



Demoni, linguaggio e significati nell'Europa della prima età moderna. Due anniversari e un libro recente di *Gastón García*

Demons, Language and Meanings in Early Modern Europe. Two Anniversaries and a Recent Book

The study of demonology currently occupies an important place in research concerned with early modern Europe. In this essay I analyze, from a historiographical point of view, the relevance of the conceptual contributions of Sydney Anglo and, especially, Stuart Clark to this field. After establishing the main lines of analysis that the works of these two historians have opened up for research, a book recently edited by Jan Machielsen is analyzed, with the aim of assessing the scope and perspectives of historical investigation into the science of demons between the 15th and 18th centuries.

Keywords: Demonology, Early modern age, Historiography, Language, Meaning

Sono passati quasi cinque decenni dalla pubblicazione dell'opera curata da Sydney Anglo, *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft* (1977)¹ e quasi tre dal monumentale *Thinking with demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (1997)² di Stuart Clark. Queste opere sono, in senso stretto, pietre miliari della storiografia dedicata allo studio della demonologia, che affonda le sue radici nel Medioevo e raggiunge il suo apice nell'età moderna.

Questi libri – come gli animali di Claude Lévi-Strauss e i demoni di Stuart Clark – sono *bons à penser* e offrono spunti di riflessione,

¹ S. Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Routledge & Kegan Paul, London 1977.

² S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford 1997.

soprattutto in occasione dei loro anniversari. Ciò è incoraggiato anche dalla pubblicazione di un'opera curata da Jan Machielsen, *The Science of Demons. Early Modern Authors facing Witchcraft and the Devil* (2020)³. Non intendo qui offrire uno *status quaestionis* esaustivo, né un'analisi approfondita delle innovazioni nella storiografia dedicata negli ultimi decenni allo studio della demonologia e della persecuzione della stregoneria nel mondo della prima età moderna⁴. L'obiettivo di questo saggio è più ristretto: offrire alcune riflessioni sul contributo di Sydney Anglo e Stuart Clark alla storia intellettuale della demonologia in Europa dal XV al XVIII secolo, tenendo conto dei contesti epistemologico e storiografico nei quali furono scritti. La comprensione di questo momento magmatico della ricerca storica, cioè tra gli anni Settanta e gli anni Novanta, che è stato caratterizzato da alcuni come uno «state of near-constant theoretical anxiety»⁵, a causa del suo stato di riflessione e dibattito permanente, è, dal nostro punto di vista, della massima importanza. Su questa base concluderemo offrendo un commento all'opera curata da Machielsen. È infatti soprattutto alla luce dello sviluppo storiografico degli ultimi decenni che è possibile apprezzare questo libro, che raccoglie queste eredità intellettuali e condensa i contributi concettuali e gli approcci tematici più innovativi.

Nel novembre 1973 Sydney Anglo partecipò al colloquio internazionale *Folie et déraison à la Renaissance*, organizzato dall'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme dell'Université Libre de Bruxelles.

³ J. Machielsen (ed.), *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Routledge, Abingdon 2020.

⁴ W. Monter, *European Witchcraft: a moment of synthesis?*, in "The Historical Journal", 31, 1988, 1, pp. 183-5; M. Valente, *Caccia alle streghe: Storiografia e questione di metodo*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 1998, pp. 99-118; T.A. Fudge, *Traditions and Trajectories in the Historiography of European Witch Hunting*, in "History Compass", 4, 2006, 3, pp. 488-527; M. Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in D. Corsi, 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, pp. 1-17; M. Gaskill, *The Pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft*, in "The Historical Journal", 51, 2008, 4, pp. 1069-88; J. Amelang, *Invitación al aqelarre. ¿Hacia dónde va la historia de la brujería?*, in "Edad de Oro", XXVII, 2008, pp. 29-45; F.A. Campagne, "Un aqelarre de historiadores. La mitología del sabbat en la historiografía de la caza de brujas", in Id., *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Prometeo, Buenos Aires 2009, pp. 17-147; G. Klaniczay, *A Cultural History of Witchcraft*, in "Magic, Ritual, and Witchcraft", 5, 2010, 2, pp. 188-212; M. Valente, *Ancora a proposito di streghe: alcuni recenti studi*, in "Bruniana & Campanelliana", XXII, 2016, 2, pp. 655-63; M. Duni, M. Al Kalak, X. von Tippelskirch, *Immaginare la stregoneria. Introduzione*, in "Genesis", XIX, 2020, 1, pp. 5-19.

⁵ A. Pagden, *Rethinking The Linguistic Turn: Current Anxieties in Intellectual History*, in "Journal of the History of Ideas", 49, 1988, 3, pp. 519-29 (spec. p. 519).

In quell'occasione, questo professore di storia delle idee alla University of Swansea, con un interesse particolare per il pensiero politico dell'età moderna, esplorò per la prima volta il legame tra malinconia e stregoneria attraverso le idee di tre pensatori coevi, molto rappresentativi del dibattito che si svolse all'interno del discorso demonologico nella seconda metà del XVI secolo: Johann Wier, Jean Bodin e Reginald Scot⁶. Al di là della sua lettura specifica di questa triade, vale la pena notare la prospettiva da cui concepì la sua analisi della persecuzione della stregoneria come «one of the more horrific aspects of intellectual history». Nella sua presentazione, quindi, delineò una prospettiva metodologica innovativa per lo studio della letteratura demonologica della prima età moderna, che poi adotterà in seguito in altri scritti. A suo avviso, intraprendere questa impresa intellettuale implicava il riconoscimento che uno studio di questo argomento «implies matters concerning sixteenth-century habits of thought, the use of evidence, and the status of authority, which are crucial to any student of Renaissance ideas»⁷. In un momento del dibattito epistemologico nella ricerca storica in cui si pensava che la demonologia fosse ancora confinata in un ambito lugubre e irrazionale (come si legge anche negli atti della discussione dello stesso evento accademico), questo gesto di Anglo esprimeva un sintomo dei processi che avrebbero portato a una svolta in questo campo della disciplina storica.

Nella seconda metà degli anni Settanta, Anglo riunì un gruppo di ricercatori per esaminare storicamente la letteratura scientifica relativa alla persecuzione delle streghe e alla scienza dei demoni. *The Damned Art* (1977) scaturì da questo progetto, che si basava sul riconoscimento della sfida dell'arduo compito da affrontare, lasciando quindi spazio a una varietà di approcci metodologici. Così, «anybody who has thought about the difficulties of treating complex historical problems must recognise [ad avviso di Anglo] that, in a sense, all such efforts are doomed to imperfection; and that we are all simply trying to shed a little light into dark corners»⁸. Questo era il caso della demonologia. Accompagnati dalle considerazioni di Anglo sulla complessità di alcuni problemi e della natura provvisoria della conoscenza storica, sempre aperta a nuove letture e approcci critici, i saggi di quest'opera diedero un contributo fondamentale allo sviluppo storiografico. Sebbene gli approcci alla ricerca dei

⁶ S. Anglo, *Melancholy and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin and Scott*, in *Folie et déraison à la Renaissance*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1976, pp. 209-27.

⁷ Ivi, p. 14.

⁸ Anglo (ed.), *The Damned Art*, cit., p. vii.

singoli studi contenuti nel volume fossero diversi, l'obiettivo era comune: di fronte alle generalizzazioni storiografiche che avevano portato, secondo Anglo, a «bizzarre results», era indispensabile intraprendere un'analisi scrupolosa delle singolarità, dei trattati demonologici nella loro particolarità e dei singoli problemi storici. Il libro ricopriva un arco temporale dalla fine del XV al XVII secolo: iniziava con Heinrich Krämer (S. Anglo), proseguiva con Giovanfrancesco Pico (P. Burke), con il duetto agonistico di Johann Wier e Jean Bodin (Ch. Baxter), con il critico Reginald Scot (S. Anglo). Seguiva poi un'analisi del puritano Georg Gifford (A. Macfarlane), del monarca Giacomo VI di Scozia e I d'Inghilterra (S. Clark), del giurista Pierre de Lancre (M. M. McGowan), del pastore Cotton Mather (M. Wynn Thomas), per concludere con l'analisi di due trattati scozzesi del 1697 e del 1705 (Ch. Larner). Si trattava di una selezione ampia ed eterogenea che rispondeva a una certa pluralità di prospettive e si concentrava essenzialmente su *teorici* di demonologia attivi nell'Europa occidentale - l'unica eccezione è rappresentata da Cotton Mather, collocabile nel contesto delle colonie inglesi in Nord America.

