condizione di non radicamento, di non appartenenza.

Un bizzarro fenomeno vuole che ci siano molte testimonianze sulle vedove nella prima metà del Trecento e molte sulle nubili nella seconda metà. Se abbia un significato tutto questo non è facile dire; in primo luogo per la casualità con cui sono arrivati a noi questi processi e poi per la mancanza di notizie sulla condizione, sul *milieu*, di queste donne. Vedova è Beatrice di Planissoles, la castellana, ed anche Alazaïs e Mengarde e Bruna, le donne che con lei si prendono cura dei morti⁴⁵. Assieme a Franceschina e Riccola, altre donne nubili⁴⁶, come vedremo, compariranno nelle aule giudiziarie, non sono illustri loro, né le loro famiglie, si chiamano Gabrina, Caterina⁴⁷, Niccolosa⁴⁸, ma rilevante è la loro vicenda nel cammino verso la caccia alle streghe.

Sui tasti dell'*invocatio daemonum*, si muovono con raffinata maestria le dita dell'inquisitore domenicano Tommaso da Camerino quando chiama in

⁴⁵ *Le registre d'inquisition*, cit., I, p. 314.

⁴⁶ Nubile e serva era nel lontano 1250 Meldina, processata dal podestà a Pistoia per avere ammaliato il suo giovane padrone, cfr. Ludovico Zdekauer, *Condanna d'una strega (1250)*, «Bullettino storico pistoiese», 26, 1924, pp. 107-109; nubile è l'ancella Guglielma che era con Alazaïs e le altre donne, cfr., *Le registre d'inquisition*, cit., I, p. 314.

⁴⁷ Caterina, una donna nubile e sola («filia olim Augustini»), è accusata di malefici ed evocazione di demoni; è ritenuta responsabile di avere affatturato Paolo de' Rondinelli ed il fratello di lui la denuncia. Caterina fugge, non si presenta al processo: sarebbe stato difficile per lei spuntarla contro una delle famiglie più in vista di Firenze; viene infatti condannata al rogo e la sentenza sarà eseguita quando sarà catturata, la condanna è del 5 novembre 1375 in Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore degli Ordinamenti di giustizia*, 751, cc. 25r-26r; parziale traduzione del processo in Brucker, *The Society of Renaissance Florence*, cit., pp. 260-261.

⁴⁸ Anche Niccolosa è nubile e sola («filia olim Lapi Vanzi») e in più forestiera, viene da Poppi, un castello del contado fiorentino; si procede nei suoi confronti per la pubblica fama che la vuole colpevole di male e incantesimi d'amore; la condanna in Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore degli Ordinamenti di giustizia*, 1217, cc. 47-48.

giudizio Benvenuta Benincasa detta *la Mangialoca*. Il processo si svolge a Modena tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre del 1370. Il testo di questo resoconto giudiziario è un piccolo capolavoro, il notaio che lo ha redatto ha saputo cogliere la discrasia fra giudice ed accusata, riesce a seguire la sottile pazienza con cui l'inquisitore giorno dopo giorno costringe Benvenuta a mettere in dubbio, ed infine rinnegare, i propri convincimenti per aderire alle idee del suo giudice. Ella non deve rispondere di fatture per legare e sciogliere amori e amanti, di incantesimi che stroncano l'energia e la vita, Benvenuta cura gli ammalati, porta sollievo agli infermi, libera da malie. Tutto questo lo compie con l'aiuto di spiriti (non di demoni) che evoca, lo ammette senza difficoltà poiché non crede di commettere peccato, anzi è convinta di agire bene e di fare cosa meritoria dal momento che gli spiriti le insegnano i modi per aiutare gli infermi. Li invoca con preghiere, nel nome di Dio e di san Geminiano, e perciò gli spiriti evocati si presentano a lei disposti ad ubbidire: «Signora, che cosa vuoi, che cosa comandi?». Col passare dei giorni e col procedere degli interrogatori Benvenuta muta il suo racconto e giunge a dire che invoca non spiriti ma demoni, che li evoca non con preghiere ma per mezzo di scongiuri – e questo, ammette, è peccato, – che non vengono a lei chiamandola signora e padrona ma che chiedono oblazioni e regali che lei continuamente offre loro. Ma che tipo di regali? Benvenuta racconta:

Carne e pane e cose di questo genere. Infatti ripone queste vivande in un luogo della propria casa, in un recipiente coperto, di modo che non possano essere mangiate da gatti o cani o altri animali; e i demoni vengono, prendono i cibi e li portano via.

L'interesse di questa deposizione è duplice; da un lato, la testimonianza di una versione evoluta e corrotta della credenza nella compagnia di Diana dove le benefiche *dominae nocturnae* sono ormai creature infernali a cui si deve obbedire e poi la conferma che il legame, lo scambio, fra Benvenuta e gli spiriti evocati si ferma molto prima del *pactum diabolicum*. Ma l'inquisitore non si ferma e le chiede se alla presenza degli spiriti maligni provi un qualche spavento. E qui il notaio abbandona il rigore del linguaggio giuridico, entra con le sue valutazioni nel racconto, disegna una figura – certo strumentale – di donna disinvolta e sicura che afferma di non temere la presenza degli spiriti «anzi piuttosto ne è rallegrata e allietata». E «non dobbiamo meravigliarcene», è il commento che segue, «dal momento che ella è legata ai demoni da una piena familiarità e da un funesto patto». Il testo non va oltre ed anche nelle sedute successive del processo questo tema non verrà più ripreso.

Risulta evidente in questo passaggio la distanza che separa l'accusata dal suo giudice nel momento in cui le credenze di lei arrivano nelle mani di lui. L'invocazione nel nome di Dio di spiriti 'guaritori' cambia segno e assume il carattere di un legame, di un patto con i demoni. Certamente *questo* patto non ha ancora le pesanti implicazioni e non è attraversato dagli oscuri brividi del *pactum dia-*

bolicum che porterà al rogo molte donne, tuttavia rappresenta un segnale inconfondibile di un orientamento, di una piega nella valutazione di questo peccato/reato che avrà le sue tragiche conseguenze. L'inquisitore, ora, non valuta tutto questo un pericolo e punisce Benvenuta con le croci gialle e l'irridente mitria, come una comune eretica che si pente della sua devianza e abiura⁴⁹.

Fili invisibili legano questa donna ad altre il cui destino fu tuttavia ben più duro del suo. Il 30 luglio 1390 si apre a Parigi il processo a carico di Marion la Droiturière e di Margot de la Barre. La storia, in origine, è simile a tante altre, una relazione affettiva interrotta, una donna abbandonata dal suo amante che sposerà una più giovane. Marion non accetta l'abbandono e non sopporta l'offesa, chiede allora a Margot di aiutarla, di vendicarla in qualche modo, rendendo l'uomo impotente. Questa donna, che invoca demoni nel nome della Trinità, è capace di operare guarigioni magiche, con calma consapevole lo ammette lei stessa durante il suo interrogatorio. Ma poi è sottoposta a tortura e la sua immagine cambia. Abbiamo ora di fronte una donna dall'oscuro profilo che evoca il diavolo e gli chiede aiuto, che ha bisogno del suo potere per rendere efficaci le sue malie. E non è sola Margot, Marion agisce con lei in una scena che ancora non ha l'*impressio* del *pactum*, ma che, in una serrata cadenza, è mossa dalla presenza del diavolo. Sono distanti da Benvenuta, Margot e Marion, e soprattutto sono distanti gli occhi che le guardano: a Modena la presenza del diavolo suscita quasi lietezza e allegria, a Parigi scompiglio e paura. E accende il rogo per Margot e Marion⁵⁰.

Ugualmente col rogo sarà punita l'anno seguente, sempre dallo stesso tribunale, la complice solidarietà fra altre due donne, Macete e Jehanne de Brigue, ritenute colpevoli di evocare il demonio e compiere malie ai danni di Hennequin de Ruilly, marito di Macete: questa donna è afflitta dalla brutalità e dai maltrattamenti del suo uomo che pure un tempo aveva scelto e così fortemente voluto tanto da chiedere l'aiuto di Jehanne e delle sue 'magiche' per averlo; poi, «per metterlo in tale stato da non essere più in grado di maltrattarla», evoca Lucifero e ancora una volta Jehanne è sua complice⁵¹.

Nello stesso anno 1390, a Milano, sono sottoposte a giudizio Sibillia e Pierina; il loro processo è fin troppo conosciuto per ripercorrerne le fasi, è importante però ricordare la centralità della credenza nella compagnia di Diana. Niente di demoniaco o sacrilego pervade l'atmosfera e ispira gli incontri con domina Oriente, la signora del gioco; le donne si incontrano e 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

⁴⁹ Il processo di Benvenuta è pubblicato in traduzione da Grazia Biondi, *Benvenuta e l'inquisitore: un destino di donna nella Modena del '300*, U.D.I-Centro documentazione donna, Bologna 1993, pp. 101-124.

⁵⁰ Tutte le sedute del processo sono edite in *Registre criminel du Chatelet*, ed. a cura di Henri Duplès-Agier, I, Lahure, Paris 1861, pp. 327-362.

⁵¹ Il processo inizia il 29 ottobre 1390 e si conclude il 19 agosto 1391, cfr., ivi, II, pp. 280-343.

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 rogo⁵².

La trasmissione del sapere è uno dei temi centrali del processo dove il potere che deriva dalla conoscenza diviene patrimonio di molte donne. Potrebbe essere una delle ragioni, se non la ragione, della loro condanna a morte: più della recidiva nell'eresia già abiurata, più del commercio col demonio (*se dedit*) che fra l'altro la sola Pierina confessa. Non è il primo procedimento contro malefiche in cui sia stata colta l'importanza del nesso poteri/trasmissione che si traduce e si esprime nella pratica dell'insegnamento.

Lady Alice Kyteler, ricca dama irlandese, aveva provveduto ad accrescere la sua fortuna sposando un facoltoso banchiere, il primo dei suoi quattro mariti. Nel 1324-1325 fu chiamata in giudizio assieme ad alcuni familiari e parenti del marito con l'accusa di *maleficium*. L'intento, non dichiarato naturalmente, era quello di mostrare che Lady Alice non aveva alcun diritto alle sue ricchezze che aveva sottratte ai possessori legittimi con la pratica di *maleficia*. Si disse allora che Alice si era concessa al demonio a cui aveva anche offerto il sangue e parte del corpo di un gallo; il gallo, è noto, è un emblema del Cristo e quindi simbolicamente Alice compie un sacrificio che ricorda quello della messa: offerta del corpo e del sangue del Cristo al demonio suo dio. Sono funzioni sacerdotali quelle che esercita? Forse. Questa ipotesi si rafforza qualora si consideri che un'altra fra le tante accuse che vengono mosse al gruppo delle persone cui ella appartiene, è quella di lanciare scomuniche, cosa che ai laici non è ovviamente concesso. A questa donna viene attribuito un potere non comune, un potere che esercita e che le è riconosciuto: Petronilla di Meath, chiamata a testimoniare al suo processo, afferma che Lady Alice è la più abile maestra del regno in arti magiche. Petronilla sarà bruciata ed anche Alice, considerata la principale colpevole, è condannata al rogo; riuscirà a fuggire in Inghilterra grazie all'aiuto e al potere dei suoi parenti⁵³.

L'episodio è da inquadrare nella dura contesa che opponeva la famiglia di Alice ai figliastri di lei e quindi niente di più facile che si tratti di una montatura, ma questo non toglie nulla al valore di questo processo. Non si tratta di valutare tanto la veridicità, quanto semmai la tipologia delle accuse con le quali si tenta di annientare questa donna. Sono accuse che comunque vengano giudicate, mirano a colpire il potere di cui Alice si ritiene capace, potere acqui-

⁵² La sentenza è pronunciata il 13 agosto 1390; il processo di Sibillia e Pierina ha avuto più edizioni, faccio riferimento qui a quella di Luisa Muraro, *La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 240-245.

⁵³ Richard de Ledrede, *The sorcery trial of Alice Kyteler. A contemporary account (1324) together with related documents in English translation with introduction and notes*, edited by L. S. Davidson and J. O. Ward, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (N.Y.) 1993. Dedicò alcune pagine a questo processo anche Cohn, *Demoni dentro*, cit., pp. 161-167.

sito con mezzi trasversali e illeciti per i nefandi rapporti con il suo demonio. Ma non è temibile solo per i mezzi con cui lo ottiene: questo potere è tanto più minaccioso perché esercitato, perché riconosciuto.

Emblematico sotto il 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, signis et prohibitis et inhonestis, maleficia, incantationes et pestrizias». Il pensiero corre subito a domina Oriente, alla sua conoscenza dei segreti delle erbe, al suo 'insegnare a fare', anche se una assimilazione delle due figure è improponibile per diverse e ovvie ragioni. Colpisce tuttavia l'analogia: Gabrina, come lei, 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 lingua⁵⁴. È la sola donna, che io sappia, condannata a questa pena per *maleficium*. Possiamo solo immaginare come abbia condotto il resto della sua vita, Gabrina.

Con l'azione giudiziaria a carico di questa donna, si conclude il rapido viaggio attraverso i processi del Trecento, processi segnati dalla diversità dei luoghi e scanditi dall'evolvere del tempo. Dalla grave e generica accusa di *maleficium* emergono lentamente nel corso del secolo alcuni dei caratteri che daranno volto al fenomeno stregoneria: il richiamo alle funzioni, l'attenzione ai soggetti. Le donne sempre più spesso chiamate nelle aule dei tribunali a rispondere sì di un crimine, ma anche del loro potere, esercitato e trasmesso. Le pratiche note da sempre e mai guardate con seria attenzione, sembrano diventare adesso il *luogo* dove tutto questo si compie. Mi pare questo l'elemento più significativo che emerge dai processi del secondo Trecento, eloquenti nel preludio di quell'intensa stagione che prepara la caccia alle streghe.

⁵⁴ Il processo edito da Aldo Cerlini, *Una strega reggiana e il suo processo*, «Studi storici», 15, 1906, pp. 63-68. 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; Constitutiones*, II, p. 126 sgg.

Franceschina e la sua storia: una strega o una ladra?*

Nel polisemico mondo della stregoneria medievale, piuttosto singolare è la vicenda di Franceschina di Lippo Caleffi da Roma che viene giudicata a Lucca nell'ottobre del 1346 quale «maleficam, mathematicam, incantatricem, prodiatricem publicam et famosam furam»¹. Le accuse di cui è oggetto Franceschina sono varie e comprendono tanto quelle per magia che quelle per reati comuni. Molte donne negli ultimi secoli del Medioevo sono state accusate di *maleficium*, di stregoneria², in diverse città della Toscana³ come altrove, ma nessuna ha una storia come la sua. La racconto seguendo la trama del suo processo.

Lei, come le altre (la formula accusatoria è quasi sempre la stessa nei processi di questo periodo), è donna di pessima fama, nemica del genere umano, istigata dal demonio, dimentica di Dio e perciò deliberatamente portata a nuocere. La famiglia oggetto delle sue attenzioni è quella di Bacciomeo di Tofano, sposato con domina Regolina e padre di tre bambini, Cristofano, Guiduccio e Giovanni. Bacciomeo fa il caciaiolo ed ha una sua bottega dove si può comprare formaggio,

¹ Il processo di Franceschina si trova nell'Archivio di Stato di Lucca, *Podestà di Lucca*, 4800, 26 ottobre 1346, cc.163-168, Franceschina fu arsa il 30 dello stesso mese; le citazioni tra virgolette che farò nel testo, salvo diversa indicazione, si riferiscono a questo documento.

² La letteratura sulla stregoneria è molto ricca, mi limito quindi ad indicare alcuni lavori tra i più recenti: Norman Cohn, *Demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1994; Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Napoli 1985; Julio Caro Baroja, *Le streghe e il loro mondo*, Pratiche Editrice, Parma 1994; Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989; Franco Cardini, *Demoni e meraviglie. Magia e stregoneria nella società medievale*, Edizioni Raffaello, Bitonto 1995. Cfr. anche Dinora Corsi, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, «Quaderni medievali», n. 30, 1990, pp. 8-63.

³ Fra gli altri si veda Gene A. Brucker, *The society of Renaissance Florence. A documentary study*, Harper and Row, New York 1971; Dinora Corsi, *Una "maliarda" a Fiesole alla fine del Duecento*, «Quaderni medievali», n. 26, 1988, pp. 6-44.

naturalmente, ma anche olio, lardo, sugna di maiale fresca e salata, carne di maiale salata, anguille salate, tonnina, vino e sale⁴. L'accusa rende noto che Franceschina si presenta a questa famiglia con la recondita intenzione di «incantare, ammaliare, togliere la memoria e far uscire di senno» Bacciomeo, domina Regolina e loro figlio Cristofano. Ovviamente il primo ostacolo che deve superare, lei, una sconosciuta, è quello di vincere la naturale diffidenza dei suoi interlocutori.

Non sappiamo in verità quali mezzi abbia usato, dal processo si deduce che ella è intervenuta sull'elemento tradizionalmente considerato più debole, la donna, domina Regolina, toccandola nel suo affetto più vivo, il figlio Cristofano: «Questo vostro figlio ha una malattia gravissima, le dice, ed anche voi e vostro marito non avete buona salute, ma se mi ascolterete e farete quanto vi dirò, io vi guarirò». Per sedurre le sue vittime e per vincere gli ultimi dubbi, ella mostra loro dei libri che asserisce di conoscere benissimo (et quos scio optime) e dai quali afferma di trarre la sua scienza medica capace di guarire le sofferenze provocate da fatture; il processo dirà che il contenuto di questi libri era proibito e perciò ne era vietata la lettura.

È certamente un colpo molto efficace. Di rado le donne sapevano leggere e di rado possedevano libri. Magari qualche raccolta di preghiere o libri di edificazione spirituale. Ma possedere e sapere usare testi di medicina era davvero fuori dal comune. La donna che Bacciomeo e Regolina si trovavano davanti acquistava così una personalità e un'autorevolezza a cui era difficile sottrarsi. Ma per quale oscuro motivo una donna di così alto sapere si muoveva senza fissa dimora e aveva scelto, fra le tante, proprio la loro casa? Franceschina sa che è fondamentale rendere credibile la sua presenza in quella casa, ma proprio il bagaglio di scienza che ostenta rende delicata la sua posizione; non può presentarsi come una guaritrice girovaga, sarebbe la fine. Non solo diffidenza e sospetto ne inquinerebbero immagine e carisma – difficile dare credito ad una donna, una straniera, che guarisce – ma sarebbe anche molto pericoloso per la sua stessa vita. È un tempo, questo, in cui la chiesa vede nella medicina delle donne non più la memoria di un antico sapere, ma una conoscenza ispirata da spiriti diabolici. Franceschina non è una sprovveduta e racconta la sua storia, una toccante storia, di affanni e di espiazione: era una ebrea convertita alla fede cristiana e perciò aveva avuto come penitenza quella di andare per il mondo, 'sanando', per ventinove anni; di questi ne erano ormai passati ventitré. È il piccolo capolavoro di Franceschina: i suoi interlocutori sono persone semplici, lo ha capito benissimo, non hanno di certo conoscenza di penitenze canoniche. Ma possono essere mossi a commozione, a pietà, per la dura vita che per così tanto tempo la donna è stata costretta a condurre. E infatti, appena Franceschina finisce la sua storia, Bacciomeo e Regolina, come una voce sola, dicono: «siamo pronti a fare quello che ci dirai».

⁴ Sergio Nelli, *Franceschina da Roma*, «Erba d'Arno», n. 59, 1995, p. 26.

Ormai ogni riserva è vinta e Franceschina può muoversi liberamente per raggiungere i suoi fini, secondo quanto la sua inventiva e creatività le suggeriscono di momento in momento. Comincia intanto a curarli con l'elettuario – un rimedio molto conosciuto dalla medicina del tempo⁵ – come avrebbe fatto un buon medico; da ciò si desume che Franceschina non fosse proprio una sprovveduta. E non a caso gli atti del suo processo, per screditarne l'immagine, per rilevare la pericolosità del suo rimedio, e negarne quindi l'efficacia, definiscono il suo elettuario «malefiziato».

Anche i brevi⁶ che ella poi cucirà addosso a Bacciomeo, Regolina e Cristofano, saranno «malefiziata et incantata per artem mathematicam diaboli», ragion per cui le menti dei tre saranno sconvolte fino alla demenza e alla pazzia. A questo punto il profilo malefico di Franceschina è chiaramente delineato dagli uomini che la giudicano, l'ispirazione diabolica delle sue azioni e dei suoi rimedi è svelata; scompare la guaritrice itinerante, la penitente, la quasi-santa, che da oltre vent'anni cerca il suo riscatto per le strade del mondo dedicando la vita ad alleviare le sofferenze degli ammalati.

Sarebbe interessante studiare il rapporto che intercorre, in questi ultimi secoli del Medioevo, tra donne e scienza, tra donne e medicina⁷. Risulterebbe allora più evidente che pozioni, bevande e cure che inquisitori e giudici consideravano ispirate dal demonio, erano invece frutto dell'esperienza di secoli di attenzione e di cura del corpo. Erano patrimonio delle donne.

La nostra malefica donna intanto, dicono i suoi giudici, è pronta a trarre profitto dalle menti ormai senza discernimento di Bacciomeo e Regolina. Chiede a quest'ultima degli ingredienti che dovranno servirle per i rimedi che ha promesso; ci si aspetta con una certa curiosità un elenco delle cose più strane, ma Franceschina stupisce ancora tutti e chiede zenzero, pepe, garofano, pane, farina, vino e un po' di soldi.

Siamo nel 1346, le cronache del tempo informano che la Toscana, e non solo lei, vive un duro periodo di carestia, quello che precede la grande peste nel 1348. Forse questa donna dipinta con scuri colori voleva solo procurarsi una piccola scorta di viveri? Saremmo tentati di crederlo, ma il giudice non le concede questa attenuante e torna a mostrarla come creatura dalla forza arcana e pericolosa. Franceschina si rivolge a Bacciomeo e lo sconvolge con un racconto:

⁵ L'elettuario è un preparato costituito da una commistione di varie sostanze, scelte a seconda della malattia da curare, e mescolate a miele, zucchero, vino, sciroppi e succhi, polpa di frutti e radici; proveniente dalla tradizione classica, particolarmente considerato ed arricchito dalla medicina araba e dalla scuola di Salerno, l'elettuario ebbe una crescente fortuna fino al XVIII secolo, si veda Augusto Calderara, *Abraxas*, Pacini Fazzi, Lucca 1989, p. 54.

⁶ Si tratta di preghiere, e anche di benedizioni o scongiuri, scritte su carta o pergamena che proteggono da malattie o cattivi influssi; si portano al collo o cuciti sugli indumenti dentro una piccola custodia di pelle, di pergamena o di stoffa, ivi, p. 36.

⁷ Cfr. su questo David F. Noble, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

la notte precedente, in una selva, ha parlato con lo spirito della sua prima moglie defunta, Giovanna. Ella è inquieta, vaga e non riesce a trovare pace perché tormentata da un'antica storia di debiti che lei e il marito avevano contratto e non più pagato. Ma è ancora possibile provvedere; lo stesso spirito di Giovanna le ha detto che potrà essere liberata dal suo tormento se suo marito darà dei soldi e un paio di scarpe di pelle «de becho» ad un certo pellegrino che andrà a Santiago di Compostela per la remissione della sua colpa. La richiesta non suscita stupore o sospetto perché era consuetudine del tempo contribuire alle spese di viaggio di pellegrini ed avere così, per interposta persona, la remissione dei peccati. Soldi e scarpe per la pace di Giovanna vengono subito procurati, resta ora da provvedere alla colpa di Bacciomeo.

Il processo ancora una volta presenta Franceschina nelle vesti della grande artefice, di colei che rapidamente si orienta nei frangenti difficili, che subito agisce perché conosce i segreti della natura e dell'arte magica. «Vade», dice a Bacciomeo, alla foce dell'Arno a riempire un fiasco nuovo di acqua di mare e di acqua santa di cinque pievi e porta anche della sabbia di mare. Subito Bacciomeo «equitavit» per recarsi nel luogo che gli era stato indicato. Se consideriamo gli elementi – acqua e sabbia – che Franceschina richiede, e il loro simbolismo, si nota subito che niente di magico ella aveva in mente di operare: tanto l'acqua che la sabbia sono legati alla purificazione e quindi bene si addicevano all'antica colpa di Bacciomeo⁸.

Ma Franceschina, racconta il suo processo, aveva altri progetti e certamente non si curava dell'anima del suo assistito. E infatti, mentre egli cavalcava verso bocca d'Arno alla ricerca dell'acqua per la sua salute spirituale, la straniera che si era presentata a lui come benefattrice gli vuotava la casa. L'elenco delle cose rubate è davvero lungo: denaro, scarpe, camicie, braccia e braccia di stoffa di ogni colore, seta, un anello d'oro, perle, matasse di refe, asciugamani, borse di seta, formaggio, sugna e altro ancora. Non è chiaro come Franceschina sia riuscita nell'impresa senza che Regolina si accorgesse di niente, né si riesce a capire con quale mezzo abbia potuto trasportare tutta quella montagna di oggetti.

Ella comunque, col suo carico, si avvia per uscire dalla città. Naturalmente non poteva fermarsi davanti al gabelliere, dichiarare la merce che trasportava e pagare il dovuto, avrebbe certamente destato sospetti e corso dei grossi rischi. L'unica maniera per uscire incolume dall'avventura era quella di evitare il controllo, cosa che tentò di fare, ma fu catturata dai famigli del giudice della gabella del comune di Lucca e consegnata alla giustizia.

⁸ I significati simbolici dell'acqua si possono ridurre a tre temi fondamentali: sorgente di vita, mezzo di purificazione, centro di rigenerazione; le diverse culture hanno apportato a questi temi di fondo le loro variazioni; l'acqua sottratta alla pila di una chiesa è utilizzata come bevanda per guarire. La sabbia simboleggia anche la purificazione: liquida come l'acqua, abrasiva come il fuoco.

Venne interrogata, Franceschina, anche sul suo passato. Emerse così che da parecchi anni, in diverse zone, e usando gli stessi metodi, aveva compiuto molti furti. Nell'aprile del 1330 aveva rubato otto lire alla moglie del «nobilis militis domini» Branca dei Guelfucci di città di Castello; nel maggio del 1336, sei fiorini d'oro ad un uomo di Todì; nel settembre dello stesso anno, tre fiorini d'oro ad un tale – di cui non ricordava più il nome – della valle di Agna, nel contado di Pistoia; nel luglio del 1341, sette fiorini d'oro a domina Giovanna in val di Greve, nel contado di Firenze.

Il 27 ottobre 1346, davanti al giudice, le vengono lette le accuse in volgare perché potesse capire tutto parola per parola; Franceschina spontaneamente confessò e dichiarò che corrispondeva al vero tutto quanto contenuto nell'accusa, luoghi, fatti e persone. Le fu concesso il termine di otto giorni «ad defensionem», ma ella rifiutò e fu quindi tradotta nelle carceri del comune di Lucca. A questo punto termina il resoconto del processo che nulla dice della pena cui fu condannata. Sappiamo tuttavia da altra fonte che tre giorni dopo, il 30 ottobre, venne pronunciata la sentenza ed immediatamente eseguita: «fustigata et igne concremata»⁹. Il rogo quindi pose fine agli inganni ed alla vita di Franceschina da Roma.

Non sono poche le perplessità che suscita la vicenda di questa donna. Nel suo processo convivono elementi così diversi e contraddittori che è difficile tracciare con sicurezza i contorni della sua immagine. Era una scaltra ladra o una donna che conosceva i segreti delle arti magiche? Ritorniamo alla fonte, al documento che ci parla di lei, all'*inquisitio* del giudice. Con tutta evidenza è una testimonianza da usare con molta cautela. È un testo redatto dall'accusa dove la voce di Franceschina non compare mai: non conosciamo la sua versione dei fatti, non conosciamo quanto abbia detto a sua discolpa, non sappiamo se abbia davvero confessato e che cosa, né quanto sia stata forzata a dichiararsi colpevole delle accuse che le venivano mosse. Il soggetto principale di questa tragica vicenda è muto, il suo racconto sconosciuto, il suo profilo disegnato da mani ostili. Franceschina da Roma, che abitava nel popolo di San Gallo a Firenze, è detta «maleficam, mathematicam, incantatricem» e poi «proditricem publicam et famosam furem». Le prime tre accuse sono chiaramente legate alla sfera del magico, alla capacità di operare, facendo ricorso al suo sapere arcano e al suo potere non comune, derivato da oscuri legami; le altre due invece appartengono all'ambito dei reati comuni. Emerge subito la complessa personalità della donna che diviene ancora più evidente se si chiarisce meglio il significato dei termini usati dall'accusa.

Il primo, *malefica*, è di uso comune nei processi di questo genere e non dotato di particolare significato specifico. Il secondo, *mathematica*, è decisamente il più interessante sotto il profilo storico, è assai raro trovare nei processi

⁹ Archivio di Stato di Lucca, *Camarlingo generale*, 27, c. 37, 4 novembre 1346.

donne gravate da una simile accusa. Accusa attribuita invece più di frequente agli uomini: con l'aiuto della sua scienza, il *mathematicus* pratica l'astrologia e la divinazione ed ha il potere non comune di invocare i demoni. Si può valutare appieno, ora, l'entità del reato che grava sulla testa di Franceschina.

Ella è anche *incantatrix* (da *in-cantare*), una donna che ha il potere magico della parola, una donna che può compiere malie mediante l'uso di parole o di formule magiche: da notare qui l'interessante legame fra magia e linguaggio.

In possesso di poteri non comuni, in grado di leggere e usare i libri di medicina che porta con sé, la nostra malefica si comporta come una banale ciarlatana che approfitta di quanti hanno riposto fiducia in lei per compiere truffe e furti. Si sovrappongono in questa immagine che di lei ci presenta il giudice lucchese, due figure che male si accordano fra loro: una maga, una medichessa e una volgare ladra. Se avessimo potuto conoscere anche la voce di Franceschina – la sua testimonianza e la sua verità, – la sua identità sarebbe risultata meno oscura e sfuggente e sarebbe stato più agevole ricostruire almeno in parte la concatenazione degli eventi. Rimane un'unica cosa certa, la condanna al rogo, una pena che veniva inflitta agli eretici e, più di rado in questo tempo, alle malefiche. Ma non ai ladri. Probabile allora che Franceschina fosse punita per il reato più grave di cui era accusata, quello di *maleficium*.

Le donne nei processi medievali alle streghe*

Un cenno al tempo e ai luoghi. Considero qui i processi di stregoneria istruiti nell'Italia centrale – in Umbria, specialmente, ma anche in Toscana ed Emilia – in un arco cronologico che va dall'ultimo quarto del Trecento alla metà del Quattrocento. Un periodo fondamentale nella storia della stregoneria in Europa: è il tempo in cui centri culturali diversi cominciano a delineare, con una sinergia di rara efficacia, l'immagine della strega che si aggirerà per secoli, nefanda, nelle strade dell'Occidente cristiano¹. È il tempo in cui giudici laici ed ecclesiastici iniziano a guardare con più insistenza, ed a portare in giudizio, figure di donne che fino a quel momento la *societas christiana* aveva quasi del tutto ignorato. Due diversi sistemi in movimento, che operano su livelli distinti, verso un obiettivo condiviso. Difficile dire con quanta reciproca consapevolezza. Questo lavoro guarda alle pratiche dei tribunali per conoscere se, quando e in che modo, i profili delle accusate di *maleficium* corrispondano ai modelli creati altrove. O meglio: se e quando e come questi ultimi fanno il loro ingresso nelle aule dei tribunali.

Le carte processuali che prendo in esame, con i limiti territoriali indicati, forniscono diversi e interessanti elementi per dare luce a questo importante e delicato passaggio. Tuttavia è indubbio che i caratteri regionali non bastano per formulare ipotesi generali e, qualora si volessero proporre le linee di tendenza di questo fenomeno, sarebbe necessario raccogliere informazioni da *coinè* culturali più estese in modo da far entrare nella valutazione i dati desunti dalle situazioni particolari delle diverse aree geografiche. Perché la stregoneria,

¹ Si veda *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430-1440)*, réunis par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani e Kathrin Utz Tremp, Université de Lausanne, Lausanne 1999; Marina Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». "Superstizioni", maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1999.

più di altri fenomeni della storia, è soggetta a molte variabili – politiche, religiose, sociali, economiche, culturali – e non si coglie appieno se non la cerchiamo anche nel particolarismo dei luoghi e nella lunga durata dei tempi.

I processi dell'area geografica cui faccio riferimento sono istruiti in prevalenza, come spesso avviene in questo tempo, dalle magistrature comunali, più di rado invece interviene l'inquisizione. O almeno questo è quanto si sa dalle fonti conosciute sinora. I procedimenti sono a carico, quasi in egual numero, di donne e di uomini, lo stesso equilibrio però non si ritrova in sede di giudizio dove le condanne più dure colpiscono con maggiore frequenza le imputate di *maleficium*. È un aspetto molto interessante, nella storia della stregoneria, quello della disparità di genere nel giudizio e nelle sentenze.

Quali donne nei processi?

Diverse figure femminili compaiono nelle aule di giustizia: le protagoniste innanzi tutto, le streghe cioè, e poi le altre, comprimarie e comparse: le testimoni e le clienti, le complici e le vittime. 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 del procedimento giudiziario, 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 – riferito alle donne accusate di *maleficium* e quindi alle «mulieres male conversationis, vite et fame», come negli atti processuali sono abitualmente chiamate – per semplificare l'esposizione perché, in realtà, questa parola comincia a comparire nel lessico giuridico dei tribunali dell'Italia centrale intorno agli anni trenta del Quattrocento. Le avventure semantiche di questo 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 moderna².

Cerchiamo dunque in questi atti processuali, assieme alle streghe, le testimoni e le clienti, le complici e le vittime. Figure non sempre identificabili con nitore perché davanti ai giudici possono 'travestirsi' e assumere una diversa identità 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

² Si veda Claude Lecouteux, *Hagazussa, Striga, Exe. The origins of these terms and concepts*, «Études germaniques», 38, n. 2, 1983, pp. 161-178; Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*», cit., p. 97 sgg.

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 consuetudini di governo di reti di rapporti familiari, di vicinato, di comunità, si siano spinte in ambiti fin lì disattesi o ignorati e che sarebbero divenuti invece centrali nella acquisizione di una nuova identità.

Sarà però 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*. Non è registrata, in queste carte, alcuna voce a difesa delle accusate, tanto meno voci di altre donne. Ho trovato un solo caso, lontano però dal banco della giustizia, dove una donna difende la sua guaritrice fino ad infrangere le regole della religione. Il testimone è un prete il quale, in aperta violazione della confessione, rivela all'inquisitore che aveva cercato di persuadere una donna ad astenersi dal chiedere aiuto a Benvenuta – ora imputata – perché avrebbe peccato gravemente; la donna gli aveva risposto: «in nessun modo lo prometterò poiché non potrei trovare un medico in grado di liberare mio figlio se non la stessa Benvenuta». Alla minaccia del prete di non assolverla e di negarle quindi la comunione, lei aveva voltato le spalle e se n'era andata³.

La disubbidienza di questa donna senza nome è emblematica nella sua gravità; la fonte può avere enfatizzato l'episodio per aggravare la posizione processuale di Benvenuta, certamente però ha voluto cogliere – e additare – il pericolo che lei rappresenta per la comunità non solo a causa dei malefici che opera, ma per il modello che propone: una donna che rompe, e spinge altre donne a rompere, l'ordine e le conformità, i divieti e le consuetudini. Una paura, questa, che vibra tra le righe di molti processi e che diventa sempre più invasiva quanto più ci si inoltra nel Quattrocento.

Le clienti

Il crescente potere di cui le streghe sono accreditate, tanto più temibile perché esercitato e perché riconosciuto, è accompagnato da una espansione

³ Il teste in questione è il mansionario del duomo di Modena; anche un altro prete testimonia contro Benvenuta e rivela le confessioni, è il rettore della chiesa di S. Barnaba, cfr. Grazia Biondi, *Benvenuta e l'inquisitore: un destino di donna nella Modena del '300*, UDI e Centro documentazione donna, Bologna 1993, pp. 110-112.

della fama pubblica che travalica i luoghi consueti del borgo, supera i confini per raggiungere comunità e centri più lontani. Questo fenomeno determina anche un mutamento delle consuetudini e delle relazioni fra le streghe e le loro clienti. A metà degli anni settanta del Trecento a Reggio Emilia, Gabrina degli Albeti andava nelle case delle sue clienti ad insegnare i rimedi di cui avevano bisogno; talvolta la interpellavano per strada, magari di ritorno da una funzione religiosa, e lei, «in strata publica», insegnava. Di rado riceveva a casa sua. Anche per Benvenuta, la guaritrice, la cerchia delle conoscenti e delle clienti non va oltre Modena, una sola volta racconta «di una certa donna affatturata che venne a lei dalla montagna». I rapporti di vicinato, l'appartenenza condivisa al quartiere, al borgo, alla parrocchia, i fili del quotidiano, costituiscono la trama forte delle relazioni fra queste donne. Le streghe, in questo tempo, sono 'di casa' a casa delle loro clienti.

Ma cinquant'anni più tardi a Todi, da Matteuccia ci va mezza Umbria⁴. Anche se largamente costruito sull'onda della presenza in città di Bernardino da Siena e della sua predicazione – «adventum fratris Bernardinij ad civitatem Tudertinam et in Mccccxxvi et Mccccxxvii» – il suo processo registra un importante mutamento e propone nuovi modelli di relazioni: la strega si sposta sempre meno, difficilmente si reca sul posto a fare fatture ed incantesimi, sono invece le clienti che vanno da lei e molte vengono da lontano, disposte e anche capaci di affrontare i rischi del viaggio. Sempre di più quindi la casa della strega diviene il luogo di incontro, il luogo dove sono custodite le sostanze per le fatture e quindi dove si preparano i *maleficia*. E proprio da qui, dalla loro casa, le streghe partiranno per i convegni notturni, per i loro incontri con il demonio, per compiere il male a cui sono chiamate. Partiranno per un luogo misterioso e imprecisato, lontano dallo spazio sacro e familiare della chiesa e del territorio della parrocchia. Siamo di fronte ad un interessante aspetto della mobilità di queste donne che vale la pena almeno di segnalare: l'arrivo dei racconti del sabba segna il passaggio, per le streghe, dal viaggio reale al volo notturno, al viaggio simbolico, e mentre quello si fa raro e ininfluenza nella loro storia, questo diviene un segno di decifrazione della loro appartenenza a Lucifero.