Spesso gli sforzi di sintesi e i bilanci storiografici sembrano aver lasciato questi contributi a galleggiare nelle acque del Lete. Perché, in realtà, sono spesso passati inosservati nei saggi che si propongono di raggiungere tali obiettivi. Tuttavia, il libro curato da Anglo merita una menzione nell'itinerario intricato degli studi di demonologia in termini di idee, linguaggi e significati. Di conseguenza, il recupero fatto da Jan Machielsen nei ringraziamenti della sua edizione de *The Science of Demons* (2021) e da Fabián A. Campagne nell'introduzione a *Furor Satanae* (2023) è senza dubbio una mossa saggia⁹.

Negli anni Settanta, Stuart Clark insegnava all'University of Swansea, dove attualmente è professore emerito e Fellow della British Academy¹⁰. Come abbiamo visto, lo storico britannico aveva partecipato al progetto promosso da Anglo. Nello stesso periodo, in un saggio scritto insieme a P.T.J. Morgan nel 1976, Clark aveva contribuito anche all'analisi di un'opera sulla stregoneria, *A dialogue on witchcraft between Tudor and Gronow* (1595 ca.), scritta e pubblicata in gallese da Robert Holland, e caratteriz-

⁹ J. Machielsen, *Acknowledgements*, in Id. (ed.), *The Science of Demons*, cit., p. xvii; F.A. Campagne, *Notas desde el infierno. Un recorrido por los mil rostros del demonio entre el Medievo tardío y la Ilustración temprana*, in F.A. Campagne, C. Cavallero (eds.), *Furor Satanae. Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2023, pp. 9-30 (spec. p. 12).

¹⁰ B. Levack, *Clark, Stuart*, in R.M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2006, pp. 192-3.

zata da un'incalzante preoccupazione didattica e pastorale che nasce dall'esperienza nel mondo rurale¹¹.

Negli anni precedenti alla pubblicazione del suo *magnum opus* nel 1997, Clark scrisse una varietà di saggi che comunicavano i progressi centrali delle sue idee¹². Molti di questi sono stati presentati e discussi nei vari convegni in cui è intervenuto, ad esempio in Svezia, Ungheria, Germania e Francia. In effetti, in sintonia con questo momento storiografico, tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta, si assiste a un certo rinnovamento e slancio nel campo dedicato allo studio delle credenze legate alla stregoneria, un momento in cui vengono convocati con maggiore assiduità eventi accademici specifici sul tema. Clark ha anche diretto, insieme allo storico svedese Bengt Ankarloo, la serie *Witchcraft and Magic in Europe*, composta da sei volumi pubblicati tra il 1998 e il 2002, che copre un arco cronologico che va dai tempi biblici al XX secolo, e a cui hanno collaborato diciotto storici. In questo contesto, *Thinking with Demons* è il frutto di tre decenni di ricerca, in cui sono confluite le sue competenze di storico e di filosofo, e che hanno dato luogo a ricerche sulla storiografia, soprattutto con riferimento alla scuola francese delle *Annales*,¹³ ma anche ad altri saggi dedicati al pensiero demonologico e

¹¹ S. Clark, P.T.J. Morgan, *Religion and Magic in Elizabethan Wales: Robert Holland's Dialogue on Witchcraft*, in "Journal of Ecclesiastical History", 21, 1976, 1, pp. 31-46.

¹² S. Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, in "Past & Present", 87, 1980, pp. 98-127; *The Scientific Status of Demonology*, in B. Vickers (ed.), *Occult & Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 351-74; *The 'Gendering' of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity?*, in "French Theory", 5, 1990, 4, pp. 426-37; *Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c.1520-c.1630)*, in B. Ankarloo, G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 45-81; *The Rational Witchfinder: Conscience, Demonological Naturalism and Popular Superstitions*, in S. Pumfrey, P.L. Rossi, M. Slawinski (eds.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, Manchester University Press, Manchester 1991, pp. 222-48; *Witchcraft and Popular Culture in Protestant Demonology: Some Central European Examples*, in "Acta Ethnographica Hungarica", 37, 1991-2, 1-4, pp. 273-82; *Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich von Spee*, in H. Lehmann, O. Ulbricht (hrsg.), *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, pp. 15-33; *Le sabbat comme système symbolique: significations stables et instables*, in N. Jacques-Chaquin, M. Préaud (sous la direction de), *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles). Colloque International E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Jérôme Millon, Grenoble 1993, pp. 63-74; *Demons and disease: the disenchantment of the sick (1500-1700)*, in M. Gijswijt-Hofstra, H. Marland, H. de Waardt (eds.), *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, Routledge, London 1997, pp. 38-58.

¹³ S. Clark, *The Annales Historians*, in Q. Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 177-98; idem,

alle questioni ad esso legati. Infatti, come ha dichiarato lo stesso Clark: «Siempre he tratado [...] de escribir historia intelectual y cultural desde un punto de vista conceptual y filosóficamente informado»¹⁴.

Thinking with demons è un'opera suddivisa in cinque sezioni (linguaggio, scienza, storia, religione e politica), che ha posto una pietra miliare nella traiettoria storiografica dedicata allo studio della letteratura demonologica e su cui si è manifestato un certo consenso disciplinare. Già all'epoca, la ricezione da parte degli studiosi fu caratterizzata da un tono encomiastico, che celebrava l'impiego di teorie e metodologie di analisi provenienti dalla filosofia, dall'antropologia culturale, dalla linguistica e dalla critica letteraria, nonché l'originalità delle loro interpretazioni¹⁵. Allo stesso tempo, però, questo libro è stato messo in discussione per aver rinunciato a un'analisi più propriamente storica, cioè che contemplates i cambiamenti e le trasformazioni sul piano diacronico, per offrire invece una visione più statica. Diversa è stata, ad esempio, la ricezione delle sue considerazioni sulle dimensioni di genere della demonologia, che non hanno goduto – né allora né oggi – della stessa acquiescenza¹⁶.

Sebbene non si possa negare il carattere innovativo e dirompente dell'opera di Clark, negli anni Novanta comincia a emergere l'esigenza

French Historians and Early Modern Popular Culture, in "Past & Present", 100, 1983, pp. 62-99. Lo storico britannico ha anche curato quattro volumi, pubblicati nel 1999, di una raccolta editoriale che ha riunito una molteplicità di autori che hanno espresso le loro riflessioni sulla Scuola degli *Annales*.

¹⁴ M. Tausiet, *Razonar lo irracional: una conversación con Stuart Clark*, in "Historia social", 66, 2010, pp. 159-72 (spec. p. 162).

¹⁵ *Vid.* K. Hodgkin, *Historians and Witches*, in "History Workshop Journal", 45, 1998, pp. 271-7 (spec. pp. 276-7); A. Walsham, "The Historical Journal", 42, 1999, 1, pp. 269-76 (spec. pp. 272-4); B. Levack, "Albion. A Quarterly Journal Concerned with British Studies", 31, 1999, 1, pp. 105-8; M. Tausiet, *Los demonios de la modernidad*, "Revista de Libros", 33, 1999, p. 20; E. Cameron, "Continuity and Change", 14, 1999, 2, pp. 275-7; W. Monter, "The Journal of Modern History", 71, 1999, 2, pp. 445-7; P.G. Maxwell-Stuart, "The Sixteenth Century Journal", 29, 1998, 1, pp. 237-9; R. Muchembled, "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 57, 2002, 2, pp. 464-7; J. Bossy, *Thinking with Clark*, in "Past & Present", 166, 2000, pp. 242-50.

¹⁶ Oltre alle considerazioni sulla dimensione di genere contenute nelle recensioni precedenti, negli ultimi decenni sono state prodotte monografie specifiche sulla stregoneria e sulla demonologia, nel vivo delle discussioni concettuali sulla categoria di genere negli studi storiografici. *E.g.* W. de Blécourt, *The making of the Female Witch. Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period*, in "Gender & History", 12, 2000, 2, pp. 287-309; L. Apps, A. Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester University Press, Manchester 2003; R. Schulte, *Men as Witch. Male Witches in Central Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2009; A. Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

di un'analisi storica delle idee che tenga conto del loro contesto linguistico, sociale e culturale: cioè di una nuova storia intellettuale che si impegni a rinnovare gli approcci e le prospettive di ricerca. Alcuni di questi segnali possono essere osservati, ad esempio, nelle seguenti aree: francese, con la pubblicazione del libro pionieristico di Sophie Houdard *Les sciences du diable* (1992); anglosassone, con *Defining Dominion* (1995) di Gerhild Scholz Williams, *Witchcraft and its Transformations* (1997) di Ian Bostridge e *The crime of crimes* (1999) di Jonathan Pearl; e italiano, con *La fabbrica delle streghe* (1997) di Federico Pastore e *Bodin in Italia* (1999) di Michaela Valente¹⁷. In questo contesto si possono comprendere le parole di questa storica italiana, quando affermava a suo tempo che: «la lettura dei testi demonologici costituisce ormai un'esigenza improcrastinabile per rinovare gli studi e soprattutto appare prioritario ricostruire il patrimonio di fonti che sottostà ai diversi trattati»¹⁸. Indubbiamente soffiavano nuove brezze che portavano con sé il riverbero di voci come linguaggi, simboli, rappresentazioni, significati e discorsi.

Si può affermare che negli anni Novanta del secolo scorso sia nata, per così dire, una *nuova storia della stregoneria*. Questa storia, che contempla i linguaggi, le narrazioni e i significati della stregoneria, nonché le ideologie che la permeavano e che essa permetteva di veicolare, si inseriva, seguendo le concezioni metodologiche di Clark, nei grandi campi di interesse che la storia culturale e intellettuale coltivava all'epoca e che già dimostrava alcuni dei suoi frutti¹⁹.

¹⁷ S. Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Cerf, Paris 1992 (spec. pp. 17-25, nonché la prefazione di A. Boureau, *Un seul diable en plusieurs personnes*, ivi, pp. 9-16); G. Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995; I. Bostridge, *Witchcraft and its Transformations, c. 1650 – c. 1750*, Clarendon Press, Oxford 1997; J.L. Pearl, *The crime of crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1999; F. Pastore, *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria*, Campanotto editore, Pisan di Prato 1997; M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende de la sua traduzione*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1999.

¹⁸ Valente, *Caccia alle streghe*, cit., p. 100.

¹⁹ Per una valutazione complessiva, Ph. Poirrier (ed.), *La historia cultural. ¿Un giro historiográfico mundial?*, Universitat de València, Valencia 2012. Su quella che è stata definita la *svolta antropologica* o antropologia storica, soprattutto in relazione alla ricezione dell'opera di C. Geertz, P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona 2012, pp. 47-68; sulla storia intellettuale e la *linguistic turn*, F. Dosse, *La historia intelectual después del linguistic turn*, in "Historia y Grafía", 23, 2004, pp. 17-54; Id., *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia 2007; E.J. Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal 2012, spec. pp. 19-167; A. Grafton, *The History of Ideas: Precept and*

Vale la pena tornare indietro di qualche decennio per valutare la portata di queste trasformazioni. Verso la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, la disciplina storica stava attraversando tempi turbolenti, immersa – come si pensava – in una «frenesia di innovazione». Fu proprio in quegli anni che emerge un continuo susseguirsi di svolte e nuove prospettive, segni che, lungi dal rivelare la sua solidità, rivelavano una profonda crisi²⁰. L'emergere del postmodernismo, inteso come «un conjunto de epistemologías y de disciplinas, más que una sola corriente intelectual», ha provocato sconvolgimenti nella ricerca storica. Certamente, le sue posizioni più estreme hanno portato a uno «escepticismo paralizante» o addirittura a un «relativismo con un fin incierto»²¹.

In questo momento intellettuale, il linguaggio ha assunto un'importanza centrale nelle scienze umane e sociali, che ha portato, in un certo senso, all'emergere di nuovi legami tra storia, antropologia e linguistica. Questi processi sono stati definiti *anthropological turn*, *linguistic turn*, *narrative turn*, *cultural turn* della storia, o anche «momento dell'antropologia storica»²². Per di più, in quei tempi palpitanti, non mancava chi, come nel caso di William J. Bouwsma, anticipava lo spostamento dell'interesse dalla storia dalle idee alla storia dei *significati*. Infatti, come egli affermava, attraverso il dialogo con l'antropologia si rifletteva sulla «construction and symbolic expression of meaning in every dimension of human activity»²³. Tuttavia, come avvertiva Robert Darnton, «intellectual history is not a whole. It has no governing *problematique*. Its practitioners share no sense of common subjects, methods, and conceptual strategies». Nonostante questa diagnosi, il celebre storico statunitense sosteneva la necessità di un'alleanza tra storia e antropologia, in particolare quella coltivata dal suo concittadino, l'antropologo Clifford Geertz, che offriva alla disciplina storica «a coherent conception of culture» che avrebbe contribuito al suo lavoro di indagine del «pattern of meanings» e della loro interpretazione.

Practice, 1950-2000 and Beyond, in "Journal of the History of Ideas", 67, 2006, 1, pp. 1-32.

²⁰ G. Noiriel, *Sobre la crisis de la historia*, Cátedra-Universitat de València, Madrid 1997, pp. 123-4.

²¹ J. Aurell, P. Burke, *Las tendencias recientes: del giro lingüístico a las historias alternativas*, in J. Aurell, C. Balmaceda, P. Burke, F. Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid 2015, pp. 287-339 (spec. pp. 287-90).

²² Ivi, pp. 287-90; S. Gunn, *Historia y teoría cultural*, Universitat de València, Valencia 2011, pp. 75-104; Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, cit., pp. 47-68.

²³ W.J. Bouwsma, *From History of Ideas to History of Meanings*, in "Journal of Interdisciplinary History", XII, 1981, 2, pp. 279-91 (spec. p. 289).

Infatti, «[t]he concern for meaning», sosteneva Darnton, «runs through all the varieties of intellectual history»²⁴. Anni dopo, il suo *The Great Cat Massacre* mise in pratica questo «anthropological mode of history», o, come Darnton stesso l'ha definito, «history in the ethnographic grain»: cioè una storia che, attraverso la ricerca e la lettura dei significati attribuiti dai nativi di una cultura a tutte quelle tracce o iscrizioni che si sono conservate della loro visione del mondo, dei modi in cui pensavano, costruivano e davano significati al loro mondo, persegue un fine ermeneutico: cioè, l'interpretazione delle culture del passato storico²⁵.