E chi sono le clienti della strega e perché si rivolgono a lei? Generalmente sono donne vessate da una quotidianità difficile, chiamate a provvedere a se

⁴ Il suo processo edito da Domenico Mammoli, *Il processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, s. n., Todi 1969. Per andare da Matteuccia le donne si muovono dal distretto di Orvieto, da quello di Perugia, da Assisi e Deruta, si veda ivi, p. 20 sgg. Negli Statuti del comune di Perugia, redatti subito dopo il passaggio di Bernardino (1425), viene inserita una rubrica contro gli incantatori e le fattucchiere, con previsione del rogo e la possibilità della tortura, tenuto conto, beninteso, della qualità del fatto e della *conditio* della persona: gli *Statuta sancti Bernardini* del 1425 sono in Archivio di Stato di Perugia, *Archivio storico comunale, Statuti*, 11. Si veda anche Marino Bigaroni, *S. Bernardino a Todi*, «Studi francescani», 73, 1976, p. 123.

stesse, alla salute dei figli e dei familiari⁵ e sovente afflitte da una vita di coppia insostenibile. Non si contano i casi di donne poco amate o non più amate, di donne trascurate dai mariti, maltrattate, tradite e picchiate⁶. Vanno quindi dalla strega per avere l'amore di un uomo, spesso del marito, ma talvolta anche di un altro di cui si sono innamorate. In ogni caso però, questa iniziativa che tende a superare i limiti posti, e imposti, dai poteri e dalle norme, non è consentita e quindi strumentalmente interpretata ed esemplarmente punita. I dispositivi delle sentenze parlano infatti di donne che sono ricorse a fatture erotiche per conquistare l'amore di un uomo, ma evidenziano come in realtà tali fatture si siano tradotte nel dominio della volontà altrui. E ci restituiscono immagini di uomini che, con la «mente capta», vagano incapaci di curare i propri affari e perfino di svolgere una qualunque attività lavorativa⁷, presbiteri senza più volontà nelle mani delle loro amanti⁸ e molti, moltissimi mariti un tempo grandi picchiatori della propria moglie che si ritrovano improvvisamente succubi della volontà di lei⁹.

Il potere della conoscenza che consente alle donne di catturare gli uomini inibendone la volontà, è una delle paure maschili di cui si trova testimonianza copiosa in questi processi e che sarà sempre più presente nelle fonti più tarde; si veda ad esempio il procedimento contro Matteuccia che è accusata di avere dato alle sue clienti dei rimedi/fatture perché oppresse da mariti violenti o afflitte dalla loro indifferenza. In tutti i casi a lei ascritti gli uomini vengono impediti nella loro volontà e viene manipolata la loro ragione: «dictus vir infatuatus tanquam furiosus», «ipsum reduceret ad omnem suum amorem et voluntatem». La colpa di Matteuccia è tanto più grave, e lei tanto più pericolosa, perché ha aiutato in questa cattura «in finitis mulieribus»¹⁰.

Ma oltre a lei, oltre a questa donna tutta speciale, quali altre avevano tanto potere da operare simili rivolgimenti? Le donne che finivano davanti ai giudici accusate di *maleficium* appartenevano di solito a ceti poveri e per la maggior parte erano donne sole, nubili specialmente, talvolta vedove. La debolezza del loro stato sociale e civile era spesso accentuata dalla condizione di inurbate o immigrate, condizione che le rendeva anche più vulnerabili in un contesto che facilmente identificava i diritti con i privilegi dell'appartenenza.

⁵ Biondi, *Benvenuta e l'inquisitore*, cit., pp. 110, 112.

⁶ Ibid.; Mammoli, *Il processo alla strega Matteuccia*, cit., p. 23 sgg.

⁷ Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 751, 5 novembre 1375, cc. 25r-26r, traduzione parziale in Gene A. Brucker, *The Society of Renaissance Florence. A Documentary Study*, Harper & Row, New York 1971, pp. 261-266.

⁸ «La detta donna ritornò dalla detta Matteuccia e disse che qualunque cosa aveva voluto dal suo presbitero l'aveva ottenuta», cfr. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia*, cit. p. 22.

⁹ «Ipsa Mactheutia prebuit multis et infinitis mulieribus ab ipsorum viris verberatis ab ipsa remedium querentibus ut ipsas diligant et voluntatem ipsarum faciant, silicet ut accipiant herbam que vocatur costa cavallina [...]», ivi, p. 26.

¹⁰ Ivi, pp. 22 e 24-26.

L'immagine che di loro emerge dai processi è quella di creature inclini al male nei desideri e nella volontà, per di più «vexatae» da spiriti diabolici, alle quali era naturale rivolgersi per scopi occulti e operando con mezzi fraudolenti. Poco importava che più e più volte esse avessero riaffermato la propria fedeltà alla religione cattolica, ed avessero inteso il loro magico operare come segno di solidarietà nelle difficoltà e nelle malattie verso donne che incontravano ogni giorno vicino a casa e con le quali dividevano spesso la quotidianità di una vita difficile. Magari, qualche volta, le avranno aiutate ad abortire o ad evitare gravidanze indesiderate, ma dubito che si siano adoperate per assecondarne la sfrenata libidine come invece queste fonti raccontano. Prendo, fra i tanti, e quasi a caso, un episodio dal processo di Matteuccia: una certa Caterina era partita dal suo paese, Città della Pieve, e si era recata a Todi, da Matteuccia appunto, per avere da lei un contraccettivo perché aveva una relazione con un prete del suo paese. Siccome desiderava fare all'amore con lui ogni giorno («sperabat cotidie cum ipso rem habere»), temeva di rimanere incinta e poiché non era ancora sposata, non voleva avere il biasimo della gente né essere scoperta dai suoi parenti¹¹.

Le protagoniste

La concupiscenza scuote anche il corpo delle streghe. Oltre che per le clienti dunque, lavorano anche per se stesse, per conquistare gli uomini che accendono il loro desiderio. Giovanna di Francesco di Scarperia è giudicata nel 1427 a Firenze dall'Esecutore degli Ordinamenti di Giustizia con l'accusa di essere «magam, maleficam, incantatricem atque maleficis artibus contra salutem hominum et ipsorum pudicos animos ad libidinem inductricem [...] nefandissimam mulierem et affecturatricem». Giovanna è maritata da quasi trent'anni quando sembra scatenarsi in lei, incontrollabile, il demone della libidine: «continuis concupiscentiis exardescens». Negli ultimi tre anni si è invaghita di quattro uomini ed ha operato con qualsiasi mezzo per «trahere» i loro animi pudichi «ad suam libidinem in totum». Nessuno ha potuto resistere, Giovanna ha messo in atto tutto il suo sapere, lei «mayce sive malefice artis cultrix et magistra», e non ha esitato a ricorre alla complicità e all'aiuto di altre maghe e di preti pagando anche profumatamente le loro prestazioni: fino a sei grossi d'argento per una immagine di cera. Nessuno degli uomini oggetto delle sue brame avrà conseguenze da tutto il suo magico operare, salvo non aver saputo, o potuto, resistere al «perfido desiderio» e all'«insaturabile appetito» della libidine di lei. Giovanna, invece, sarà condannata alla decapitazione. Non il rogo per la strega quindi, nonostante il suo darsi da fare con

¹¹ Ivi, p. 30.

incantesimi e fatture che il processo minutamente registra, ma il taglio della testa per l'avvelenatrice, e perciò omicida¹².

Stupisce in questo processo tanto la severità della condanna che il linguaggio con cui si definisce e ad un tempo si aggredisce questa donna; in nessuno dei processi coevi, o anche anteriori, delle magistrature fiorentine, viene usata tanta asprezza di toni. E neanche tanta accuratezza nel descrivere incantesimi e fatture. Frutto del recente passaggio (nel 1425) da Firenze di Bernardino e della sua predicazione? Difficile dire anche perché, al momento, questo è l'ultimo dei processi fiorentini, nella prima metà del Quattrocento, di cui è giunta testimonianza.

Ancora vittima della propria libidine è Caterina, una donna processata a Bologna quasi negli stessi anni (1429). Sposata ad un certo Antonio falegname, si era invaghita di un altro e spesso addormentava il marito dandogli da mangiare di nascosto semi di papavero per poter stare con comodo e senza impedimenti con il suo amante. Tuttavia questo non le bastava e quindi decise di procedere con intrugli e fatture che ridussero il povero Antonio «*fatuum, dementem et mentecaptum*». Caterina, «*mulierem adulteram, incantatricem, mathematicam et facturatricem*», venne processata e rinchiusa nelle carceri del Comune. Riesce però a fuggire e alcuni mesi più tardi, tramite proprio suo marito, presenta una supplica a seguito della quale il giudice la proscioglie da ogni accusa. Anche il suo amante, Cristoforo di Perino da Milano, viene giudicato per adulterio e l'uomo ammette di avere avuto con lei «*carnis coniunctionem*», come aveva a suo tempo sostenuto l'accusa, e lo ha fatto col consenso di lei e l'ha anche pagata. Perché, dice ancora Cristoforo, Caterina è stata ed è una «*mulier publice prostituta*», proprio come quelle che stanno nei postriboli, e come tale è reputata da vicini e conoscenti. Sarà naturalmente prosciolto. Si tratta evidentemente in questo caso di un errore giudiziario, ma, al di là degli esiti processuali, colpisce la facilità con cui questa donna viene portata in giudizio e gravata di accuse che avrebbero potuto esserle fatali¹³.

Nemmeno un decennio più tardi (1437), a Perugia, viene giudicata una donna, originaria della Croazia, «*de Modruscia de Sclavonia*». Anche lei si chiama Caterina, anche lei vittima del suo sfrenato eros. Gravi le imputazioni a suo carico: «*publicam et famosam facturariam, homicidam et furem*». Aveva aiutato con le sue arti magiche un suo cliente che desiderava ardentemente una donna, ed aveva anche rubato. Ma le sue disgrazie erano comincia-

¹² Il procedimento contro Giovanna in Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 2096, 6 giugno 1427, c. 47 sgg. La decapitazione punisce i colpevoli di omicidio, cfr. Umberto Dorini, *Il diritto penale e la delinquenza a Firenze nel sec. XIV*, D. Corsi, Lucca 1916, pp. 29-30.

¹³ Il processo a Caterina del fu Marco da Bologna, la sua supplica e il processo a Cristoforo di Perino sono editi da Ugolino Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nei l Medioevo*, «*Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*», 84, 1987, cito dall'estratto: Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1988, pp. 74-87.

te da una relazione con un certo Guiduccio, un vicino di casa, una relazione che fin dal principio aveva avuto per lei il segno di un'attrazione fatale. Per prima cosa, con la complicità di un prete, aveva fatto un incantesimo alla rivale, la moglie di Guiduccio, al fine di averla in suo potere: «non possa né dormire né veghiare insino actanto che non fa la mia voluntade». Ma non le era bastato, all'acme della gelosia e della possessività aveva provveduto perfino a rendere impotente il suo amante quando egli era lontano da lei: una volta, mentre dormivano nella casa di lui e dove erano soliti incontrarsi, Caterina gli aveva fatto «quandam facturam» con una candela benedetta, l'aveva piegata dicendo che fintanto la candela fosse rimasta così piegata, «homo» non avrebbe potuto avere «potentiam coheundi cum aliqua muliere». Naturalmente Caterina provvedeva, quando era il caso, a riportare la candela nella sua primitiva forma.

Tuttavia non si placava il suo odio nei confronti della rivale e un giorno, mentre ancora una volta era andata a casa di lei, con uno spintone la fece rotolare giù dalle scale. La rovinosa caduta uccise sul colpo la donna. Subito dopo Caterina uscì «clandestine» e tornò a casa sua «ostendendo et simulando» di non sapere nulla di quella morte. Qualche tempo dopo quella vicenda, Caterina fu chiamata in giudizio dove, è scritto nella sentenza, ella spontaneamente confessò. Fu condannata al rogo¹⁴. La stessa pena che nove anni prima aveva posto fine alla vita di Matteuccia, ma nei dispositivi delle sentenze nulla accomuna la dimensione magica delle due «factuarie». Matteuccia prepara incantesimi e fatture per guarire o per aiutare donne non più amate e maltrattate dai mariti, ma è anche capace di invocare demoni, di volare al noce di Benevento, di mutarsi in diversi animali e colpevole di una quantità abnorme di infanticidi: abbiamo di fronte una strega assai 'evoluta' per i tempi, ma rispondente al modello che Bernardino andava presentando in quegli anni nelle piazze dell'Italia centrale.

Ebbene, soltanto le briciole di tutto questo potere di strega accompagnano al rogo Caterina. Si può pensare a due figure di diversa statura, certo, ma fa riflettere il fatto che dopo Matteuccia, per almeno un paio di decenni in questa area geografica, non si ritrovi nei processi lo stesso modello di strega. Non credo che la questione sia circoscritta, e ascrivibile, soltanto al diverso spessore dei soggetti sotto accusa, credo invece che si possa parlare di una lenta acquisizione da parte dei giudici di modelli creati altrove e di un linguaggio che non apparteneva né a loro né alle persone che nei tribunali si incontravano e si confrontavano. Nei tribunali, almeno fino a questo tempo, si parla più di pratiche conosciute da tutti che di spaventose larve.

¹⁴ Il processo a Caterina di Giorgio da Modrus, 7 dicembre 1427, *ivi*, pp. 45-50.

Modelli

Una conferma indiretta a questa ipotesi viene dalla vicenda di Santuccia di Norcia, condannata nel 1445 a Perugia per stregoneria, e dal racconto che ne fanno due diversi e coevi autori: un cronista, uomo attento a registrare accadimenti e fatti, ed un predicatore. Il cronista Graziani pone davanti ai nostri occhi l'immagine di una donna come tante, che è catturata nella sua casa fra i monti, giudicata e condannata per un reato che viene punito col rogo:

A quisti dì [marzo 1445] Monsignore fece pigliare una Santuccia indivina e faturaria, quale era da Nocea, et stava in quilli monte fra Asese e Nocea, et lì fu presa. Adì 6 de marzo, in sabbato, fo arsa la ditte Santuccia indivina de Nocea giù al Campo de la Bataglia. [...] Et quando andò a la iustizia fu menata a cavallo in uno asino con la faccia voltata verso la groppa, e con una metria in testa, e con doi dimonii, uno de là e l'altro de qua che tenevano la ditte metria¹⁵.

Non si era ancora spento il rogo che aveva bruciato Santuccia che cominciava a predicare a Perugia – era il 7 marzo – Giacomo della Marca «della Osservanza de Santo Francesco». E la mente del predicatore minorita costruisce un'altra immagine di Santuccia: nel suo racconto ella diviene una diabolica «vetula» bruciata per avere commesso «innumerabilia mala», aveva confessato di avere ucciso cinquanta bambini, di avere succhiato da un orecchio tutto il sangue ad un altro bambino e di avere fatto molti malefici con il corpo di Cristo consacrato da un suo amico prete, «quem postea per artem diabolicam cepit per genitalia et proiecit in arborem»¹⁶. La differenza che corre fra la donna condannata da un tribunale perché «indivina e faturaria» e la *vetula* infanticida, vampiro, manipolatrice sacrilega dell'ostia consacrata, che prende gli uomini per i genitali e li scaraventa sugli alberi, avvalorava quel diverso livello in cui si collocano le pratiche dei giudici e i discorsi dei maestri della comunicazione.

E non è il solo esempio. La stessa discrasia fra le due categorie di soggetti narranti ce la ripropone un altro famoso caso di stregoneria. Siamo a Roma nel 1424 e il cronista Stefano Infessura scrive che «fu arsa Finicella strega, a dì 8 del detto mese di luglio, perché essa diabolicamente occise de molte creature et affattucchiava di molte persone, et tutta Roma ce andò a vedere». Tre anni dopo a Siena – in piazza del Campo – Bernardino racconta l'episodio come frutto della sua predicazione a Roma e la sua Finicella è una donna «che aveva uccisi da XXX fanciulli col succhiare il sangue loro [...]». E più anco confessò che ella aveva morto el suo proprio figliuolo, e avevane fatto polvare, de la quale dava mangiare per tali faccende». Due decenni più tardi, nel *Seraphim*

¹⁵ *Diario del Graziani*, a cura di Ariodante Fabretti, «Archivio storico italiano», 16, 1850, p. 565.

¹⁶ Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, a cura di Renato Lioi, I, Biblioteca Francescana, Falconara M. 1978, pp. 424-425.

predicato a Padova (1443), il francescano senese aggiungerà altri caratteri alla figura di Finicella delineando uno statuto della strega destinato a rimanere un modello nel tempo. Negli stessi anni il suo confratello Giacomo della Marca parlerà di una *vetula* romana, di nome Finicella, che uccise sessantacinque bambini e che cosse il braccio di suo figlio morto «pro incantationibus»¹⁷.

Questi raffronti narrativi sembrano confermare quanto già dai processi emergeva, e cioè che il modello di strega dalla fisionomia sempre più marcatamente diabolica si forgia prima nelle scritture da una *élite lettrée*¹⁸ e quindi fuori dai luoghi dove si esercita la giustizia, oltre che distante dalle credenze disordinate dei più. Siamo allora di fronte ad un aspetto caratterizzante l'evoluzione del fenomeno stregoneria nell'Italia centrale, diametralmente opposto rispetto a quello che conoscono alcune regioni dell'arco Alpino. Gli studi di Agostino Paravicini Bagliani e Pierrette Paravy illustrano, infatti, con molta chiarezza come la genesi del sabba compaia nei processi prima che nella redazione dei più antichi testi che lo descrivono: «i loro autori hanno preso la penna per tentare di comprendere, spiegare e diffondere ciò che si era incominciato a dire nell'ambito di procedure giudiziarie»¹⁹.

Deliberatamente streghe?

Dalla metà del Quattrocento, però, anche i giudici del centro Italia ed i loro notai impareranno come formulare le accuse e impareranno con quale linguaggio redigere i dispositivi delle loro sentenze. Ci basta scorrere il processo di Filippa di Città della Pieve, giudicata nel 1455 dal Capitano del popolo di Perugia. Questa donna ha una sfilza di imputazioni che non ha uguali in nessuno dei procedimenti fin qui esaminati. Quello di Filippa è il primo che, nell'insieme, è senz'altro pari al processo di Matteuccia. Manca di questo,

¹⁷ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di Carlo Delcorno, II, Rusconi, Milano 1989, p. 1008 e si veda Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*», cit., p. 133 sgg.; Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, cit., p. 424.

¹⁸ Norman Cohn e Richard Kieckhefer vedono all'origine dei processi di stregoneria una definizione della strega elaborata da una *élite lettrée* e poi diffusa fra la popolazione con prediche e confessioni, anche pubbliche, cfr. Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1994 e Richard Kieckhefer, *European witch trials. Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976.

¹⁹ Cfr. Agostino Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in Laura Caretti e Dinora Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi. Streghe nella storia e nel cinema*, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 15-29 e Pierrette Paravy, *A propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes», 91, 1979, pp. 332-379. Le regioni cui si fa riferimento sono il Delfinato, il Vallese, la diocesi di Ginevra, il territorio di Berna.

semmai, la fonte copiosa degli *incantamenta* e delle formule magiche, ma c'è in più un ventaglio di imputazioni da far impallidire molte streghe al suo confronto. Ne capiremo presto le ragioni. Filippa è accusata di essere

facturariam, veneficam, inmundorum spirituum et diaboli invocatricem et incantatricem, augoriam magicam, pudicorum animorum et castarum mentium ad libidinem incitatricem et corrutricem, elementorum turbatricem, vitas insontium hominum labefactare non dubitantem, plura et diversa scielorum componimenta manibus acitiis ventillatricem ut suos confecerit inimicos, stregam, corsariam, maligiagam et potatricem sanguinis puerorum.

Filippa ha sulle spalle una ventennale attività «scelerata» da quando, nel 1434, si era recata da una certa Claruzia, «peritixima» nelle cose predette, e aveva chiesto di insegnargliele. Claruzia, «visa eius voluntate pexima, infrascripta scelera 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 atto di autodeterminazione di questa donna se la natura ostile della fonte non ci obbligasse a guardare questo evento con prudenza. E quindi la presunta scelta di Filippa potrebbe essere una comoda invenzione del giudice per presentare questa donna tanto spregevole da farla apparire indegna e quindi indifendibile.

Resta comunque un dato importante che i giudici ancora una volta sottolineano: la trasmissione-insegnamento dei saperi da donna a donna. E la ribadiscono quando, per mettere meglio a fuoco le nefandezze 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 scelleratezze 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 Didone²⁰. Ed è un rito che anche le fedeli di Iside praticavano.

²⁰ Virgilio, *Eneide*, IV, 509-511.

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 italiana²¹. 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 Marca²².

E torniamo a Filippa. Come le donne predilette da Dio, che hanno il dono e la grazia 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 guarire un certo Evangelista che vive con lei: «*quas omnes noctis tempore, denudato corpore vultuque revolutus versus lunam sathane consecravit*». Una testimonianza rara, di grande importanza e interesse. E se la tipologia della fonte deve suggerire ogni 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 alle eretiche medievali), avevano esercitato funzioni sacerdotali.

Il peccato di cui si macchia Filippa è di una gravità inaudita e fa di lei una donna maledetta che le fiamme dovranno distruggere nel 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 sanzione 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 la possibilità di pagare: Filippa è condannata «*in libris quatuor milibus denariorum*» che dovrà «solvere» di lì a dieci giorni. Impossibile farvi fronte e dunque le fiamme del rogo la consumeranno²³.

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.

²¹ I diversi momenti del rito, denudarsi, sciogliersi i capelli e volare al noce di Benevento, si trova anche in una lettera di Mariano Sozzini di alcuni anni precedente (1443 ca.), cfr. Francesco Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Sozzini*, «Buletino senese di storia patria», 2, 1895, p. 97.

²² Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, cit., p. 481.

²³ Il processo a Filippa di Città delle Pieve, 12 aprile 1455, in Nicolini, *La stregoneria*, cit., pp. 52-58.

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 questo «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 soltanto la solita inclinazione al male, quanto semmai la volontà, la loro deliberazione di scegliere la via della stregoneria. Quasi che questa fonte volesse rilevare una autoderminazione 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 e gli Statuti di Perugia punivano così le ruffiane²⁴.

«Maestre de le strige»

L'insegnamento è il filo prezioso che annoda le relazioni delle donne che questi processi 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 '400 diviene minaccioso perché, con una sottolineatura quasi ossessiva, viene dato rilievo alla sua origine diabolica tanto che sarà poi esplicitamente ritenuto frutto del *pactum*. Per seguire il crescendo persecutorio, per avere più chiara la mutazione che si verifica a livello processuale nel corso di poco più di mezzo secolo – dagli anni settanta del Trecento agli anni trenta del Quattrocento – forse può valere come esempio il procedimento a carico di Benvenuta. Siamo a Modena, nel 1370, e questa donna è accusata dall'in-

²⁴ Il processo a Mariana, 6 novembre 1456, ivi, pp. 58-63; Così recita lo Statuto in volgare di Perugia del 1342: «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 tormentas», cfr. *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, edizione critica a cura di Mahmoud Salem Elsheikh, II, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 2000, p. 155.

quisitore 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 sulle forze che evoca, si sostituisce nei processi del Quattrocento in maniera sempre più evidente – e con un rivolgimento quasi totale – l'assoluta dipendenza e la colpevole complicità delle donne con i demoni che abusano di loro.

Mai, comunque, viene meno l'attenzione costante che i giudici rivolgono all'insegnamento. A volte con scivolose domande, a volte con resoconti ossessivi di situazioni, come avviene nel processo contro Gabrina avvolta, lei imputata, nella fitta ragnatela dei verbi «docuit» e «instruxit». A volte con più acuto riverbero delle antiche credenze nella compagnia di Diana, a cui ci richiama il procedimento contro Sibillia e Pierina alle quali la stessa Domina Oriente 'insegna a fare'. Insegnano in molte, quasi tutte, anche nei processi più tardi, da Matteuccia a Claruzia, da Giovanna di Francesco alla sconosciuta maestra di Mariana.

Ma non solo le streghe dell'Italia centrale sono buone maestre, parecchie donne processate in varie regioni alpine insegnano e, di rado, anche agli uomini. E vedranno poi – nel tempo in cui si accende la caccia alle streghe – accresciuto il loro potere e la loro influenza fino a divenire «maestre de le strige»²⁵. E da tempo, ormai, si pensa a queste donne non come casi isolati, e individuali, di devianza, ma come appartenenti ad una «setta», alla «società» delle streghe. L'importanza dell'insegnamento, e quindi 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.

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 apparterranno alle 'mature' streghe.

Diverso è il clima dei processi fiorentini ed emiliani dove non si avverte il ritmo incalzante della caccia a creature diaboliche, colpevoli di nefandi delitti da punire con pene esemplari, non vi compaiono metamorfosi, infanticidi

²⁵ Si veda il processo a Ursula *Strumeckera*, in Italo Giordani, *Processi per stregoneria in valle di Fiemme, 1501, 1504-1506*, Editrice Alcione, Trento 2005, p. 164; il processo a Margherita *Tessadrella*, *ivi*, pp. 190-204.

rituali, vampirismo, volo magico né, tantomeno, il sabba. Eppure molte delle fatture che queste donne preparano e gli scopi a cui sono destinate non sono poi tanto diversi, così come simile è la loro clientela. Una sola imputata viene condannata a morte – è Giovanna di Francesco di Scarperia, l'abbiamo già conosciuta – e per le altre severissime pene che vanno dalle croci gialle, al carcere, al marchio, al bando. Le ragioni di una così difforme misura di giudizio andrebbero studiate più a fondo, ma, a parte le differenze culturali, politiche, statutarie fra queste città, una delle incidenze può ascriversi ai tempi in cui i processi di quest'area ebbero luogo: quelli fiorentini non vanno oltre il 1427 e quindi troppo precoci per poterli proficuamente confrontare con quelli umbri dei decenni successivi²⁶.

Tutti i procedimenti giudiziari di Perugia a carico di donne si sono conclusi con condanne a morte, con il rogo. Colpisce il rigore dei giudici e, insieme, anche il modello di strega che rappresentano. Rigore e modello che sono ad un tempo espressione del presente e retaggio del passato. Rigore da ascrivere alla definitiva sottomissione della città umbra al papa (1424)²⁷ e dunque attenta, con le sue istituzioni, a seguire la chiesa nella strada che stava imboccando. E modello probabilmente attinto dall'antica contiguità con i longobardi o, anche, offerto da quella terra umbra avvolta da sempre in un respiro magico e con una morfologia adatta alla conservazione di tradizioni e pratiche rituali. Rigore e modello solo in parte debitori dell'offensiva omiletica dei francescani osservanti perché, come ho già osservato, le proposte dei mediatori culturali arrivano con lentezza sui banchi dove si amministra la giustizia.

I decenni scanditi da questi processi sono quelli che imprimono, in tutta Europa, una accelerazione ed una svolta alla storia delle stregoneria, sono i decenni che vedono conchiudersi il passaggio/capovolgimento dalla compagnia di Diana che il *Canon episcopi* puniva come credenza erronea, alla realtà del volo notturno con quanto, di nefando, ad esso si collegava.

Le donne/streghe hanno ormai compiuto il grande passaggio collocandosi al di là di ogni ragionevole comprensione, oltre quei confini che non era con-

²⁶ È utile segnalare che nel Tre e Quattrocento le magistrature fiorentine, come quelle di altre città toscane, assai di rado emettono condanne a morte contro le accusate di *maleficium*. Anche il processo condotto nel 1423 dal vicario del vescovo di Volterra contro una certa Elena che abitava nel castello di Travale, accusata di essere «incantatricem, indivinatricem, sortilegiam, consulentem secundum responsa demonii», non si conclude con la pena capitale: la donna fu condannata ad essere mitrata, frustata per le vie di Volterra e infine bandita, il processo è edito da Clara Ghirlandini, *La «ncantatrice a Travale»*. *Un processo per maleficium nella diocesi di Volterra (1423)*, «Rassegna Volterrana», 78, 2001, pp. 33-72.

²⁷ Le condizioni imposte dal pontefice non risultano particolarmente pesanti e comunque tengono conto che Perugia è un comune ancora importante con forti tradizioni di autonomia, cfr. Maria Grazia Nico e Claudio Regni, *Il Palazzo come sede del governo comunale*, in Francesco Federico Mancini (a cura di), *Il Palazzo dei Priori a Perugia*, Quattroemme, Perugia 1997, p. 145.

cesso di superare. E la loro fisionomia muta profondamente: da signore delle erbe che ne apprendono i segreti e li insegnano, da donne che hanno il potere della conoscenza e sono padrone della loro volontà, da donne dalla potenza evocativa e capaci di dominare gli spiriti, a malefiche creature ammaestrate a distruggere, a donne cui solo il *pactum* dà il potere che le rende però schiave, a donne «vexatae» dal demonio loro signore e padrone, a donne senza più diritto alla volontà. Neanche quella di confessare o di ritrattare nelle stanze della tortura. I giudici non riconosceranno loro nemmeno quest'ultima possibilità di scelta, diranno, e faranno scrivere, che è il demonio a decidere per loro, a indicare vie, ad imporre comportamenti.

E questo tramanderanno.

“Figlia di un demonio minore”.

La stregoneria nei processi toscani del Quattrocento*

Decenni decisivi nella storia della stregoneria quelli di inizio Quattrocento, decenni che imprimono un’accelerazione a quel processo che Pierrette Paravy sintetizza in tre termini: *invention, structuration, croisade*. Intendendo la scoperta del crimine di stregoneria, la formulazione di questo crimine elaborata da coloro che lei chiama «les gens du livre» e, infine, la battaglia degli apostoli dell’ortodossia, degli «chasseurs de sorcières», contro gli adepti del diavolo¹. Appartengono a questi decenni i testi più antichi nei quali appare per la prima volta quello che è stato chiamato «l’imaginaire du sabbat»², appartengono a questi decenni le ondate della predicazione francescana osservante,³ appartengono a questi decenni le azioni giudiziarie nelle quali cominciano a comparire le accuse costitutive dell’immaginario del sabbat. Decenni drammatici nei quali le società occidentali hanno strutturato una nuova identità femminile e l’hanno iscritta nei codici culturali e nella pratica quotidiana.

Le ragioni di tutto questo sono state diversamente colte dagli studiosi della stregoneria e, di tempo in tempo, attribuite a dinamiche e fattori vari e molteplici. Sarebbe lungo, e neanche opportuno, farne qui la rassegna; impor-

¹ Pierrette Paravy, *Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l’étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, Rome 1981, p. 120 sgg.

² Sono scritti la cui importanza è nota alla storiografia fin dalle edizioni parziali proposte da Joseph Hansen, *Quellen und untersuchungen zur geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Carl Georgi, Bonn 1901; vedi ora l’edizione critica: *L’imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430-1440)*, réunis par Martine Ostero, Agostino Paravicini Bagliani e Kathrine Utz Tremp, Université de Lausanne, Lausanne 1999.

³ Si veda di Marina Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». “Superstizioni”, maleficia e incantamento nei predicatori francescani Osservanti (Italia, sec. 15), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1999.

tante è invece non perdere di vista, proprio nel quadro generale di riferimento, i particolarismi dei luoghi, delle diverse regioni dell'Europa che, per politiche, religioni, culture, non possono essere assimilate. Perché la stregoneria, più di altri fenomeni della storia, è soggetta a queste molte variabili.

Terra di Toscana

La Toscana ha avuto molto, e in alcuni casi il meglio, degli apporti teorico-culturali che, alla fine del Medioevo, la stregoneria possa vantare. Se ne occuparono predicatori celebri, se ne occuparono eminenti maestri di diritto, se ne occuparono grandi, grandissimi scrittori. E poi cronisti e novellieri minori, vescovi, inquisitori e giudici dei malefici. Molti i soggetti, diverse le loro voci e difficili da armonizzare tanto da rendere complesso disegnare un quadro d'insieme della stregoneria in questa terra. Ma non è così ambizioso l'obiettivo di questo lavoro che si limita ai 'fatti' che arrivano davanti agli inquisitori o sui banchi dove le istituzioni laiche amministrano la giustizia: i processi. E dunque le pratiche e gli esiti degli eventi in cui sono di fronte soggetti con differenti ruoli, ma attori tutti di una stessa rappresentazione: giudici e imputati, accusatori e testimoni. E poi i reati, il giudizio, le condanne.

Norman Cohn e Richard Kieckhefer vedono all'origine dei processi di stregoneria una definizione della strega elaborata da una *élite lettrée* e poi diffusa fra la popolazione con predicazioni e confessioni, anche pubbliche⁴. In una direzione diversa conducono le ricerche di Agostino Paravicini Bagliani secondo il quale «fatti reali – almeno sul piano giudiziario – hanno dunque preceduto la redazione dei più antichi testi che descrivono il sabba. I loro autori hanno preso la penna per tentare di comprendere, spiegare e diffondere ciò che si era incominciato a dire nell'ambito di procedure giudiziarie»⁵. Conclusioni diverse per differenti percorsi di ricerca, ed anche analisi di differenti aree geografiche, dove i processi, però, mantengono un'invidiabile centralità. Cercheremo allora di vedere come i casi di stregoneria e le azioni giudiziarie in Toscana si collochino all'interno di questa forbice.

Bisognerà innanzi tutto distinguere da luogo a luogo e da periodo a periodo, come le fonti rimaste ci suggeriscono. Siena e Firenze, la città più che la campagna sono i luoghi dei fatti toscani di stregoneria. Pochi i casi che accadono in altre località, almeno fino al Cinquecento⁶. Scarsa la documentazio-

⁴ Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1994; Richard Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁵ Agostino Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in Laura Caretti e Dinora Corsi (a cura di), *Sortilegi e incantamenti. Le streghe nella storia e nel cinema*, ETS, Pisa 2002, pp. 15-29.

⁶ Dagli inizi del XVI secolo sarà Lucca la terra di streghe, cfr. Carlo Ginzburg, *I benandanti*,

ne relativa al XIII secolo, abbiamo notizia di quattro procedimenti a carico di soggetti – tre donne ed un uomo – accusati di «amaliare» con fatture e «incantamenta». Il fine è quasi sempre lo stesso, quello di inibire la volontà e ridurre in proprio potere l'oggetto d'amore o, al contrario, scatenare l'odio e rendere impossibili i rapporti sessuali. Le condanne non vanno oltre le multe pecuniarie, solo in caso di mancato assolvimento è previsto un inasprimento della pena⁷. Pur nella secchezza delle forme e delle notizie, questi processi sono interessanti oltre che per la loro precocità rispetto ai tempi della stregoneria, anche per certi caratteri che cominciano a comparire e che costituiranno, più tardi, uno dei baricentri dell'impianto accusatorio contro tante streghe. In primo luogo la trama di relazioni e un mondo ricco di pratiche condivise che accomuna le esperienze di molte donne tra le quali, e questo è il dato rilevante, il legame forte è costituito dall'insegnamento. Nel 1236, a Siena, viene condannata una donna «edotta da un'indovina» a fare un'immagine di cera: proprio l'insegnare «a fare», il passaggio della conoscenza e dei saperi diventerà più tardi l'ossessione di tanti giudici che puniranno questo legame con pene durissime.

Differenti sono le imputazioni a carico degli uomini, specialmente nel politemico mondo delle malefiche arti del Trecento. Vale la pena fermarsi un momento su questo aspetto del fenomeno perché il diverso registro delle accuse aiuta a vedere come gli imputati, a seconda del genere, abbiano fin da ora un posto diverso nella strada che conduce verso la caccia alle streghe. Gli uomini sono quasi sempre chiamati a rispondere di «*invocatio demonum*», e non solo quel «sottobosco clericale», come lo chiama Kieckhefer⁸, che da sempre giocava con i suoi poteri di mediazione col sacro, ma anche professionisti della medicina e semplici laici. Nell'*invocatio* nessun patto è sancito col demonio né alcun nefando commercio, a questi uomini si riconosce la potenza di evocare per semplice azione magica ed il potere di comandare gli spiriti come strumenti nelle loro mani. E, diversamente da quanto fanno le donne, assai di rado gli uomini trasmettono il loro sapere e insegnano la loro arte: leggono i libri e dai libri apprendono. Quindi, oltre all'invocazione, devono rispondere anche

Einaudi, Torino 1966, p. 30 sgg.; Carla Sodini e Estella Galasso Calderara, *Abratassà. Tre secoli di stregherie in una libera Repubblica*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 1989.

⁷ I processi in Ludovico Zdekauer, *Condanna d'una strega (1250)*, «Buletino storico pistoiese», 26, 1924, pp. 107-109, e Dinora Corsi, *Una «maliarda» a Fiesole alla fine del Duecento*, «Quaderni medievali», n. 26, 1988, pp. 6-44. Le notizie di procedimenti contro «una donna edotta da un'indovina» (Siena 1236) e contro un certo Fede di Pasquale (Siena 1246), rispettivamente in 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*, Antenore, Padova 1991, p. 223 e Franco Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi. Superstizioni cittadine e superstizioni rurali in uno scrittore «borghese» del Trecento toscano*, «Ricerche storiche», n. s. 4, 1974, p. 193.

⁸ Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, cit., p. 199 sgg.

del possesso di libri e libelli di negromanzia: «se habuisse et tenuisse, emisse et vendidisse et alteri commodasse libros et quaternos nigromanticos»⁹.

Uno di questi testi giunse nelle mani di Pietro Lippi da Firenze, inquisitore di Tuscia, che nel 1383 ne scrisse al Capitano del popolo e ai Priori di Siena in una lettera dove esponeva sommariamente il contenuto e avvisava della pericolosità di certa letteratura, unitamente alla sua ferma intenzione di perseguire il proprietario che gli veniva conteso da cittadini in armi contrari alla sua condanna: «Questo libro, el quale io ho nelle mie mani, secondo le pruove e la propria confessione Agnolo da Corso da Rugomagno si ll'a avuto e tenuto, ad altrui prestato et facto trascrivare e bench'elli questo non confessi de piano, niente meno o parecchie pruove ch'egli l'a usato e adoperato»¹⁰.

Un anno dopo, a Firenze, lo stesso inquisitore processava un certo Niccolò Consigli con l'accusa di invocare demoni, di fare malefici, sortilegi, divinazioni e di altre nefandezze con l'aiuto di «libros seu libellos nigromanticos». Fu condannato al rogo, una sentenza durissima e, per quanto conosciamo, la prima di questa gravità emessa in Toscana per simili reati nei confronti di uomini. Non è escluso però, che ad aggravare la sua pena sia stata una condanna in contumacia per eresia – non viene detto quale – che già da qualche anno pendeva sul suo capo¹¹.