Queste tendenze, in verità, hanno generato una spaccatura nel campo storiografico – e, più in generale, nelle scienze umane – che ha aperto uno spazio per la ricerca di alternative ai problemi epistemologici e metodologici sollevati in quei decenni di effervescenza del pensiero critico. Così, ad esempio, Clark ha recuperato e adattato strumenti concettuali dall'antropologia semiotica o ermeneutica di Geertz, dalla storia intellettuale contestualista della *Cambridge School* (Quentin Skinner, John Pocock e John Dunn), la linguistica dello svizzero Ferdinand de Saussure e dei suoi eredi post-strutturalisti (ad esempio, Jacques Derrida), nonché altri pensatori più resistenti alle etichette, come Michel Foucault e Michel de Certeau. Da una posizione che prende le distanze dai dogmatismi e tende più a un certo eclettismo concettuale e filosoficamente informato e coerente, lo storico britannico ha promosso un'interpretazione del passato attraverso la categoria linguistica del significato piuttosto che una spiegazione in termini causali, rifuggendo dal determinismo, dal ragionamento meccanico e dalle spiegazioni didascaliche. Di conseguenza, l'attenzione principale della pratica di fare storia si sposta verso i testi – testi, che ne diventano la sua base essenziale, anche se non unica. La stregoneria, da questo punto di vista, sarebbe stata pienamente compresa attraverso l'analisi del linguaggio e delle trame testuali che costituivano i trattati demonologici e che si

²⁴ R. Darnton, *Intellectual and cultural history*, in M. Kammen (ed.), *The Past before Us. Contemporary Historical Writing in the United States*, Cornell University Press, Ithaca 1980, pp. 327-51 (spec. pp. 337 e 347-8).

²⁵ R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York 1984, spec. pp. 3-7. Questo lavoro ha scatenato una forte polemica storiografica, *vid.* R. Chartier, *Texts, symbols and Frenchness*, in "The Journal of Modern History", 57, 1985, 4, pp. 682-95; la risposta dello storico statunitense, R. Darnton, *The Symbolic Element in History*, in "The Journal of Modern History", 58, 1986, 1, pp. 218-34; *vid. et.* P. Bourdieu, R. Chartier, R. Darnton, *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, in "Actes de la Recherche en Sciences Sociales", 59, 1985, pp. 86-93. Per una critica alle manipolazioni delle teorie di Geertz da parte degli storici, *vid.* G. Levi, *I pericoli del Geertzismo*, in "Quaderni Storici", XX, 1985, 58, 1, pp. 269-77.

collocavano all'interno della formazione discorsiva che accomunava l'*economia del sapere* della Europa della prima età moderna²⁶.

Erano tempi in cui, come affermava Miri Rubin, il romanzo della storia e dell'antropologia dava un notevole contributo alla *svolta culturale*, particolarmente stimolante per gli storici che concentravano le loro ricerche sul periodo di transizione tra il tardo Medioevo e la prima Modernità - naturalmente, la stregoneria occupava un posto centrale in questo stato magmatico del pensiero storico, che riguardava anche la storia religiosa²⁷. Forse una delle impressioni più acute di questo stato di cose nell'ambito della scienza che si occupa dei demoni e della persecuzione dei servi di Satana sulla terra è stata espressa nello stesso periodo dalla storica Katharine Hodgkin: «In some ways witchcraft studies serve as a barometer of many other concerns, a place where history asks questions about itself: the return to and reinterpretation of a subject which seems to be entirely about interpretation and representation is always alluring»²⁸.

In questo processo è evidente il peso della teoria interpretativa della cultura di Clifford Geertz, in particolare la sua riformulazione del sintagma concettuale *thick description*, mutuato dal filosofo Gilbert Ryle, che mirava a una descrizione, lettura e interpretazione semanticamente densa di gesti, rituali e altre forme di azione simbolica²⁹. Questa prospettiva piacque a molti storici, che utilizzarono queste idee nel loro approccio disciplinare. Clark stesso trascorse l'anno accademico 1988-1989 all'Institute for Advanced Study della University of Princeton, dove conobbe Geertz e partecipò a un seminario che l'antropologo culturale organizzava a casa sua³⁰. Tuttavia, come Clark notò criticamente anni dopo, le concezioni teoriche di Geertz non sembrano essere state fatte proprie in tutta la loro

²⁶ E. Andretta, R. Mandressi, *Médecine et médecins dans l'économie des savoirs de l'Europe moderne (1500-1650)*, in "Histoire, Médecine et Santé. Revue d'Histoire Sociale et Culturelle de la Médecine, de la Santé et du Corps", 11, 2017.

²⁷ M. Rubin, *What is Cultural History Now?* e O. Hufton, *What is Religious History Now?*, in D. Cannadine (ed.), *What is History Now?*, Palgrave Macmillan, New York 2002, pp. 80-94 e 57-79, et. B. Scribner, *Historical Anthropology of Early Modern Europe*, in R. Po-Chia Hsia, R. W. Scribner (eds.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1997, pp. 11-34; R. Hutton, *Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potentia for a New Collaboration?*, in "The Historical Journal", 47, 2004, 2, pp. 413-34 (spec. pp. 413-20); P. P. Viazso, *Introducción a la antropología histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Italiano de Cultura, Lima 2003, pp. 189-239.

²⁸ Hodgkin, *Historians and Witches*, cit., p. 272.

²⁹ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2000.

³⁰ Tausiet, *Razonar lo irracional*, cit., p. 162.

complessità o portate alle loro ultime conseguenze teoriche da molti di coloro che lo hanno invocato nei loro saggi³¹.

L'obiettivo di Clark era semplicemente quello di svelare i significati della stregoneria sia attraverso l'interpretazione sia contestualizzandoli nei sistemi di segni della cultura coeva di quei soggetti, con lo scopo di comprenderli e renderli intelligibili³². In breve, e a rischio di semplificare eccessivamente, si trattava di un metodo composto da tre fasi interconnesse: interpretazione, comprensione e intelligibilità. In linea con le strategie analitiche messe in campo dalla storia a partire dalla svolta culturale, le metodologie di studio hanno rivolto il loro sguardo verso le dimensioni semiotiche, poiché, si sosteneva, «meaning is always made out of pre-existing words and within language. The historian must trace the trails of meaning as these lead us to patterns of influence and power, habits of use and trails of access»³³. Pertanto, in questo contesto intellettuale, l'affermazione dello stesso Clark secondo cui «[l]a brujería ha vivido su propio "giro lingüístico"» non è un'esagerazione³⁴.

Thinking with Demons si distacca – in una certa misura – dallo studio della singolarità degli intellettuali e delle loro opere, che fino ad allora aveva prevalso nella storiografia, per proporre invece un approccio globale, con pretese olistiche, analizzando, tra l'altro, le loro dimensioni linguistiche e retoriche, le loro trame e strategie argomentative, le loro logiche e gli aspetti simbolici, i tropi e l'ethos narrativo. L'autore parte da una premessa fondamentale su cui sono state gettate le fondamenta del suo edificio concettuale: «To make any kind of sense of the witchcraft beliefs of the past we need to begin with language. By this I mean not only the terms in which they were expressed, and the general systems of meaning they presupposed, but the question of how language authorizes any kind of belief at all»³⁵. Certamente, di fronte alla preminenza di approcci piuttosto sociali (o socio-economici) negli studi storici sulla

³¹ A. Biersack, *Local Knowledge, Local History: Geertz and beyond*, in: L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley 1989, pp. 72-96 (spec. pp. 74-83); S. Clark, *Thick Description, Thin History: Did Historians always understand Clifford Geertz?*, in J.C. Alexander, Ph. Smith, M. Norton (eds.), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 105-19.

³² S. Clark, *Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna*, in M. Tausiet, J.S. Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid 2004, pp. 30-1.

³³ Rubin, *What is Cultural History Now?*, cit., p. 84.

³⁴ Clark, *Brujería e imaginación histórica*, cit., p. 31.

³⁵ Id., *Thinking with Demons*, cit., p. 3.

persecuzione della stregoneria in diverse regioni dell'Europa della prima età moderna, Clark mirava a recuperare quegli scritti «neglected by historians»³⁶. A suo tempo, aveva addirittura recuperato dal filosofo Ludwig Wittgenstein l'idea del gioco linguistico (*Sprachspiel*) e delle sue regole (*Regeln*) come supporto concettuale per salvare i contesti e le convenzioni linguistiche della letteratura demonologica, una letteratura il cui periodo di massimo splendore è alimentato dalla tecnologia resa disponibile dalla stampa³⁷. D'ora in poi, l'attenzione doveva essere (ri)indirizzata verso i tessuti testuali della demonologia, o meglio verso la sua lettura e analisi nella sua dimensione linguistica, letteraria.

In effetti, per lo storico britannico, gli approcci e le metodologie predominanti della storiografia tra gli anni Settanta e Ottanta, strettamente legati a modelli interdisciplinari (esplicitamente basati su un dialogo molto ricettivo con alcune correnti dell'antropologia e della sociologia funzionalista), hanno cancellato l'analisi condotta dal punto di vista letterario e testuale dei trattati che si interessavano di arti magiche illecite (un aggettivo derivato, evidentemente, dalla lettura attraverso la lente delle dottrine e delle pratiche cristiane)³⁸. E, almeno in parte, perché «la brujería parecía extraña y disfuncional, y las creencias asociadas a ella, irreales e ininteligibles». Pertanto, si chiede Clark, «qué tipo de historia intelectual podía surgir de la patología y el error»³⁹. Ricadere in tale errore comporterebbe un passo falso difficile da assolvere per chiunque sia iniziato alle pratiche della storia: un giudizio anacronistico.

Poiché il linguaggio attira l'attenzione su di sé, Clark inizia con una revisione concettuale della storiografia precedente e delle sue considerazioni sugli usi del linguaggio per spiegare perché si è arrivati a queste idee sulle credenze nella stregoneria. Una concezione del linguaggio come riflesso trasparente o immediato della realtà extralinguistica a cui si riferiva portava ad accertare la verità o la falsità degli enunciati attraverso la loro

³⁶ Ivi, p. vii.

³⁷ Clark, *Inversion*, cit., pp. 99-100; Bossy, *Thinking*, cit., pp. 242-3.

³⁸ Per un'analisi più approfondita delle possibili cause di questa visione sprezzante dei trattati, Clark, *Brujería e imaginación histórica*, cit., pp. 23-30. È opportuno ricordare che in quegli anni era già in corso una storia concettuale del Diavolo dello storico Jeffrey B. Russell, pubblicata in cinque volumi dalla Cornell University Press: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (1977); *Satan: The Early Christian Tradition* (1981); *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* (1984); *Mephistopheles: The Devil in the Modern World* (1986); e, infine, una sintesi, *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History* (1988).

³⁹ Clark, *Brujería e imaginación histórica*, cit., pp. 27 e 29.

corrispondenza con le azioni reali di soggetti reali. In questa concezione epistemica, la referenzialità al mondo esterno costituiva quindi la proprietà essenziale del linguaggio e la sua unica autentica fonte di significato. In effetti, questa era una delle strade che gli storici avevano maggiormente seguito nei loro studi sullo status delle credenze sulla stregoneria. Perseguendo – invano – la loro verifica empirica, questa operazione ha rivelato che le affermazioni emanate dai documenti sulla stregoneria – soprattutto quei temi che orbitavano attorno all'archetipo sabbatico, come ad esempio la *transvectio* o volo delle streghe – non erano altro che nonsense o incoerenza. Un'altra strada intrapresa è quella che tendeva a cercare una spiegazione esternalista, che si basava su condizioni oggettivamente reali – siano esse politiche, sociali, materiali, biologiche, psichiche, eccetera – da cui derivavano le false credenze, ridotte così a meri «epiphenomenal reflexes». Ciò che non era ancora stato intrapreso era, per Clark, la «interpretation of witchcraft beliefs as *beliefs*». In altre parole, ciò che mancava, anche alla fine del XX secolo, era un'interpretazione delle credenze stregonesche, dei loro linguaggi, che guardasse ai loro significati intrinseci e alla loro capacità di ispirare azioni significative⁴⁰.

Adottando – e adattando – alcune idee del *linguistic turn*, Stuart Clark ha prediletto una concezione epistemologica del linguaggio e dei suoi usi che ha spezzato il legame di referenzialità, lasciando così spazio alla sua capacità di costituire la realtà. Concentrandosi sul linguaggio in sé, da un approccio internalista, l'attenzione si focalizza sugli enunciati e le azioni che sono legati alle credenze nella stregoneria e che sono in grado di trasmettere significati, di produrre verità⁴¹. Va notato, tuttavia, che Clark non accetta acriticamente le premesse più radicali del post-strutturalismo sul linguaggio, come quelle di Jacques Derrida, che tendono ad affermare che non c'è nulla al di fuori del testo («*il n'y a pas de hors-texte*»), sciogliendo assolutamente i legami di referenzialità tra testo e contesto⁴². Al contrario, egli afferma che la priorità analitica che accorda ai segni rispetto agli oggetti non comporta affatto «the absurdity of the non-existence of objective things in space and time –including things in the past– only their incapacity to present themselves to us as

⁴⁰ Clark, *Thinking with Demons*, cit., pp. 3-5.

⁴¹ Ivi, pp. x e 6-7.

⁴² J. Aurell, *Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente*, in «RILCE», 20, 2004, 1, pp. 1-16 (spec. pp. 5 e 7); E. Baring, *Intellectual History and Poststructuralism*, in R. Whatmore, B. Young (eds.), *A Companion of Intellectual History*, Wiley Blackwell, Oxford 2016, pp. 48-60 (sul testo-contesto nel pensiero derridiano, pp. 52-3).

meaningful»⁴³. Tanto che questa comprensione dell'irriducibilità della realtà al solo testo lo porta a recuperare le considerazioni metodologiche di Roger Chartier per cogliere storicamente i legami tra testo e contesto, testo e realtà⁴⁴.

Clark intendeva la stregoneria come «an expansive forest of symbols» – un'idea che si è tentati di intendere come un'allusione all'antropologo Victor Turner⁴⁵. Allo stesso modo, i significati della stregoneria mostravano una certa opacità agli occhi degli storici, una condizione per cui – riprendendo i principi dell'antropologia storica di Darnton – offrivano un punto di accesso apprezzabile a una cultura aliena, come quella dell'Europa della prima età moderna, in cui si dispiegavano le idee demonologiche⁴⁶. Tuttavia, ciò che rende la lettura di Clark un'interpretazione acuta e molto accurata della stregoneria è la sua applicazione della semantica e della tropologia. La stregoneria poteva essere letta come un segno specifico, nella misura in cui – seguendo la linguistica saussuriana – il significato delle sue azioni era stabilito in termini di relazioni di differenza rispetto ai significati di altre azioni del suo tempo. In questo modo, sosteneva lo storico britannico, «witchcraft was construed dialectically in terms of what it was not; what was significant about it was not its substance but the system of oppositions that it established and fulfilled». In questo modo, erodeva gli essenzialismi che circondavano la strega, che diventava un *essere contingente*, i cui significati venivano stabiliti in base a diverse risorse tipiche delle abitudini di pensiero nel quadro di quel sistema linguistico, come gli opposti binari, le analogie, le metafore di inversione, gli schemi tassonomici, le strategie retoriche, tra le altre. Attraverso questo sistema linguistico, attecchito e condiviso dalla società, la demonologia – in quanto sistema di credenze – si esprimeva impiegando una serie di risorse tipiche delle strategie logiche e retoriche del suo tempo, dei suoi mondi di significazione. Questa polarizzazione e dicotomizzazio-

⁴³ Clark, *Thinking with Demons*, cit., p. 7.

⁴⁴ Ivi, p. 8. R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'Histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris 1998 (spec. pp. 67-86); Id., *Pratiques de la représentation et représentation de la pratique*, in F. Chateauraynaud, Y. Cohen (sous la direction de), *Histoires pragmatiques*, Éditions de l'ÉHESS, Paris 2016. Nella stessa linea epistemologica, F.A. Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2002, pp. 22-3.

⁴⁵ Clark, *Thinking with Demons*, cit., p. 82. Questa espressione è stata utilizzata anche Darnton, *The Symbolic Element*, cit., p. 220.