Gli altri casi del XIV secolo si concludono con sentenze più miti. Andrea, il cappellano della chiesa di Sassetta nel contado pisano, non potrà celebrare la messa né godere di alcun beneficio ecclesiastico, dovrà indossare una veste bianca con croce nera e rimanere nelle carceri di Siena fin quando piacerà all'inquisitore. Il medico Vieri di Cetona invece dovrà astenersi dal somministrare medicine, dovrà andare in pellegrinaggio a Roma, distribuire sette fiorini ai poveri e darne altri dieci all'ufficio dell'inquisizione¹².

Di tutt'altro segno le vicende delle donne nei processi toscani. Scompare la potenza evocativa, scompare l'arte di costringere gli spiriti e scompare la letteratura negromantica, segnali inequivocabili del differente livello in cui i giudici spostano i comportamenti e le operazioni magiche delle accusate di *maleficium*. Nel 1346 viene processata a Lucca una certa Franceschina di Lippo Caleffi da Roma che abita nel popolo di San Gallo a Firenze con l'accusa di

⁹ È una delle accuse rivolte, a metà Trecento, al medico fiorentino Francesco di Carmignano, cfr. Mariano da Alatri, *Una sentenza assolutoria dell'inquisitore fra Michele da Firenze (1350)*, in Id., *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti*, II, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1987, p. 74.

¹⁰ La lettera è pubblicata da Giuseppe Sanesi, *Un episodio d'eresia nel 1383*, «Bulettno senese di storia patria», 3, 1896, pp. 384-388.

¹¹ Archivio di Stato di Firenze, *Atti del Podestà*, 3204, 23 ottobre 1384, cc. 103v-104v, 113r-114v, parziale traduzione in Gene A. Brucker, *The society of Renaissance Florence. A documentary study*, Harper & Row, New York 1971, pp. 261-266.

¹² Ambedue i procedimenti del 1361 editi da Paolo Piccolomini, *Documenti senesi sull'Inquisizione*, «Bulettno senese di storia patria», 15, 1908, pp. 237-243.

essere «maleficam, mathematicam, incantatricem, proditricem publicam et famosam furem»: aveva irretito con incantesimi le menti, e quindi la volontà, di due coniugi ed aveva poi saccheggiato la loro casa. Dal processo emerge che Franceschina non è nuova a simili avventure e che già in passato, in diverse zone della Toscana, aveva sedotto e rubato. Ci aspetteremmo una condanna per furto perché questo sembra essere stato il suo vezzo maggiore, invece fu frustata e bruciata¹³.

Una sorte identica sarebbe toccata, se non fosse riuscita a fuggire, anche a Caterina del fu Agostino. Siamo a Firenze nel 1375 davanti all'Esecutore degli Ordinamenti di giustizia. Questa donna è accusata di avere ridotto in suo potere, con malie e fatture, un onesto e rispettabile cittadino di quarantacinque anni tanto da fargli abbandonare il suo lavoro, gli affari e la famiglia e andare a vivere con lei. È la vergogna per lui e per tutti i suoi congiunti. Di Caterina forse non avremmo sentito parlare se l'uomo dei suoi desideri non fosse stato Paolo de' Rondinelli; è la famiglia di lui infatti, che interviene e la denuncia perché «rumor, tumultus, et schandalum insurrexit in civitate Florentie inter homines et personas dicte civitatis et maxime inter agnatos et cognatos et affines dicti Pauli». Il potere de' Rondinelli in città era grande e Caterina fu condannata al rogo in contumacia. Tre anni dopo, in pieno Tumulto de' Ciompi, la sentenza fu significativamente cassata¹⁴.

Ancora per avere l'amore di un uomo, ma più crudamente gli atti processuali recitano «ad libidinem thraere et flectere», una donna adopera malie e incantesimi e per questo è chiamata in giudizio: Nicolosa del fu Lapo di Poppi viene processata a Firenze nel 1395 per avere ammalato un certo Andrea. La sua colpa, nonostante il linguaggio ad effetto del ridondante formulario accusatorio, non viene giudicata passibile della pena capitale e quindi Nicolosa sarà condotta per le vie della città e «vectibus fustium continuo severissime fustigetur» e «sic fustigata» sarà rinchiusa nel carcere delle Stinche dove dovrà rimanere un intero anno¹⁵.

Difficile trovare le ragioni dei differenti destini giudiziari di queste donne, ogni caso fa storia a sé perché mutano i luoghi, le magistrature giudicanti, la situazione politica. Da notare però, in questi processi toscani, il basso profilo magico delle imputate. Se si guardano i procedimenti coevi istruiti in Umbria o in Emilia o in Lombardia, essi ci mettono di fronte a figure di ben diversa statura: guaritrici di fama nella loro città, donne che invocano i demoni e li

¹³ Cfr. in questo volume *Franceschina e la sua storia: una strega o una ladra?*

¹⁴ Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 751, 5 novembre 1375, cc. 25r-26r; parziale traduzione in Brucker, *The Society of Renaissance Florence*, cit., pp. 260-261.

¹⁵ Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 1217, 6 novembre 1395, cc. 47-48. Sotto la signoria di Francesco Casali (m.1375) una donna «fu marcata col ferro rovente, multata e bandita per aver cercato di ottenere grazie alla stregoneria l'amore di un uomo», Franco Cardini, *Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento*, «Quaderni medievali», 5, 1978, p. 137.

comandano, adepti di domina Oriente. Riccola, Benvenuta, Gabrina, Sibilla, Pierina poco hanno da condividere con le streghe toscane perse nelle loro infatuazioni amorose¹⁶. Un tratto però le accomuna, è la loro condizione di donne sole: sono quasi tutte nubili o vedove, non di rado forestiere, le donne chiamate in giudizio a rispondere di *maleficium*.

Nel Quattrocento

I caratteri anomali della stregoneria in Toscana si ritrovano, magari con qualche accentuazione, anche nei processi del Quattrocento. Non sono molti gli atti conosciuti, appena una decina per tutto il secolo, e se ciò deve suggerire una certa cautela nell'analisi del fenomeno, ci sono tuttavia degli aspetti che, come vedremo, colpiscono aldilà della esiguità delle fonti. Firenze e Siena, con il loro contado e distretto, sono i luoghi delle operazioni stregoniche, con una concentrazione per Firenze nei primi decenni del Quattrocento e per Siena negli anni dal 1458 al 1467. Sono gli anni in cui cominciano a comparire in Europa i primi trattati sul sabbà¹⁷ e Johannes Nider scrive il *Formicarius*, ma giudici toscani, laici ed ecclesiastici, sembrano estranei all'onda montante che sta catturando l'Europa e non 'spingono' gli accusati di stregoneria verso il *pactum diabolicum*.

Ancora una volta è opportuno ricordare che nell'Italia centrale il termine strega comincia ad essere diffusamente adoperato dai predicatori dell'Osservanza francescana, e specialmente da Bernardino, alla fine degli anni venti del Quattrocento. In questo tempo compare anche nel lessico dei dispositivi delle sentenze: strega è detta Matteuccia da Todi (1428), ma dopo di lei passano alcuni decenni prima che i giudici perugini tornino ad usarlo: un segno ulteriore di quanto avesse pesato la predicazione di Bernardino sulla condanna di questa donna. In Toscana non lo troviamo, almeno nei procedimenti finora conosciuti, e talvolta viene invece usato il termine «mathematica», sostantivo che di solito fa riferimento a chi pratica l'astrologia. Ma forse vuol significare qualcosa d'altro, almeno nell'interpretazione erudita che ne dà Mariano Sozzini. Il giurista senese, in una lettera che vedremo più avanti, scrive sulle credenze magiche in terra di Toscana e narra l'avventura di un contadino con una strega, a proposito della quale dice: «sic ille tusco vulgari utens mathematicam stregam appellabat»¹⁸.

Torniamo ai processi. Quelli fiorentini, come ho detto, sono istruiti nei primi decenni del Quattrocento dalle magistrature civili della città e vi sono coinvolti uomini e donne. Le differenti imputazioni a loro carico continuano

¹⁶ Cfr. in questo volume *Processi per stregoneria nel Trecento: luoghi e soggetti*.

¹⁷ *L'imaginaire du sabbat*, cit.

¹⁸ Francesco Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano*, «Bollettino senese di storia patria», 2, 1895, p. 97.

a riproporre quanto era emerso dai procedimenti giudiziari del Trecento. Agli inizi del secolo (1403) l'Esecutore degli Ordinamenti di giustizia giudicava un certo Jacopo di Francesco di San Miniato al Tedesco, l'accusa era di «incantationem demonum», di «malefice et mathematice artis», di avere scritto di sua mano «quamplures et plures libros dicte malefice et mathematice artis», di avere fatto malie «secundum doctrinam dictorum librorum» e di avere anche rubato; fu condannato ad una pena pecuniaria ed i suoi libri bruciati¹⁹.

Ancora libri con figure «diaboliche» ed invocazione di demoni, che costringeva poi in un anello, furono le accuse contro Giovannino di Torino che il podestà di Firenze giudicò nel 1412; l'uomo era un lestofante che girava per i centri minori della Toscana e sapeva abilmente trarre vantaggio dalla credulità altrui: era riuscito a farsi pagare molto bene da diversi uomini con la promessa che i demoni, che lui evocava e comandava con le sue arti, avrebbero portato loro «per aerem multam pecunie quantitatem». L'amputazione di una mano e di un orecchio, il rogo dei libri e il bando dalla città posero fine alle sue avventure²⁰.

Come nel secolo precedente, e se si esclude la vicenda di Giovanna di Francesco da Scarperia²¹, i giudici fiorentini emanarono sentenze piuttosto miti per questo reato: dalla multa, alla fustigazione pubblica, al bando, al carcere. Siamo di fronte a un altro tratto, importante, della via toscana alla stregoneria, una via distante da quella che in questi stessi anni sta percorrendo, ad esempio, la vicina Umbria dove i processi conducono tutte le imputate al rogo, anche quelle che non hanno la statura di Matteuccia e che più assomigliano alle streghe toscane²². Una indagine più approfondita potrebbe dire se la discrasia fra le due regioni dell'Italia centrale abbia la sua ragione nelle norme giuridiche o nei caratteri culturali, o in tutte e due; potrebbe dire cioè quanto, e se, abbiano pesato le norme degli statuti comunali contro questi reati o quanto, e se, la terra umbra attingesse alla sua riserva folklorica e serbasse ancora nei riti e nelle credenze la memoria della lunga contiguità con i longobardi.

Ancora nella seconda metà del Quattrocento gli inquisitori di Tuscia si occupano di preti che preparano brevi o che possiedono libri per evocare demoni e si ingegnano a far catturare ed a sottoporre a giudizio un «incantator demonum», esperto in arti magiche e alchemiche di cui possiede anche un libro. Si tratta di

¹⁹ Dovrà pagare 200 fiorini piccoli e se entro un mese non avrà versato la somma al camerario, sarà portato, «nudis carnis», per le vie della città con una mitria in testa, sarà frustato e rinchiuso per un anno nel carcere delle Stinche, i suoi libri dovranno essere bruciati, cfr., Archivio di Stato di Firenze, *Atti dell'Esecutore*, 1521, 3 marzo 1403, cc. 17r-19v, parziale traduzione in Brucker, *The Society of Renaissance Florence*, cit., pp. 266-268.

²⁰ Archivio di Stato di Firenze, *Atti del Podestà*, 4261, 27 giugno 1412, cc. 38r-40r.

²¹ Cfr. questo volume a p. 64.

²² Ugolino Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 54, 1987, cito dall'estratto: Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1988, pp. 30-63.

un certo Bartolomeo di Antonio di Pistoia. Durante il processo, poiché non vuole confessare, «tormentatus fune fuit sex vel septem vicibus, cum ferris ad pedes et cum lorica», e infine ammette di aver praticato le sue arti nelle maggiori città toscane, da Lucca a Pistoia, a Firenze, a Siena. Le deposizioni di alcuni testimoni svelano gli arcani delle sue magie: non sono altro che inganni e Bartolomeo è un impostore che dava ad intendere di parlare con gli spiriti e di avere da loro risposte. Ne rivelano anche lo stratagemma e Bartolomeo è chiamato a dare una dimostrazione pratica della sua frode davanti all'inquisitore, al delegato dell'arcivescovo di Siena, al podestà e ad altri testimoni, prima al buio e poi alla luce di un doppiere: «dictus Bartholomeus in camera domini potestatis Senarum [...] cum certis canonis de arundine vacuatis et ruptis nodis suis, ita quod cum eis respirare poterat, fecit multas impetuosas sufflationes proprio ore et cum dictis canonis diversimode locutus est ytalice, gallice, et theotonice et ad interrogata per circumstantes respondidit cum dictis canonis». Al termine di tutta la rappresentazione l'inquisitore dichiara di non aver trovato nulla che a lui spetti di giudicare e passa la causa al giudice delegato del vescovo di Siena. Non sappiamo quale sia stato il destino di Bartolomeo, né degli altri, escluso il prete dei brevi che fu esiliato per un anno e sospeso *a divinis* in perpetuo: solo il vescovo di Arezzo, trascorso un certo lasso di tempo e se lo avesse voluto, avrebbe potuto reintegrarlo nelle sue funzioni²³.

Anomala fisionomia

Tutto questo accadeva nella Toscana di metà Quattrocento. Una situazione davvero anomala dove non si ritrovano neanche i riverberi della massiccia offensiva che sta partendo in Europa contro le streghe, contro le donne. I processi fiorentini, lo abbiamo visto, sono degli interessanti casi di magia erotica o di delinquenza comune, ma niente di più. Quelli senesi della seconda metà del secolo, quando cioè comincia ad intensificarsi l'azione contro le streghe, sono tutti a carico di uomini. E per quali colpe? Le solite che da due secoli, quasi ripetitivamente, si leggono nei dispositivi delle sentenze, negli ammonimenti dei vescovi come nei racconti dei grandi novellieri. Non si registrano mutazioni sensibili nei comportamenti e nelle azioni magiche, perfino le condanne non si discostano da quelle che si è soliti infliggere in un normale clima di esercizio della giustizia, senza patemi ed ossessioni. Niente compare qui dei processi che negli stessi periodi sono istruiti a sud (Umbria) e a nord (arco alpino)²⁴, nessuna donna simile a quelle è presente nei tribunali toscani,

²³ I procedimenti degli inquisitori di Tuscia hanno luogo a Siena negli anni 1458-1466, sono editi da Maria Assunta Ceppari Ridolfi, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio (1458-1571)*, Il Leccio, Monteriggioni (SI) 1999; il processo a Bartolomeo alle pp. 47-55.

²⁴ Nicolini, *La stregoneria a Perugia*, cit., p. 45 sgg.; per i processi alpini coevi a quelli toscani si veda fra gli altri Rocco da Bedano, *Processi alle streghe. Documenti Leventinesi del Quattro-*

nessuna che sappia stringere un patto col demonio, nessuna che sappia mutarsi in animale e andare ai convegni notturni, succhiare il sangue ai bambini e scatenare tempeste. Nessuna *vetula* che, con abiti sacerdotali, vada di notte a cavallo di un bastone portato da due *vetule*²⁵.

Bisognerà aspettare quasi un secolo prima che alcune donne, somiglianti a questo modello, siano giudicate da un tribunale toscano. Lucia di Pienza è processata a Siena dagli Otto ufficiali di custodia e durante gli interrogatori ammette di avere unto e «guasto» un gran numero di bambini e che «il diavolo ha usato forse sette o otto volte con lei»; Lucia deve affrontare la condanna a morte: sia condotta al prato «ad Camulliam» e qui «per ministrum iustitie sit strangolata [...] et deinde comburatur». Era l'8 giugno 1540. Due mesi più tardi il vicario di San Miniato al Tedesco processava quattro donne, malefiche streghe che di notte, dopo essersi unte e a cavallo del diavolo «in forma capri» o «in forma irci», andavano «suchiando» e «guastando» i bambini; tutte e quattro queste «insasiabili de' putti» furono «impichate et abruciate»²⁶.

Eppure c'era stata una forte spinta ad occuparsi di queste donne. Bernardino aveva diffuso il suo modello di strega in tutte le piazze più importanti del centro Italia, e proprio sul Campo, a Siena, aveva parlato con orgoglio dei roghi che la sua predicazione aveva fatto accendere, il loro fumo era «oncenso a Domenedio»²⁷. Lo avevano seguito a Roma, lo avevano seguito a Perugia²⁸, ma le città toscane non sembrano rispondere alle sollecitazioni del frate senese e niente della sua *vis excitatoria* si ritrova nella conduzione di questi processi e nelle sentenze.

Anche dal Concilio di Firenze, e dai livelli massimi della gerarchia della chiesa, giungeva autorevole l'attenzione alle streghe ed ai loro poteri: il papa Eugenio IV, che presiedeva il Concilio, insinuò in una lettera del 23 marzo 1440 che il suo rivale, l'antipapa Felice V (l'ex duca di Savoia Amedeo VIII), aveva osato ergersi contro l'autorità della chiesa ammalato dagli incanti e dai sortilegi di uomini scellerati e perfide donne che, abbandonando il Signore, si erano rivolti a Satana sedotti dalle illusioni dei demoni. Queste persone erano chiamate streghe, stregoni o valdesi e sarebbero state particolarmente

cento, «Archivio Storico Ticinese», 19, n. 1, 1975, pp. 279-300; 19, n. 2, 1975, pp. 249-268.

²⁵ Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, a cura di Renato Lioi, II, Biblioteca Francescana, Falconara 1978, p. 424.

²⁶ Il processo alle streghe di Siena e di San Miniato rispettivamente in Ceppari Ridolfi, *Maghi, streghe e alchimisti*, cit., p. 77 sgg. e Franco Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 112 sgg.

²⁷ «O non potrei io fare che così si facesse anco qui? Doh, facciamo un poco d'oncenso a Domenedio qui a Siena! Io vi voglio dire quello che a Roma si fece. [...] E come io ebbi predicato, furono accusate una moltitudine di streghe e di incantatori», cfr., Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di Carlo Delcorno, II, Rusconi, Milano 1989, p. 1007.

²⁸ Si tratta delle note vicende di Finicella a Roma e di Matteuccia da Todi, cfr. Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*», cit., p. 132 sgg.

numerose in Savoia e avrebbero aiutato Amedeo VIII a mettere in atto i suoi nefandi propositi²⁹. Una voce che Enea Silvio Piccolomini (il futuro papa Pio II) si affrettò a riprendere, egli dirà infatti che le streghe, che sono numerose in Savoia, andarono da Amedeo VIII e gli predissero la sua elezione a pontefice³⁰.

Il numero limitato dei processi fino ad ora conosciuti e la ristrettezza delle aree interessate non aiutano ad individuare le ragioni dell'anomala fisionomia della stregoneria in Toscana. Sembrerebbe emergere una 'arretratezza' dei giudici nel cogliere il vento nuovo che andava scompigliando l'antico modello delle malefiche, rispetto ai comunicatori, ai predicatori cioè, che quel vento alimentavano con un linguaggio che attingeva parole e figure dalle fonti classiche e dalla riserva folklorica italica: unguenti, metamorfosi, infanticidi rituali, vampirismo. La mano che si leva a condannare malefiche e maghi pare portarsi dentro anche la levità con cui i grandi novellieri toscani avevano raccontato di malie e incantesimi. E pare, soprattutto, essere guidata da quel moderato disincanto che si ritrova nelle pagine di quell'esperto uomo di diritto che era Mariano Sozzini: nel suo *Tractatus de sortilegiis* (1443 ca.) il giurista senese, maestro e amico di Pio II e (pur) grande ammiratore di Bernardino da Siena, esortava i giudici a tenere conto dell'ignoranza delle persone e li invitava quindi alla clemenza nel giudicare e punire questi reati³¹.

Lui stesso, in una lettera all'umanista parmense Antonio Tridentone, narrava con taciuto divertimento – «*seriosus tibi describerem*» – l'avventura di un suo contadino. Il vecchio uomo di campagna raccontava che un tempo, quando era giovane, aveva spiato una *vetula*, in realtà «*strega erat*», mentre si preparava per il volo notturno: la donna si era spogliata, aveva sciolto i capelli, aveva aperto la finestra e pronunciato alcune parole, si era infine unta con un certo unguento e aveva detto «*Sopra aqua et sopra vento menami a la noce di Benevento*». Pronunciate queste parole, fu mutata in capra e subito svanì attraverso la finestra. Anche lui si unse e siccome desiderava tantissimo vedere piazza del Campo preferì queste parole «*Sopra aqua et sopra vento menami in sul Campo di Siena*» e subito, «*pullus asininus effectus*», fu condotto «*per aerem*» sul Campo. E là il novello Lucio sarebbe rimasto nelle sue forme asinine se non fosse intervenuta la *vetula* a ricondurlo a casa in volo ed a restituirgli le umane sembianze³².

²⁹ Cfr. *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, edidit Georgius Hofmann, I, 3, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1946, p. 7; cfr. anche *L'imaginaire du sabbat*, cit., p. 8.

³⁰ «*Striges, ut aiunt, quae multae in Sabaudia sunt praestigiis et arte daemonum futura praedicentes, Amedeum adiere: eique summum pontificum obventurum praedixerunt, quod in concilio deponendus Eugenius esset et ipse substituendus*», cfr. Enea Silvio Piccolomini, *I Commentarii*, a cura di Luigi Totaro, II, Adelphi, Milano 1984, p. 1399.

³¹ Ludovico Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 15, 1896, p. 133.

³² Novati, *Una lettera ed un sonetto*, cit., pp. 96-98.

PARTE II

Femine inique et perverse



Anonimo, *Il sabba*, affresco, metà sec. XVI, chiesa di Lønborg (Danimarca), in Arnold Kæse-ler, *Heksetro og hekse på Mors (Credenza nella stregoneria e nelle streghe a Mors)*, s.l., Forlaget Fortiden, s.a., p. 140 [dalla tesi di Jane Kaufmann Pedersen, *Danimarca terra di streghe? I processi di Ribe dei secoli XVI e XVII*, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e filosofia, 2004].

A Cavalese

Giovanni *de le Piatte* di Anterivo fu arrestato una prima volta nel 1501 per ordine del capitano vescovile della valle, Vigilio Firmian, con l'accusa di essere un uomo diabolico, perfido stregone, malvagio fattucchiere e fraudolento indovino. Egli in realtà si spacciava per medico, aveva un libro in cui erano contenuti certi scritti proibiti, assieme a simboli e scongiuri in «lingua teutonica», aveva anche uno specchio in cui guardava quando curava un malato e riusciva così a stabilire il genere di malattia. Il processo si chiuse assai rapidamente, fu decretato di bruciare tutto il suo armamentario proibendogli sia l'ulteriore esercizio delle sue arti, sia il ritorno nella valle senza il permesso delle autorità. Giovanni se ne partì con la sua fama di medico-veggente per tornare tre anni dopo, incurante del bando, con i suoi libri e i suoi cristalli ad esercitare le proibite arti mediche. Questa volta il processo fu più serrato e ci fu la tortura¹.

Raccontò di un viaggio che aveva fatto assieme a un frate al monte della Sibilla, vicino a Norcia, «zoè, come si dize, el monte de Venus, ubi habitat la donna Herodiades, sic dicta», per essere iniziato alla società delle streghe; raccontò di barriere e porte che aveva dovuto superare e varcare per entrare nel monte dove aveva incontrato «el fidel Ekhart», «el Tonhauser», diversi uomini, molte donne e soprattutto la «donna Venus [che] se trasforma tre di la septimana de la zentura in zoso in uno serpente». Con «quella donna et la soa compangnia» Giovanni era volato al sabba, anche la «Donna del bon zogo va algune volte con le strige in qua et in là, la qual ha nome Herodiades». Le credenze che si intrecciano in questa sorprendente storia vengono da lontano e non si sa come siano confluite nell'universo culturale di Giovanni: dall'incontro tra un mortale e una fata, rispondente a un modello letterario melusiano, alle tradizioni del viaggio al

¹ Il secondo processo a Giovanni in Italo Giordani, *Processi per stregoneria in valle di Fiemme 1501, 1504-1506*, Editrice Alcionè, Trento 2005, pp. 122-153.

monte della Sibilla, al mito del *Venusberg*, reso famoso soprattutto dalla leggenda di *Tannhäuser*, a quello delle cavalcate notturne e della caccia selvaggia².

Della sua confessione interessano qui le accuse rivolte contro alcune donne perché, proprio in conseguenza di ciò, Vigilio Firmian decise di procedere «*contra ipsas perfidas strigas. [...] Et super confessionem factam per ipsum Iohannem, detente et incarcerate fuerunt infrascripte perfide, diabolice et maledicte strige*» e cioè Ursula *Strumeckera*, Margherita *Tomasina*, Margherita *Tessadrella*, Otilia *Dellagiacomina*. Non furono le sole donne coinvolte, le sue accuse, nel breve giro di pochi mesi, scatenarono nella valle l'inferno³.

Sui processi istruiti a seguito della sua denuncia, si basa questo saggio, come anche i due che seguono. Vedremo come la probabile motivazione, la scintilla della persecuzione nella valle sia scoccata a seguito del durissimo contrasto fra il principe vescovo di Trento e la Comunità di Fiemme per l'opposto modo di intendere l'autonomia degli abitanti della valle. Ma, più che sulle vicende politiche, l'attenzione si ferma sulle vittime della caccia e sulle loro confessioni dalle quali emergono i loro volti assieme alle differenti reazioni nel mezzo del terremoto che riduce in rovine la loro vita. Cercano di raccapazzarsi fra interrogatori e tortura, cercano una via di salvezza confessandosi autrici dei più nefandi delitti e accusando altre degli stessi nefandi delitti in una spirale che non sembra avere fine. Un giudice inesorabile e inappellabile, la fredda stanza della tortura e i tratti di corda mutano credenze e saperi antichi in assassini rituali e pratiche demoniache, conformi alle molte altre confessioni che registra il secolo terribile, il Quattrocento, che ha aperto la caccia alle streghe. Ascolteremo le voci di quante hanno parlato e raccontato. 'Ascolteremo' anche il silenzio di chi non si è piegata agli squassi e alla tragica rappresentazione.

La vicenda di Giovanni *de le Piatte* colpisce per alcune anomalie e per gli esiti inattesi. Quest'uomo, seppur bandito, ritorna nella valle dove sa che lo aspetta l'arresto e un nuovo processo, cose che puntualmente si verificano; durante gli interrogatori racconta la sua iniziazione alla stregoneria, racconta anche di raduni dove si commettono infanticidi con pratiche di antropofagia. I giudici non possono che emettere una condanna a morte, temporaneamente

² Rinvio alle ricerche di Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Napoli 1985, pp. 71-88; Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, p. 86 sgg.; Giovanni Kral, *Il viaggio di Zuan dalle Piatte al Monte della Sibilla*, in Ottavio Besomi e Carlo Caruso (a cura di), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin 1995, pp. 393-431; su Melusina si veda Laurence Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1989. Il mito del *Venusberg* lo racconta lo scrittore francese Antoine de la Sale nel suo celebre *Paradis de la Reine Sibylle*, (traduction et postface de Francine Mora-Lebrun, Stock, Paris 1983).

³ I resoconti dei processi scritti dal notaio Silvester Leitner sono editi, anche in traduzione, da Giordani, *Processi*, cit., pp. 112-370; i due procedimenti a carico di Giovanni *de le Piatte*, ivi, pp. 112-152, la citazione a p. 152.

te sospesa per intercessione di capitanei e nobili della valle, mentre le donne da lui accusate e quelle coinvolte dalle confessioni a catena finirono tutte sul rogo. È probabile che Giovanni sia stato lo strumento atto a scatenare la repressione nella valle, potrebbe essere questa la discrasia fra il suo destino e quello della altre processate. Non si può escludere infatti, che, a prescindere da qualsiasi altra considerazione sulle vittime e le loro credenze, la caccia alle streghe sia stata un'operazione voluta e lanciata contro la Comunità di Fiemme dal principe vescovo di Trento, Ulrich von Liechtenstein, e, soprattutto, dal suo rappresentante nella valle, il capitano Vigilio Firmian⁴.

Verso la fine del 1503 la Comunità dovette sostenere un duro scontro con il capitano vescovile per le nuove tasse che egli – d'accordo con il principe vescovo – aveva introdotto e che ledevano autonomie e antichi diritti e colpivano l'importazione di granaglie e il commercio del bestiame, due attività di vitale importanza per i valligiani. Dopo ripetute e vane suppliche, essi presentarono nella tarda primavera del 1504 un esposto direttamente all'imperatore Massimiliano I d'Asburgo «per difendersi dalle pretese avanzate a qualsiasi titolo nei confronti di essa Comunità e per richiedere la conferma ed il mantenimento dei diritti dell'universalità di tutta la valle [...]»⁵.

Appena un mese dopo, l'imperatore rispondeva con due lettere: una durissima a Firmian, l'altra più diplomatica a Ulrich von Liechtenstein, i quali peraltro, offesi dal ricorso dei valligiani, reagirono citando davanti al Consiglio aulico di Trento i rappresentanti della Comunità di Fiemme⁶. Era il 30 ottobre 1504 e un mese dopo il vicario vescovile Domenico Zen arrestava Giovanni *de le Piatte*. Era il pretesto che serviva al potere locale per scatenare la persecuzione e gettare nel terrore gli abitanti che avevano osato ribellarsi alle nuove imposte del principe vescovo: la stregoneria si trasformava così in un potente strumento politico. Come alcuni decenni prima (1458-1462) era accaduto nel mandamento di Chamonix⁷.

⁴ Il principe vescovo di Trento, Ulrich von Liechtenstein, era rappresentato dal capitano della Valle, all'epoca Vigilio Firmian, e dal vicario Domenico Zen che era il giudice residente in Fiemme.

⁵ *Assemblea generale della Comunità di Fiemme*, 27 maggio 1504, la fonte edita solo in traduzione italiana da Giordani, *Processi*, cit., p. 25.

⁶ Da Innsbruck, l'imperatore scriveva a Vigilio Firmian il 21 giugno 1504: «[...] Ti raccomandiamo con severità di annullare tali novità e aggravii e, riguardo a ciò, di non ricorrere contro di loro, né di inquietarli, né di aggravarli contro le loro libertà ed antiche consuetudini, né di permettere a nessun altro di farlo, affinché per questo motivo non abbiano nuovamente a ricorrere a noi. Vogliamo poter contare sulla tua fedeltà e che tu ti conformi al nostro chiaro parere»; la lettera a Ulrich von Liechtenstein, vescovo di Trento, fu scritta a Innsbruck il 16 agosto 1504, ivi, pp. 25-26. La documentazione relativa al duro scontro tra valligiani, principe vescovo e vicario vescovile, ivi, pp. 23-30.

⁷ Si veda in proposito il volume di Carine Dunand, *Des montagnards endiables. Chasse aux sorciers dans la vallée de Chamonix (1458-1462)*, Université de Lausanne, Lausanne 2009.

Non fu un caso isolato né raro nell'Occidente cristiano, ma fu certo un significativo esempio delle dinamiche mutevoli che le cacce ebbero nei diversi paesi europei⁸. Non si trattava della dialettica tra il centro e la periferia⁹, dal momento che l'imperatore appoggiava i valligiani, il nucleo di frizione era rappresentato dall'articolazione mediana del potere statale, e cioè il principe vescovo di Trento e il suo vicario, sordi da un lato agli inviti alla moderazione da parte del sovrano e punitivi dall'altro verso i loro sudditi.

Il potere statale vescovile si era dotato di strutture periferiche di una certa efficienza e, specificamente, di un apparato giudiziario gestito da professionisti: Domenico Zen amministrava la giustizia in Fiemme per conto, e su nomina, del principe vescovo in nome del quale operavano anche tutti i membri laici del tribunale¹⁰. Fu così possibile scatenare nella valle la *witch-hunt* che non costituisce quindi una finalità in sé – cacciare la diabolica setta di streghe – risponde semmai a inquietudini di carattere temporale, costituisce un mezzo di accentramento e controllo, di affermazione della sovranità in una realtà territoriale che godeva di sue consolidate autonomie¹¹. D'altro canto, la furia vendicativa e la *vis predatoria* di Firmian emerge in tutta evidenza dalle confische dei beni delle donne giustiziate. Alcuni dei loro parenti, quasi sempre il marito e i figli, ricorrono al principe vescovo Georg Neideck – succeduto nel settembre 1505 a Ulrich von Liechtenstein – lamentando vere proprie ruberie perpetrate nei loro confronti e chiedendo la restituzione di parte dei beni mobili e immobili che erano stati indebitamente confiscati perché appartenevano a loro e non alle congiunte morte sul rogo¹². Si requisirono terreni, buoi

⁸ Tra i primi studi regionali, H. C. Erik Midelfort, *Witch hunting in southwestern Germany, 1562-1684. The social and intellectual foundations*, Stanford University Press, Stanford (Calif.) 1972; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca 1976.

⁹ Brian P. Levack, *State building and witch-hunting in early modern Europe*, in Jonathan Barry, Marianne Hester e Gareth Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge University press, Cambridge 1996, pp. 96-115, sintetizza le diverse tendenze storiografiche degli studiosi che si sono occupati di questo tema. Robin Briggs [*Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft*, Harper Collins Publishers, London 1996] ha mostrato come non solo in Inghilterra ma anche nell'Europa continentale, i processi alle streghe avessero origine quasi sempre dal basso, cioè dalle accuse di maleficio generate dalle forme dell'interazione sociale al livello delle comunità di villaggio.

¹⁰ Sulla composizione del tribunale della valle di Fiemme in questa occasione, Giordani, *Processi*, cit., p. 106.

¹¹ Si desume questo da alcuni pronunciamenti nella già citata Assemblea della Comunità di Fiemme, cfr. Giordani, *Processi*, cit., p. 25. Sugli studi nei territori germanici dell'Impero si veda la sintesi di Wolfgang Behringer, *Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland*, in Barry, Hester e Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe*, cit. pp. 64-95 e Id., *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg, München 1987.

¹² Le lettere dei familiari delle condannate si configurano come suppliche, e supplicanti si definiscono infatti i figli di Anna *Trettera*. Furono scritte dai notai locali e consegnate alla fine

col giogo gli attacchi e la fune, raccolti direttamente nei campi, libbre di formaggio, soldi in contanti, utensili della cucina e perfino la metà di un maiale. «Infatti è evidente che i beni di Giovanni, marito, non potevano né dovevano essere confiscati per il misfatto della moglie, sia perché egli Giovanni non è stato né accusato né condannato, sia perché non fu complice di quel crimine», si lamenta Giovanni Jellici di Tesero, il marito di Giuliana del fu Bartolomeo; e i figli di Bona *Popo* scrivono: «Tutti questi beni volle per sé ed ora li possiede il magnifico capitano, anzi il vicario di questa valle»¹³.

Il principe vescovo Georg Neideck, al fine di esaminare meglio la questione, chiese all'ufficio del tribunale di Cavalese l'elenco dei condannati e, per ciascuno, il valore dei beni confiscati. L'elenco fu fornito da Silvester Leitner, il notaio del tribunale che aveva giudicato gli imputati, e da qui si ricava la quantità di fiorini (1.135) incassati da *herr* Vigilio dalle confische e anche il numero delle persone accusate di stregoneria fra dicembre 1504 e settembre 1505: furono ventotto, di cui diciotto bruciate, quattro morte in carcere e sei fuggite prima dell'arresto scampando così al rogo, ma non alla confisca dei beni. Dei loro processi, solo sedici sono conservati, quello di Giovanni *de le Piatte* e quelli di quindici donne. Non sappiamo quale esito abbiano avuto le richieste dei parenti per riavere i loro beni, dell'operazione rimane comunque questo prezioso elenco le cui informazioni aiutano a definire meglio il profilo degli accusati che i processi disegnarono¹⁴.

È utile ricordare che queste vicende si incastonavano in una regione omogenea sotto il profilo geo-politico, regione che aveva conosciuto in precedenza 'fatti' di stregoneria di cui furono parte attiva due personaggi già molto noti al loro tempo: Niccolò da Cusa, di cui dirò più avanti,¹⁵ e Heinrich Kramer. L'inquisitore domenicano Heinrich Kramer si trovava nel 1485 a Innsbruck, allora capitale del Tirolo; erano gli anni per lui fruttuosi dell'impegno nella scrittura del *Malleus maleficarum* – che pubblicherà due anni più tardi – non disgiunto peraltro da un'intensa attività inquisitoriale. Forte della legittimazione concessa dalla bolla *Summis desiderantes affectibus*, emanata dal pontefice Innocenzo VIII il 5 dicembre 1484, Kramer aveva indagato su misteriosi fatti di stregoneria denunciati nella diocesi di Bressanone e proprio a Innsbruck istruì un imponente processo mettendo sotto accusa una cinquantina di persone, 2 uomini e 48 donne, sospettate di stregoneria. Il principe vescovo di Bressanone Georg Golser, la cui giurisdizione comprendeva la città di Innsbruck, era molto preoccupato per il comportamento dell'inquisitore e più volte lo aveva richiamato

di luglio 1506, a Cavalese, al principe vescovo di Trento Giorgio Neideck; sono pubblicate in traduzione da Giordani, *Processi*, cit., pp. 392-400.

¹³ Ivi, p. 397 e 398.

¹⁴ L'elenco delle persone processate per stregoneria e dei beni incamerati da Vigilio Firmian, ivi, pp. 76-79; il calendario degli interrogatori, ivi, pp. 93-99.

¹⁵ Cfr. in questo volume *Donna del bon zogo*.

a moderazione e correttezza. L'azione giudiziaria sfociò nella dichiarazione di nullità dell'intero procedimento e si configurò come un clamoroso personale insuccesso di Kramer che fu cacciato dalla città¹⁶. La *Dieta Tirolese*, riunitasi nel 1487, denunciò la crudeltà di quel processo, nonostante che l'imperatore d'Austria Massimiliano I avesse preso sotto la sua protezione Kramer assieme al suo confratello Jacob Spenger, ordinando che fossero coadiuvati e assistiti in modo che potessero svolgere al meglio il loro compito.

A seguito degli episodi scatenati dalla attività inquisitoriale di Kramer, il conte del Tirolo Sigismondo d'Austria incaricò due autorità, il giurista Ulrich Molitor, avvocato presso la curia di Costanza, e Konrad Schatz, pretore di Costanza, affinché gli chiarissero i dubbi sull'esistenza delle streghe e sul loro effettivo potere. Si deve a questa iniziativa di Sigismondo la scrittura di un importante trattato di demonologia; per soddisfare la richiesta, infatti, Molitor si applicò alla stesura del suo *De lamiis et pytonicis mulieribus* in cui si proponeva di esporre in «uno scritto ufficiale» la sua opinione sul flagello delle lamie e delle incantatrici che, diceva, negli anni passati aveva invaso le terre dello stato. La sua voce fu la prima che si levò in dissenso aperto con Kramer, nel suo trattato affermò senza infingimenti di non credere ai poteri delle lamie, richiamandosi ai Vangeli e confutando la glossa di *Genesi* (6, 2-4) con cui Kramer aveva aperto il suo *Malleus maleficarum*¹⁷.

Ma torniamo ai procedimenti giudiziari del 1505. Cuore istituzionale della valle di Fiemme era il palazzo vescovile di Cavalese, in questo centro si svolsero i processi e furono eseguite le sentenze. La giustizia era amministrata «in domo magna episcopatus, in stuba magna a fornello» da Domenico Zen, alla presenza dello scario, affiancato da quattordici giurati, quattro di banco e dieci di consiglio, di tutta «vallis Flemarum»¹⁸. Gli interrogatori erano condotti dallo stesso Domenico Zen mentre il notaio Silvester Leitner – «alemanus de Schlierssee, diocesis Frisingensis» – ne redigeva i resoconti, resoconti che poi venivano inviati a Pietro Alessandrini, l'illustre avvocato trentino che Vigilio Firmian aveva scelto come giurisperito per i processi di stregoneria¹⁹. È rimasta

¹⁶ Hartmann Ammann, *Der Innsbrucker Hexenprozess von 1485*, «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», s. 3, 34, 1890, pp. 1-87.

¹⁷ Su questo cfr. Dinora Corsi, *Le donne, la Bibbia e la demonologia del Quattrocento*, in Adriana Valerio e Kari Elisabeth Børresen (a cura di), *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli xii-xv). Tra ricezione e interpretazione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, pp. 99-118. Il *De lamiis et pytonicis mulieribus* ebbe la prima edizione, in latino e in tedesco contemporaneamente, a Reutlingen, Johann Othmar, 1489.

¹⁸ Lo scario era a capo della Comunità di Fiemme della quale difendeva gli interessi contro chiunque, principe vescovo e conte del Tirolo compresi; sulle sue funzioni e prerogative vedi Giordani, *Processi*, cit., p. 12 sgg.; i giurati di banco e di consiglio erano laici e rappresentavano tutte le comunità della valle, i primi avevano competenze sia nelle cause civili che in quelle penali, i secondi solo in quelle penali, cfr. ivi p. 15.

¹⁹ Su questi funzionari cfr. ivi, pp. 81-88.

di lui la sentenza emessa sui procedimenti giudiziari contro Margherita *Vanzi-na*, Anna *Trettera*, Giacomina *Vinanta* e Bartolomea *Papo*: «Sequitur sententia egregii et excellenti iuris utriusque doctoris domini Petri Alexandrini, civis et advocati Tridenti. Sora questi processi, malefici criminali, perfide strige et desperate femine diaboliche, sic dictat doctor»²⁰.

Qui Alessandrini «prende atto» che l'ufficio del tribunale di Fiemme vuole agire con determinazione e con «tanta diligentia» per purgare la valle dalle male erbe e dalle cattive semenze di ribaldi e malfattori, ma soprattutto dalla perfida, iniqua e diabolica «secta de strige et strigioni» perché il futuro non serbi assolutamente memoria di loro. Segue poi una dotta dissertazione dove egli mette in mostra il suo sapere e la sua cultura giuridica con citazioni dall'Antico Testamento, da Agostino e Tommaso, dal *Canon episcopi* come dal *Corpus iuris civilis* e *Codex iuris canonici*; non mancano riferimenti a giuristi e all'immane *Malleus maleficarum* che considera *christianissimum opus*²¹.

Nella sentenza articolata in cinque punti, il *doctor Petrus Alexandrinus* tocca diversi temi legati alle credenze e all'esercizio delle arti stregoniche e pone infine la questione: quale sia la pena che meritano le donne che hanno confessato di avere praticato per lungo tempo «questa diabolica et spuzulenta arte de strigaria et de la Donna del bon zogo». Elenca diversi, durissimi supplizi e si sofferma su uno oltremodo perverso:

Debino esser ligate con cerchi de ferro et metute in uno sacco de corame [cuoio] et mettere apresso de lore un can, una schimia, uno gallo mezo castrato, cativa bestia, et uno serpente azoché el cane e la schimia se mordeno tanto insieme che tutti doi moreno in la battaia; item et el gallo morde lo serpente et el serpente va cercando logo donde la se possa nascondere et tanto che intra in el corpo del malfattore, azoché sia punito.

Alla fine decise che dovevano essere incenerite dal fuoco e i loro beni confiscati, come prescrivevano le *Decretali* di Gregorio IX (V, 7) da cui Alessandrini attingeva e citava²².

Le donne di Fiemme confessarono di appartenere alla «diabolica et perfida secta striarum» e di partecipare ai convegni notturni che si tenevano nelle quattro tempora, in vari luoghi²³; vi si recavano cavalcando i mezzi più diversi,

²⁰ Ivi, p. 338.

²¹ Giuristi cui fa riferimento: Odofredo, Giovanni d'Andrea, Giovanni da Imola, Enrico da Susa, Guillaume Durand, Bartolo da Sassoferrato, Baldo degli Ubaldi, Cino da Pistoia, Goffredo da Trani, ivi, p. 88; la sentenza di Alessandrini, ivi, pp. 338-346.

²² Ivi, p. 344.

²³ Giovanni *de le Piatte*, a proposito dei luoghi dei raduni, disse: «Item le strige del paese a Longo l'Adess [Adige] vanno sora Weissenstain, sora Pfril, et quelle de la val de Flem vanno sora Varena, a le crosare, et sotto le nogare [noci], et quelle di Altarù [Anterivo] vanno con tutti doi le zoge», ivi, p. 140.

dalle panche agli sgabelli ai bastoni, alle gramole (attrezzo di legno per lavare il lino), e poi vacche, buoi, cavalli e tornavano a casa prima del canto del gallo perché dopo «le strige né el diavolo non ha più la possanza»²⁴. Al sabba incontravano l'eterno Avversario o la *Donna del bon zogo*, talvolta tutti e due assieme, e all'apostasia rituale, facevano seguito malefici verso donne, uomini, bambini, animali e raccolti scatenando neviccate e gelate²⁵; assieme al demonio, cuocevano e mangiavano giovenche, vacche, capre, buoi e non di rado uomini, donne, bambini e bevevano botti di vino. Quasi sempre le partecipanti al convito ballavano accompagnate da un suonatore di piva d'eccezione, il diavolo, che le obbligava a rapporti sessuali e le maltrattava con violenza, come si legge in quasi tutti i processi, da quello di Valeria *Zirola* – «Et lì era el diavolo in forma de uno homo brutto, negro, et montava sora quelle carongne strige, a una a una» – a quello di Margherita *Tessadrella*: «Et ballando, saltando, el diavolo a una a una montò sora, videlicet futuit et dapoì gli daseva de le botte, videlicet bastonava»²⁶. Un signore e padrone che pratica sesso violento e donne spregiate come bestie, questo è l'universo culturale degli uomini che giudicarono le donne di Fiemme e il notaio redattore di questi resoconti seppedarne contezza piena del tono e dei termini.

Non con tutte, però, il demonio si comportava così. Aveva le sue preferite, erano le «maestre strige». A loro talvolta affidava alcune funzioni che normalmente svolgeva lui stesso come, ad esempio, distribuire il grasso per ungere gli attrezzi per volare al sabba; Giovanni *de le Piatte* confessò di avere visto «una de quelle maestre de le strige, la quala dà fora al nome del diavolo tale unguento, sta in la bacheta [giurisdizione] de Egna, [...] item et ancora doe altre maestre in dicta bacheta»²⁷. Con queste assegnazioni di giurisdizione alle diverse maestre streghe, il notaio sembra suggerire che, probabilmente, ognuna era a capo di una *bacheta*, quasi in una sorta di gerarchia come quella che descriverà una ventina di anni più tardi Bellezze Ursini nella sua disperata supplica²⁸.

Di una maestra delle streghe, da cui aveva avuto un barattolo di unguento, parlò anche Ursula *Strumeckera*, mentre Bartolomea *Papo* raccontò che Giovanna, moglie di Giovanni dell'Agnol di Tesero, era addirittura «cavo de la bandera [capo della compagnia] insieme con el diavolo de l'inferno» il quale le aveva dato l'unguento da distribuire alle altre e le aveva anche concesso di ri-

²⁴ Ivi, p. 180.

²⁵ Talvolta il diavolo le «conduseva a far una gran tempesta» al fine di distruggere le messi nella valle; una volta suonarono le campane e la tempesta si dissolse, e il diavolo era così arrabbiato che se ne andò buttando fuoco, dimentico delle streghe: «[...] e le strige bisognava tutte venire a casa a pede», ivi, p. 360.

²⁶ Le due citazioni ivi, p. 192 e 216.

²⁷ Ivi, p. 140 e 142.

²⁸ Nella giurisdizione di Cortaccia e di Cavalese c'erano maestre delle streghe, ivi rispettivamente p. 164 e 174.

partire assieme a lui le porzioni delle bestie che avevano cotte e le cui ossa, poi, egli rimetteva nella pelle ridando vita all'animale che, tuttavia, non sarebbe vissuto a lungo²⁹. Si tratta qui della ripresa del mito 'ossa e pelli' su cui tornerò. Allo stesso compito poche erano state chiamate³⁰ e ad una in particolare il demonio aveva dato il privilegio di cucinare, cosa che di solito faceva lui stesso, e il notaio scrive così nel processo di Ursula *Strumeckera*: «a quella Ursula fu fatto quello honor in quello zogo, che fu mettuta per coga, et gran tempo ha cusinata al diavolo e la soa compangnia. Et quando le altre strige conducevano putti, gli toleva fori el cor et si presentavano alla coga; et ella Ursula li cusinava in le parole [calderoni], ovvero bronze, et poi partivano tra tutti»³¹.

Le maestre streghe erano attive non solo al sabba, si impegnavano nel reclutamento di nuove adepti talvolta riuscendovi, come accadde a Margherita *Tomasina*³², o si prendevano cura delle donne della *compangnia*. Dopo il secondo tratto di corda Margherita *Tessadrella* raccontò del giorno in cui decise di andare a Predazzo a far visita al fratello ammalato, volle accompagnarla la sua maestra strega, Ursula di Cavalese; al ritorno si fermarono per riposare e Margherita era talmente stanca che si assopì. Ad un certo punto le giunse all'orecchio la voce della sua maestra strega che si esprimeva in molte lingue – «todesco, lombardo e altre» – si voltò furtivamente verso di lei e vide che teneva in grembo il diavolo in sembianze di un bambino nero con i piedi caprini al quale stava chiedendo: «Come se poria fare ensir [a uscire] de le toe mane, ovvero che cossa porà intravenire a una che non volesse far to senno?». Sarebbe sfuggito al suo potere, rispose il diavolo, «chi avesse in devocione la crosata, la qual è al Castel Sene a Chiusa et andare 12 volte apresso tra doman e la sero, in quella volta mi poria dar gran danno che io non gli poria nozer più a la dicta persona. Cusì anchora chi avesse in devocione San Martin, el quale riposa de là de Civaldal, donde se dize San Piero Tuba, sotto la signoria de Venesia; et che visitasse quella giesa con divocione».

Sentite queste parole del demonio, Margherita deliberò di fare «quelle devocione» per affrancarsi dal suo potere e infatti per diverso tempo il diavolo non l'aveva più tormentata: «andé a Chiusa a visitar la Santa Croze et feze secondo che el diavolo haveva dicto. Et cusì el diavolo ste ben un anno che

²⁹ Ivi, p. 164 e 312.

³⁰ «La dicta Seraphina era maestra de partir et dare fora la carne insieme con l'altra soa compangna», ivi, p. 266.

³¹ La citazione ivi, p. 164; spesso confessano di avere mangiato il cuore e talvolta anche le interiora di esseri umani e animali, ivi, p. 160 e 176.

³² «Venivano in la casa de la dicta Margareta tre pessime ribalde strige le quale habitavano a Cavalesio [...] e disevano che la dovesse venire con lori in la soa compangnia», Margherita accettò, rinnegò la fede e si dette al diavolo, allora «una de quelli maestre strige de Cavalesio gli dé uno bussolo et ivi gli ungevano una bancha» e così Margherita, seduta sulla panca, volò al *zogo*, ivi, pp. 174-176.

non gli dé più inpazo. Et dapoi la andé a San Martin, como è dicto de sora, con le soe devocione. El diavolo stete 14 mese che non gli dé più inpazo»³³. Margherita doveva essere una donna che volentieri andava a visitare i luoghi di culto e proprio durante uno di questi viaggi era avvenuto il suo 'reclutamento': nell'estate di diversi anni prima, mentre andava al santuario di Santa Giuliana di Vigo di Fassa, si imbatté in un gruppo di streghe e stregoni, le dettero ad intendere grandi cose ed ella accettò così di entrare a far parte della compagnia³⁴.

Il pellegrinaggio come pratica fortemente invisa al demonio torna nella confessione di Margherita *Vanzina*. Questa donna ha circa settant'anni quando viene arrestata, verso la metà di marzo del 1505, e parla di viaggi e di incontri, del suo andare al *zogo* e dei nefandi rapporti col demonio. Nell'anno dell'ultimo Giubileo (1500), racconta, stava andando in pellegrinaggio a Roma e il diavolo più e più volte le aveva fatto visita di notte sotto forma di cane nero, o di un brutto uomo nero, e l'aveva rimproverata: «che se guardasse molto bene perché la fazeva gran peccato, et che non voleva per niente che ella andasse». Margherita non si lasciò distogliere dal suo proposito e andò a Roma. Ma una volta arrivata là, le chiese il giudice, si era confessata dei crimini e dei delitti che aveva commesso? «Sì! Li preti non domanda de queste cosse!», fu la sua stupefacente risposta. Qualche peccatuccio, comunque, lo confessò e per penitenza dovette far celebrare alcune messe a Roma³⁵. Non sappiamo se queste siano state le parole pronunciate da Margherita, o se il notaio vi abbia messo del suo. È comunque utile notare quale convincimento si avesse dei reali interessi della penitenzieria apostolica nel tempo in cui nelle valli alpine si mettevano a morte le donne con l'accusa di essere streghe.

Sui sentieri dei pellegrinaggi i pericoli erano in agguato ovunque; in cima al valico come nei prati in fondo alla valle, magari dietro un covone di fieno, erano possibili incontri fatali, capaci di segnare un'intera esistenza. Una volta entrate nella *societas maleficarum*, i tempi delle donne non erano più gli stessi. Si doveva essere sempre disponibili, pronte a rispondere in qualsiasi momento al demonio e andare con lui, altrimenti le conseguenze sarebbero state pesanti, come era capitato a Caterina *della Libera* quella volta che il diavolo l'aveva chiamata, «Katherina, Katherina!», lei però non aveva voluto rispondere «et cusì el diavolo vene in casa, como uno becco con grande corne, butava fogo et toleva quella Katherina per li brazi et per li capelli et la maccava [percuoteva]. Et cusì corozato [arrabbiato] se parti de ella». Le volte poi che si rifiutava di andare al «zogo el diablo la maccava con li pungni,

³³ Ivi, p. 196. Meta del primo pellegrinaggio è la chiesa di Santa Croce a Sabiona, presso Chiussa lungo la strada da Bolzano a Bressanone, non è chiaro invece quale sia quella del secondo: San Martino presso Cividale del Friuli o forse San Giovanni in Tuba in provincia di Trieste, cfr. ivi, p. 197, nn. 17 e 18.

³⁴ Ivi, p. 190 e 196.

³⁵ Ivi, p. 266.

bastoni et dandogli de li piedi [pedate]. Et ella cridando, ma nisuno non la poté audire. Et per questo se amala; domandando poi li soi de casa quel che haveva, diceva che haveva mal de mare»³⁶.

Si doveva partecipare ai raduni e poi seguire il demonio nelle sue scorribande, affrontarne i mutevoli umori e sapersi arrangiare in caso di necessità: «E ibique venivano femine sora cavai [cavalli] de doi pedi, non sa che cavai che fusseno, e altri a pe'. Et quando che havevano consumato la vacca et mangiata, tornaveno tutti a casa»; talvolta il diavolo le «conduseva a far una gran tempesta» al fine di distruggere le messi in val di Fiemme. Una volta suonarono le campane e la tempesta si dissolse, e il diavolo era così arrabbiato che se ne andò buttando fuoco, dimentico delle streghe: «[...] e le strige bisongnava tutte venire a casa a pede»³⁷. Il demonio è compagno assai imprevedibile, e se può accadere che dimentichi di dotare le donne che lo accompagnano nelle imprese di mezzi idonei per tornare a casa, altre volte invece si prende cura di loro con sollecitudine, specialmente quando le incontra al sabba, e si preoccupa del loro ritorno a casa. Margherita *Vanzina*, dopo alcuni tratti di corda confessa che «semper in ogni zogo ballano et el diavolo fa li suoi rasoni con lore et si gli monta sora per bene andata [come augurio di buon viaggio] et poi tornano a casa su le so gramole et altre cosse in el nome del diavolo»³⁸.

Il volo notturno, segno della appartenenza alla *societas maleficarum*, era talvolta l'esito nefasto dell'improvvida leggerezza con cui le donne avevano affrontato il viaggio, incuranti degli avvertimenti sulla pericolosità delle strade e sorde a raccomandazioni e divieti di allontanarsi dallo spazio sacro e da quello familiare, dalla *ecclesia* e dalla *domus*, un viaggio che si sarebbe rivelato decisivo e che avrebbe segnato il tempo funesto della loro iniziazione. Ursula *Strumeckera* decise di andare a vedere il figlio che era molto malato. Poiché il marito non era in casa, partì da sola e si mise in cammino a un'ora insolita per una donna: «circa la meza nocte, quando era levata la luna, se mette in via», e a un certo punto «vide venire una granda moltitudine de zente, de homeni et femine». Ursula capisce il pericolo e tenta di allontanarsi imboccando un altro sentiero, ma viene fermata, «onde vo tu andare?», le chiede un uomo della compagnia che lei conosce, «tu è venuta massa [troppo] in avante, et sì tu sei venuta massa dentro, bisongna che tu remangni con noi, altramente gli te disfaranno». Inizia così il tormentato viaggio di Ursula con le streghe della val di Fiemme che si conclude tragicamente sul rogo alle idi di marzo del 1505³⁹.

³⁶ Ivi, p. 358.

³⁷ Ivi, rispettivamente a p. 162 e 360.

³⁸ Ivi, p. 268.

³⁹ Ivi, p. 160.

Donna del bon zogo

Credenze *delle* streghe e credenze *sulle* streghe. Per i processi di stregoneria della val di Fiemme, bisogna ripartire da qui. Lasciamo sullo sfondo, ma sempre in scena, i temi prediletti dalla storiografia contemporanea – la repressione, i suoi meccanismi, i suoi artefici – e consideriamo le ricerche che si sono rivolte alle vittime e alle loro credenze e hanno guardato al sostrato folklorico remoto che soggiace al mito del sabba, argomentando come l'immagine del complotto satanico sia 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, ma effetto della dialettica, della 'circolarità' e degli scambi tra diversi livelli di cultura¹.

Questa stessa circolarità caratterizza i processi di val di Fiemme. Anche tenendo conto di tutte le rifrazioni dovute alla mente del giudice e alla mano del notaio, colpiscono i racconti delle accusate su 'ossa e pelli' e sulla Signora del gioco, miti ambedue che l'Europa occidentale conosceva da parecchi secoli e a differenti latitudini. Di 'ossa e pelli', la magica resurrezione dei buoi, si narra nella *Historia brittonum* di Nennio (826 ca.) a proposito di un miracolo che avrebbe compiuto Germano, vescovo di Auxerre, in Britannia durante l'opera di conversione dei celti. La continuità della leggenda del miracolo di Germano è testimoniata dalle vite che di lui scrissero nel Duecento Vincenzo di Beauvais (*Speculum historiale*) e Jacopo da Varazze (*Legenda aurea*). Con perfetta corrispondenza tra gli elementi significanti, di 'ossa e pelli' parla anche l'*Edda* di Snorri Sturluson a proposito dell'operazione magica operata dal dio germanico Thor che risuscita alcuni capri, animali a lui sacri, percuotendone le ossa con il martello, l'arma di cui secondo la tradizione è munito².

¹ Si veda Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.

² Su tutto questo vedi Maurizio Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici», n. 41, 1979, pp. 477-480; sulla corrispondenza

La «grande ondata folklorica dei secoli XII-XIII che irrompe nella *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze»³ arricchisce di un nuovo episodio anche la leggenda di Germano: egli svela ai suoi ospiti la natura (diabolica) delle «bonae mulieres quae de nocte incedunt», per propiziarsi le quali essi avevano apparecchiato la mensa. Il racconto ha una certa importanza per la storia della stregoneria perché costituisce una solida testimonianza della diffusione nell'Europa medievale della credenza nelle cavalcate notturne guidate da una divinità femminile, essa riappare in diverse regioni europee centro-settentrionali con i nomi di Abundia-Satia, Holda, Perchta, Diana-Ecate, Erodiade e altri ancora.

Domina Oriente è il nome della Signora del gioco che conoscono Sibillia e Pierina, le due donne processate e condannate, perché *relapsae in heresim abiuratum*, nell'ormai famoso processo di Milano del 1390. Nel resoconto di questo procedimento si dava latamente conto anche delle accuse a loro rivolte nel precedente giudizio del 1384, quando l'inquisitore Ruggero da Casate aveva ritenuto colpevoli le due donne di avere 'creduto' di andare «cum Horiens et sua detestabili sotietate» e di avere parimenti creduto che in quella società «occidunt animalia et eorum carnes comedunt, ossa autem reponunt in coyris et ipsa domina [Horiens] cum bacheta quam portat in manu cum pomo percutit coyra animalium occisiorum et statim resurgunt, sed unquam sunt bona pro labore». Ma le donne al seguito di domina Oriente sono ancora le «bonae mulieres» che vanno nelle case e c'è atmosfera di allegrezza in queste visite: «comedunt et bibunt et multum letantur quando inveniunt domos bene spaziatas et ordinatas et tunc dat illa domina benedictionem dicte domui». Anche gli incontri al *ludum* di domina Oriente con le persone della sua società niente hanno di infernale e le relazioni sono tutt'altro che scellerate: nel suo primo processo Pierina è ritenuta colpevole di essere stata «ad ludum Dianae quam vos apelatis Herodiadem, et quod perveniebas in presentiam ipsius domine semper fecisti eidem reverentiam inclinando sibi caput [...] et salutando eam dicendo: “Bene stetis domina Horiens” et ipsa vobis respondendo: “Bene stetis, bona gens”». E Sibillia aveva a sua volta confessato di essere andata al gioco e di essersi così rivolta a domina Oriente: «“Ben stage Madona Horiens” et ipsa sibi respondebat: “Bene veniatis filie mee”» e insegnava loro le virtù delle erbe (*virtutes herbarum*) ed chiariva i problemi che le ponevano.

Solo sei anni intercorrono fra queste confessioni e quelle che registrerà nel 1390 Beltramino «de Cisinuschullo»: questo inquisitore pesca le imputazioni in acque molto più oscure e inquietanti, specialmente a carico di Pierina. Nel secondo processo alle due *relapsae* vanno colti almeno due segnali rivelatori.

tra gli elementi significanti dell'operazione magica compiuta da Thor e quelli del miracolo di san Germano, cfr. *ivi*, pp. 480-485 e Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 111 sgg., 232 sgg.

³ Jacques Le Goff, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, in *Id.*, *Tempo della chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, p. 201.

Il primo, e certamente assai significativo, lo si legge là dove il notaio scrive che quando Pierina vuole andare *ad ludum*, invoca Lucifello (*spiritum Lucifellum*) il quale sempre viene da lei e ce la porta: si presenta in forma umana, parla con lei e la istruisce su quanto ella desidera sapere. Il demanio comincia a entrare nel gioco – una mutazione decisiva della ‘lettura’ di antiche credenze – prende il posto di domina Oriente e il *ludus* è ormai quasi un sabba. Lo scivolamento della credenza nella compagnia di Diana verso il sabba diabolico è già iniziato, come documenta inequivocabilmente la domanda che, a seguito di queste ammissioni, l’inquisitore domenicano rivolge a Pierina: si è data al detto demanio Lucifello? Sì, risponde, e lo stesso Lucifello ha scritto col sangue della sua mano destra «sicut ipsa Pierina se totam dedit dicto demoni». Fa la sua comparsa qui anche il *signum* di un patto intercorso, *pactum* che sarà enfaticamente più tardi e che avrà funeste conseguenze per le donne accusate di essere streghe⁴.

Il mito della resurrezione dei buoi è di scena ancora a Milano diversi decenni più tardi nei processi che si celebrarono in Sant’Eustorgio, ne abbiamo notizia da Girolamo Visconti che proprio in quel convento era maestro di logica. Egli partecipa al dibattito sulla stregoneria con due brevi trattati composti intorno al 1460, *Lamiarum sive striarum opusculum* e *Opusculum de striis*, e non si limita alla dissertazione teorica, ma si riaggancia alla realtà dei processi, è un osservatore in un contesto dove il duca di Milano Francesco Sforza, cui dedica i suoi scritti, spesso interviene con norme ispirate alla tutela delle donne accusate di stregoneria. La realtà del volo notturno al seguito di Diana, dea dei pagani, o di Erodiade e di una innumerevole moltitudine di donne, è il tema che, fra gli altri, egli affronta ed è interessante quanto scrive riguardo alle donne: «Si deve sapere che sono più le donne che si recano al ‘gioco’, ma anche gli uomini ci vanno; e poiché sono più numerose le donne degli uomini, pertanto la dissertazione tratta maggiormente di esse. E non solo quelle di umili origini, ma anche le nobili si sono macchiate di questa infamia e hanno alcuni diavoli assegnati loro [...]»⁵.

Da un altro personaggio eccellente per fama e dottrina abbiamo notizie della credenza nella compagnia di Diana, e stavolta in un’area morfologicamente e culturalmente affine alla valle di Fiemme⁶. Niccolò da Cusa, in una predica pronunciata a Bressanone nella quaresima del 1457, dava contezza di un proces-

⁴ I processi in Luisa Muraro, *La Signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 240-245; sulla compagnia di Diana cfr. Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all’Italia*, Palumbo, Napoli 1984, pp. 15-34 e Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 65-98.

⁵ Girolamo Visconti, *Opusculum de striis*; non ho potuto consultare l’edizione latina del poemetto, ho ripreso il testo da Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe inquisitori dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano 1984, p. 97.

⁶ I legami fra le due valli emergono dalla confessione di Margherita *Tessadrella* la quale racconta di essere stata con diversa gente ad un raduno dove erano due stregoni di Fassa e dove era andata la *Donna del bon zogo*, cfr. Italo Giordani, *Processi*, cit., p. 194.

so celebrato in quell'anno nella città altoatesina. Gli atti di quel procedimento giudiziario sono andati perduti, ma la predica di Cusano ne conserva i tratti qualificanti⁷. Ai suoi fedeli che lo ascoltavano egli disse che di recente gli erano state condotte tre vecchie donne della val di Fassa, le aveva interrogate e due di loro avevano parlato di una 'buona signora' (*bona domina*) che era venuta da loro di notte, su un carro, le aveva toccate e dal quel momento le avevano promesso obbedienza, avevano rinunciato alla fede cristiana ed erano state costrette a seguirla. Erano così arrivate in un posto pieno di gente che ballava e faceva festa: alcuni uomini coperti di peli avevano divorato uomini e bambini che non erano stati battezzati. Per qualche anno, durante le quattro tempora, avevano continuato ad andare in quel luogo finché non si erano fatte per bene il segno della croce e allora avevano smesso. Niccolò da Cusa interpretò il racconto delle due donne attingendo alla sua conoscenza del *Canon episcopi*, della *Legenda aurea* e anche del *Formicarius* di Nider e identificò in Diana la *bona domina* e nella sua società la gente che faceva festa. Il filtro erudito attraverso con cui Cusano argomenta è di notevole spessore, egli tratta di Holda e Richella, di Abundia o Satia e aggiunge che «quella Diana che dicono essere la Fortuna», era chiamata dalle vecchie donne in lingua italiana Richella, ossia la madre della ricchezza e della buona sorte: «Le incrostazioni diaboliche emerse alla fine dei racconti delle due vecchie della val di Fassa riecheggiano il patto con Lucifello che era stato stretto mezzo secolo prima da Pierina, seguace di Oriente. Uno slittamento forzato delle vecchie credenze verso lo stereotipo del sabba si registra, tra metà '400 e il principio del '500, ai due estremi dell'arco alpino e nella pianura padana. Nel Canavese, in val di Fiemme, a Ferrara e nei dintorni di Modena, la "donna del bon zogo", la "sapiante Sibilla" e altre figure femminili analoghe assumono a poco a poco tratti demoniaci»⁸.

Ancora l'Italia nord-orientale, e precisamente Mantova, è teatro di un altro processo che vede in scena *Domina ludi*. Giuliano Verdena è un tessitore che nel 1489 viene accusato di compiere pratiche magiche con l'aiuto di alcuni bambini: li induceva a guardare in un vaso pieno d'acqua e poi si faceva raccontare quello che vedevano. A volte i bambini scorgevano nell'acqua una figura in cui Giuliano non aveva difficoltà a riconoscere la «domina ludi» che, «inducta pannis nigris cum mento ad stomacum», si dichiarava pronta a rivelargli la «potentiam herbarum et naturam animalium»⁹. La signora del gioco di Mantova richiama assai da vicino domina Oriente che Sibilla e Pierina dei processi milanesi del 1390 avevano descritto circondata da ogni specie di animali e intenta a insegnare alle proprie seguaci le virtù delle erbe.

⁷ La predica in *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, II, Parisiis in aedibus Ascensianis, 1514 (rist. an. Minerva, Frankfurt a. Main 1962) cc. CLXXv.-CLXXIIr.

⁸ Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 73.

⁹ Ivi, pp. 108-109.

Una quindicina di anni più tardi, testimonianze sul mito delle ‘ossa e pelli’ dei buoi e della credenza nella compagnia di Diana si trovano nei processi della valle di Fiemme, teatro di una asperissima caccia alle streghe. In questa terra, le persone processate parlano di ‘ossa e pelli’ e della *Donna del bon zogo*, i loro racconti non hanno l’omogeneità operata dalla ‘piegatura’ da parte del giudice e quindi, di voce in voce, assumono colori diversi e ‘fatti’ nuovi vanno ad arricchire il resoconto scritto dal notaio. Ma ascoltiamo.

Giovanni *de le Piatte*, l’uomo che, lo abbiamo visto, scatenò con la sua confessione la grande caccia nella valle, racconta che in quel luogo dove fanno le «soe congerie», le streghe hanno sempre un loro cuoco e il loro suonatore di piva (il demonio) e «quando ibi conducano per arte del diavolo boi, vacce, videlle et coque-no in le caldere et mangiano; et poi tornano le osse insieme et conducano a casa; ma tutti quelle che sono cusì consumati et mangiati, tutti periculano et fano mala morte. Et cusì ancora li homeni et putti, quando che sono consumati»¹⁰. All’antico mito delle ossa e pelli di animali, Giovanni aggiunge i sacrifici di uomini e bambini, particolare che ritorna anche nella confessione di Ursula *Strumeckera*:

[...] Et ibique tolevano fora de una casa uno putto: una lo portava con li pedi e l’altra per li brazi; et era de etate de anni sei vel circa. Et ibique lo cosevano et si gli mangiavano el core, sutzandogli el sangue per li dedi et pedi, et tornavano poi a casa. [...] Et li consumavano et mangiavano assai bestiame et havevano li conducti assai putti. [...] Et ibi cosevano et rostivano. Et tornavano le ossa insieme; et in pe del cor mettevano uno strupolón de peia [paglia] et portavano a casa. Et si consumavano et seccavano et dapoì alquanti dì morivano. Et el diavolo semper era con loro, che aida far queste cosse¹¹.

È interessante leggere ‘a fronte’ della confessione di Ursula un brano del *Penitenziale* di Burcardo di Worms:

Anche tu, come molte donne schiave del demonio, hai creduto [...] di percorrere, in compagnia di altre donne assatanate, grandi distese per uccidere con armi invisibili i battezzati e i redenti dal sangue di Cristo e di mangiarli dopo averne cotta la carne e di collocare al posto del loro cuore paglia o pezzi di legno o qualcosa di analogo e di avere anche il potere di risuscitarli, benché divorati, e di dare loro ancora un po’ di vita? Se vi hai creduto farai penitenza a pane e acqua per 40 giorni e per 7 anni consecutivi¹².

Margherita *Tessadrella* parla di ‘ossa e pelli’ in due diversi momenti della sua confessione. Dapprima sostiene di essere stata in compagnia di Giovanni e di altre donne su un monte dove «favevano gran pasto et una gran cogeria, con fogo

¹⁰ Giordani, *Processi*, cit., p. 140.

¹¹ Ivi p. 164.

¹² Cfr. *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel Medioevo: il Penitenziale di Burcardo di Worms*, a cura di Giorgio Picasso, Giannino Piana e Giuseppe Motta, Europa, Novara 1986, p. 100-101.

blavo [azzurino] grande; et mangiaveno li boi et vache et si gli coseno in una caldera granda. Et partino poi fra lori, binando li ossi insieme, et li diaboli conzano su li boi et tornano como in prima». L'interrogatorio continua e Margherita racconta di quella volta quando Margherita *Tomasina* portò «in societate ludi» un bel bambino bianco, gli succhiarono il sangue dal capezzolo sinistro e poi misero «el putto a coser in uno parolo et lo partivano tra lore et lo mangiaveno. Et dapoì erano lì cinque diaboli che mettebano le osse insieme et era como in prima»; chi si rifiutava di mangiare quella carne era bastonata dai diavoli¹³.

Le udienze del processo di Valeria *Zirola* ebbero un ritmo serrato, furono quattro giorni di intensi e fitti interrogatori aiutati dalla tortura, poi Valeria morì in carcere; intanto però aveva coinvolto molte donne nella sua sventura confessando di essere entrata con loro nella casa di una donna incinta e, assieme al diavolo, le avevano aperto «el corpo, apresso lo humbilico in el nome del diavolo et tolevano fora la creatura, et ibi rostito su la bronza, consumarno; et tolto le ossa et mettuto in la pelle», rimisero il feto nell'utero della madre. Sua figlia Margherita *Zirola*, interrogata pochi giorni più tardi, confermò il racconto della madre¹⁴.

Le molteplici credenze che tramandano i processi della val di Fiemme hanno ancora nella Signora del gioco, in cui rivive la divinità femminile delle cavalcate notturne, una figura preminente; la incontreremo al sabba a presiedere talvolta la compagnia, ma la sua immagine è profondamente mutata, il suo profilo segnato da inequivocabili tratti diabolici e, ormai, il demonio è al *zogo* accanto a lei in più di una occasione¹⁵. Elena *Serafina* racconta che una sera avevano prelevato dalla sua casa un uomo, Giovanni Francesco, lo avevano portato sulla piazza e cotto in una caldera, e poi ne avevano mangiato un pezzo ciascuna «et in quello logo era la *Donna del bon zogo*, et è una brutta femina, grossa et ha doi teiere per parte inanzi ochi. Et cusì la dicta donna et el diavolo tornaveno poi le osse del dicto Zuan Francesco insieme». Talvolta è solo il diavolo che «mette le ossa insieme in la pelle et vien como prima et dapoì gli mette terminum a morire»¹⁶. *Herodiades* o *Dyana* sono i nomi con i quali la 'riconosce' il notaio Silvester Leitner che redige il resoconto dei processi, ma per le persone che sono interrogate è ancora la *Donna del bon zogo*, quasi a voler conservare nel nome la positività dell'antica credenza. In queste confessioni della val di Fiemme si coglie l'effetto della progressiva demonizzazione della compagnia di Diana, espressa anche dalla presenza sempre più assidua del diavolo accanto alla *Donna del bon zogo*¹⁷.

¹³ Giordani, *Processi*, cit. p. 192 e 198.

¹⁴ Ivi pp. 216 e 226-228.

¹⁵ Ivi p. 194, Margherita *Tessadrella*; p. 236 Elena *Serafina*; p. 296, Giacoma *Vinanta*; p. 356, Caterina *della Libera*.

¹⁶ Ivi pp. 236-238.

¹⁷ La Signora del gioco, nelle positive sembianze della Domina Oriente di Sibillia e Pierina, rivive peraltro nel processo modenese del 1519 intentato dall'inquisizione contro una certa

Il potere della *domina ludi* di recare agli uomini prosperità e abbondanza era stato l'elemento caratterizzante le credenze di Sibillia e Pierina, potere che si manifestava con icastica evidenza nella resurrezione degli animali consumati dai seguaci della sua compagnia. Ma il significato propizio, insito nella valenza originaria del rito ed evidente nella magia degli animali, è ormai perduto, i buoi così rinati hanno una vita effimera e muoiono in breve tempo, si tratta di una rinascita fittizia in cui l'operazione della *domina ludi* si configura come maleficio piuttosto che gesto di munifica benevolenza. Ha acquistato peculiarità che ne hanno completamente trasformato la fisionomia avvicinandola al diavolo e infatti la *Donna del bon zogo* alcune volte va «con le strige in qua et in là, la qual ha nome Herodiades», racconta Giovanni *de le Piatte*¹⁸.