⁴⁶ Clark, *Thinking with Demons*, cit., p. ix; Darnton, *The Great Cat Massacre*, cit., pp. 4-5 e 262-3; V. Turner, *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca 1967.

ne linguistica, unita all'uso della figura della *contentio* o dell'*antitheton*, fece presto della stregoneria un segno opposto alla vera religione cristiana, la sua parodia più riuscita – si pensi, ad esempio, all'ufficio liturgico e all'assemblea demoniaca o sabba –, divenendo così un potente strumento retorico pronto a essere manipolato sul piano delle dispute e dei conflitti inter- e intra-confessionali che caratterizzavano quei tempi turbolenti⁴⁷.

In questo scenario, il suo scopo è stato quello di incorporare, in una prospettiva che articola storia culturale e intellettuale, le dimensioni delle credenze di quelli che *pensavano con i demoni*, cioè che si preoccupavano di riflettere su diverse questioni politiche, naturali, sociali e giuridiche – per citarne solo alcune – attraverso il linguaggio fornito dalla demonologia e, allo stesso modo, dal sistema di significati a cui la stregoneria partecipava, come elementi costitutivi – ma non esclusivi o escludenti – di questa intricata storia. Intraprendere questo percorso metodologico implicava, in una certa misura, lasciare in sospeso la questione che fino ad allora aveva guidato principalmente la lettura dei discorsi che componevano la *scientia daemonum* da parte dei ricercatori del XIX e di gran parte del XX secolo: mi riferisco, quindi, alla questione del rapporto causale (in entrambe le direzioni) tra i trattati e le persecuzioni. D'altra parte, Clark ha stabilito come premessa iniziale la relativa autonomia dei trattati rispetto alle persecuzioni. D'ora in poi, il punto nodale della ricerca sarebbe stato incentrato sui *linguaggi della stregoneria*⁴⁸. Dai timidi – anche se fondamentali – contributi di Anglo e dalle elaborazioni concettuali e metodologiche di Clark, la demonologia uscì da quel posto marginale, spostato nei decenni precedenti ai prolegomeni delle opere storiche dedicate allo studio della cosiddetta caccia alle streghe, per costituire di per sé un oggetto di studio in piena regola⁴⁹.

Infatti, seguendo da vicino le idee della *Critical Theory*,⁵⁰ la prospettiva di Clark presupponeva anche la natura autoreferenziale dei trattati.

⁴⁷ Clark, *Thinking with Demons*, cit., pp. 8-10 e 82; Tausiet, *Razonar lo irracional*, cit., pp. 167-9.

⁴⁸ Questo ha guidato concettualmente il libro che lo storico britannico ha curato dopo una conferenza alla University of Swansea, S. Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narratives, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Macmillan, London 2001. Vid. et. M. Gibson, *Thinking Witchcraft: Language, Literature and Intellectual History*, in J. Barry, O. Davies (eds.), *Witchcraft Historiography*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 164-81.

⁴⁹ Machielsen, *Acknowledgements*, cit., p. xvii.

⁵⁰ Questa denominazione si riferisce ai contributi teorici provenienti essenzialmente da pensatori come Hans-Georg Gadamer, Roland Barthes, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, soprattutto per quanto riguarda la loro ricezione nel contesto intellettuale

Come è stato spiegato, recuperò una nozione secondo la quale il linguaggio non si riferiva necessariamente a una realtà extralinguistica. In questo senso, i trattati demonologici non sono documenti sociali, poiché «sus preocupaciones venían en gran medida originadas por demandas que surgían de resultados de la redacción de argumentos doctos y eran compartidas únicamente por la comunidad de “letras” internacional»⁵¹. Di conseguenza, ha operato un duplice movimento metodologico. In primo luogo, metteva in relazione le idee dispiegate dalla *witchcraft theory* con altri saperi contemporanei (teologia, diritto, filosofia naturale, tra gli altri) con i quali dialogava e dai quali si nutriva e, allo stesso tempo, metteva in evidenza la sua coerenza interna e i significati acquisiti da questa forma di conoscenza o genere di scrittura, che le permettevano di sostenere la validità di queste credenze e dei loro effetti tra il XV e il XVIII secolo. La demonologia, interessata ad offrire spiegazioni a diversi fenomeni della natura, partecipava all'*episteme* europea dei secoli iniziali della prima modernità⁵². È importante ricordare che l'analisi di Clark adotta un approccio sincronico e, di conseguenza, non si occupa delle discontinuità, non indaga sull'origine e sulla decadenza di questo sistema simbolico, ma si concentra sui meccanismi del suo funzionamento interno in un momento in cui era al suo apice. Come accennato, ciò gli valse la critica di uno studio statico, incurante delle dinamiche del cambiamento storico. Inoltre, la *scientia daemonum* condivideva con quegli studi diversi metodi argomentativi, concetti e modi di pensare, nonché interessi e preoccupazioni – molti dei quali, a suo avviso, andavano oltre gli stretti confini di ciò che (*a priori*, potremmo dire) riguardava specificamente la stregoneria o, più in generale, le relazioni o le comunicazioni tra uomini e demoni. Così, per Clark, nella *respublica litterarum* della Europa della prima età moderna, i demoni divennero una *risorsa intellettuale* per molti studiosi che cercavano di affrontare una vasta gamma di argomenti. In altre parole, gli angeli caduti e i loro interventi nel mondo divennero un'occasione di speculazione e riflessione per i dotti. Come gli animali dell'antropologo strutturalista francese Claude Lévi-Strauss, i

anglosassone, Noiriél, *Sobre la crisis*, cit., pp. 132-4; F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. Y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona 2005.

⁵¹ Tausiet, *Razonar lo irracional*, cit., pp. 165-6.

⁵² W. Stephens, *Demons Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, University of Chicago Press, Chicago 2002, pp. 30-1; P. Kapitaniak, *Du progrès et de la promotion des démons: démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux XVIe et XVIIe siècles*, in “Études Épistémè”, 7, 2005.

demoni che affliggevano gli esseri umani in quei secoli, sia nel sonno che nella veglia erano *bons à penser*.

In secondo luogo, e di conseguenza, la svolta metodologica e concettuale di Clark, consapevole delle discussioni filosofiche contemporanee, implicava, per usare le sue stesse parole, non la *morte dell'autore* (come predicavano Roland Barthes o, anche se in modo più attenuato, Michel Foucault), ma piuttosto una *dissoluzione* del demonologo nella sua specificità. Si auspicava un lavoro di contestualizzazione per ri-situare la *scientia daemonum* e i suoi teorici nei problemi del loro tempo, non solo a livello dei loro percorsi intellettuali e delle loro vite individuali, ma anche in termini di questioni politiche, culturali, confessionali, economiche e sociali che costituivano i loro mondi. Ciò che Clark si proponeva attraverso queste operazioni storiografiche, per utilizzare le parole di Michel de Certeau, era semplicemente di rendere intelligibile questa forma di conoscenza che non si occupava solo di saperi occulti, demoni, streghe, ma anche di questioni di primo ordine metafisico come la causalità dei fenomeni (naturali, preternaturali, soprannaturali), discusse di filosofia politica (come la natura dell'autorità o della sovranità), speculò anche su questioni legate all'antropologia filosofica e alle controversie che ne derivavano legate alla cura delle anime e dei corpi – che, come si può intuire, avevano profonde implicazioni pastorali –, senza dimenticare la sua disponibilità a discutere disquisizioni dogmatiche che erano centrali nel pensiero teologico del suo tempo. Si può quindi comprendere l'enfasi veemente di Clark nella sua affermazione: «I have certainly tried to rescue demonology from the rationalistic opprobrium once directed at it, but only in the interests of historical symmetry; that is to say, the paying of equal attention to past beliefs that we ourselves would reject and those we might accept»⁵³.