Dopo di lui, ben undici delle donne accusate parlano di lei e la descrivono con varianti e sfumature diverse. La raccontano quale «brutta femina, negra, con uno camisoto negro et uno fazol negro atorno el capo, straniamente ligato. Et tal volta va super cavai negri, tal volta gatte negre et gramole et altri strumenti», dice Margherita *Vanzina*, «et è una brutta, negra, disfazata [deforme] femina, con uno fazol inbindata, negro, atorno el capo a la foza tedesca», aggiunge Bartolomea *Papo*¹⁹. Margherita *Tessadrella* è ad un ritrovo della compagnia dove bevono e mangiano vacche: «Et ibi veniva la Donna del bon zogo con una grande compagnia de zente; et con ella erano tanti corvi e gràule [gracchi]. E la dicta donna ha doi prege [assicelle] atorno li ochi, zoè de ogni parte una, che se aprano et serano continuo a soa posta». Di due 'paraocchi' parla anche Giacoma *Vinanta*: il diavolo è presente in forma di cane nero «et in quella volta era lì la Donna del bon zogo che andaseva per aere cavalcando uno asinello griso. Et ha a modo doi taiere atorno li ochi, li quali gli batteno atorno li ochi azoché non possa ben videre; et si ha nisi un pocho de finestrin a guardar fora. Et se la potesse vedere per tutto, la farave assai male

Zilia; in una deposizione si parla di una donna che fu condotta al *cursus* dalla madre di Zilia, in quell'occasione mangiarono tra l'altro un bue, le cui ossa raccolsero poi nella pelle «et veniens ultimo domina cursus, baculo percussit corium bovis et visus est reviviscere bos», gli atti del processo sono nell'Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione di Modena e di Reggio. Processi*, b. 2, lib. 4°, fasc. *Contra Zilia*, citato da Bertolotti, *Le ossa e la pelle*, cit., pp. 470-471. Bartolomeo Spina aveva in quel tempo (1518-1520) l'ufficio di vicario dell'inquisitore a Modena e Ferrara e scrisse proprio negli stessi anni la *Quaestio di strigibus*, edita a Venezia nel 1523; la fonte della narrazione di Spina erano gli interrogatori che lui stesso conduceva nel convento di San Domenico, su tutto questo vedi *Ibid.*; Bertolotti a p. 492 scrive: «Ciò che Bartolomeo Spina scoprì interrogando i contadini modenesi non era il frammento superstito e isolato di un'antica mitologia scomparsa, bensì la componente organica di una credenza viva nella cultura popolare e ampiamente diffusa fra '300 e '500 nell'Italia settentrionale». Vedi anche Carlo Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», s. 2, 30, 1961, pp. 269-287.

¹⁸ Giordani, *Processi*, cit., p. 140.

¹⁹ Le due citazioni ivi p. 268 e 316.

al mondo». Caterina *della Libera*, invece, ha ‘visto’ la Signora del gioco con i *taiere* davanti agli occhi e alle orecchie per non vedere né udire perché ogni cosa che ode e vede «bisogna che sia soa [sua]»²⁰.

Analoghe cose dice Margherita *Tomasina*: «et ibi era la Donna del bon zogo, item et quella Donna del bon zogo va semper per aere et ha doi taiere atorno li ochi, de ogni parte una, azoché non possa vedere ogni cossa. Et se la potesse cusì vedere ogni cossa, farave de grande male al mondo»²¹. Anche le due donne della contigua val di Fassa interrogate da Niccolò da Cusa avevano detto che Richella nascondeva la faccia, non avevano potuto vederla «a causa di certe sporgenze di un ornamento semicircolare applicato alle orecchie». Scrive Carlo Ginzburg che «la sostanziale identità tra le varie versioni locali non è attribuibile a un intervento dei giudici. Dalla tradizione canonistica essi potevano apprendere [...] il nome della *Donna del bon zogo* – Erodiade – ma non il suo aspetto. Le streghe della val di Fiemme lo descrivono con abbondanza di particolari [...]. Queste concordanze accompagnate da varianti marginali sono tipiche della trasmissione orale»²².

²⁰ Le tre citazioni ivi p. 194, 296 e 358.

²¹ Ivi, p. 184.

²² Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 110; sulla forma dell’ornamento semicircolare applicato alle orecchie della Signora del gioco e sulle connessioni con la cosiddetta *Dama* di Elche, cfr. ivi pp. 110-111.

Se son una striga, sia! Che voli che diga?

La gran parte delle persone portate in giudizio, e condannate, in val di Fiemme nell'infrausto anno 1505, erano donne, molte delle quali vedove e molte avevano superato la cinquantina, alcune di parecchio. Il loro coinvolgimento in questa tragedia ebbe inizio col secondo arresto di Giovanni *de le Piatte* che, sotto tortura, confessò di essere andato con le streghe di quasi tutto il Trentino e, naturalmente con quelle della valle di Fiemme:

Item cum ipsis de Trudena, videlicet Ursula Strumeckerin [Ursula *Strumeckera*] etc; item cum ipsis de villa Cadrani vallis Fiemmarum; item cum ipsis de villa Avarene etc.; item cum ipsis de Tesido, inter cetera fuit ipsa Margareta *Tessadrella*; item cum ipsis de villa Predacii, la Zena [Dorotea *Zena*] et la Otilia [Otilia *Dellagiacomina*], de aliis modo tacetur, habitantibus in dicta villa; item cum ipsis de Furno; item cum ipsis qui habitabant et habitant in villa Cavalesii, videlicet Margareta de Thomasin de l'Agnol [Margherita *Tomasina*]; item una altra stava in una domo quadra murata, la Margareta Zanin de Federigo [Margherita *Frideriga*]; item cum ipsis [...].

Tutti assieme avevano commesso tanti misfatti¹.

Dopo quanto aveva affermato Giovanni, per ordine del capitano della valle Vigilio Firmian furono istruiti i processi contro «infrascriptas maleficas, perfidas et diabolicas strigas» che avevano abiurato la fede cattolica, rinnegato Dio e la chiesa e accettato il demonio per loro *dominus*. E inoltre, da molto tempo, è scritto nell'atto di accusa, in val di Fiemme ed anche fuori correva *pubblica vox et fama* che esse potessero scatenare tempeste con l'aiuto del diavolo e maleficiare uomini, bambini e animali. Si doveva quindi «eradicare illas». E si doveva procedere contro di loro senza alcun riguardo per nessuno:

¹ Italo Giordani, *Processi per stregoneria in val di Fiemme 1501, 1504-1506*, Editrice Alcione, Trento 2005, pp. 136-138.

«ut realiter procedat et nulli parcat nec eorum propriis uxoribus nec filiabus, si reperitur quod sint de simile diabolice condicionis». Intanto andavano catturate e incarcerate, a seguito della confessione di Giovanni, Ursula *Strumekera*, Margherita *Tomasina*, Margherita *Tessadrella*, Otilia *Dellagiacomà*². Ebbe inizio così l'incubo delle donne di val di Fiemme.

Sottoposte a interrogatorio, dapprima negano ogni addebito confessando magari piccoli furti, prevalentemente cibo, o qualche magia erotica, alcune ammettono di avere curato malattie. Bartolomea *Papo* racconta di avere guarito alcune persone del *mal de la senega*, usando *recepte* che «gli sono state insegnate de algune femine de Tesido [Tesero]», affermazione questa che conferma come le donne, per far fronte alle malattie che colpivano le persone della comunità, imparassero a usare i rimedi necessari a curarle: trasmissione di conoscenze e insegnamento avevano per loro un'importanza vitale. Mentre Bartolomea illustra la ricetta che aveva imparato, il notaio la irride e scrive: «Nota recipeatur a la barba de l'Ypocrates, de l'Avicenna et Galieno», e alla fine commenta con ironia: «Nullus tradere debet oblivioni propter pretensas expensas medicorum»³.

Ma la tortura praticata senza risparmio indusse molte ad ammettere quanto ci si aspettava da loro. Parecchie raccontarono il loro ingresso nella *compagnia*, dovuto il più delle volte a un'altra donna, quasi tutte confessarono di essere volate al sabba, cavalcando animali o attrezzi vari, e di avere preso parte a banchetti dove si mangiavano buoi, vitelli, vacche, pecore, ma anche uomini e bambini, e talvolta donne; finito il banchetto e rimesse le ossa nella pelle, il diavolo fissava la data della loro morte. Talune dissero che al raduno notturno erano stati portati e mangiati marito e figli. Si provocavano tempeste, brina, neviccate, siccità. C'erano stati poi i rapporti sessuali col demonio, quasi sempre sgradevoli, spesso violenti, talvolta lui le aveva bacciate, ma anche il bacio era sgradevole perché «gli sputza el fiado».

Si ritrovano in questi resoconti processuali gli elementi qualificanti l'immaginario del sabba: volo notturno, banchetto rituale, antropofagia, infanticidio, vampirismo, commercio col diavolo e apostasia. Ma c'è un altro grave aspetto che questa documentazione mette bene in evidenza: il martellamento cui sono sottoposte le donne interrogate perché facciano i nomi di chi hanno incontrato al sabba. E i nomi prima o poi escono dalla loro bocca così come le denunce di correatà. Spesso le imputate sono messe a confronto con le accusatrici, dopo di che cominciano a confessare e ad accusare a loro volta. Quasi tutte sono chiamate in causa da altre in un tragico valzer di denunce a catena. Sono i momenti terribili di questi interrogatori.

Margherita *Tomasina* accusa le donne della propria compagnia di avere preso il suo bambino dalla culla senza che lei nulla potesse per impedirlo, di averlo

² Ivi, p. 152.

³ Ivi, p. 308 e 310.

portato al sabba dove gli fu mangiato il cuore e succhiato il sangue, morì dopo 15 giorni⁴. Maestra «de tor putti» era Ursula *Strumekera*, secondo le accuse di Otilia *Dellagiacomina*, e poi li cucinava ai raduni dove fungeva spesso da cuoca⁵.

I diversi volti delle donne che emergono dalle pagine che ne registrano la vicenda processuale e umana, sarebbero meritevoli tutti di essere 'visti' mentre sono nella stanza degli interrogatori o in quella della tortura. Di certo ci apparirebbero fra loro differenti, come differente era la personalità delle donne che li incarnarono e come rivelano le loro voci pur nella rifrazione notarile che ci è pervenuta. Ne conosceremo solo tre nelle pagine che seguono, quelle che si distinguono per come diversamente si posero davanti a giudice e giurati.

Margherita *Zirola* fu arrestata assieme alla madre Valeria e ad altre donne; quando venne condotta davanti al vicario vescovile Domenico Zen e ai giurati sapeva molto bene cosa l'aspettava, tutti in paese erano al corrente di quanto stava succedendo nella calda stube degli interrogatori e nella freddissima stanza della tortura: da quasi un mese le accusate di stregoneria passavano dall'una all'altra fino a che quest'uomo, il vicario, le faceva legare un'ultima volta alla corda per la ratifica della confessione. Margherita *Zirola* si presentò disinvoltata: non so proprio cosa dovrei raccontare io che non ho fatto nulla, disse, anzi mi meraviglio davvero di questo interrogatorio. Le fecero presente che avrebbe fatto bene a confessare, come aveva già fatto sua madre che l'aveva anche accusata. Margherita doveva possedere una certa intraprendenza e cercò di dar vita ad una convincente autorappresentazione: si rivolse a Dio e alla Vergine, chiese a loro il coraggio di raccontare senza dover essere torturata, «perché el è più facile cossa dire che esser tormentata», poi chiese a tutti i presenti di aiutarla, di pregare o di far celebrare qualche messa per lei perché riuscisse a confessare.

Questo suo parlare era solo un diversivo che non preludeva a nessuna confessione, il vicario non si fece incantare e ordinò che venisse portata al supplizio della corda. Anche qui Margherita continuò nel suo tentativo di uscire meglio che poteva da quell'immenso pasticcio e, una volta rimessa a terra dopo un innalzamento, non volle essere slegata: «Lassemi star qui perché possa far penitencia de miei peccati», ma in quel locale faceva molto freddo e, «propter maximum frigus», fu ricondotta nella stanza degli interrogatori (*ad stubam*). Fece ancora un tentativo di muovere a compassione giudice e giurati: «Io non posso dire. Io diria voluntiera; ligémi qualche cossa benedecta al collo et prege Dio per me, azoché possa dire». Le fu legato al collo olivo assieme a candele benedette, incenso e legno di aloe. Non fu certo per l'effetto benefico di queste sostanze che Margherita abbandonò la sua veste scenica e cominciò a raccontare, quanto piuttosto la morte della madre in carcere che nel frattempo era sopravvenuta.

⁴ Ivi, p. 177.

⁵ Ivi, pp. 207-209.

Ammise allora, a quanto pare senza tortura perché il processo in questo passo non la registra, la sua partecipazione alle scorribande notturne della compagnia e denunciò le altre donne che ne facevano parte. Lei però, disse, non andava volentieri e diverse volte, quando si avvicinava il tempo in cui pensava che il diavolo l'avrebbe chiamata, aveva mandato sua figlia a girare intorno alla casa invocando ad alta voce: «Ihesus, Maria. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen» e quindi tanto le streghe che lo stesso diavolo non potevano farle del male né portarla via. Ma non le era sempre possibile evitare la chiamata e allora, quando la volta successiva tornava al *zogo*, il diavolo e le altre la rimproveravano aspramente per essere mancata e la malmenavano. Margherita era certo consapevole dell'intrinseca debolezza di questa difesa e sapeva fin troppo che il diaframma che aveva cercato di interporre fra sé e i suoi giudici era troppo fragile e non avrebbe messo al sicuro la sua vita. Tentò allora un'altra strada per salvarsi e giocò l'ultima carta che le restava, affidò al suo corpo di donna la salvezza della sua vita: disse di essere incinta. Le era noto, o qualcuno l'aveva informata, che lo stato di gravidanza ostava all'esecuzione della condanna a morte.

In quel 15 marzo 1505 il vicario Domenico Zen sedeva al banco della giustizia nella piazza di Cavalese, assieme allo scario Simone di Simoneto ed ai giurati: era il giorno stabilito per l'esecuzione delle sentenze; l'evento aveva richiamato tutta la Comunità della Valle di Fiemme, «tam mulieres quam homines, iuvenes et senes, tocius districti vallis Flemarum, tam in iurisdictione quam extra iurisdictionem, tam nobilium quam ignobilium. Et ibique maxima multitudo populi erat congregata». Sei donne furono condotte nella piazza davanti al vicario e a tutta la gente, erano le condannate alla pena capitale; le norme della Comunità, dicono espressamente queste carte, non stabilivano quale dovesse essere il modo, ma fu sentenziato che dovessero essere bruciate (*igne concrematur*), secondo le leggi dell'impero e della chiesa e ciò avvenne, quello stesso giorno, in una radura appena fuori da Cavalese per mano di un boia arrivato da Merano. Margherita *Zirola* era con loro e avrebbe dovuto dividerne la sorte, ma a lei «fuit prorogatus terminus vitae quare dixit ipsam esse pregnant». La sua bugia, per evidenti ragioni, non poteva ingannare a lungo il giudice che la mandò al rogo un mese e mezzo più tardi con il secondo gruppo di condannate⁶.

Durante il suo processo sentiamo una sola volta la voce di Margherita *Frideriga*, arrestata e incarcerata con l'accusa di far parte della compagnia.

⁶ Il processo a Margherita *Zirola* ivi, alle pp. 222-230; la pubblica esecuzione delle condannate, Ursula *Strumcke*, Otilia *Dellagiacoma*, Margherita *Tessadrella*, Margherita *Tomasina*, Elena *Serafina*, ivi, p. 256; anche Caterina *della Libera* dichiara di essere incinta e per questo è rilasciata (2 aprile 1505), qualche mese dopo però (29 agosto 1505), il vicario scopre che Caterina ha ingannato il tribunale e la fa arrestare: il 30 settembre muore sul rogo, cfr. il suo processo ivi, pp. 350-370.

Nel suo resoconto, il notaio usa sempre il discorso indiretto e non una parola uscita dalla sua bocca viene trascritta, ma il suo profilo, malgrado l'ostracismo della fonte e la secchezza del testo, non è però evanescente ed emerge la fermezza di questa donna, la sua determinazione a non lasciarsi coinvolgere nei presunti fatti di stregoneria della valle. Subito, nei primi due interrogatori, subì sei squassi, ma non fece altro che riaffermare la sua innocenza e sostenere di non aver fatto alcun male; al terzo interrogatorio venne messa a confronto con Giovanni *de le Piatte* e, alle accuse di lui, Margherita «balbutiando negavit» perfino di conoscerlo. Come non conosceva, l'aveva solo vista qualche volta in chiesa, la donna che le fu portata davanti, Margherita *Tomasina*, che l'accusava di avere succhiato il sangue dalle mani e dai piedi del proprio figliastro perché si ammalasse a morte. Seguirono altri giorni di interrogatori e tortura con squassi e poi dovettero riportarla in prigione perché, nonostante le accuse di correatà, non volle aggiungere nulla alla sua prima dichiarazione: non aveva mai fatto alcun male. Margherita fu trovata morta in carcere. Il vicario volle indagare su questa morte, voleva sapere se si fosse sentita male. Le guardie lo rassicurarono, dissero che era stata bene fino ad una certa ora della sera quando l'avevano trovata nuda davanti alla porta della cella. Le avevano chiesto cosa facesse e chi l'avesse spogliata; ed è a questo punto che il notaio registra la prima e unica risposta diretta di Margherita: «Cosa faccio qui? Chi mi ha spogliata?». I carcerieri l'avevano rivestita e messa a letto, ma poco dopo, quando erano tornati, l'avevano trovata morta. Che cosa fare del corpo di una donna che tre persone e la pubblica voce e fama indicavano come strega? E poi, quel suo strano denudarsi e quella sua risposta allucinata ... Se ne dedusse che il diavolo l'avesse strangolata e uccisa, ragione per cui non poteva essere sepolta in terra benedetta, fu quindi chiusa in una cassa e gettata nelle acque del torrente Avisio⁷.

Barbara *Marostiga* fu arrestata a Cavalese verso il 20 febbraio del 1505; l'avevano condotta in prigione alcune testimonianze a suo carico (il solito Giovanni e quattro donne anch'esse sotto processo, che furono condannate e bruciate) e la *publica vox et fama*, con l'accusa che ella era, ed era sempre stata, una perfida strega. Barbara era ormai molto anziana quando fu portata davanti al giudice ed ai giurati. Le venne chiesto, come sempre accadeva, di confessare le sue colpe, ma

⁷ Il processo a Margherita *Frideriga* ivi, pp. 252-257; sulla pubblica fama nei processi per stregoneria, cfr. Marco Cavina, *Una fama diabolica. Profili del problema probatorio nel processo di stregoneria*, in Paolo Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-156; Massimo Vallerani, *La fama nel processo tra costruzioni giuridiche e modelli sociali nel tardo Medioevo*, ivi, pp. 93-112; Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2004; Jacques Chiffolleau, *Dire l'indicible: remarques sur la categorie du nefandum du XII^e au XV^e siècle*, «Annales ESC», n. 2, 1990, pp. 306-310.

non volle farlo perché di mancanze non ne aveva commesse; neanche la tortura della corda che le fu subito inflitta la fece recedere, ammise soltanto di avere 'segnato' dei bambini ammalati di *senega*, una malattia assai diffusa nella valle di cui lei conosceva anche le cause dell'insorgenza⁸. Non era quanto ci si aspettava da lei, ma al momento era necessario soprassedere perché, lo dicono altri documenti, si dovevano portare al rogo le prime cinque donne condannate in questo terribile anno per la valle di Fiemme. Era il 15 marzo 1505.

Due giorni dopo Barbara è di nuovo davanti ai giudici che di fronte al suo silenzio ricominciano con la tortura, stavolta «cum pondere» di circa 40 libbre attaccato ai piedi⁹: «Aidemi, che possa dir. Io non posso dire». Il tragico rito dei tratti di corda, spesso con squasso, talvolta con squasso e *cum pondere*, si ripeterà per lei almeno due o tre volte ad ogni interrogatorio, per un totale di ben trentadue volte in dodici sedute: nessuna delle altre donne processate in Fiemme ha subito tanto¹⁰. Le ragioni dell'accanimento sono da ricercare nella determinazione incrollabile di Barbara *Marostiga* a resistere ai suoi giudici e respingere le accuse che le venivano mosse: «Nichil dicere voluit».

Nei primi giorni di interrogatorio prova a fare delle mezze ammissioni: «“Quid vultis quod dicam? El poria esser che fosse stata in la compagnia con quelle in te 'el insompno, perché assai volta me ha insompniata de molte male cosse”. Nec aliud dicere voluit». Ma è un tentativo infruttuoso. Viene allora messa a confronto con un'altra imputata, Margherita *Vanzina*¹¹, che l'accusa di far parte della «nostra compagnia et è una maestra. Tu sas ben che tu è stata d'ogni ora con mi e con le altre in compagnia [...] donde havemo mangiato putti e homeni, secondo che io ho iurato per sacramento». Essere strega maestra è una notevole aggravante, significa avere lunga militanza, significa avere acquisito autorevolezza e potere. Barbara però non accetta questa investitura: «Da poi che tu dici che sono stata con ti in quelli logi in compagnia, cusì sia. [...] El è la verità che sono stata con ella a campo et in levar fioli. Altro non saio». E non volle aggiungere altro.

Questo brano del resoconto processuale, oltre a documentare ancora una volta quanto ella reagisca in modo insolito alle accuse che le vengono rivolte,

⁸ La *senega* è l'anemia; Barbara spiega così ai giudici la malattia: nell'acqua si trovano dei vermicelli bianchi, sottilissimi e curvi, quando le donne incinta sono contagiate da questo verme, sono affette da una malattia detta appunto *senega*. I feti sono infettati dalle madri e i piccoli nati «semper sunt debiles et non possunt crescere et sic axsiccant et moriuntur», cfr., Giordani, *Processi*, cit., p. 324.

⁹ Una libbra corrisponde mediamente a 400 grammi, ai piedi di Barbara era dunque attaccato un peso di 16 chilogrammi.

¹⁰ La tortura ha scandito le vicende processuali di molte donne, si veda ad esempio il processo di Jeannette Barattier edito da Eva Maier, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Université de Lausanne, Lausanne 1996, pp. 224-255, in particolare le pp. 242-246.

¹¹ Il suo processo in Giordani, *Processi*, cit., pp. 322-336.

aggiunge altre due informazioni sulla vita di questa donna. Aveva ammesso di essere una guaritrice, lo abbiamo visto, ed ora ci dice che lavora nei campi e fa la levatrice. Sembrerebbe riprodotta qui l'immagine-tipo della strega, la donna vecchia che compie malefici con intrugli e che consacra i bambini al diavolo nel momento in cui li aiuta a venire al mondo. Ma in questo processo il demonio non c'è. C'è invece la *Donna del bon zogo*, ne parla la stessa Barbara ed è il solo argomento relativo a 'fatti' di stregoneria su cui accetta di parlare. Più di quarant'anni prima, quando era un giovane donna, aveva visto un certo Giovanni *Vaccai* che cacciava salamandre e gracchi: li odiava perché erano gli animali che andavano con la *Donna del bon zogo* con la quale peraltro anche lui andava. Poi capitò anche a lei, una sera durante le feste natalizie mentre era fuori casa a fare i suoi bisogni, di veder «venire per aere una grande compagnia de zente, et non tropo alto de terra, con un gran rumor. [...] Et se mittevano sotto la nogara [noce] de Zuan del Vai et ibique fazevano uno gran fogo blavo [azzurrinto]». Durante quella stessa notte una vacca imbizzarrita le uccise cinque pecore, non seppe altrimenti spiegarsi la cosa se non col fatto che *Donna del bon zogo* le aveva maleficiate. Altro non sapeva.

Ma il vicario non è soddisfatto di questa sua conoscenza approssimativa. Per cinque giorni di fila la tortura e la martella con le stesse domande: vuole sapere se è stata al *gioco* e con chi. Barbara non dà risposte convincenti, e più volte ammette e non ammette:

“Che voli che diga? Za non nego che non sia stata, ma si sono stata sono stata portata o menata per incantamenti. [...] Che voli che diga? Dapoi che le altre dicono che sono stata con lore, sia. Confesso”. Tamen noluit dicere aliud. Sic ad cordam ligata, dixit: “Che voli che diga più? Ma de sì che sono stata con le altre in la soa compagnia”. Tamen nihil aliud manifestare voluit. Et levata dixit quod vult manifestare, et relicta nihil manifestare voluit¹².

Non siamo in presenza di un passaggio di particolare asprezza dell'interrogatorio, la formula domanda-risposta insoddisfacente-tortura scandisce con ritmo ossessivo tutto il processo perché al vicario non basta che Barbara ammetta in modo generico e a fatica che, se è stata al *gioco*, qualcuno deve avercela portata, vuole che confessi di avere preso parte attiva agli incontri e ai delitti del gruppo, e soprattutto vuole che faccia i nomi, che denunci altre donne. Proprio come Margherita *Vanzina*, per la seconda volta messa a confronto, accusa lei: «Tu sas bene como semo stati de compagnia in più logi, che ave-

¹² La stessa disperata domanda la rivolge ai suoi giudici Fausta Orsi, una donna molto anziana, portata in giudizio a Roma nel 1552 e accusata, lei ostetrica, di avere stregato e ucciso bambini: «Che volete ch'io dica, che volete ch'io dica quello che io non ho fatto, Santa Maria de Loreto Gloriosissima aiutami [...]», cfr. Antonella Adorisio, *Stregoneria e vita religiosa tra città e campagna nel Cinquecento romano*, «Sociologia. Rivista di scienze sociali», 17, 1983, p. 181.

mo mangiato cotanti putti, et a Varena al Platz quando mangiasset mio fiozo Zuan Francesco De Ivan».

Dopo questo confronto seguito da due giorni di tortura, Barbara qualche ammissione la fece: non negava di essere stata al *zogo* anche se qualcuno di certo ce l'aveva portata, e in sua compagnia erano Dorotea *Zena*, Margherita *Fri-deriga* e Cristina, moglie di Piero Caprar¹³. Sembrerebbe che a questo punto la resistenza di Barbara fosse stata vinta e lei si piegasse alla volontà del vicario, ma non era così: Dorotea e Margherita erano morte in carcere già da un mese e di Cristina non si sente più parlare in queste carte. Aveva avuto cura, con la sua denuncia, di non coinvolgere nessuna donna ancora in vita evitando così di arrecare irreparabili danni.

Alcuni giorni più tardi, dopo l'ennesimo tratto di corda, Barbara proruppe con un certo sarcasmo: «Ma poi, se sono stata, me hanno menati trenta milia diaboli». Tamen nihil aliud dicere voluit». Ciò le valse altri tratti di corda e infine fu riportata «ad stubam», la stanza degli interrogatori, dove il *dominus* vicario, ormai in difficoltà, la invitò perentoriamente a dichiarare in modo inequivocabile una volta per tutte, e chiaramente, se fosse stata o no «in ipsa societate»: se c'era stata dicesse «sì», altrimenti dicesse «no». «Et super predicitis ad torturam conducta et ligata, que respondit et dixit: “Mal se dico de non, pezo se dico de sì”. Et levata dixit quod non fuit et quod unquam ullum malum commisit, nec fuit in eius societate».

Ma non era ancora finita per lei. Il giorno dopo e quelli successivi altri interrogatori e altre torture, Barbara doveva essere allo stremo, le sue poche e brevi risposte sembrano più che altro pensieri espressi ad alta voce: «Sia dicto. Se mi faré dir per forza, bisogna dir per forza. Io non so altro; el foco blavo haio ben vista tre volte in più logi». Aliud dicere nescivit». Il giorno seguente, riportata nella *stube* dopo la tortura, disse: «Mo ben. Se la più parte vinze, bisognerà pur dire». Probabilmente vicario pensò che un pertugio si fosse aperto nella sua corazza e subito le chiese da quanti anni era entrata in *societatem*, ma Barbara rispose: «Sì, ho altro de far adesso a numerare li anni. El porà esser cerca anni 25 o più, stando a Cadrano»»; non l'aveva fatto però di sua scelta, bensì su *conseio* altrui, ma non ricordava chi era stato e si chiuse nel silenzio.

Il giorno dopo venne di nuovo condotta nella stanza della tortura e, «modicum levata», disse: «Per certo io mi voio cavar fora de questo fastidio ed dir la verità», ma non fece alcuna confessione. Le sue condizioni fisiche non dovevano essere delle migliori se l'interrogatorio successivo venne rinviato di alcuni giorni. Quando fu di nuovo portata davanti ai giudici, Barbara *Maro-*

¹³ Dorotea *Zena* era morta in carcere alla fine di febbraio e il suo corpo, messo in una bara, era stato bruciato il 15 marzo, cfr. ivi, pp. 243-249; Margherita *Fri-deriga* era morta in carcere il 26 febbraio, suo corpo venne messo in una bara e gettato nell'Avisio, ivi, pp. 251-257; di Cristina non abbiano altre notizie.

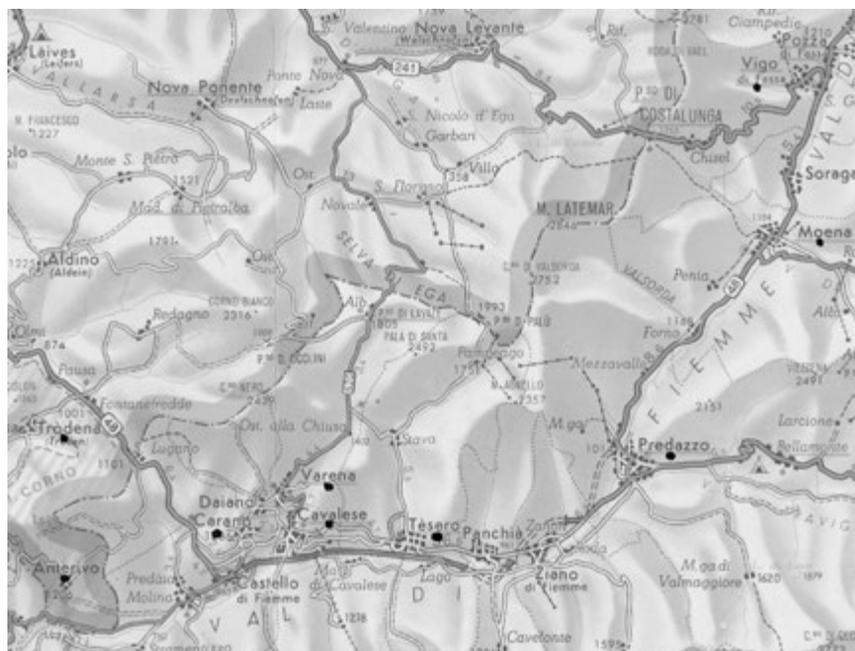
stiga non volle confessare nulla, disse che «che non è punta de verità che la sia una striga, né fo mai in nisuna ria compagnia», e furono le sue ultime parole.

Il ritmo ossessivo e drammatico del processo scandito da un interrogatorio dopo l'altro, da una tortura dopo l'altra si interrompe bruscamente due giorni dopo, domenica 13 aprile 1505: Barbara, «post lungos labores», scrive il notaio Silvester Leitner, muore in carcere. Il suo «turpissimum diabolicum cadaver» sarà consegnato al figlio e ai parenti per essere sepolto nel cimitero. Ma la strenua resistenza che Barbara *Marostiga* aveva opposto ai suoi giudici fece sorgere più di un dubbio sulla sua colpevolezza e la sua ombra continuò ad aleggiare, inquietante, nelle stanze del tribunale e nella valle tutta. Il vicario sentì il bisogno di far registrare dei *Capitula* contro di lei e a sostegno dell'operato del tribunale, *capitula* che Giovanni *de le Piatte*, Margherita *Tomasina* ed Elena *Serafina* «manifestaverunt, ratificaverunt et perseveraverunt, iuraverunt et super ipsis mortui sunt». In realtà Margherita ed Elena erano morte sul rogo un mese prima, Giovanni era ancora vivo, ma faceva poca differenza perché lui riconfermò le accuse che già aveva rivolto contro Barbara, delle due donne, invece, si scelsero quei passi delle confessioni dove avevano affermato che ella «tempore vite sue fuit striga et semper in omnibus ludis fuit».

Fra le accuse che si scelse di riprendere dalle loro testimonianze, si nota una interessante differenza di genere. Mentre di un uomo, Giovanni, si ritenne di riaffermare quanto aveva detto sui loro banchetti con carni di vario bestiame, delle due donne, invece, si scelsero le accuse di correatà relative a vampirismo e malefici verso donne e uomini. Forse si voleva salvare Giovanni dal rogo? O si voleva ribadire la giustezza dell'esecuzione capitale per Elena e Margherita?

E comunque, da quel momento non si ebbe più tempo buono, la valle fu oppressa da segnali inequivocabili: il vento e la neve crebbero di intensità e così anche la brina e il gelo. Ma non è certo se ciò fosse per lo spirito malefico di Barbara che continuava ad aleggiare nella valle o si trattasse, invece, di una soprannaturale punizione perché suo figlio aveva corrotto qualcuno per riavere il corpo della madre e sottrarlo così al rogo o all'Avisio: «Utrum autem sit iuris an non, ab hac hora bonum tempus non fuit [...]. Quare omnia pro pecunia facta sunt falsa», insinua il notaio¹⁴.

¹⁴ Il processo a Barbara *Marostiga* ivi, pp. 321-335; i *Capitula* ivi, pp. 335-337.



I “luoghi” delle streghe di Val di Fiemme.

PARTE III

Per perdonanza



Anonimo, *Donna che cavalca un demone*, affresco, inizio sec. XVI, chiesa di Åstrup, Falster (Danimarca), in Dorthe Falcon Møller, *Klang på kalk (Il suono sulla calce)*, Viborg, Forlaget Falcon, 1996, p. 72 [dalla tesi di Jane Kaufmann Pedersen, *Danimarca terra di streghe? I processi di Ribe dei secoli XVI e XVII*, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e filosofia, 2004].

«Exponitur Sanctitati Vestre». Racconti del sabba nelle suppliche alla Penitenzieria (secolo XV)*

La Penitenzieria era uno dei tribunali centrali della chiesa di Roma e si occupava, fra le altre cose, dei ricorsi (suppliche) che spontaneamente i fedeli presentavano contro le condanne emesse a loro carico da giudici ecclesiastici. Era presieduta da un cardinale che aveva il titolo di penitenziere maggiore, coadiuvato da procuratori che lui stesso nominava¹. Gli addetti a questo tribunale, istituito alla fine del XII secolo, erano figure che operavano a metà tra ‘funzionario’ della curia romana e procuratore degli *oratores* e si occupavano di redigere il testo della supplica. Davanti a loro, uomini e donne raccontavano lunghi momenti della loro vita, uomini e donne che si consideravano troppo severamente, o talvolta ingiustamente, puniti. Lo scopo era quello di ottenere un documento liberatorio e ostensibile (la lettera della Penitenzieria) contenente l’assoluzione dalle censure che li avevano colpiti. Documento che dovevano pagare – «ratione salarii vel laboris» – e il cui importo, variabile, veniva ripartito fra gli addetti della Penitenzieria².

La documentazione che prendo in esame è pubblicata da Filippo Tamburini, si tratta di ventiquattro suppliche riguardanti persone che confessano la propria implicazione in fatti di stregoneria e con la «dannata setta dei

¹ Nel corso del tempo la Penitenzieria ebbe facoltà sempre più ampie per l’assoluzione e la dispensa dalle censure ecclesiastiche, cfr. Filippo Tamburini, *L’archivio della Penitenzieria Apostolica e il primo registro delle suppliche (1410-1441)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969. I procuratori, nominati dal penitenziere maggiore, erano chierici e fungevano da tramite fra l’*orator*, in nome del quale redigevano il testo della supplica, e la Penitenzieria; la supplica doveva essere approvata dal penitenziere maggiore, vedi Id., *Il primo registro di suppliche dell’Archivio della Penitenzieria Apostolica*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 23, 1969, pp. 411-413.

² Talvolta gli *oratores* vengono esentati dal pagamento a motivo della loro povertà, cfr. Filippo Tamburini, *Suppliche per i casi di stregoneria diabolica nei registri della penitenza e conflitti inquisitoriali (secc. XV-XVI)*, «Critica storica», 23, 1986, pp. 606-608 e 632 n. 1.

Valdesi»³. Differisce questa fonte da quelle che più sono note e che provengono dagli autori che presero parte al dibattito teorico sulla stregoneria o dall'ambiente legato alla persecuzione del reato. Le suppliche si configurano come 'domande di grazia' rivolte al papa e al suo tribunale da persone gravate da una condanna, costituivano un resoconto delle loro azioni passate, erano, come abbiamo visto, frutto di una collaborazione di cui i penitenzieri erano abili mediatori. Non sono dominate da sequenze e formule notarili, sono semmai un racconto, e costituiscono una delle fonti più interessanti riguardo ai protagonisti sulla scena della stregoneria.

Nella supplica l'*orator* ammetteva la sua colpevolezza per poter ottenere il perdono. Non poteva mettere in dubbio o negare autorevolezza ad una istituzione basilare per il controllo della dottrina e della fede, come era appunto l'inquisizione, ma poteva eccepire sulla condotta e sulla correttezza degli uomini che ne erano responsabili. Quindi non sono rari i casi in cui si leva la protesta degli *oratores* verso gli inquisitori locali e i loro abusi⁴. Ma quanto si tendeva a minimizzare e quanto si ometteva? Difficile dire senza avere la possibilità di comparare il testo delle suppliche con quello delle sentenze emesse. È probabile che nella maggior parte dei casi i penitenzieri si trovassero di fronte donne e uomini che non sapevano scrivere o non erano in grado di 'organizzare' in una lingua colta (il latino) le loro vicissitudini. Ed è naturale domandarci quanto spazio l'estensore materiale della supplica desse al soggetto narrante. Anche in questo caso non è possibile fornire una risposta libera dalle nebbie del dubbio, e comunque l'artificio della narrazione non necessariamente contamina di falsità un racconto. Né il forgiare o l'abbellire una storia significa per forza alterarla.

Ragionava su questi temi diversi anni fa Natalie Zemon Davis quando scriveva le sue *Storie d'archivio* e attingeva alle numerose *Lettres de rémission*: erano domande di grazia rivolte al re ed ai suoi tribunali da persone colpevoli di omicidio che, nel giustificare l'atto compiuto, raccontavano lo svolgimento dei fatti, aggiungevano particolari sulle vicende accadute e sulla loro vita. Lavorava sulla costruzione dei racconti e sulla loro fedeltà agli eventi reali e poneva la questione del rapporto tra il dire la verità e l'emergere delle storie, e «di quale statuto di verità godessero nella società in genere». Attraverso racconti di omicidio e domande di grazia la studiosa raccontava la Francia del Cinquecento⁵. Non è possibile seguirla su questa strada anche se le *lettres de rémission* e le *suppliche* hanno, pur nelle evidenti diversità, un decisivo punto di contatto in quello che rappresentano e nella ragione e nel fine per cui furono scritte. La

³ Ivi, pp. 605-659.

⁴ A questo proposito cfr. ivi i docc. n. X, XII, XIX, XX, XXIV.

⁵ Natalie Zemon Davis, *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992, p. 6 sgg.

tipologia della fonte utilizzata per questo lavoro potrebbe consentire interessanti sviluppi nella direzione indicata da Zemon Davis, ma la sua qualità (di cui dirò più avanti) riduce invece molto la prospettiva di indagine.

La fonte

Le suppliche sono presentate da tredici ecclesiastici⁶, dieci laici (otto uomini e due donne) e una dagli abitanti di San Zeno di Montagna, in provincia di Verona. Sono comprese in un arco cronologico che va dal 1439 al 1553. A questa lunga diacronia si somma la loro dispersione in un'ampia area geografica. Le nazioni interessate, secondo la moderna configurazione degli stati, sono Italia, Francia, Spagna, Svizzera: da Besançon a Lucera, passando per Losanna e Saragozza⁷. I tratti generali della fonte che ho sinteticamente indicati, mostrano a sufficienza la difficoltà di seguire in maniera progressiva e coerente la mutazione del fenomeno stregoneria nel tempo e nello spazio. Si apprendono alcune pratiche magiche, ma non si coglie la loro diffusione, né la loro evoluzione nei luoghi di provenienza degli *oratores*, né variazioni o inasprimenti dei procedimenti giudiziari e delle condanne. Notizie più precise si ricavano sulla tipologia dei reati commessi e sui profili di alcuni dei soggetti coinvolti (imputati, loro accusatori, giudici). Dovremo perciò considerare i fatti narrati, prevalentemente, come episodi isolati, avvenuti in tempi differenti e in regioni fra loro lontane, nella diversità dei regimi politici, della vita religiosa, relazioni sociali, culture e saperi. Ciò premesso, si possono comunque individuare alcuni caratteri significativi. Il primo riguarda senza dubbio la massiccia presenza di chierici, il secondo l'esiguo numero di donne, il terzo i tempi delle suppliche: quelle dei laici sono concentrate intorno alla metà del Quattrocento – o poco più tardi – e quelle dei chierici quasi tutte nel Cinquecento.

Senza la pretesa, quindi, di connotare attraverso l'uso di questa fonte i caratteri della stregoneria nei due secoli in questione, cerco di incastonare alcune di queste suppliche – e mi limito alle più significative – nel quadro storico e geografico di loro pertinenza. E in questa prospettiva si segnalano senza dubbio quelle presentate dal febbraio 1439 al dicembre dello stesso anno; sono in tutto nove, cinque delle quali di abitanti della diocesi di Besançon, e le altre da persone di Luçon, Perugia, Losanna e Bayeux. A cui si aggiunge quella di

⁶ Fra i quali diversi preti, un vescovo, un abate benedettino, un priore gerosolimitano, un francescano, un agostiniano, un chierico coniugato.

⁷ Dall'Italia le suppliche sono dieci e provengono da: Ivrea (due), Brescia, Celano, Cremona, Lucera, Matera, Perugia, Roma, Verona; dalla Francia nove: Avignon, Besançon (cinque), Bayeux, Grenoble, Luçon; dalla Spagna quattro: Saragozza, Valencia (due), Tortosa; dalla Svizzera una: Losanna.

Grenoble del dicembre 1452⁸. Se assumiamo come regione centrale il triangolo 'magico' delle Alpi occidentali (il Delfinato, la Savoia, il Vallese) si nota che dalle terre da qui distanti e lontane arrivano segnali di fatti magici di debole intensità: un prete di Bayeux fece dono di sé al demonio per essere liberato dal carcere dove si trovava e dalla fame che soffriva; un altro prete di Perugia aveva praticato la negromanzia e distribuito unguenti e pozioni pur continuando a compiere i divini uffici, per questo era stato scomunicato; un abate benedettino della diocesi di Luçon era stato curato a sua insaputa da un «sortilegus sive incantator», chiamato al suo capezzale dai suoi parenti, e perciò scomunicato⁹.

Bagliori sinistri scaturiscono invece dai racconti delle altre suppliche che interessano le città di Besançon, Losanna e Grenoble, città che appartengono alla regione dove si ritiene abbia trovato la sua culla «l'imaginaire du sabbat»¹⁰. Si tratta anche della regione dove appare in tutta evidenza lo stretto legame fra la persecuzione dei valdesi e quella degli stregoni. Questa è la tesi di Pierrette Paravy secondo cui «la precocità dei massicci procedimenti giudiziari contro gli "stregoni" e le "streghe" è qui legata [nel Delfinato] alla lotta contro i valdesi e dunque ad una volontà di controffensiva ortodossa che implica necessariamente un tentativo di eliminazione di quanto viene percepito come forma aberrante della vita religiosa». Paravy sostiene inoltre, a proposito di Claude Tholosan (giudice del Delfinato) e del trattato da lui scritto, che egli, forte della sua esperienza in materia di persecuzione dei valdesi, abbia contribuito così ad accentuare gli elementi eretici del crimine di stregoneria¹¹. Martine Ostorero anticipa il tempo cui ciò si verifica e lo riconduce agli Statuti della Savoia emanati nel 1430 dal duca di Savoia Amedeo VIII, il futuro papa Felice V, dove si parla di «haeretici sortilegi demonum invocatores» riuniti in sette malefiche: la studiosa afferma che «il legame fra eresia e stregoneria sembra così stabilito anche se non si dice ancora nulla del sabbat»¹². Avanza anche l'ipotesi che il Concilio di Basilea sia stato un luogo di scambio di idee se non addirittura un crogiuolo di elaborazione dello stereotipo del sabbat. A sostegno

⁸ Si veda Tamburini, *Suppliche*, cit., alle pp. 616-626.

⁹ Ivi, rispettivamente alle pp. 618, 619, 623.

¹⁰ Cfr. *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, réunis par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp, Université de Lausanne, Lausanne 1998. Losanna e Besançon appartengono alla stessa provincia inquisitoriale; per l'attività degli inquisitori domenicani in questa regione contro l'eresia e la stregoneria, vedi Bernard Andenmatten e Kathrin Utz Tremp, *De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1410 - 1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande*, «Revue d'histoire ecclésiastique suisse», 86, 1992, pp. 69-119.

¹¹ Pierrette Paravy, *Streghe e stregoni nella società del Delfinato nel XV secolo*, in Agostino Paravicini Bagliani e André Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo 1992, pp. 79-80.

¹² Martine Ostorero, «Folâtrer avec les demons». *Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Université de Lausanne, Lausanne 1995, p. 28.

di ciò scrive che Johann Nider e Martin Le Franc¹³ erano presenti al concilio e con loro anche Giorgio di Saluzzo – vescovo di Aosta dal 1436 e di Losanna dal 1440 – e accanito persecutore di eretici e stregoni. Inevitabilmente questi uomini ebbero contatti fra loro e ciò starebbe a dimostrare l'esistenza «di un vasto movimento di circolazione di idee che ingloba una zona che si estende nelle Alpi occidentali, dal Delfinato alla Val d'Aosta, passando per l'arco lemanico, il Vallese e la Savoia. Solo la coerenza di un pensiero dottrinale ha potuto rendere possibile la creazione del sabba»¹⁴. Resta da valutare quanto abbia pesato sui processi del 1439, della cui esistenza testimoniano le nostre suppliche, la concomitanza con l'assise del Concilio di Basilea.

Proprio i primi testi sul sabba sono stati presi in esame con l'intento di chiarire i processi, intellettuali e mentali, che hanno dato vita alle prime elaborazioni dottrinali sul sabba e di quella «setta» antropofaga e infanticida che aveva l'abitudine riunirsi alla presenza del diavolo allo scopo di fare malefici e nuocere a donne e uomini¹⁵. L'attenzione riservata alla appartenenza geografica di queste fonti, porta ad una conclusione importante sul piano storico: «i testi rinviano a una geografia del sabba che comprende la Valle d'Aosta, il territorio di Berna, la diocesi di Losanna, il Vallese e le valli del Delfinato. Si tratta di una geografia del sabba straordinariamente omogenea, che è essenzialmente alpina» e già nel 1409, per il papa Alessandro V, è in un'ampia zona dell'arco alpino, da Avignone ad Aosta, che si sviluppano nuove sette di stregoni, ebrei e cristiani, indovini e evocatori di demoni¹⁶.

Se la combinazione eresia-stregoneria è uno degli aspetti caratterizzanti procedimenti giudiziari e condanne a partire dal XV secolo, le sue basi furono discusse e poste un secolo prima quando papa Giovanni XXII nel 1320 affidò a dieci teologi il chiarimento della *quaestio*: se la magia e l'invocazione dei demoni fossero un fatto eretico, «factum hereticale». A parte dubbi e perplessità di alcuni, la maggioranza dei teologi approvò l'estensione della nozione di eresia proposta dal papa¹⁷.

¹³ Martin Le Franc, autore del poema allegorico *Champion des Dames*, affronta nel libro IV un'importante passaggio sulla stregoneria e il sabba, egli «féminise d'emblée la sorcellerie. [...] Il semble évident à l'auteur de placer le sabbat dans le domaine du féminin [...]», Agnès Blanc, Virginie Dang et Martine Ostorero, *Commentaire in L'imaginaire du sabbat*, cit., p. 486.

¹⁴ Ostorero, «Folâtrer avec les demons», cit., pp. 26-27.

¹⁵ Cfr. *L'imaginaire du sabbat*, cit.

¹⁶ Agostino Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in Laura Caretti e Dinora Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi. Le streghe nella storia e nel cinema*, Edizioni ETS, Pisa 2002, p. 20, 21 e 23.

¹⁷ Su questo si veda Alain Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320*, École Française de Rome, Rome 2004.

Le suppliche del 'triangolo magico'

La supplica del 18 maggio 1439 di un certo «Camion» della diocesi di Besançon propone una connessione fra eresia e stregoneria. L'uomo era stato 'deviato' da un suo vicino «de dampnata secta Valdencium» il quale, una notte, gli aveva spalmato mano e braccio destro con un unguento e così fu trasportato in un luogo assai lontano dove donne e uomini erano riuniti alla presenza di un uomo vestito di nero che presiedeva la riunione. Dopo qualche indecisione, finì per rinnegare la fede ed ebbe poi, reiteratamente, rapporti sessuali con le donne che là incontrava. Si era recato all'assemblea più volte anche cavalcando un bastone. Chiede al penitenziere l'assoluzione per il peccato-reato di apostasia ed eresia e la revoca delle censure ecclesiastiche per poter rientrare in seno alla chiesa ed essere restituito alla comunità dei fedeli¹⁸. Sempre per aver frequentato la *synagoga* «de dampnata secta Vandencium», due laici della diocesi di Besançon, Pietro e Guglielmo, chiedono l'assoluzione da apostasia ed eresia. Guglielmo è il più compromesso, racconta infatti di essere stato convinto da un vicino a credere in «S. Iohannem Nigrum» e di avere quindi rinnegato Dio; la supplica lo dice desideroso di fare penitenza e «lacrimabiliter vultu humiliter supplicat» di essere assolto. Interessante, qui, è il nome del demonio che non è fra quelli noti¹⁹.

Alcuni mesi più tardi, il 2 novembre, un certo «Bertholus Barbam» della diocesi di Losanna racconta al Penitenziere le forme della sua devianza. Rispetto ai precedenti, la situazione è assai diversa. L'immaginario del sabba assume qui contorni più definiti. Un giorno di molti anni addietro, Bartolo aveva incontrato un uomo, un carpentiere, che aveva promesso di insegnargli il modo per guadagnare parecchi soldi; si era lasciato convincere, era andato ad abitare a casa sua dove rimase per diversi mesi. Una sera il carpentiere, con un certo olio, unse un piccolo sgabello a tre zampe e appena Bartolo ci si sedette, immediatamente tutti e due furono «rapti et portati» ad un ponte dove c'era una «caterva» di uomini e donne che mangiavano e bevevano; il diavolo presiedeva assiso su un alto seggio, in sembianza di uomo etiope, vestito d'oro e d'argento. Bartolo rinnegò Dio e Maria Vergine, e poi, come facevano tutti, «ipsum diabolum in posteriora nature parte osculatus fuit». Fu allora accolto in quella dannata setta dove rimase undici anni e dove gli capitò di mangiare bambini dissepolti e di strangolarne alcuni con le proprie mani. Gli furono anche insegnati sortilegi e divinazioni, ebbe così il potere evocare un demone e di comandarlo. Per questi suoi comportamenti e frequentazioni, Bartolo fu fatto catturare dall'inquisitore di Losanna, incarcerato e poi bandito dalla

¹⁸ Tamburini, *Suppliche*, cit., p. 617.

¹⁹ Le suppliche furono presentate il 13 giugno (Pietro) e il 13 luglio 1439 (Guglielmo), ivi, rispettivamente a p. 620 e 620-621.

diocesi e scomunicato. «Dictus exponens» abiura, si pente, chiede di essere assolto e supplica di essere riammesso nella chiesa. La supplica è accolta²⁰.

Il racconto di «Bertholus Barbam» è testimonianza di uno dei primi processi in cui emerge assai delineato, in questa regione delle Alpi, quello stereotipo del sabba che i decenni successivi tramanderanno con maggiore dovizia di particolari²¹. Questo documento porta un buon contributo alla datazione della 'genesì del sabba'. Vediamo perché. Alcuni episodi qui narrati si ritrovano nel *Formicarius*, scritto da Johann Nider fra il 1436 e il 1438, dove leggiamo:

In seguito ho appreso dall'inquisitore, me lo ha riferito quest'anno, che nel ducato di Losanna, certi malefici avevano cucinato e mangiato i propri bambini. Ora, il modo di imparare tale arte, come disse, avveniva così: i malefici erano andati in una certa assemblea e, per opera loro, avevano visto, in modo visibile, il demonio che aveva assunto sembianze di un uomo. A lui, il discepolo doveva obbligatoriamente promettere di rinnegare il cristianesimo, di non adorare mai l'eucarestia e, dove avesse potuto farlo di nascosto, di calpestare la croce. [...] Siccome Pietro [il giudice] aveva chiesto a una malefica, che aveva catturata, in qual modo mangiassero i bambini, ella rispose: "Questo è il modo: infatti insidiamo i bambini non ancora battezzati o anche battezzati, soprattutto se non si sono protetti col segno della croce o con le preghiere. Li uccidiamo con le nostre pratiche nelle culle o quando giacciono a fianco dei genitori e, in seguito, quando si reputa che siano stati schiacciati dai loro genitori o siano morti per altro motivo, li sottraiamo di nascosto dalla tomba. Li cuociamo in una caldaia fin quando, tolte le ossa, tutta la carne sia divenuta mangiabile e bevibile. Con la parte più solida di questa materia, facciamo un unguento adatto alle nostre volontà, alle nostre arti e alle nostre metamorfosi. Con la materia più liquida invece, riempiamo un fiasco o un otre; chi ne berrà, con l'aggiunta di poche pratiche, immediatamente diviene un complice e un maestro della nostra setta"²².

È possibile che il domenicano abbia avuto queste notizie quando viveva a Basilea (tra il 1429 e il 1434-1435), e comunque è noto che i malefici di cui parla furono scoperti e arsi sul rogo nell'Alto Simmenthal e in altre parti della diocesi di Losanna²³. A molte considerazioni si presta il testo di Nider, non ultima l'allusione possente alle donne collocate in un confine che fa paura, con un po-

²⁰ Ivi, p. 622.

²¹ Nel Delfinato lo stereotipo del sabba preesiste verosimilmente al trattato di Claude Tholosan, redatto nel 1436 e che risulta essere il frutto della sua esperienza di giudice, cfr. Pierrette Paravy, *À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge/Temps Modernes», 91, 1979, pp. 332-279.

²² Johannis Nyder, *Formicarium*, Duaci, ex officina Baltzaris Belleri, 1602, V, 3, p. 351; l'identità del famoso giudice Pietro, associata al bernese Peter von Greyerz fatta da Joseph Hansen, è messa in discussione, cfr. Catherine Chêne, *Commentaire*, in *L'imaginaire du sabbat*, cit., p. 223, sgg.; Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba*, cit., p. 19.

²³ Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba*, cit., p. 19.

tere non coercibile e non controllabile: quello sulla vita e sulla morte. La spinta a seguire questa sollecitazione è forte, e tuttavia dobbiamo fermarci perché porterebbe fuori dai confini di questo lavoro; nei quali confini rientriamo per rilevare quanto sia significativa questa testimonianza: dimostrerebbe, infatti, che in queste terre, modello della strega e genesi del sabba vanno cercati nelle aule dei tribunali perché là sono costruiti dalla pratica e dall'esercizio della giustizia dei giudici laici ed ecclesiastici. Perché là si incrociano i saperi diversi, perché là differenti soggetti entrano in relazione tra loro e sono protagonisti di un avvenimento, di un 'fatto' appunto: ed è proprio nei tribunali che il racconto, ancorché estorto, conferisce alle pratiche stregoniche spessore veridico.

Ma in realtà il fenomeno stregoneria è assai complesso ed è arduo, oltre che improvvido, ricondurne la genesi ad una sola radice perché molti sono i fattori che concorrono e molte le varianti che intervengono a modificarne l'assetto. Più correttamente invece, dovremmo parlare di 'Europe des sabbats', come felicemente si intitolava una sessione del Colloque International di Fontenay-Saint-Cloud: *Le sabbat des sorciers en Europe*²⁴. La relazione fra quanto inquisitori e demonologi scrivono nei loro trattati e le pratiche dei giudici nei processi, è un aspetto di grande importanza nella storia della stregoneria. Consente di cogliere i legami fra i due livelli, di registrare la natura e l'entità delle informazioni che passano dall'uno all'altro, consente di vedere se, e quanto e come una precede l'altra.

Su questa strada potrebbe dare esiti interessanti, ad esempio, un confronto fra il racconto di queste suppliche e le sentenze emesse nella medesima area geografica e nello stesso periodo, o alcuni anni più tardi²⁵. Sentenze che registrano una analoga immagine del sabba di cui si sottolinea con particolare enfasi l'infanticidio e l'antropofagia (*puericidium, comestio carnis humane*). Nei primi anni della persecuzione degli stregoni nel Vaud, soltanto la tortura permette agli inquisitori di ottenere confessioni di cannibalismo o infanticidio. Anche i casi del Delfinato dimostrano quanto l'infanticidio sia legato alla stregoneria: tutti i condannati sono gravati dalla colpa di avere ucciso dei bambini²⁶. Ma in questa regione, ed è una differenza caratterizzante, il cannibalismo è assente dalle confessioni di stregoni giudicati dalle autorità secolari, forse perché era un'accusa più difficile da provare. Paravy parla anche di un formulario usato

²⁴ Gli atti del Colloque sono editi da Nicole Jacques-Chaquin e Maxine Préaud (a cura di), *Le sabbat des sorciers (XV^e - XVIII^e siècles)*, (Colloque International Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992), Millon, Grenoble 1993.

²⁵ Sono studiate e pubblicate da Bernard Andenmatten e Kathrin Utz Tremp, *De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1410 - 1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande*, «Revue d'histoire ecclésiastique suisse», 86, 1992, pp. 69-119; si veda anche Ostorero, "Folâtrer avec les demons", cit.

²⁶ Pierrette Paravy, *De la Chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, II, École Française de Rome, Rome 1993, p. 869.

per gli interrogatori: «L'accusato dovette rispondere a un questionario che non è stato conservato, ma la cui esistenza prova il fissarsi di uno stereotipo di cui, da questo momento, ogni processo non è che una illustrazione»²⁷.

Nella supplica che presenta il 17 dicembre 1452, Martino Bolono della diocesi di Grenoble lamenta di essere stato falsamente accusato di eresia dall'inquisitore a causa di una delazione e insiste su «torturis et tormentis» che gli sono stati inflitti; e, proprio per «vi et metu tormentorum» che non riesce più a sopportare, decide di confessare. Racconta allora che in una certa strada aveva incontrato tre uomini, l'ultimo di questi (presumibilmente il diavolo) gli aveva dato un grosso della moneta sabauda e l'accusato gli prestò omaggio facendo una croce in terra e calpestandola in vilipendio di Dio; ancora rinnegò Dio per altre due o tre volte e ricevette altro denaro. Siamo di fronte ad un caso di eresia, come si evince dal racconto dello stesso Martino: al momento della sua condanna, l'inquisitore fa la predica pubblica davanti ad una grande moltitudine di gente, gli impone le croci, gli impone di andare pellegrino a Roma e a Santiago di Compostela, gli confisca i beni e lo bandisce in perpetuo dalla sua patria, il ducato di Savoia.

Approfittando del pellegrinaggio a Roma, Martino presenta la supplica dove non nasconde gli abusi che ha subito dall'inquisitore, anzi li denuncia apertamente. Pare indubbio l'intento di ottenere un documento liberatorio da opporre alla sentenza inquisitoriale che l'aveva colpito. E ci regala poi uno spicchio della sua vita. Ha moglie e bambini piccoli e proprio per questa sua situazione, chiede che gli venga risparmiato il pellegrinaggio a Compostela; chiede anche, nonostante la sentenza dell'inquisitore disponga altrimenti, di poter tornare in patria, a casa, dalla sua famiglia: «quod ipse, eiusdem asserti inquisitoris sententia predicta non obstante, ad domum suam propriam redire et in ea ac dicta patria prefati Ducis inantea ut prius cum uxore pueris et familia predictis, absque ulteriori dicti asserti inquisitoris seu alicuius alterius occasione huiusmodi molestia seu perturbatione aut impedimento quibuslibet stare morari et habitare libere [...]». La supplica è accolta, «fiat», dal penitenziere maggiore il quale dispone che Martino non debba pagare il prezzo dovuto per la preparazione della lettera di risposta perché è povero²⁸.

Suppliche dal clero ...

Una singolare caratteristica accomuna le suppliche del Cinquecento: nella quasi totalità gli *oratores* sono chierici. Le colpe di cui si sono macchiati e le accuse che li gravano sono antiche, quelle inerenti cioè l'esercizio della fun-

²⁷ Ivi, pp. 831-833.

²⁸ Tamburini, *Suppliche*, cit., pp. 625-626.

zione sacerdotale, e in specie l'uso delle ostie consacrate, a cui si associa un vecchio peccato: la potenza di invocare i demoni e di comandarli in virtù del loro potere di mediazione col sacro. Già nei primi decenni del XIV secolo, e specialmente nella Francia meridionale, sono parecchi gli accusati di *invocatio daemonum*, e sono chierici per la maggior parte i soggetti che meglio indossano l'abito del negromante, di colui che evoca con il potere della scienza e della conoscenza senza bisogno di stringere, o accettare, alcun patto. Basta il possesso, la scrittura, la lettura, oltre che l'uso di certi libri²⁹.

Ancora due secoli più tardi, alcuni chierici delle nostre suppliche confessano di aver posseduto e usato il *Liber incantationum et coniurationum*, o il *Liber artis magice Clavicola Salomonis nuncupatus*³⁰. Sono forse quei medesimi testi di cui scriveva verso la fine del Trecento l'inquisitore Nicola Eymerich quando trattava di sortilegi, divinazione e invocazione dei demoni:

Invocantes namque daemones, quantum ad modum, trifarie variatur, ut apparet in libro qui Salomoni inscribitur, qui tabula Salomonis intitulatur [...]. Apparet etiam in libro qui Honorio negromantico inscribitur, qui Thesaurus necromantiae a necromanticis appellatur. Quos quidem libros a necromanticis per me captis avulsi et legi et publice tradidi comburendos.³¹

Ma torniamo al Cinquecento e alle suppliche del clero. Mi occuperò solo di alcune di esse, più significative ed esemplari, che documentano il conflitto che esplicitamente contrappone il potere politico, l'inquisizione locale e la curia romana.

Il prete Rocco de Albarinis di Cremona presenta la sua nel novembre del 1502. Il suo racconto è per certi versi interessante perché indica molte delle vie attraverso cui la chiesa di Roma ha operato il controllo sulla *societas christiana* facendo strumentalmente leva sulla inesperienza dei giovani, sul peso dell'ignoranza, sui peccati carnali, sulla pericolosa seduzione delle donne e ancor più sulla loro colpevole fragilità che le ha rese strumenti del demonio. Il giovane Rocco fu infatti 'sedotto' dal demonio in sembianze femminili. Il patto con lui, in questo caso, si caratterizza attraverso la scrittura di alcune parole col proprio sangue. Trascorsi pochi giorni dall'evento, Rocco comincia a «divinare» con l'assistenza del diavolo stesso. Inizia a fare fatture col sacro crisma e, rovinando sempre più in basso, frequenta eretici, anche mitrati, ha rapporti sessuali con una donna della loro *secta* la quale gli fa mangiare dello sperma con cervello di

²⁹ Il «sottobosco clericale», come lo chiama Richard Kieckhefer, *La magia nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 199 sgg.

³⁰ Tamburini, *Suppliche*, cit., docc. n. XXI, XXII, XXIII; sull'edizione della «Clavis Salomonis» cfr. *ivi*, p. 613 n. 24.

³¹ Nicola Eymerich, *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Francisci Pegne, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1607, 2 pars, q. 43: *De invocantis daemones*, p. 338.

bambino. Con loro va anche allo «strugetio». E di tutto ciò è assolto a Roma da un penitenziere minore in occasione del giubileo del 1500.

Poco tempo dopo, però, l'inquisitore di Cremona e il vicario del vescovo lo chiamano al loro cospetto, non danno troppo peso a confessioni e abiure e lo sospendono dal ministero dell'altare, dall'amministrazione dei sacramenti e gli infliggono anche tre anni di esilio. Rocco de Albarinis torna a Roma per chiedere la remissione delle sue colpe: «heresis crimine, reatu sacrilegii et excessibus huiusmodi ac peccatis suis aliis etc.»; ormai ha più di cinquant'anni e quando le ha commesse era appena un ragazzo di una quindicina d'anni. Chiede di essere assolto e reintegrato appieno nel suo ministero e «quecumque beneficia ecclesiastica sibi in futurum canonice conferenda recipere et retinere libere et licite possit [...]». Sarà accontentato³².

Risale al dicembre del 1545 la supplica presentata da un altro prete³³. Gaspare di Rivedessa, *presbiter* di Breno in Valcamonica della diocesi di Brescia, era stato coinvolto nei fatti di stregoneria e quindi nella «generalis inquisitio» scatenata nella valle intorno al 1520. In una lettera del 18 giugno 1518 Carlo Miani, castellano di Breno, scriveva a Marino Zorzi, a Venezia: «a Breno alcune donne tormentate confessarono 'haver fatto morir homeni infiniti' mediante polvere avuta dal demonio, la quale sparsa in aria facea sorgere procelle e con essa una asserì avere ucciso 200 persone». Un'altra lettera parte da Orzinuovi nello stesso periodo (luglio 1518) e descrive gli abitanti della Valcamonica gente gozzuta e silvestre che «ricevette la stregoneria dall'Albania, che ne erano infetti parecchi preti, i quali non battezzavano e celebravano la messa come Dio vuole»³⁴. Della «generalis inquisitio in dicta valle de anno 1520» testimoniano anche i *Diari* di Marin Sanudo in cui si legge che il 29 dicembre 1519 «fu tratato zercha le strige e stregoni di Valchamonica, che par il Legato dil Papa habbi deputato alcuni a far tal inquisitione»³⁵.

Il Senato della Repubblica di Venezia disapprovò lo zelo fanatico degli inquisitori nei processi contro le streghe in quella valle, venne allora inviato a Brescia nel 1520 l'inquisitore domenicano Bartolomeo da Son, mentre il nunzio Altobello Averoldi ricevette l'incarico di condurre un'inchiesta a carico dei responsabili degli abusi dell'inquisizione. Il Consiglio cittadino di Brescia, invece, insisteva per punire le «strigae et maleficae personae maxime Vallis Camonicae». Leone X da parte sua, con la bolla del 15 febbraio 1521 all'episcopato veneto, denunciava l'esistenza nel territorio di Brescia e di Bergamo dell'eresia stregonica e ordinava che si facessero processi contro tali persone, specialmente in «Valle Communica Brixiensis diocesis ubi maxima huiusmo-

³² Tamburini, *Suppliche*, cit., pp. 628-630.

³³ Ivi, pp. 639-641.

³⁴ Ambedue le citazioni ivi, pp. 641-642, n. 3.

³⁵ Marin Sanudo, *Diari*, 28, Tip. fratelli Visentini, Venezia 1890, p. 144.

di damnati generis homines vigent et pullulant»³⁶. Di rilievo qui è la discrasia e il conflitto di competenze fra il potere politico centrale, quello locale, l'inquisizione e la maggiore *auctoritas papale*. Gaspare di Rivedessa fu, all'epoca, gravato da pesanti accuse: «strigone et heretico». Si era spontaneamente presentato agli inquisitori ai quali aveva confessato di avere praticato la magia erotica nei confronti di una certa Antonia – la donna di cui era invaghito e da lei respinto – con l'aiuto di un'altra donna, Giacomina, che aveva commercio con un demone. Ma per ottenere ciò aveva dovuto rinnegare la fede, «abrenunciare» al battesimo e ai sacramenti, aveva però continuato a celebrare la messa ogni giorno «rite tamen et recte secundum institutionem Sancte Matris Ecclesie». Il prete di Breno aveva abiurato e gli venne imposto di portare per alcuni mesi una croce rossa cucita sopra gli abiti. Come agli eretici.

Passano venti anni di relativa calma, ma nel 1544 il prete Gaspare è di nuovo coinvolto in pratiche illecite. Falsi testimoni, è scritto nella supplica, lo accusano di avere comunicato «diversas feminas cum pane et hostiis non sacratis»; il vicario dell'inquisitore istruisce allora un altro processo contro di lui e il vescovo di Brescia gli ingiunge di comparire al suo cospetto. Entro una quindicina di giorni. Subito il giorno dopo l'ingiunzione, invece, lo stesso vescovo, su consiglio del vicario inquisitoriale, manda le sue guardie a Breno a prelevare Gaspare. Nella supplica il prete afferma di essere stato maltrattato: gli uomini del vescovo lo trovarono a letto, «ignominiose» fu legato e condotto di forza a Brescia e chiuso in carcere. Nel frattempo la sua casa veniva saccheggiata³⁷. Durante l'interrogatorio, Gaspare contesta le imputazioni e nega di avere mai commesso le colpe di cui è accusato. Ma ad un certo punto gli viene chiesto se in passato «unquam de heresi sive strigaria criminatus fuisset»: sì, fu nel 1520. Uscirà di prigione dopo quaranta giorni.

... e dalle donne

Nel dossier edito da Tamburini, soltanto due suppliche sono presentate da donne. Il loro esiguo numero può non essere un fatto del tutto anomalo se si tiene presente la natura dell'istituzione di riferimento da un lato, e dall'altro la difficoltà per le donne di affrontare un viaggio. Senza peraltro escludere che molte di loro saranno state nell'impossibilità di muoversi perché imprigionate e/o morte sul rogo.

Nel dicembre del 1439 Giovannetta, della diocesi di Besançon, presenta la sua supplica e racconta di essere stata condotta a perdizione da una donna della «dampnata secta valdencium» che le aveva promesso «multa bona»

³⁶ Da Tamburini, *Suppliche*, cit., p. 642, n. 3.

³⁷ Ivi, p. 640.

se le avesse prestato fede. Naturalmente Giovanetta le aveva dato ascolto e le si era 'affidata'. Una notte la valdese entrò nella sua camera dove dormiva col marito e, tirandola per una mano, la trascinò fuori dal letto (*extraxit*), le unse una mano e la portò ad «*quandam magnam caveam sive voltam*». Là trovò una turba di uomini e donne e dalla sua accompagnatrice fu presentata al «magno» uomo nero che presiedeva. Naturalmente la figura in questione era diavolo che subito le chiese di rinnegare Dio, Maria Vergine, i santi e le sante del Paradiso. E il battesimo. Lei acconsentì, ma le richieste non erano finite: voleva anche il suo corpo e la sua anima. Non così tanto, racconta Giovannetta, era disposta a dare e rifiutò; lo «*scelerosus presidens*» insisté perché necessariamente qualcosa gli doveva pur dare, la donna gli offrì allora in cambio un certo albero. Che seccò poco dopo.

Poi, dopo aver mangiato e bevuto, qualcuno gridò: «a la mescla, a la mescla»: iniziava nel buio profondo – le candele erano state spente – l'orgia sessuale a cui Giovannetta non si sottrasse né quella volta e neanche le numerose altre successive e spesso «*in multis dicte dampnate cohortis congregationibus a multis permisit se cognosci et cum eisdem adulterium commisit*». Per le sue pericolose e peccaminose frequentazioni la «*devota oratrix*» Giovannetta è scomunicata; umilmente pentita supplica ora di avere annullata la sentenza e di essere assolta. Il documento non racconta fatti di particolare rilievo, ma è comunque testimonianza significativa là dove conferma la stretta relazione, nel giudizio degli inquisitori, fra l'appartenenza alla setta valdese e a quella stregonica³⁸.

Dello stesso tenore è anche la supplica che Caterina, della diocesi di Ivrea, presenta nell'ottobre del 1492. È un testo scarno il suo, disadorno, povero di particolari, quasi un non racconto, una trascrizione notarile. Dice che, istigata dal diavolo, fece sortilegi e incantesimi e «*quasdam rebrobatas sectas ac fidei orthodoxe contrarias tenuit et servavit hereticeque pravitatis faulrix fuit*». L'inquisitore frate Bertoldo, eremitano di Sant'Agostino, la interroga e la convince a uscire dall'errore, ad abbandonare sette eretiche e sortilegi. Ma la colpisce con la scomunica: perciò, pentita, chiede di essere assolta³⁹.

Di un'altra donna, diversi anni più tardi e in altra parte dell'Italia, si hanno notizie interessanti per la storia della stregoneria. Ma non è lei a raccontale, è il vescovo di Lucera, Michele «*de Vincentibus*». Nella supplica che presenta il 28 marzo 1536, egli inizia col dire che in quel tempo aveva in commenda il monastero greco-basiliano di Santa Maria di Lomito e che, quando era «*in minoribus*», aveva comprato e teneva al suo servizio due «*servos mauros*», un uomo e una donna, Giovanni Francesco e Giovanna. Inoltre informa che – per motivare la liceità dei suoi provvedimenti nei confronti dei due schiavi

³⁸ Ivi, pp. 624-625.

³⁹ Ivi, pp. 627-628.

– nel monastero e nel territorio di sua competenza aveva giurisdizione civile e criminale. Ad un certo punto si era scoperto che Giovanna praticava diabolici incantesimi e arti magiche, che aveva adoperato il suo potere malefico a danno «*ipsius oratoris*» – non viene specificato in che modo – e di altra gente del luogo. Con più accanimento aveva operato verso due donne. Le aveva colpite nel corpo e nella mente. Una l’aveva tanto debilitata da renderla «*insanam et fatuam*» e l’altra l’aveva «*maleficiata*» nelle mani e nei piedi, resa invalida e costretta a letto per anni. E comunque, da allora, non si era più ripresa.

Si doveva porre rimedio a questo stato di cose e quindi il vescovo, l’*orator*, intervenne, fece arrestare Giovanna e la chiuse in carcere con l’accusa di veneficio ed eresia. Il suo destino si compie rapidamente nelle due righe che seguono. Lei è attanagliata dal terrore di essere torturata e di essere bruciata viva – è sempre il prelado che racconta – e decide di suicidarsi, «*seipsam interficiendo*», sgozzandosi con dei chiodi che aveva trovato in carcere, «*dictis clavis in gutture se transfixit*». Non una parola di più⁴⁰.

Non è sola, Giovanna, nella scelta di porre fine ai suoi giorni in un modo così orrendo. Scorrendo i processi per stregoneria dell’Europa occidentale durante i secoli di maggiore intensità della caccia, si incontrano altre donne che si danno la morte per l’impossibilità fisica e mentale di sopportare carcere e tortura. Una corda liberatrice o un complice veleno fatti giungere dall’esterno nell’oscurità umida delle celle aiutano a porre fine alla sofferenza. Fra le vicende che le fonti giudiziarie tramandano, ne ricordo qui una che si chiude proprio come quella di Giovanna.

Quasi contemporaneo al suo è il processo, importante e famoso, di Bellezze Ursini; questa donna, ridotta allo stremo dagli interrogatori, dalle torture, dal carcere, decide di porre fine alla sua vita. Il primo tentativo non riesce, il secondo sì. E nel verbale del processo è scritto che aveva voluto uccidersi e ad altro non aveva pensato che «*carere et evadere de hoc mundo*»⁴¹. Forse la mente di Giovanna fu attraversata dalla stessa angoscia prima di darsi la morte e forse la sua agonia fu simile a quella di Bellezze.

Giovanni Francesco, l’altro schiavo del vescovo, ne fu investito e, temendo un procedimento per connivenza, cercò scampo nella fuga. Non aveva torto. Fu infatti ritenuto «*dictorum maleficiorum conscius*», fu quindi ripreso e, con l’accusa di complicità nei malefici, rinchiuso in carcere. Non si dice di un processo a suo carico, si sa solo che dopo una carcerazione di tre mesi si ammalò e morì. Nella supplica si racconta che i due schiavi erano stati sepolti nel cimitero di Santa Maria di Lomito. La morte del corpo non aveva però spento il loro maligno spirito; di notte, nel monastero e nel territorio di competenza, «*multe nocturne visiones, clamores, ululatus et vagitus*» erano state

⁴⁰ Ivi, p. 633.

⁴¹ Cfr. in questo volume *La supplica della “fatuciera” Bellezze Ursini (1528)*.

viste e udite da diverse persone. Nessuno dubitava che, «pro certo», provenissero «arte et maleficiis malignorum spirituum dictorum Johannis Francisci et Johanne». Ciò accadeva perché Giovanna si era uccisa senza confessione, racconta il vescovo, il quale manifesta anche la sua preoccupazione e volontà di intervenire e trovare un rimedio che avrebbe liberato per sempre persone e luoghi dagli spiriti maligni dei due schiavi. Intervento radicale e risolutore gli parve quello di esumare i loro corpi, «ossa predictorum», e seppellirli in «alio loco prophano extra territorium prefati monasterii». Presenta la supplica per ottenere tale facoltà. Che gli viene concessa: «Fiat de speciali, Antonius cardinalis Sanctorum quattuor Maior Penitentiarius»⁴².

⁴² Tamburini, *Suppliche*, cit., pp. 633-634.