In qualche misura, questa affermazione riecheggia le parole di Lucien Febvre, che Clark considerava uno dei più perspicaci pionieri dei moderni studi sulla stregoneria, già nel 1948⁵⁴. L'influenza del filosofo Lucien Lévy-Bruhl sul pensiero di Febvre era notevole. In effetti, in uno dei suoi saggi si proponeva di indagare il perché molti eruditi della prima età moderna, come a suo avviso Jean Bodin, si fossero immischiati nel tema degli spiriti immondi e delle streghe. «Démon, démons», esclamava uno dei padri fondatori delle *Annales*, «ils sont partout. Ils hantent les jours et les nuits des hommes les plus intelligents de ce temps»⁵⁵. La sua

⁵³ Clark, *Thinking with Demons*, cit., p. x.

⁵⁴ Tausiet, *Razonar lo irracional*, cit., p. 167.

⁵⁵ L. Febvre, *Sorcellerie, sottise ou révolution mental*?, in «Annales. Économies, Sociétés,

penna, che già allora si preparava a propugnare un'*histoire des mentalités collectives*, invitava gli storici a scavare in quella «structure profonde, la mentalité des hommes les plus éclairés de la fin du XVIe, du début du XVIIe siècle», per indagare quelle «révolutions de l'esprit» che avrebbero mediato tra loro e *noi*⁵⁶. Febvre sostiene, attraverso un'analisi dei percorsi mentali a base essenzialmente linguistica, come aveva già fatto nel suo celebre lavoro sulla religione di François Rabelais, che a questi uomini del Rinascimento mancava un *Sens de l'impossible*⁵⁷.

Per Clark, rendere intelligibile la demonologia era un compito che implicava la sospensione del giudizio morale per chiarire le condizioni storiche della produzione di questi testi. La comprensione di questo sistema di significati, di questi mondi simbolici, richiedeva necessariamente l'adozione di una prospettiva etnografica, cioè di un approccio concettuale basato sul punto di vista di coloro che riconoscevano la realtà della stregoneria. Non è difficile osservare, ancora una volta, l'influenza di Geertz e del suo *local knowledge*, che mirava a comprendere i mondi di significati in relazione alla visione del mondo dei nativi di una determinata cultura⁵⁸. Un approccio per il quale, come sosteneva Darnton, «we should make contact with the otherness in other cultures»⁵⁹. Così, rivisitando il filone di pensiero avviato dall'erudito spagnolo Julio Caro Baroja nella sua celebre opera *Las brujas y su mundo* (1961)⁶⁰, Clark si avvicinò a una delle idee centrali della sua operazione storiografica. In particolare, affermava che la stregoneria «poseía una realidad cultural propia, y no necesita considerarse irracional o desprovista de sentido»⁶¹.

Civilisations", 3, 1948, 1, pp. 9-15 (spec. p. 13).

⁵⁶ Ivi, p. 14.

⁵⁷ Ivi, p. 15; Id., *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris 1968, pp. 406 ss. Questa concezione è stata ripresa per R. Muchembled, *Historia del Diablo. Siglo XII-XIX*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, p. 89; mentre altri hanno preso una distanza critica, F.A. Campagne, *Witchcraft and the Sense of the Impossible in Early Modern Spain. Some Reflections based on the literature of Superstition (c. 1500-1800)*, in "Harvard Theological Review", 96, 2003, 1, pp. 25-62; D. Wootton, *Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period*, in "The Journal of Modern History", 60, 1988, 4, pp. 695-730; Id., *Unbelief in Early Modern Europe*, in "History Workshop", 20, 1985, pp. 82-100.

⁵⁸ Biersack, *Local Knowledge, Local History*, cit., p. 74.

⁵⁹ Darnton, *The Great Cat Massacre*, cit., pp. 4-5 e 261-3.

⁶⁰ J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid 1969, spec. pp. 9-13. Su questo storico, G. Henningsen, *Caro Baroja, Julio*, in Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, cit. pp. 167-8.

⁶¹ Clark, *Brujería e imaginación histórica*, cit., p. 32.

Per raggiungere questo obiettivo «it was imperative for historians to grasp the point of view of those who accepted witchcraft as a real threat»⁶². Così, dispiegava quest'idea: «the reality of witchcraft was a consequence of beliefs and embodied in language. These beliefs were necessarily communal in nature and they structured the experiences of those who feared witches, giving them, for example, a particular view of what was possible in the physical world, as well as a whole set of religious and legal sanctions»⁶³. Aggiunge poi che, come gli storici nel loro lavoro narrativo ed esaustivo, «historical agents, too, were interpreters and that, in trying to make sense of their world and act in it, they were also reading it, and in ways that deserve prominence in any account that we might give of what they were up to»⁶⁴. Sebbene si tratti di una categoria certamente aperta alle controversie, Clark colloca l'esperienza in una posizione cardinale nel suo schema concettuale. Tuttavia, egli prende una posizione chiara al riguardo: «Once we decide to privilege the experiences of historical agents and to see them as active in the construction and interpretation of their worlds, we cannot avoid looking carefully at what they themselves said and did. And the power of narrative to influence both language and action is now thought to be overwhelming»⁶⁵.

Il *linguistic turn*, per il suo impatto sulle scienze umane, e in particolare sulla disciplina della storia, «ha supuesto algo más que el establecimiento de una metodología efímera»⁶⁶. Nonostante ciò, ha suscitato le critiche da parte di molti storici⁶⁷. Così, per quanto ci riguarda, nonostante il tono encomiastico della ricezione del *magnum opus* di Clark, le voci critiche si sono fatte sentire molto presto. È il caso di Lyndal Roper, che sottolinea i limiti dello studio della storia della stregoneria alla luce dei concetti fondamentali della teoria del discorso, come quelli di linguaggio o di significato⁶⁸. La storica australiana chiedeva invece di analizzare le dimen-

⁶² S. Clark, *Introduction*, in Id. (ed.), *Languages of Witchcraft*, cit., pp. 1-18 (spec. p. 1). Cfr. J.B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca 1977, p. 12: «The concept [of evil] – what people believed to have happened – is more important than what really did happen, because people act upon what they believe to be true».

⁶³ Clark, *Introduction*, cit., p. 2.

⁶⁴ Ivi, p. 8.

⁶⁵ Ivi, p. 9.

⁶⁶ Aurell, *Los efectos del giro lingüístico*, cit., p. 3.

⁶⁷ E.g. Chartier, *Au bord de la falaise*, cit. pp. 108-25; Noiriél, *Sobre la crisis*, cit., pp. 123-43; G. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997, spec. pp. xi-xxii, 3-28 e 44-56.

⁶⁸ L. Roper, *Jenseits des linguistic turn*, in «Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft,

sioni extra-discorsive, quelle che secondo altre concezioni epistemologiche chiamava *realtà*. A tal fine, Roper sostiene un approccio psicologico (o forse, meglio ancora, psicoanalitico – nel senso che Sigmund Freud e Melanie Klein hanno dato a quella teoria) che solleva nuove domande e fornisce strumenti concettuali per esaminare la potenza delle *fantasie stregonesche*, dando all'incosciente, al non detto o all'irrazionale un posto nel suo schema di indagine. Il suo orizzonte di inchiesta si concentra sul discernimento, nel quadro di una cultura profondamente imbevuta di religiosità, della soggettività (soprattutto in termini individuali), non solo nella sua espressione linguistica, ma anche attraverso le esperienze somatiche ed emotive, includendo in questa concettualizzazione l'*agency* dei soggetti storici⁶⁹. La rilevanza delle questioni e dei problemi delineati da questa storica non può essere trascurata, soprattutto se si tiene conto delle nuove tendenze della storiografia del *post-linguistic turn*⁷⁰. Tuttavia, poiché Clark, come si è detto, partiva dalla premessa del carattere autoreferenziale dei testi demonologici e diffidava dell'applicazione della teoria psicoanalitica ai casi di stregoneria a causa della sua «almost aggressive modernity»⁷¹, il dialogo tra i due storici sembrava disturbato nella misura in cui i loro registri di indagine percorrevano livelli di analisi divergenti, frutto di concezioni epistemologiche eteroclite.