La supplica della “fatuciera” Bellezze Ursini (1528)*

Al nome de Dio, io Belleze de Agnelo Ursini de Collevccio faccio mano propia questa carta, che me ll' à fatta fà lu pricuratore, e dirrove tutte le mee culpe, che so' stata e so' fatuciera; e la farraio per perdonanza deli granni mali che aio fatto, che me moro de dolore. E mo non guardate ala gnurantia delo scivere¹.

Inizia così il testo che Bellezze Ursini scrive dopo giorni e giorni di interrogatori e torture. Era stata incarcerata per *maleficium* sull'onda della pubblica fama e accusata poi da diversi testimoni, ma più pesantemente dal prete Egidio di Filacciano, di essere «una delle maggior stree e poltrone che se trovino al mondo, strea, matre della strearia». Aveva tentato di sottrarsi all'arresto con la fuga, ma tutto era stato inutile ed era rinchiusa nella rocca di Fiano Romano quando il giudice Marco Calisto di Todi, luogotenente per il conte di Pitignano, aprì l'istruttoria a suo carico².

In un giorno imprecisato di quell'anno 1528, la sessantenne Bellezze decise di «scioiere lu sacco» e scrivere la sua supplica per «perdonanza». Queste pagine vergate di suo pugno sono certo un documento raro e, per di più, disponiamo della trascrizione che ne fece il notaio Luca Antonio³. Sono due

¹ Pietro Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini “strega” nella campagna romana del Cinquecento*, «Contributi di filologia dell'Italia Mediana», 2, 1988, p. 138.

² Fiano Romano faceva parte della contea di Pitigliano di cui erano signori gli Orsini; il processo di Bellezze fu pubblicato da Antonino Bertolotti, *Streghe, sortiere e maliardi nel secolo XVI in Roma*, Stamperia editrice C. Ademollo, Firenze 1883, rist. an. Forni, Bologna 2011; è stato riedito da Marco Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 168-193. La data del processo non risulta esplicitamente dagli atti, ma è probabile che abbia avuto luogo nel 1528, cfr. Craveri, *Sante e streghe*, cit., p. 192. Su Bellezze cfr. anche Antonella Adoriso, *Stregoneria e vita religiosa tra città e campagna nel Cinquecento romano*, «Sociologia. Rivista di scienze sociali», 17, 1983, pp. 198-210.

³ I due testi sono editi in sinossi in Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., pp. 138-160;

diversi livelli di scrittura a confronto – impacciata ed elementare quella di lei, disinvolta e scorrevole la notarile di lui – con differenti finalità. Da una parte la disperata ricerca dell'accusata di salvare la propria vita, dall'altra il sistematico recupero del notaio di quanto era emerso durante il processo. Non è chiara la ragione per cui egli trascrisse il testo vergato da Bellezze e nemmeno è dato sapere quale dei due – o se tutte e due – sia arrivato nella mani del giudice Marco Calisto, né l'effetto che ebbe, se mai ne ebbe uno. È comunque certo che Bellezze si rese conto presto che la sua supplica non sarebbe servita a niente e si suicidò in carcere. Uno scritto inutile, il suo, in un processo con esito quasi certamente segnato, ma assai interessante oggi perché rappresenta una sorta di terreno condiviso dove si incontrano e si confrontano, nei rispettivi ruoli di difesa e di accusa, l'imputata e l'istituzione che la giudica.

Il testo di Bellezze non è una confessione, si configura piuttosto come una supplica⁴, una 'domanda di grazia' rivolta all'*auctoritas* che stava per giudicarla nella speranza di ricevere, con il perdono, la grazia della vita. Orienta in questa direzione la tipologia della sua scrittura che non è soffocata da formule notarili, ma assume i colori della narrazione e sembra si snodi via via sull'onda del ricordo. Sembra, ma forse non è proprio così. Ella racconta tanti momenti della sua vita passata, accanto alle cose buone non possono mancare, come si conviene in una supplica, le colpe di cui si è macchiata e la sua mano non è leggera nell'autoaccusa: scrive di crimini e scelleratezze, gli stessi che aveva dovuto ammettere ogni volta che la tortura si faceva insopportabile e che ora si assume in pieno. Comincia dall'inizio, dalla creatività di ciascuna strega nell'esercitare la sua 'arte':

La strearia la facimo in più deversi modi, pare che non àve funno in tanti modi che se fa: como che se usa le leie delo mundo fra ducturi, a quil modo ene la strearia [...]. Fiditeve de quello che dico, che non se potiria retrovare tutta quanta, ma solo le prime regule, e po' onneuna le recompone a so modo e se iova de multe invenzione, che milli lo diaulo ce ne mette in testa, e non poi intrare in questa arte si si scrausa, senza stutezza e bona parlatura⁵.

E poi continua accusandosi di vampirismo, infanticidi – «La meio cosa è lo piiare li mammoli e sturbarli e socalli tutto lo sangue che ànno adosso» – e di aver procurato ogni male:

per la lingua e la grafia dell'autografo di Bellezze, cfr. *ivi*, pp. 87-95.

⁴ Le suppliche sono come 'domande di grazia' rivolte al papa, tramite l'Ufficio della Penitenzieria Apostolica, da persone gravate da una condanna (*oratores*); erano un resoconto delle loro azioni passate, e quindi delle loro colpe, redatto dagli addetti al tribunale della Penitenzieria, cfr. Filippo Tamburini, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai registri della Penitenzieria dell'Archivio segreto Vaticano (1451-1586)*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995, p. 11.

⁵ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., pp. 147-148.

E sempre ò sequetato de mal fare e ò inparato altre a mal fare, como che ho ditto, e ò streati e infirmati tanti che non lo saggio dicere quanti sonno, ma sonno più che milli. [...] Cusi ò ummrato e fatto infermare e murire omini e femene in tutti locora do' so' gita, e tanti che me fuiro dela menta e non ne pozzo fare nu cunto preciso. [...] Cussi è ssuto e cussi è, e non poteria rennere cunto de tutto: li micidi e li parentati guasti colo dicere male e onne firmità e perperzità, e tante altre cose de tante sorte che pare forte a credelle quante so', ma iuro che sonno vere più che non è el Vangnelio⁶.

Ma rivendica per sé anche il bene che ha fatto: «Puro ne ò guariti asai asai, per vadagno e puro per ingratisse o per qualche miseriola a chi me pareva a mmene, che non possea pacarmi bene»⁷.

Il suo testo è autografo, ma Bellezze non è una scrittrice, è una scrivente come altre donne dei ceti più poveri che potevano avere forme di alfabetizzazione e rudimenti di scrittura, magari per amministrare meglio i loro piccoli commerci⁸. Più di un dubbio sorge anche sulla piena autorialità della sua scrittura, non è escluso infatti che qualcuno – forse il figlio Giovanni, suo procuratore – la guidi in questa impresa, come appunto accadeva per gli *oratores* delle suppliche alla Penitenzieria Apostolica.

Abituata com'era ad affrontare situazioni difficili, anche stavolta si cimenta con coraggio in un'arte come quella dello scrivere che poco le apparteneva; era una donna semianalfabeta che in un frangente molto particolare aveva dovuto avventurarsi in un campo a lei non familiare. Non possedeva certo le *pouvoir sur l'écriture*, sperò che il suo testo avesse quel tanto di *pouvoir de l'écriture*⁹ necessario a strapparla alla condanna che temeva imminente. La sua lingua è il volgare sabino e la sua mano non verga sicura le parole sulla carta, i segni sono impacciati, le sue lettere tracciate una per una, senza legature, come sono soliti fare, osservava un trattato cinquecentesco di calligrafia, «gli oltramontani, le donne et i vecchi»¹⁰.

Tuttavia l'avventura nel terreno della scrittura, anche se sperimentato in circostanze drammatiche, doveva aver suscitato in lei interesse e attenzione. Nel passo in cui cerca di spiegare come si impara l'arte della stregoneria, propone un

⁶ Ivi, p. 150, 154, 157, 158.

⁷ Ivi, p. 154.

⁸ Come mostra il libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere, cfr. Armando Petrucci, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento: dal libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*, «Scrittura e civiltà», 2, 1978, pp. 163-207.

⁹ Riprendo le espressioni da Armando Petrucci, *Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne*, «Annales. E.S.C.», 43, 1988, pp. 823-847; cfr. anche Attilio Bartoli Langeli, *La scrittura come luogo delle differenze*, in Marina Caffiero e Manola Ida Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Viella, Roma 2007, pp. 51-57.

¹⁰ Marcello Scalzini, *Il segretario*, in Venetia, appresso Domenico Nicolini, 1581; per la scrittura e la lingua di Bellezze cfr. Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., pp. 80-81 e 87-93.

parallelo molto interessante fra apprendimento della scrittura e apprendimento della stregoneria, quasi un percorso iniziatico scandito nei passaggi evolutivi: «Come che chi impara la lettera se dà el principio delo leiere e delo scrivere, e po' se sequita secunno la 'ncrinazione de onnechivelli, chi a uno modo chi a un altro, chi de piune chi de mino»; non si smette mai di imparare, non se ne vede mai «la conclusione, lu fonno: quante più cose cierchi de inparare tante più sonno quelle che trovi da 'nparare, che prima nemanco ne tenevi sentimento e più vai inanti più vo' ire e non te ne cuntenti, cusì è la strearia»¹¹. A questo tema aveva accennato durante uno degli interrogatori, ma non con questa articolazione e contezza. Se lo scritto in cui ella si rappresenta le appartenesse con certezza, questo cammino nella conoscenza parlerebbe della sua capacità di esprimersi e comunicare scrivendo e, magari, della sua consapevolezza che tutte e due le 'arti', scrittura e stregoneria, sono un potere¹².

Il dubbio di una regia esterna che la guida non consente di guardare a lei come a una donna che si accinge alla stesura del suo testo spinta «da una consapevole volontà, o desiderio, di riscatto, di appropriazione»¹³, ella tentò l'impresa della scrittura per paura della tortura e del rogo, una paura che l'aveva già spinta a tentare il suicidio, mentre era in carcere: «ma ora io me volsi ammazzare per paura del martorio», risponde al giudice che le chiede ragione del suo gesto. La seconda volta, invece, riesce nel suo intento, ma non sfugge all'interrogatorio nemmeno quando sta per morire:

Qua Bellezza constituta, noctis tempore, cum uno chiodo vel clavo se percussit in gula duabus percussionibus cum maxime maxime sanguinis effusione, 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 mundo¹⁴.

Nella sua supplica, ogni tanto, Bellezze apre su momenti della sua vita privata, sono spiragli su cui indugia quel tanto che basta per dire della sua esistenza non facile, dell'essere rimasta vedova in giovane età (*quasi putta*), dei figli cui aveva dovuto provvedere. Era perciò andata a fare la serva a Monterotondo presso una certa madonna Iacoma, e proprio là conobbe una «strea mastra» che le insegnò tutto quello che sapeva, e ne sapeva tante di cose: «E ò imparato altre a mal fare», ripete Bellezze, ma, prosegue, ha fatto anche del bene, ha medicato e guarito malattie di ogni specie. Tutti i segreti, buoni e cattivi, «li ò missi drento a uno livrone: con quisso ò inparato la strearia a multi

¹¹ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., pp. 148-149.

¹² Su donne scrittura e potere, si veda: Mariateresa Beonio Brocchieri Fumagalli e Roberta Frigeni (a cura di), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Lubrina, Bergamo 2009.

¹³ Armando Petrucci, *Premessa in forma di postilla*, in Luisa Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Viella, Roma 2008, p. 7.

¹⁴ Le due citazioni in Craveri, *Sante e streghe*, cit., rispettivamente p. 177 e 193.

e l'ò 'mprestato a gran maistri, preti, duturi, profetti e signuri, e puro a vui lo pozo 'mprestare quando vulite»¹⁵.

Ancora Bellezze sembra vantare una familiarità con la lettura e la scrittura: ha confezionato un libro di grande autorevolezza, un testo per l'insegnamento della stregoneria che uomini di scienza e di potere hanno voluto consultare. A questa affermazione, il notaio Luca Antonio contrappone un eloquente silenzio: nell'edizione in sinossi dei due testi spicca lo spazio bianco del suo scritto a fronte delle parole di Bellezze. È interessante il gioco di pieni e di vuoti nelle due redazioni a confronto: sintonie, parziali assonanze, totali divergenze. L'ambivalenza della rappresentazione delle due redazioni lascia all'ermeneutica del testo spiragli di comprensione e consente di intravedere momenti di quella rifrazione che segna il passaggio dalla confessione delle presunte streghe al *report* del notaio.

Fin dalle prime parole Bellezze affronta nel suo scritto la madre di tutte le infamie, quella *societas maleficarum* che sa interessare molto il giudice, e comincia quindi a svelare i segreti di un'organizzazione femminile, ordinata gerarchicamente, di cui era stata una delle *patrone*: «Una granne reina de tutte stree fa le comandatrice per provincia e le capetane per squadre de vinti o più stree, secundo sta la commodità per le qundrate dele castella cusì se fa. E la mea è la revera dela Savina e so' stata patrona [...]»¹⁶. E racconta, anche se non potrebbe farlo perché le è vietato dalle sue *patrone*, come si fa a «streare» le persone, come lo ha imparato e come lo ha insegnato ad altre: «Quando che so' stata patrona io, tutte le stree le ho facte fare a modo mio, e ò 'nzegnata la strearia a tante femene che non ne porria mai dare cunto per quante sonno, sonno senza numero»¹⁷.

Anche se non autoriale, o magari proprio per questo, questa fonte è preziosa per quanto insiste sull'importanza dell'insegnamento, da ricevere e da impartire; a più riprese ella entra nel vivo del rapporto streghe-insegnamento che segna le relazioni nella gerarchia della *societas maleficarum*¹⁸. Le parti relative a questo tema sono parecchie e sono anche quelle in cui non si rilevano difformità fra le due redazioni: lo scritto del notaio bene asseconda quello di Bellezze. D'altra parte, già durante gli interrogatori lei aveva bene appreso il modello docente-discente cui doveva conformarsi, aveva infatti ammesso di essersi rivolta a una certa Lucia di Ponzano, maritata a Turruta, e di averle chiesto di imparare la *strearia*. A sua volta poi l'aveva insegnata a così tante donne che nemmeno si potevano contare. «E sempre ò seguitato el mal fare della strearia e insegnatolo e *fattane maestre*, como che ho detto», puntualizza in aggiunta il

¹⁵ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., p. 154 e 159.

¹⁶ Ivi, p. 138.

¹⁷ Ivi, p. 147.

¹⁸ Sull'insegnamento insiste molto anche il processo, vedi Craveri, *Sante e streghe*, cit., p. 181 e 183.

notaio¹⁹. Giova ricordare che anche il *Malleus maleficarum* riteneva di grande danno per l'imputata l'essere ritenuta «maestra di altre streghe»²⁰.

I due testi mettono a fuoco appieno come trasmissione della conoscenza e pratica dell'insegnamento siano i fattori che regolano i rapporti fra le streghe; una donna che voglia essere strega deve necessariamente imparare da un'altra strega e lasciare a sua volta qualcuno erede dei segreti della *strearia*:

E la prima cosa, bisogna se impari da un'altra strea, altramente non vale, e non pò morire che non lassi reda dela strearia. E questo l'ò visto io con mii occhi de una strea che stava in fino de morte e non avia nisuno parente alu mundo, ma avia solo una gallina; e cusì se confedò con una soa vicina de casa, dicenno: "Io non c'ò chivelli in quisto mondo che poza caminare altro che questa gallina. Sci bona, achiapemela e portamela, che a essa lasserò l'arte dela straria". E quanno che li fo portata, e li messe el becco drento la sua bocca e li sputò drento el ditto becco e dise ala gallina quisto discuzo: "Va via, che tu sì reda de tutte mie facende, e onne secreto dela strearia che io sacio te lo do a ti".

Appena la vecchia donna ebbe finito di parlare, la gallina volò via attraverso la finestra e non tornò mai più. 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 compagna in questa arte" [...]»²¹.

Streghe si diventa dunque per scelta consapevole con esplicita richiesta alla maestra la quale presiede e governa poi l'iniziazione che richiede, fra le altre cose, il rito dello sbattezzo da compiere proprio al fonte cui si è ricevuto il battesimo:

E tutte devemo recure a una strea mastra, e la strea te sputa en bocca e te ogne e dice: "Va via vatene alu locu do' te àndo baptizata, e illì voita la schina a quillu fonte e tre volte di' cusì, bottanno la cocozza nelu fonte: O colonna, o preta delo baptisimo, io qui prenette tutte legie e attoretà date da Dio e dala chiesa, e como che me sonno date cusì le recuso, renuntio e relaso, e me spollio de tutte cose che avesse aute in quistu locu, e me do ala strearia, che me duri fino a che so' viva, e chiamo el diaulo per patrone e signore, che me quagni e mantenga ali bisogni mia"²².

Quello è il momento della rinuncia a Dio per il demonio. Dopo si ritorna dalla *mastra strea*.

La pratica dell'insegnamento, intesa come assunzione di ruoli, esercizio di funzioni e trasmissione di saperi, è il filo prezioso che annoda le relazioni delle donne e che i processi per stregoneria rilevano con attenzione; molte del-

¹⁹ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., p. 154, il corsivo è mio.

²⁰ Henricus Institoris and Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, Cambridge University Press, Cambridge 2006, III, 14.

²¹ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., pp. 139-140.

²² Ivi, p. 140.

le 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 minaccioso di cui la letteratura demonologica, con una sottolineatura quasi ossessiva, esalta l'origine diabolica e che adopera nell'elaborazione di quel profilo della strega che scatenò la grande caccia²³.

A un certo punto Bellezze sembra rivendicare la conoscenza e l'esercizio della sua 'arte', scrive di quando era *patrona* e comandava le streghe e insegnava a tante donne la *strearia*; insegnava anche molti segreti per guarire varie malattie, e «anco posesioni, che non c'avastano le parole, ma ce vonno beveroni e onguenti e altre cose. Io saccio umbrare, streare, amalare, afaturare, atossecare, e l'aio 'nzegnato». Pare di cogliere in queste parole, assieme all'autoaccusa, una sorta di orgoglio nemmeno tanto celato. Il notaio, dal canto suo, ha forse qualche difficoltà ad affrontare possessioni ed esorcismi e preferisce il silenzio: ancora una volta sulla sua pagina, un lungo spazio bianco sta a fronte delle parole di lei²⁴.

Bellezze rivendica per sé anche il merito di avere curato e guarito tante persone, sente suoi i panni della guaritrice e forse lo erano davvero: fin da quando fu portata la prima volta davanti al giudice e interrogata se conoscesse la ragione del suo arresto, ella così aveva esordito: «Io non so perché me ce stia iqui. Penso che vogliate che io medichi qualcuno e che faci qualche esperienza [...] perché vo' medicando là e qua e quanto bene fo io alli cristiani»²⁵. E anche nella supplica, ai passi in cui ammette di avere operato tanti malefici, seguono altri in cui parla invece delle persone che ha guarito e di quali mali e con quali rimedi. La sua vita non è stata una sequela di misfatti, c'è stato anche del buono: siate buoni, scrive, fidatevi di me perché ho detto tutta la verità «e non se po credere ale cose cative solamente de quello che dico, senza che credete anco ale bone: questo è iusto».

Sulla base di questa sua verità aveva infine chiesto perdono e pietà per la propria vita:

Per tutti quisti mali che ò fatto io me mereto de murimme, ma perdonateme, che l'aio fatto per 'more delu falzo spiritu che me avea como 'nverciato, che non sapeva quello che faceva. [...] Vicaru meu, si me lassi viva in uno munnistero non te ne penterai. Io pregarrò senpre per te e per la to mogliera, figliti e tutta la famiia e cusì non ve verrà male da me, ma solo bone cose²⁶.

²³ Cfr. Dinora Corsi, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in Dinora Corsi e Matteo Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 19-42.

²⁴ La citazione in Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., p. 147.

²⁵ Craveri, *Sante e streghe*, cit., p. 173.

²⁶ Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini*, cit., rispettivamente pp. 155-156 e 159-160.

Chiude la supplica con queste parole semplici, confidenziali, che si avvicinano agli accenti quasi materni con cui si era rivolta al giudice durante gli interrogatori: «Marco mio» o «messer Marco, figlio», lo aveva chiamato, un modo forse per ridurre la distanza che la separava da lui o per indurlo a clemenza nei confronti di una donna che poteva essere sua madre.

Il notaio non registra niente di tutto questo. Nelle sue attente revisioni dello scritto di Bellezze egli ignora i momenti vivi della accorata preghiera di lei come a volerne elidere i tratti delle emozioni e dell'affettività. Paradigmatica in questo senso è la parte in cui Bellezze dice di avere curato tante persone proprio contro il volere del diavolo e aggiunge di averlo fatto anche «per pacamento quando me bisognava lo vadagnare per dare a magnare ali figli», e di contro il notaio scrive soltanto: «Ma io ne ho guariti assai per denari»²⁷. È evidente la sua volontà di aggravarne con significative integrazioni la già difficile posizione, ne modella un preciso profilo e la colloca in una dimensione inequivocabile quando si dilunga sulle metamorfosi animali, con attenzione ai modi per introdursi nelle case e ai misfatti che lì si compiono, o quando indugia sui congiungimenti carnali delle donne con i diavoli al noce di Benevento; al rapido accenno di Bellezze in proposito – «le cose zoze che non se ponno scrivere» – egli contrappone un arricchimento dove illustra, per meglio mostrare il fondo del disordine sessuale delle donne, tecniche, posizioni oltre che osservazioni e sensazioni delle partecipanti:

E illi sollazamo e iocamo colli diavoli in cose grande con tanto gran feste, soni, canti e balli che non lo poteria mai raccontare. E li diavoli ce chiavano, usano con nui in questo modo: ce fanno stare in branconi là in terra, e poi con un cotale bello, più bello che quello del'homo, cel mettono al canto de reto, nel cesso e nella natura, e fanno in prescia, e in un tracto tre, 4, 6 e 8 volte, ma non buttano niente, e fanno quello cotale ad nostro modo, grosso, longho, sottile e corto, como el volemo e domandamo, salvo che sempre è tosto como un bastone de legno²⁸.

Allo stesso modo è prodigo di informazioni quando riafferma l'esistenza della setta di malefiche dove tutte si conoscono, e a cui certamente Bellezze appartiene, con il duplice scopo di insistere sul suo ruolo di *patrona* e di rendere noti i nomi, con patronimico e luogo di abitazione, delle donne che lei comanda e quelli delle sue vittime. Nomi che Bellezze aveva taciuto quando aveva scritto degli incontri dove tutte si ritrovavano: «[...] e cusi ce cognosce-mo e retrovamo tucte, ma non ne cognosce-mo ad nome se non ad vista benché ognuna dà li nomi alla dicta patrona»²⁹.

²⁷ Ivi, p. 152.

²⁸ Ivi, pp. 142-143.

²⁹ Ivi, pp. 153-154 e 156-157.

La *societas* che questa supplica racconta è molto interessante. Colpisce innanzi tutto in queste pagine la sostanziale marginalità del demonio, chiamato in scena poche volte – più dal notaio che da Bellezze – e semmai per ricordarne l'esistenza più che il potere. Queste donne obbediscono a una gerarchia tutta femminile, si organizzano da sole, eleggono le *patrone* al noce di Benevento dalle quali, sempre a Benevento, prendono gli ordini e riconoscono come suprema *auctoritas* la «patrona maiore», che vive a Rieti e che si chiama Befania:

Et quelle che sonno qumandatrici e patronne deveno da andare nelu mese de marzo al manco una volta a trovare la reina, cioè la nostra patrona maiore, la quale sta a Riete e se adamanna Befania, e per reputazione non se parte mai da Riete, ma manna sempre una strea de le soe, che ce stanno illi da dodece a vinti e più stree, che portano le inbasciate³⁰.

La presenza di questa arcaica figura simbolica in queste pagine, apre uno scenario inatteso e tutto da indagare sulle credenze di Bellezze e dei suoi giudici. E ancora una volta pone domande sulla complessa *facies* culturale della strega³¹.

³⁰ Il notaio aggiunge: «ce governa tucte quante semo da Santa Maria delli Angeli de Peroscia e da Napoli con reame tucto, e de qua fino ad 60 miglia», *ivi*, p. 145.

³¹ Su questi temi cfr. Franco Cardini, *Demoni e meraviglie. Magia e stregoneria nella società medievale*, Edizioni Raffaello, Bitonto 1995; Carlo Ginzburg, *Storia notturna*, cit.



I “luoghi” di Bellezze Ursini.

Nota editoriale

I contributi con l'asterisco nel titolo sono già editi nelle sedi che indico di seguito. Li pubblico qui senza alcuna modifica sostanziale – solo minime correzioni materiali – né aggiornamento bibliografico.

* *Processi per stregoneria: luoghi e soggetti*, in *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, San Miniato, 3-6 ottobre 1996), a cura di Sergio Gensini, Pacini, Pisa 1998, pp. 423-447.

* *Franceschina e la sua storia: una strega o una ladra?*, «Civiltà urbana toscana», 1995, pp.13-29.

* *Le donne nei processi medievali alle streghe*, in *Incanti e sortilegi. Le streghe nella storia e nel cinema*, (Atti del Convegno “La strega, la santa, il processo”, San Miniato, 12-13 novembre 1999), a cura di Laura Caretti e Dinora Corsi, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 51-73.

* “*Figlia di un demonio minore*”. *La stregoneria nei processi toscani del Quattrocento*, in *Scrivere il Medioevo. Lo spazio, la santità, il cibo. Un libro dedicato ad Odile Redon*, a cura di Bruno Larioux e Laurence Moulinier, Viella, Roma 2001, pp. 249-262.

* «*Exponitur Sanctitati Vestre*». *Racconti del sabba nelle suppliche alla Penitenzieria (secolo XV)*, in “*Chi ha disprezzato il giorno delle piccole cose?*”. *Studi in onore di Domenico Maselli*, a cura di Alessia Artini, EPA Media, Aversa 2007, pp. 95-114

* *La supplica della “fatuciera” Bellezze Ursini (1528)*, in «*Come l'orco della fiaba*». *Studi per Franco Cardini*, a cura di Marina Montesano, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 377-384.

Bibliografia

Fonti

- Andreae Alciati, *Parergon iuris libri tres*, Basileae, apud Ioan. Hervagium et Ioan. Erasmus Frobenium, 1538.
- Andreae Alciati, *Parergon iuris libri 7. Posteriores*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1544.
- Antonini archiepiscopi florentini, *Summae sacrae theologiae*, apud Bernardum Iuntam & socios, Venetiis, 1571.
- A pane e acqua. Peccati e penitenze nel Medioevo: il Penitenziale di Burcardo di Worms*, a cura di G. Picasso, G. Piana e G. Motta, Europa, Novara 1986.
- Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus, una cum tractatu de praeminentia sacrae theologiae et quadruplici apologia de lamiis contra Ponzinibium*, Roma, in Aedibus Populi Romani, 1576.
- Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. par G. Mollat, H. Champion, Paris 1926-1927 (rist. an. Les Belles Lettres, Paris 2006).
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano 1989.
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit F.X. Funk, Schoeningh, Paderbornae 1905-1906.
- Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Einaudi, Torino 1992.
- Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, a cura di R. Lioi, I, Biblioteca Francescana, Falconara M. 1978.
- Gilberto di Tournai, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. a cura di A. Stroick, «Archivum Franciscanum Historicum», 24, 1931, pp. 33-62.
- Jean Bodin, *Demonomania de gli stregoni*, a cura di A. Suggi, rist. an., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, C. Georgi, Bonn 1901.
- Heinrich Kramer (Institoris), *Der Hexenhammer: Malleus Maleficarum*, a cura di W. Behringer, G. Jerouschek e W. Tschacher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2000.
- Henricus Institoris and Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, edited and translated by C.S. Mackay, Cambridge University Press, Cambridge (UK), New York 2006.
- Jacopo Passavanti, *Lo specchio di vera penitenza*, a cura di F.L. Polidori, Le Monnier,

- Firenze 1856.
- I. Giordani, *Processi per stregoneria in valle di Fiemme, 1501, 1504-1506*, Editrice Alcion, Trento 2005.
- Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *Libro detto strega o Delle illusioni del demonio. Nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, a cura di A. Biondi, Marsilio, Venezia 1989.
- I vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1984.
- Jean Bodin, *Demonomania de gli stregoni*, rist. an., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- Jean-François Pic de la Mirandole, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, texte établi, traduit et commenté par A. Perifano, Brepols, Turnhout 2007.
- Johannis Nyder, *Formicarium*, Duaci, ex officina Baltzaris Belleri, 1602.
- Johann Weyer, *Witches, devils and doctors in the Renaissance. Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum*, edited by G. Mora, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton (N. Y.) 1991.
- Ioannis Wieri, *Opera omnia. Quorum contenta versa pagina exhibet. Editio nova et hactenus desiderata...*, Amstelodami, apud Petrum vandem Berge, sub signo Montis Parnassi, 1659.
- L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani et K. Utz Tresp, en collaboration avec C. Chène, Université de Lausanne, Lausanne 1998.
- «Luca talvolta la luna». *I processi alle «masche» di Rifreddo e Gambasca del 1495*, ed. critica a cura di R. Comba e A. Nicolini, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, Cuneo 2004.
- Nicola Eymerich, *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Francisci Pegne, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1607
- Nicolas Jacquier, *Flagellum hereticorum fascinariorum*, Francofurti ad Moenum, apud Nicolaum Bassaeum, 1581.
- Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438 - 1528)*, textes réunis par M. Ostorero et K. Utz Tresp en collaboration avec G. Modestin, Université de Lausanne, Lausanne 2007.
- Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318-1325)*, traduit et annoté par J. Duvernoy, Privat, Toulouse 1965.
- Magistri Hyeronimi Vicecomitis Lamiarum siue striarum opusculum ad illustrissimum Mediolani ducem Franciscum Sfortiam Vicecomitem incipit feliciter*, Impressum Mediolani, per Magistrum Leonerdum [sic] Pachel, anno Domini 1490.
- Richard de Ledrede, *The sorcery trial of Alice Kyteler. A contemporary account (1324)*, edited by L.S. Davidson and J.O. Ward, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (N.Y.) 1993.
- Rocco da Bedano, *Processi alle streghe. Documenti Leventinesi del Quattrocento*, «Archivio Storico Ticinese», 19, n. 76, 1978; 20, n. 2, 1979.
- Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, edizione critica a cura di M.S. Elsheikh, II, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 2000.
- Ulrich Molitor, *De lamiis et pytonicis mulieribus*, nel vol. II di *Malleorum quorundam maleficarum tam veterum quam recentium auctororum*, Francofurti ad Moenum, ex officina typographica Nicolai Bassaei, 1588.
- Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, a cura di P. D'Ancona e E. Aeschlimann, Hoepli, Milano 1951.

Studi

- S. Abbiati, A. Agnoletto e M. R. Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe inquisitori dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano 1984.
- H. Ammann, *Der Innsbrucker Hexenprozess von 1485*, «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», s. 3, 34, 1890, pp. 1-87.
- B. Andenmatten e K. Utz Tremp, *De l'hérésie à la sorcellerie. L'inquisiteur Ulrich de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande*, «Revue d'histoire ecclésiastique suisse», 86, 1992, pp. 69-119.
- E. Anheim, J.-P. Boudet, F. Mercier e M. Ostorero, *Aux sources du sabbat. Lectures croisées de L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. -1440 ca.)*, «Médiévales», 21, n. 42, 2002, pp. 153-175.
- B. Ankarloo e S. Clark (a cura di), *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe*, III, *The Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2002.
- B. Ankarloo e G. Henningsen (a cura di), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- C. Arnould, *La stregoneria. Storia di una follia profondamente umana*, Dedalo, Bari 2011.
- M. 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*, Antenore, Padova 1991, pp. 203-233.
- A.L. Barstow, *Witchcraze. A new history of the European witch hunts*, Pandora, San Francisco-London 1994.
- A. Bartoli Langeli, *La scrittura come luogo delle differenze*, in M. Caffiero e M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Viella, Roma 2007, pp. 51-57.
- M.D. Bailey, *Battling demons. Witchcraft, heresy, and reform in the late Middle Ages*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 2003.
- M.D. Bailey, *The disenchantment of Magic. Spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature*, «American Historical Review», 111, n. 2, 2006, pp. 383-405.
- M.D. Bailey, *The medieval concept of the witches' sabbath*, «Exemplaria», 8, 1996, pp. 419-39.
- J. Barry e O. Davies (a cura di), *Palgrave advances in witchcraft historiography*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire - Palgrave Macmillan, New York 2007.
- W. Behringer, (a cura di), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, Deutscher Taschenbuch, München 2000.
- W. Behringer, *Le streghe*, il Mulino, Bologna 2008.
- W. Behringer, *Weather, hunger and fear. Origins of the European witch-hunts in climate, society, and mentality*, «German History», 13, 1995, pp. 1-27.
- W. Behringer, *Witches and witch-hunts. A global history*, Polity Press, Cambridge (UK)-Malden (Mass.) 2004.
- W. Behringer, *Witchcraft persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe*, translated by J. C. Grayson and D. Lederer, Cambridge University press, Cambridge 1997.
- W. Behringer, *Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland*, in J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge University press, Cambridge 1996, pp. 64-95.

- M. Beonio Brocchieri Fumagalli e R. Frigeni (a cura di), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Lubrina, Bergamo 2009.
- M. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Sansoni, Firenze 1975.
- G. Berti, *Storia della stregoneria. Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo*, Mondadori, Milano 2010.
- S. Bertolin, E.E. Gerberc, *Stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Musumeci Editore, Quart (Aosta) 2003.
- A. Bertolotti, *Streghe, sortiere e maliardi nel secolo XVI in Roma*, Stamperia editrice C. Ademollo, Firenze 1883, rist. an. Forni, Bologna 2011.
- M. Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici», n. 41, 1979, pp. 470-499.
- F. Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XVe-XIXe siècles*, Fayard, Paris 1995.
- L. Binz, *Les débuts de la chasse aux sorcières dans la diocèse de Genève*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 59, 1997, pp. 561-581.
- G. Biondi, *Benvenuta e l'inquisitore: un destino di donna nella Modena del '300*, U.D.I.-Centro documentazione donna, Bologna 1993.
- G. Bois, *La mutation de l'an mil. Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, Fayard, Paris 1989.
- G. Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Napoli 1985.
- A. Borst, *Barbari, eretici e artisti nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- G. Bosco e P. Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Pacini, Pisa 1996.
- J.-P. Boudet, *La genèse médiévale de la chasse aux sorcières*, in N. Nabert (a cura di), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Beauchesne, Paris 1996, pp. 35-52.
- J.-P. Boudet, *Les who's who démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux*, «Médiévales», 2003, n. 44, pp. 117-140.
- A. Boureau, *La papessa Giovanna. Storia di una leggenda medievale*, Einaudi, Torino 1991.
- A. Boureau, *Le pape et les sorcierès. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320*, École Française de Rome, Rome 2004.
- A. Boureau, *Satan hérétique. L'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII*, «Médiévales», n. 44, 2003, pp. 17-46.
- R. Briggs, *'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation*, in J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge University press, Cambridge 1996, pp. 49-63.
- R. Briggs, *Volonté et puissance magique chez les sorciers de Lorraine à l'époque de Nicolas Rémy*, in *Histoire des faits de sorcellerie*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985, pp. 45-54.
- R. Briggs, *Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft*, Harper-Collins Publishers, London 1996.
- L. Brignoli, *Il fenomeno della stregoneria e l'inquisizione nel pavese*, Edizioni Guardamagna, Varzi (Pavia) 2009.
- G.A. Brucker, *The society of Renaissance Florence. A documentary study*, Harper and Row, New York 1971.

- N. Caciola, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2003.
- M. Bussagli e M. Rossetti [testi di], *La stregoneria*, De Agostini, Novara 2006.
- R. Caprini, *La strega mascherata*, in *Masca, maschera, masque. Testi e iconografia nelle culture medievali*, num. spec. a cura di R. Brusegan, M. Lecco e A. Zironi di «L'immagine riflessa. Testi società culture», 9, 2000, pp. 59-73.
- R. Caprini e M. Alinei, *Sorcière, Koldunja, Witch, Hexe, Bruja, Strega*, in *Atlas Linguarum Europae*, I, 7, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, pp. 169-216.
- F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi. Superstizioni cittadine e superstizioni rurali in uno scrittore «borghese» del Trecento toscano*, «Ricerche storiche», n. s. 4, 1974, pp. 169-241.
- F. Cardini, *Demoni e meraviglie. Magia e stregoneria nella società medievale*, Edizioni Raffaello, Bitonto 1995.
- F. Cardini, *Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento*, «Quaderni medievali», 5, 1978, pp. 121-155.
- F. Cardini, *Le streghe nella predicazione degli osservanti francescani*, in Bosco, Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe*, pp. 125-132.
- F. Cardini, (a cura di), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- L. Caretti e D. Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi. Streghe nella storia e nel cinema*, Edizioni ETS, Pisa 2002.
- J. Caro Baroja, *Le streghe e il loro mondo*, Pratiche Editrice, Parma 1994.
- M. Cavina, *Una fama diabolica. Profili del problema probatorio nel processo di stregoneria*, in P. Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-156.
- M. A. Ceppari Ridolfi, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio*, Il Leccio, Monteriggioni (SI) 1999.
- A. Cerlini, *Una strega reggiana e il suo processo*, «Studi storici», 15, 1906, pp. 63-68.
- C. Chène, *Démon et réforme dans la prédication observante du XV^e siècle. L'exemple de la Fourmière de Jean Nider*, in Ostorero, Modestin e Utz Tresp (a cura di), *Chasses aux sorcières et démonologie*, pp. 153-167.
- C. Chène, e M. Ostorero, *Démonologie et misogynie. L'émergence d'un discours spécifique sur la femme dans l'élaboration doctrinale du sabbat au XV^e siècle*, in A.-L. Head-König e L. Mottu-Weber (a cura di), *Les femmes dans la société Européenne. Die Frauen in der Europäischen Gesellschaft*, Société d'histoire et d'archéologie, Genève 2000, pp. 171-200.
- J. Chiffolleau, *Dire l'indicible: remarques sur la catégorie du nefandum du XIII^e au XV^e siècle*, «Annales ESC», n. 2, 1990, pp. 289-324.
- P.-H. Choffat, *La Sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux: Dommartin 1524-1528*, Lausanne, Université de Lausanne, Lausanne 1989.
- S. Clark, *La storia della stregoneria e il senso della vista*, in Corsi e Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», pp. 97-114.
- S. Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997.
- N. Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabbà e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1997.
- R. Corbella e M. Centini, *La stregoneria in Insubria. Tradizione popolare, inquisizione e riti pagani tra Lombardia e Piemonte*, Macchione, Varese 2010.

- D. Corsi, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, «Quaderni medievali», n. 30, 1990, pp. 8-63.
- D. Corsi, *Donne medievali tra fama e infamia: leges e narrationes*, «Storia delle Donne», nn. 6-7, 2010-2011, pp. 107-137.
- D. Corsi, «Forme» del ministero sacro femminile, in Dinora Corsi (a cura di) *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma 2004, pp. xi-xl.
- D. Corsi, *Le donne, la Bibbia e la demonologia del Quattrocento*, in Adriana Valerio e Kari Elisabeth Børresen (a cura di), *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli xii-xv). Tra ricezione e interpretazione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, pp. 99-118.
- D. Corsi, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in Corsi e Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», pp. 19-42.
- D. Corsi, «Se il Salvatore l'ha resa degna, chi sei tu che la respingi?». *L'eredità della Parola dalle apostole alle eretiche medievali*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia del genere* [Società italiana delle storiche], Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 119-159.
- Corsi Dinora, *Una "maliarda" a Fiesole alla fine del Duecento*, «Quaderni medievali», n. 26, 1988, pp. 6-44.
- D. Corsi, e M. Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008.
- M. Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano 1980.
- Mariano Da Alatri, *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti*, II, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1987.
- W. De Blécourt, *The making of the female witch. Reflections on witchcraft and gender in the early modern period*, «Gender and History», 12, 2000, pp. 287-309.
- B. Delaurenti, *La sorcière en son milieu naturel. Démon et vetula dans les écrits sur le pouvoir des incantations*, in Ostorero, Modestin e Utz Tremp (a cura di), *Chasses aux sorcières et démonologie*, pp. 367-388.
- A. Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, A. Mondadori, Milano 2006.
- A. Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», 25, 1988, pp. 244-294.
- R. Decker, *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Primus, Darmstadt 2003.
- C. Dunand, *Des montagnards endiablés. Chasse aux sorciers dans la vallée de Chamonix (1458-1462)*, Université de Lausanne, Lausanne 2009.
- M. Duni, *La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il De lamiis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)*, in C. Hermanin e L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, I, Olschki, Firenze 2011, pp. 3-26.
- M. Duni, *Caccia alle streghe: nuove tendenze storiografiche e prospettive (1986-2006)*, in Corsi e Duni (cura di), «Non lasciar vivere la malefica», pp. 1-18.
- M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460? - 1541)*, Olschki, Firenze 1999.
- M. Duni, *Under the devil's Spell. Witches, sorcerers, and the inquisition in Renaissance Italy*, Syracuse University Press, Florence 2007.
- D. Elliot, *Proving woman. Female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004.

- A. Estuardo Flaction, *Girolamo Visconti, un témoin du débat sur la réalité de la sorcellerie au XV^e siècle en Italie du Nord*, in Ostorero, Modestin e Utz Tremp (a cura di), *Chasses aux sorcières et démonologie*, pp. 389-403.
- A. Farge e M. Perrot, *Au-delà du regard des hommes*, «Le Monde des Débats», n. 2, novembre 1992.
- L. Febvre, *Sorcellerie: sottise ou révolution mentale?*, «Annales», 3, 1948, pp. 9-15.
- G. Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, UTET, Torino 2008.
- S. Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, Routledge, London-New York 2004.
- A. Ferreiro (a cura di), *The devil, heresy and witchcraft in the Middle Ages*, essays in honor of Jeffrey B. Russell, Brill, Leiden-Boston 1998.
- L. Fumi, *L'inquisizione romana e lo stato di Milano*, «Archivio storico lombardo», s. 4, 13, 1910, pp. 104-110.
- G. Galli, *Manuale di storia delle dottrine politiche*, il Saggiatore, Milano 1985.
- G. Galli, *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti e la loro eredità*, Rizzoli, Milano 1987.
- D. Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester 1992.
- C. Ghirlandini, *La «'ncantatrice a Travale». Un processo per maleficium nella diocesi di Volterra (1423)*, «Rassegna Volterrana», 78, 2001, pp. 33-72.
- C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra il Cinquecento e il Seicento*, Einaudi, Torino 1966.
- C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.
- C. Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», s. 2, 30, 1961, pp. 269-287.
- G. Giorgetta, *Documenti sull'inquisizione a Morbegno nella prima metà del secolo XV*, Bollettino della Società storica valtellinese, 33, 1980, pp. 59-82.
- G. Giorgetta, *Inquisitori e giudici laici nel territorio dell'antica diocesi di Como*, in Pannizza (a cura di), *Caccia alle streghe in Italia*, pp. 95-126.
- G. Giorgetta, *Processi dell'inquisizione in Valtellina e Valchiavenna nel XV secolo: dalla "buona società" alla stregoneria*, in *Streghe, diavoli, sibille*, Nodo Libri, Como 2003.
- G. Giorgetta, *Processi di stregoneria a Bormio tra 1483 e 1486*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 36, 1983 pp. 153-166.
- R. Golden (a cura di), *Encyclopedia of witchcraft. The western tradition*, 4 voll., ABC-Clío, Santa Barbara (Calif.) 2006.
- R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965.
- J. Hansen, *Credenze magiche, eresia e inquisizione*, in Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 69-94.
- L. Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1989.
- D. Harmening, *Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Age*, «Heresis», nn. 13-14, 1989, pp. 424-443.
- G. Henningsen, *The "ladies from outside". An archaic pattern of the witches' sabbath*, in Ankarloo e Henningsen (a cura di), *Early modern European witchcraft*, pp. 191-215.

- T. Herzig, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in Corsi e Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», pp. 167-196.
- Histoire des faits de sorcellerie* (Actes de la Huitième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue a Fontevraud les 5 et 6 octobre 1984), Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985.
- K. Hodgkin, *Gender, mind and body. Feminism and psychoanalysis*, in J. Barry e O. Davies (a cura di), *Palgrave advances in witchcraft historiography*, Houndmills, Basingstoke (Hampshire)-Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 182-202.
- W. Hoyer (a cura di), *Praedicatores, inquisitores, I, The Dominicans and the medieval inquisition*, Istituto Storico Domenicano, Roma 2004.
- A. Jacobson Schutte, 'Sante' e 'streghe' nella prima età moderna. *Sorellastre o estranee?*, in S.M. Seidel, A. Jacobson Schutte e T. Kuehn, (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 335-352.
- N. Jacques-Chaquin e M. Préaud (a cura di), *Le sabbat des sorciers en Europe (XVI^e – XVIII^e siècles)*, (Colloque International Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992), Millon, Grenoble 1993.
- G. Jerouschek e W. 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*, a cura di W. Behringer, G. Jerouschek e W. Tschacher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2000.
- Karlsen Carol F., *The Devil in the shape of a woman. Witchcraft in colonial New England*, Norton, New York-London 1987.
- R. Kieckhefer, *European witch trials. Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976.
- R. Kieckhefer, *La magia nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993
- G. Klaniczay, *Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider*, «Médiévales», n. 44, 2003, pp. 47-72.
- G. Klaniczay, *Shamanistic elements in central European witchcraft*, in Id., *The uses of supernatural power*, pp. 129-150.
- G. Klaniczay, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early modern Europe*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- G. Klaniczay, e É. Pócs (a cura di), *Communicating with the spirits*, Central European University Press, Budapest-New York 2005.
- G. Kral, *Il viaggio di Zuan dalle Piatte al Monte della Sibilla*, in O. Besomi e C. Caruso (a cura di), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin 1995.
- R. Laorca, *Le tre valli stregate. Documenti per la storia delle streghe nei baliaggi svizzeri di Riviera, Blenio e Leventina, 1641-1676*, Armando Dado, Locarno 1992.
- V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2004.
- V. Lavenia, *Stregoneria*, in Prosperi (a cura di) *Dizionario storico dell'inquisizione*.
- C. Lecouteux, *Hagazussa, Striga, Exe. The origins of these terms and concepts*, «Études germaniques», 38, n. 2, 1983, pp. 161-178.
- J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977.
- B.P. Levack (a cura di), *Articles on witchcraft, magic and demonology*, 12 voll., Garland, New York 1992.

- B.P. Levack (a cura di), *New perspectives on witchcraft, magic and demonology*, 6 voll., Routledge, London-New York 2001.
- B.P. Levack, *State building and witch-hunting in early modern Europe*, in J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge University press, Cambridge 1996, pp. 96-116.
- Levack Brian P., *The witch-hunt in early modern Europe*, Longman, London-New York 1987.
- E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou*, Rizzoli, Milano 1977.
- P. Lombardi, *Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- E. Maier, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Université de Lausanne, Lausanne 1996.
- I. Manfredini, *Il Giudizio universale in San Bernardino di Triora*, «Ligures», 5, 2007, pp. 105-114
- R. Manselli, *Magia e stregoneria nel medioevo*, G. Giappichelli, Torino 1976.
- B. McGinn, *Donne mistiche ed autorità esoterica nel XIV secolo*, in Paravicini Bagliani e Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali*, pp. 153-174.
- D. Mammoli, *Il processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, s. n., To-di 1969.
- A. Marcaccioli Castiglioni, *Streghe e roghi nel Ducato di Milano. Processi per stregoneria a Venegono Superiore nel 1520*, Thelema, Milano 1999.
- P.G. Maxwell-Stuart, *Storia delle streghe e della stregoneria*, Roma, Newton & Compton 2003.
- J. Maurer, *Streghe e diavoli nel folklore alpino. Un contributo alla storia locale Trento*, Università popolare trentina, Trento 1979.
- F. Mercier, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'automne du Moyen Age*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2006.
- J. Michelet, *La sorcière*, E. Dentu, Paris 1862.
- H.C.E. Midelfort, *Witch hunting in southwestern Germany, 1562-1684. The social and intellectual foundations*, Stanford University Press, Stanford 1972.
- L. Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne scrittura e libri nel Medioevo*, Viella, Roma 2008
- F. Migliorino, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Giannotta, Catania 1985.
- M. Milani, *Streghe e diavoli nei processi del Sant'Uffizio: Venezia 1554-1587*, Ghedina e Tassotti, Bassano del Grappa 1994.
- G. Modestin, *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Université de Lausanne, Lausanne 1999.
- E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca 1976.
- M. Montesano, *Caccia alle streghe*, Salerno Editrice, Roma 2012.
- M. Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». "Superstizioni", maleficia e incantamenti nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1999.
- C. Mucci, *Il teatro delle streghe. Il femminile come costruzione culturale al tempo di Shakespeare*, Liguori, Napoli 2001.
- R. Muchembled, *La sorcière au village. XV^e-XVII^e siècle*, Julliard/Gallimard, Paris 1979.
- L. Muraro, *La Signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano 1976.
- P. Nardi, *Mariano Sozzini. Giureconsulto senese del Quattrocento*, A. Giuffrè, Milano 1974.

- U. Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1988.
- D.F. Noble, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- F. Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Sozzini*, «Bullettino senese di storia patria», 2, 1895, pp. 92-100.
- D. Oldridge (a cura di), *The witchcraft reader*, Routledge, London-New York 2002.
- M. Ostorero, «Folâtrer» avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey, 1448, Université de Lausanne, Lausanne 1995.
- Ostorero Martine, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, SISMELE-Edizioni del Galuzzo, Firenze 2011.
- M. Ostorero, *Les marques du diable sur le corps des sorcières (XIV^e-XVII^e siècles)*, «Micrologus», 13, 2005, 358-388.
- M. Ostorero, *La sorcellerie dans l'arc alpin (XV^e-XVII^e siècles). Un crime féminin?*, «Archivio storico ticinese», 125, 1999, pp. 39-52.
- M. Ostorero e E. Anheim (a cura di), *Le diable en proces. Demonologie et sorcellerie a la fin du Moyen Age*, «Médiévales», n. 44, 2003.
- M. Ostorero, G. Modestin e K. Utz Tremp (a cura di), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV^e-XVII^e siècles)*, SISMELE-Edizioni del Galuzzo, Firenze 2010.
- G.M. Panizza (a cura di), *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo*, Praxis 3, Bolzano 2007.
- A. Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in Caretti e Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi*, pp. 15-29.
- A. Paravicini Bagliani e A. Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo 1992.
- A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp e M. Ostorero, *Le sabbat dans les Alpes. Les premières médiévales de la chasse aux sorcières*, in *Sciences. Raisons et déraison*, Payot [Paris], Lausanne 1994, pp. 67-89.
- P. Paravy, *À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge-temps modernes», 91, n.1, 1979, pp. 333-353.
- P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, École Française de Rome, Rome 1993.
- P. Paravy, *Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, Rome 1981, pp. 119-130.
- P. Paravy, *La répression de la sorcellerie en Dauphiné*, in Ead., *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, pp. 775-905.
- P. Paravy, *Le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, in *L'imaginaire du sabbat*, pp. 417-438.
- P. Paravy, *Streghe e stregoni nella società del Delfinato nel XV secolo*, in Paravicini Bagliani e Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali*, pp. 78-94.
- A. Petrucci, *Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne*, «Annales. E.S.C.», 43, 1988, pp. 823-847.
- A. Petrucci, *Premessa in forma di postilla*, in L. Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne scrittura e libri nel Medioevo*, Viella, Roma 2008, pp. 7-9.

- A. Petrucci, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento: dal libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*, «Scrittura e civiltà», 2, 1978, pp. 163-207.
- L. Pfister, *L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498)*, Université de Lausanne, Lausanne 1997.
- P. Piccolomini, *Documenti senesi sull'Inquisizione*, «Bulettno senese di storia patria», 15, 1908, pp. 233-245.
- G. Pitri, *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, IV, G. Barbera, Firenze 1952.
- É. Pócs *Between the living and the dead. A perspective on witches and seers in the early modern age*, Central European University Press, Budapest-New York 1999.
- M. Prevideprato, *Tu hai renegà la fede. Stregheria e inquisizione in Valcamonica e nelle Prealpi lombarde dal 15. al 18. secolo*, EDIT.T.E., Nadro di Ceto (BS) 1992.
- Prosperi Adriano, *Credere nelle streghe: inquisitori e confessori davanti alla "superstizione"*, in *Bibliotheca lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'età moderna*, Pacini, Pisa 1994, pp. 17-33.
- A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2010.
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- D. Quagliani, *La Démonomanie e i suoi lettori*, saggio introduttivo a M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, CET, Firenze 1999.
- C. Rob-Santer, *Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie: un Kulturkampf?*, «Médiévaux», n. 44, 2003, p. 155-172.
- A. Romano (a cura di), *Intolleranza religiosa e ragion di Stato nell'Europa mediterranea. Inquisizione e Santo Uffizio*, Giuffrè, Milano 2002.
- G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 2003.
- L. Roper, *Oedipus and the devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, Routledge, London-New York 1994.
- A. Rowlands (a cura di), *Witchcraft and masculinities in early modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 1972.
- J.B. Russell, *A history of witchcraft. Sorcerers, heretics and pagans*, Thames and Hudson, London 1980.
- M.P. Saci e F. Troncarelli, *Il De potestate spirituum di Guglielmo Becchi*, in Bosco, Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe*, pp. 87-98.
- J.-M. Sallmann, *Le streghe amanti di Satana*, Electa-Gallimard, Torino 1995.
- J.-M. Sallmann, *Strega*, in Zemon Davis e Farge (a cura di), *Storia delle donne*, pp. 455-469.
- G. Sanesi, *Un episodio d'eresia nel 1383*, «Bulettno senese di storia patria», 3, 1896, pp. 384-388.
- N. Schatzmann, *Verdorrende Bäume und Brote wie Kuhfladen. Hexenprozesse in der Leventina 1431-1459 und die Anfänge der Hexenverfolgung auf der Alpensüdseite*, Chronos Verlag, Zurich 2003.
- J.-C. Schmitt, *Medioevo superstizioso*, Milano, Laterza, Roma-Bari, 2010.

- S. Simon, «*Si je le veux, il mourra!*» *Maléfices et sorcellerie dans la campagne genevoise (1497-1530)*, Université de Lausanne, Lausanne 2007.
- M. Sluhovsky, *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago-London 2007.
- M. Sluhovsky, *Discernment of difference, the introspective subject, and the birth of modernity*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 36, 2006, pp.169-199.
- C. Sodini e E. Galasso Calderara, *Abratassà. Tre secoli di stregherie in una libera Repubblica*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 1989.
- A. Soman, *Sorcellerie et justice criminelle. Le Parlement de Paris, 16e-18e siècles*, Variorum, Hampshire (UK)-Brookfield (USA) 1992.
- K.-B. Springer, *Dominican inquisition in the archdiocese of Mainz (1348-1520)*, in Hoyer (a cura di), *Praedicatores, inquisitores*, I, pp. 345-351.
- W. Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, University of Chicago Press, Chicago-London 2002.
- F. Tamburini, *Il primo registro di suppliche dell'Archivio della Sacra Penitenzieria Apostolica*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 23, 1969, pp. 384-427.
- F. Tamburini, *L'archivio della Penitenzieria Apostolica e il primo registro delle suppliche (1410-1441)*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
- F. Tamburini, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai registri della Penitenzieria dell'Archivio segreto Vaticano (1451-1586)*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995.
- F. Tamburini, *Suppliche per i casi di stregoneria diabolica nei registri della penitenza e conflitti inquisitoriali (secc. XV-XVI)*, «Critica storica», 23, 1986, pp. 605-657.
- M. Tavuzzi, *Renaissance inquisitors. Dominican inquisitors and inquisitorial districts in Northern Italy 1474-1527*, Brill, Leiden 2007.
- P. Texier, *Du pacte de Théophile au pacte du sorcier*, in *Histoire des faits et de la sorcellerie*, pp. 25-34.
- J. Théry, *Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisiteur (XII^e-XV^e) siècle*, in Bruno Lemesle (a cura di), *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003.
- J. Tedeschi, *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton (NY) 1991.
- P. Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini "strega" nella campagna romana del Cinquecento*, «Contributi di filologia dell'Italia Mediana», 2, 1988, pp. 79-182.
- K. Utz Tremp, *Das Fegefuehr in Freiburg. Erste Annäherung an die Akten des Freiburger Waldenserprozesses von 1430*, «Freiburger Geschichtsblätter», 67, 1990, pp. 7-30.
- K. Utz Tremp, «Mémoire» de la sorcière. *Lecture de synthèse des procès de sorcellerie du registre Archives cantonales vaudoises*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *La mémoire du temps au Moyen Age*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. 349-370.
- C. Tuczay, *Esoterismo e magia nel Medioevo. Stregoneria, esorcismi, sortilegi e incantesimi: il lato più oscuro dell'età di mezzo*, Newton Compton, Roma 2006.
- M. Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003.
- M. Vallerani, *La fama nel processo tra costruzioni giuridiche e modelli sociali nel tardo Medioevo*, in Paolo Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 93-112.

- A. Vauchez (a cura di), *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, Borla, Roma 1997.
- A. Vauchez, *La nascita del sospetto: vera e falsa santità*, in Id., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 241-243.
- G. Waite, *Heresy, magic and witchcraft in early modern Europe*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire - Palgrave Macmillan, New York 2003.
- C. Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982.
- G. Zanelli, *Diamantina e le altre. Streghe, fattucchiere e inquisitori in Romagna (16.-17. secolo)*, La mandragora, Imola 2001.
- G. Zarri, *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in Daniel Bornstein e Roberto Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Liguori, Napoli 1992, pp. 177-226.
- L. Zdekauer, *Condanna d'una strega (1250)*, «Bulettno storico pistoiese», 26, 1924, pp. 107-109.
- L. Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 15, 1896, pp. 131-137.
- N. Zemon Davis, *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992.
- N. Zemon Davis, *Donne ai margini. Tre vite del XVII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- N. Zemon Davis e A. Farge (a cura di), *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Indice dei nomi

- Abbiati, Sergio 101
Adorisio, Antonella 113, 135
Aeschlimann, Erhard 28
Agnoletto, Attilio 101
Alazaïs di Montaignou 42, 48
Alessandro V 20, 123
Alice Kyteler di Kilkenny 51, 52
Altobello Averoldi 129
Amedeo VIII, duca di Savoia 23, 83, 84, 122
Ammann, Hartmann 92
Andenmatten, Bernard 21, 122, 126
Andrea Alciato 18
Andrea di Sassetta 78
Anheim, Etienne 14
Ankarloo, Bengt 2
Anna *Trettera* 90, 93
Anne Marie de Georgel di Tolosa 45
Antoine de la Sale 88
Antonino Pierozzi 28
Antonio de Ferrariis 29
Antonio Galateo 29
Antonio Tridentone 84
Apuleio 35
Arnaud di Monesple 41
Arnaud Sicre d'Ax 41
Arnaud Teisseyre de Lordat 40
Ascheri, Mario 77
Avicenna 108
Azzara, Claudio 23
Bacciomeo di Tofano di Lucca 53, 54, 55, 56
Bailey, Michael D. 14
Barbara *Marostiga* di Cavalese 111, 112, 113, 114, 115
Barry, Jonathan 2, 90
Barstow, Anne Llewellyn 2
Barthes, Roland 1
Bartoli Langeli, Attilio 137
Bartolo Barbam 124, 125
Bartolomea *Papo* di Tesero 93, 94, 105, 108
Bartolomeo da Son 129
Bartolomeo di Antonio di Pistoia 82
Bartolomeo Spina 16, 105
Beatrice di Planissoles di Montaignou 42, 48
Behringer, Wolfgang 2, 10, 16, 18, 19, 90
Bellezze Ursini 94, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143
Beltramino «de Cinsuschullo» 100
Benedetto XII 46
Benvenuta Benincasa detta la *Mangialoca* 49, 50, 61, 62, 63, 71, 72, 80
Beonio Brocchieri Fumagalli, Mariatere-
sa 13, 138
Bernard Gui 38, 46
Bernardino da Siena 9, 25, 27, 28, 29, 35, 62, 65, 66, 67, 68, 80, 83, 84
Bertolin, Silvia 22, 26

- Bertolotti, Antonino 135
 Bertolotti, Maurizio 99, 105
 Besomi, Ottaviano 88
 Bigaroni, Marino 62
 Binz, Louis 11, 23
 Biondi, Grazia 50, 61, 63
 Blanc, Agnès 123
 Bois, Guy 19
 Bona *Popo* di Carano 91
 Bonomo, Giuseppe 12, 53, 88, 101
 Børresen, Kari Elisabeth 17, 92
 Borst, Arno 36, 39
 Boureau, Alain 11, 14, 123
 Branca dei Guelfucci 57
 Briggs, Robin 2, 34, 90
 Brigida di Svezia 9
 Brignoli, Laura 24
 Brucker, Gene A. 44, 48, 53, 63, 78, 79, 81
 Bruna di Montaignou 42, 48
 Burcardo di Worms 103
- Caciola, Nancy 8
 Caffiero, Marina 137
 Calderara, Augusto 55
 Camion di Besançon 124
 Cardini, Franco 27, 53, 77, 79, 83, 143
 Caretti, Laura 10, 68, 76, 123
 Carlo di Valois 39
 Carlo Miani, castellano di Breno 129
 Carlo V 72
 Caro Baroja, Julio 39, 45, 53
 Caruso, Carlo 88
 Caterina da Siena 9, 14
 Caterina *della Libera* di Cadrano 96, 104, 106, 110
 Caterina «de Sclavonia» 65, 66
 Caterina di Agostino di Firenze 48, 79
 Caterina di Bologna 65
 Caterina di Città della Pieve 64
 Caterina di Ivrea 131
 Catherine di Tolosa 45
 Cavina, Marco 111
 Ceppari Ridolfi, Maria Assunta 82, 83
 Cerlini, Aldo 52
 Chène, Catherine 10, 20, 21, 122, 125
 Chiffolleau, Jacques 111
 Clark, Stuart 2
 Claruzia, maestra di Filippa 69, 72
- Claude Tholosan 10, 20, 37, 122, 125
 Cohn, Norman 12, 35, 39, 45, 51, 53, 68, 76
 Comba, Rinaldo 23
 Corrado di Marburgo 7
 Corsi, Dinora 3, 4, 5, 6, 10, 11, 16, 17, 53, 68, 76, 77, 92, 123, 141
 Craveri, Marco 135, 138, 139, 141
 Cristina di Trodena 114
 Cristofano di Bacciomeo 53, 54, 55
 Cristoforo di Perino di Milano 65
- D'Ancona, Paolo 28
 Dang, Virginie 123
 Davidson, L. S. 51
 Davies, Owen 2
 De Blécourt, Willem 2
 Del Col, Andrea 3, 26
 Delcorno, Carlo 27, 68
 Diana 12, 14, 27, 28, 29, 41, 46, 49, 50, 72, 73, 100, 101, 102, 103, 104
 Domenico Zen, vicario vescovile 89, 90, 92, 109, 110
 Dorini, Umberto 65
 Dorotea *Zena* di Pradazzo 107, 114
 Dunand, Carine 89
 Duni, Matteo 3, 4, 16, 18, 141
 Duplès-Agier, Henri 50
 Duvernoy, Jean 40
- Elena di Travale 73
 Elena *Serafina* di Varena 104, 110, 115
 Elisabetta d'Ungheria 7
 Elliot, Dyan 8
 Elsheikh, Mahmoud Salem 71
 Enea Silvio Piccolomini 84
 Erodiade 101, 104, 105, 106
 Estuardo Flaction, Astrid 25
 Eugenio IV 83
- Fabretti, Ariodante 67
 Fabrisa di Montaignou 42
 Farge, Arlette 7, 20
 Fausta Orsi di Roma 113
 Federico da Montefeltro 39
 Federico II 52
 Felice V 83
 Ferber, Sarah 8

- Filippa di Città della Pieve 68, 69, 70, 71
 Finicella di Roma 67, 68, 83
 Franceschina di Lippo Caleffi di Roma
 44, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 78, 79
 Francesco Casali 79
 Francesco di Carmignano 42, 78
 Francesco Sforza 24, 101
 Frigeni, Roberta 138
 Fumi, Luigi 24
- Gabrina degli Albeti 48, 52, 62, 72, 80
 Galasso Calderara, Estella 77
 Galeazzo Visconti 39
 Galeno 108
 Galli, Giorgio 3
 Gaspare di Rivedessa 129, 130
 Gasparri, Stefano 23
 Georg Golser, principe vescovo di Bres-
 sanone 91
 Georg Neideck, principe vescovo di Tren-
 to 90, 91
 Gerbere, Ezio Emerico 22, 26
 Ghirlandini, Clara 73
 Giacoma *Vinanta* di Tesero 93, 104, 105
 Giacomo da Vitry 7
 Giacomo della Marca 67, 68, 70, 83
 Gilberto di Tournai 7
 Ginzburg, Carlo 2, 20, 53, 76, 88, 99, 100,
 101, 102, 105, 106, 143
 Giordani, Italo 72, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
 101, 103, 105, 107, 112
 Giorgetta, Giovanni 26
 Giorgio di Saluzzo 123
 Giovanetta di Besançon 131
 Giovan Francesco Pico della Mirandola 16
 Giovanfrancesco Ponzinibio 18
 Giovanna d'Arco 8, 14
 Giovanna di Francesco di Scarperia 64,
 65, 72, 73
 Giovanna di Tesero 94
 Giovanna Matossa di Rifreddo 23
 Giovanna, schiava 131, 132, 133
 Giovannetta di Besançon 130, 131
 Giovanni Crisostomo 5
 Giovanni *de le Piatte* di Anterivo 87, 88,
 89, 91, 93, 94, 103, 105, 107, 108,
 111, 115
 Giovanni, figlio di Bellezze Ursini 137
- Giovanni Francesco, schiavo 131
 Giovanni Jellici di Tesero 91
 Giovannino di Torino 81
 GiovanniXXII 10, 11, 15, 35, 37, 39, 40, 123
 Girolamo Visconti 24, 25, 101
 Giuliana di Tesero 91
 Giuliano Verdena di Mantova 102
 Graziano 13
 Gregorio IX 7, 93
 Guarnieri, Romana 11
 Guglielma di Montaignou 42, 48
 Guglielmo Becchi 21, 28, 29
 Guglielmo di Besançon 124
 Guglielmo di Santa Sabina 37
- Hansen, Joseph 19, 20, 35, 38, 46, 75, 125
 Hans Fründ 10, 20
 Harf-Lancner, Laurence 88
 Harmening, Dieter 33
 Heinrich Kramer 15, 16, 17, 35, 57, 91, 92
 Hennequin de Ruilly 50
 Henningsen, Gustav 2
 Hermani, Camilla 18
 Herzig, Tamar 16
 Hester, Marianne 90
 Hodgkin, Katharine 2
 Hoyer, Wolfram 16
 Hugues Gérard 39
- Iacopo Passavanti 27
 Innocenzo VIII 91
 Ippocrate 108
- Jacob Sprenger 17, 92, 140
 Jacopo da Varazze 99, 100
 Jacopo di Francesco di San Miniato al Te-
 desco 44, 81
 Jacques-Chaquin, Nicole 126
 Jacques Fournier 40, 42, 46
 Jan Hus 13
 Jean Bodin 18, 19
 Jean Gerson 21
 Jeannette Barattier 112
 Jehanne de Brigade di Parigi 50
 Jeroschek, Günter 16
 Johannes Vineti 22
 Johann Nider 10, 14, 15, 20, 35, 39, 80,
 102, 123, 125

- Johann Wier 18
 John Wyclif 13
- Karlsen, Carol F. 2
 Kieckhefer, Richard 35, 36, 39, 68, 76, 77, 128
 Klaniczay, Gábor 2, 14
 Konrad Schatz 92
 Kral, Giovanni 88
- Lamothe-Langon, Etienne-Léon 46
 Lavenia, Vincenzo 3, 26, 111
 Lazzati, Maria Rosario 101
 Lecouteux, Claude 35, 60
 Le Goff, Jacques 100
 Lemesle, Bruno 11
 Le Roy Ladurie, Emmanuel 42
 Levack, Brian P. 90
 Lioi, Renato 67, 83
 Lombardi, Paolo 8
 Lorenzo de' Medici 28
 Luca Antonio, notaio 136, 139
 Lucia di Pienza 83
 Lucia di Ponsano 139
 Luigi X 39
- Macete di Parigi 50
 Mackay, Christopher S. 140
 Maier, Eva 22, 112
 Mammoli, Domenico 28, 62, 63
 Mancini, Francesco Federico 73
 Manselli, Raoul 13
 Marco Calisto di Todi 135, 136
 Margery Kempe 9
 Margherita *Frideriga* di Cavalese 107, 110, 111, 114
 Margherita Porete 8
 Margherita *Tessadrella* di Tesero 72, 88, 94, 95, 96, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 110
 Margherita *Tomasina* di Cavalese 88, 95, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 115
 Margherita *Vanzina* di Carano 93, 96, 97, 105, 112, 113
 Margherita *Zirola* di Tesero 104, 109, 110
 Margot de la Barre di Parigi 50
 Maria di Oignies 7
 Maria Maddalena 6
- Mariana di Perugia 70, 71, 72
 Mariano da Alatri 43, 78
 Mariano Sozzini 29, 70, 80, 84
 Marino Zorzi 129
 Marin Sanudo 129
 Marion la Droiturière di Parigi 50
 Martin Le Franc 10, 20, 123
 Martin Lutero 13
 Martino Bolono 127
 Massimiliano I d'Asburgo 89, 92
 Matteo Visconti 39
 Matteuccia di Francesco di Todi 27, 28, 35, 62, 63, 64, 66, 68, 71, 72, 80, 81, 83
 Mauss, Marcel 1
 McGinn, Bernard 6
 Meldina di Pistoia 48
 Mengarde di Montaillou 42, 48
 Merlo, Grado Giovanni 23
 Michele da Firenze 42, 43
 Michele «de Vincentibus» 131
 Michelet, Jules 1
 Midelfort, H. C. Erik 90
 Miglio, Luisa 138
 Migliorino, Francesco 11
 Modestin, Georg 25
 Monter, William 90
 Montesano, Marina 27, 59, 60, 68, 75, 83
 Moraldi, Luigi 6
 Muraro, Luisa 2, 24, 51, 101
- Nardi, Paolo 29
 Nelli, Sergio 54
 Niccolò Consigli di Firenze 44, 78
 Niccolò da Cusa 91, 101, 102, 106
 Nicola Eymerich 17, 38, 39, 128
 Nicolas Jacquier 22
 Nicolini, Angelo 23
 Nicolini, Ugolino 47, 65, 70, 81, 82
 Nicolosa di Poppi 48, 79
 Nico, Maria Grazia 73
 Noble, David F. 5, 55
 Novati, Francesco 70, 80, 84
- Ostorero, Martine 2, 10, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 29, 35, 37, 59, 75, 80, 84, 122, 123, 126
 Otilia *Dellagiacomina* di Predazzo 88, 107, 108, 109, 110

- Panizza, Gian Maria 26
 Paolo, cappellano di Sassetta 43
 Paolo de Rondinelli 48, 79
 Paolo Folperti 24
 Paravicini Bagliani, Agostino 6, 10, 19,
 20, 21, 59, 68, 75, 76, 80, 84, 122,
 123, 125
 Paravy, Pierrette 11, 15, 19, 21, 22, 23, 33,
 35, 68, 75, 122, 125, 126
 Perifano, Alfredo 16
 Perrot, Michelle 7
 Peter von Greyerz 125
 Petronilla di Meath 51
 Petrucci, Armando 137, 138
 Piccolomini, Paolo 43, 78
 Pierina di Milano 24, 50, 51, 72, 80, 100,
 101, 102, 104, 105
 Pierre Mamoris 22
 Pietro Alessandrini 92, 93
 Pietro da L'Aquila 43
 Pietro di Besançon 124
 Pietro Lippi da Firenze 43, 78
 Pitré, Giuseppe 12
 Polidori, Filippo Luigi 27
 Ponce Feugeyron 20
 Préaud, Maxine 126
 Prodi, Paolo 111
 Prosperi, Adriano 3

 Quaglioni, Diego 18

 Regni, Claudio 73
 Regolina di Lucca 53, 54, 55, 56
 Riccola di Perugia 47, 48, 80
 Richard de Ledrede 51
 Roberts, Gareth 90
 Rocco da Bedano 24, 82
 Rocco de Albarinis 128, 129
 Romanello, Marina 38
 Ruggero da Casate 100
 Rusconi, Roberto 9
 Russell, Jeffrey Burton 35, 36

 Saci, Maria Paola 21, 29
 Sallmann, Jean-Michel 20
 Samuele de Cassinis 18
 Sanesi, Giuseppe 43, 78
 Santuccia di Norcia 67

 Scalzini, Marcello 137
 Sibillia di Milano 24, 50, 51, 72, 80, 100,
 102, 104, 105
 Sigismondo d'Austria 92
 Silvester Leitner 88, 91, 92, 104, 115
 Simone di Simoneto 110
 Simonutti, Luisa 18
 Sluhovsky, Moshe 8
 Snorri Sturluson 99
 Sodini, Carla 77
 Springer, Klaus-Bernard 16
 Stefano Infessura 67
 Stephens, Walter 2
 Stroick, Autbert 7
 Suggi, Andrea 19

 Tamburini, Filippo 119, 122, 124, 127,
 128, 129, 130, 133, 136
 Tannhäuser 87, 88
 Tavuzzi, Michael 3, 26
 Tedeschi, John 2, 3
 Tertulliano 5
 Texier, Pascal 38
 Théry, Julien 11
 Tommaso da Camerino 49
 Tommaso d'Aquino 38
 Totaro, Luigi 84
 Toynbee, Arnold 3
 Trifone, Pietro 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142
 Troncarelli, Fabio 21, 29

 Ulrich Molitor 18, 92
 Ulrich von Liechtenstein 89, 90
 Ursula di Cavalese 95
 Ursula *Strumekera* di Trodena 72, 88, 94,
 95, 97, 103, 107, 108, 109, 110
 Utz Tresp, Kathrin 10, 19, 20, 21, 24, 25,
 59, 75, 80, 84, 122, 126

 Valente, Michaela 18
 Valeria *Zirola* di Tesero 94, 104, 109
 Valerio, Adriana 17, 92
 Vallerani, Massimo 111
 Vauchez, André 6, 7, 9, 122
 Venzo, Manola Ida 137
 Vespasiano da Bisticci 28
 Vidal, Jean-Marie 40

- Vieri di Cetona 78
Vigilio Firmian, capitano vescovile 87, 88,
89, 90, 91, 92, 107
Vincenzo di Beauvais 99
Vincenzo Ferreri 9
- Walker Bynum, Caroline 7
Ward, J. O. 51
- Zarri, Gabriella 9
Zdekauer, Ludovico 29, 48, 77, 84
Zemon Davis, Natalie 20, 120, 121

Biblioteca di Storia

Titoli pubblicati

- Azzari M., Rombai L. (a cura di), *Amerigo Vespucci e i mercanti viaggiatori fiorentini del Cinquecento*
- 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*
- Campos Boralevi L. (a cura di), *Challenging Centralism: Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*
- Cerioni C., di Carpegna Falconieri T. (a cura di), *I conventi degli ordini mendicanti nel Montefeltro medievale. Archeologia, tecniche di costruzione e decorazione plastica*
- Corsi D., *Diaboliche maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*
- Corsi D., Duni M. (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*
- Guarnieri P., *Senza cattedra. L'Istituto di Psicologia dell'Università di Firenze tra idealismo e fascismo*
- Lorini A., *An intimate and contested relation. The United States and Cuba in the late-nineteenth and early twentieth*
- Melani I., «Di qua» e «di là da' monti». *Sguardi italiani sulla Francia e sui francesi tra XV e XVI secolo*
- Nigro G., *Francesco di Marco Datini. L'uomo il mercante*
- Nigro G., *Francesco di Marco Datini. The Man the Merchant*
- Orlandi A., «Ora diremo di Napoli». *I traffici dell'area campana nei manuali di commercio*
- Poliziano A., «Coniurationis commentarium». *Commentario della congiura dei Pazzi, a cura di Leandro Perini*
- Rucellai B., «De Bello Italico». *La guerra d'Italia, a cura di Donatella Coppini*
- Soldani S., *Enzo Collotti e l'Europa del Novecento*
- Zarri G., Baranda Leturio N. (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII / Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*
- 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)*

Finito di stampare presso
Logo s.r.l. Borgoricco (PD)