Nei decenni successivi, numerosi libri, eventi accademici, articoli, raccolte editoriali e persino riviste si sono occupati della *scientia daemo-*

Alltag", 7, 1999, pp. 452-66. Cfr. Clark, *Introduction*, cit., pp. 2-3.

⁶⁹ L. Roper ha sviluppato la sua proposta nel suo *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, London 1994, pp. 1-35. Sul legame tra psicoanalisi e storia negli studi storici sulla stregoneria, Ead., *Witchcraft and Fantasy* e Hodgkin, *Historians and Witches*, cit. La storica australiana è tornata a criticare il *linguistic turn* in L. Roper, *Beyond Discourse Theory*, in "Women's History Review", 19, 2010, 2, pp. 307-19. Una revisione della loro prospettiva, in X. von Tippelskirch, *Histoire et psychanalyse. Retour sur Oedipus and the Devil de Lyndal Roper*, in "Clio. Femmes, Genre, Histoire", 32, 2010, pp. 141-7; sul contrappunto di Clark alle letture psicoanalitiche, Hodgkin, *Historians and Witches*, cit., p. 277. La sua argomentazione a favore di una prospettiva che analizzi storicamente le emozioni merita di essere riconosciuta come pionieristica. Si veda L. Kounine, M. Ostling (eds.), *Emotions in the History of Witchcraft*, Palgrave Macmillan, London 2016; Ch. R. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Routledge, New York 2017; L. Kounine, *Imagining the Witch: Emotions, Gender, and Self-hood in Early Modern Germany*, Oxford University Press, New York 2018.

⁷⁰ G. Spiegel, *La historia de la práctica: nuevas tendencias en la historia tras el giro lingüístico*, in "Ayer", 62, 2006, 2, pp. 19-50; Ead., *Réviser le passé/révisiter le présent*, in "Littérature", 159, 2010, pp. 3-25.

⁷¹ Clark, *Introduction*, cit., p. 7.

num nella prima modernità⁷². Già all'inizio di questo secolo, lo stesso Stuart Clark sosteneva che «estamos leyendo textos como éstos [*i.e.* su demonologia] con más aprovechamiento que nunca, aprendiendo, en concreto, cómo contextualizar e interpretarlos históricamente, en el sentido de que nos dicen cosas importantes sobre las sociedades y culturas en que fueron escritos»⁷³. Anche anni dopo, Peter Burke ha convalidato questo giudizio sul cambiamento storiografico nello studio dei temi demonologici, affermando che: «Ahora tenderemos en mayor medida a presentar la brujería como parte del imaginario cultural, como un lenguaje mediante el cual se renegocian las relaciones sociales»⁷⁴.

Così, nonostante il passare del tempo, le idee di Clark, ampiamente sviluppate nel suo *Thinking with demons*, non hanno perso la loro centralità per molti studiosi di storia culturale e intellettuale, studi letterari, storia dell'arte, storia di genere, per citare solo i più importanti. Anche Clark stesso ha seguito percorsi che lo hanno portato a indagare i legami tra demonologia e senso della visione nella cultura europea della prima età moderna e, successivamente, tra il discernimento degli spiriti e le rappresentazioni visive delle tentazioni demoniache⁷⁵.

Nel decennio successivo alla pubblicazione di *Thinking with demons*, una legione di libri dedicati a vari aspetti della *scientia demonum* ha fatto irruzione sulla scena storiografica. Molti di questi studi hanno ripreso alcune delle idee centrali di Clark e hanno dato impulso a un filone ancora esile alla fine degli anni Novanta, che da allora si è allargato continuamente, fino a raggiungere le dimensioni attuali. I suoi approcci, concetti e temi sono stati approfonditi e talvolta messi in discussione, le

⁷² Si veda, *supra*, nota 4.

⁷³ Clark, *Brujería e imaginación histórica*, cit., p. 23.

⁷⁴ P. Burke, «Nada de cultura, se lo ruego, somos británicos». *La Historia cultural en Gran Bretaña antes y después del giro*, in Poirrier (ed.), *La historia cultural*, cit., pp. 21-33 (spec. p. 29).

⁷⁵ S. Clark, *Demons, Natural Magic, and the Virtual Reality. Visual Paradox in Early Modern Europe*, in Ch. D. Gunnoe Jr., G. Scholz Williams (eds.), *Paracelsian Moments: Science, Medicine and Astrology in Early Modern Europe*, Truman State University Press, Kirksville 2002, pp. 223-45; *The Reformation of the Eyes: Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in "The Journal of Religious History", 27, 2003, 2, pp. 143-60; *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford University Press, Oxford 2007; *La storia della stregoneria e il senso della vista*, in D. Corsi, M. Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 97-114; *Afterwords: Angels of Light and Images of Sanctity*, in C. Copeland, J. Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Brill, Leiden 2013, pp. 279-304; *Alegorías del discernimiento: ángeles de luz e imágenes de santidad*, in M. Tausiet (ed.), *Alegorías. Imagen y discurso en la España Moderna*, CSIC, Madrid 2014, pp. 125-38.

prospettive di analisi sono state adattate a scale diverse e applicate a spazi e tempi diversi, dal tardo Medioevo alla prima Modernità. In effetti, oggi ci troviamo in una situazione più vantaggiosa per quanto riguarda la conoscenza e la comprensione di diverse questioni derivate o strettamente legate alla demonologia, come la possessione e l'ossessione demoniaca, la conoscenza e le pratiche dell'arte dell'esorcismo, la trattatistica e i processi della licanthropia, le manifestazioni del misticismo e le tentazioni di Satana e della sua orda di angeli caduti, nonché le forme di discernimento degli spiriti. Nell'analisi di genere, gli approcci sono diventati più complessi e sono stati fatti progressi nello studio non solo delle femminilità, ma anche delle mascolinità e persino delle trasgressioni sessuali. Abbiamo anche una conoscenza più precisa delle radici tardo-antiche e medievali del pensiero demonologico, e lo stesso si può dire delle condizioni storiche del suo declino intorno al XVIII secolo, soprattutto nel contesto delle idee illuministe, che hanno dato origine a una serie di mutazioni di queste credenze e pratiche. Inoltre, all'interno di questo quadro storiografico, si è assistito a un più forte ritorno alle singolarità, sia attraverso lo studio di un'opera o di un gruppo di opere, sia attraverso lo studio di uno degli studiosi, sia attraverso la contestualizzazione delle idee demonologiche di un certo intellettuale nell'insieme delle sue opere e delle sue pratiche nell'economia del sapere del suo tempo. Questi innumerevoli studi si basavano sull'approfondimento delle logiche discorsive e delle retoriche, del mondo simbolico, dei sistemi di significati e delle forme di rappresentazione che costituivano la scienza dei demoni tra la fine del Medioevo e l'inizio della modernità. Potremmo anche sostenere senza troppe difficoltà che questa tendenza si è mantenuta nel tempo, aprendo nuove strade di ricerca.

La storia della stregoneria nei primi decenni del XXI secolo mostra segni di maturazione e fioritura. Tanto che, come affermava Michaela Valente nel 2016, «pur volendo concentrare l'attenzione esclusivamente sugli studi riguardanti Europa e America del Nord, si rimane travolti dalla vulcanica e inesauribile ricchezza della riflessione su stregoneria e caccia alle streghe»⁷⁶. Si tratta, infatti, di un campo molto attivo, ricettivo nei confronti delle tendenze attuali del dibattito storiografico e promotore di ricerche che mettono in luce concetti e problemi storici innovativi. Ciò si riflette indubbiamente in *The Science of Demons*.

Infatti, Jan Machielsen, professore presso la University of Cardiff, prende spunto da queste ricorrenze per sottolineare il riconoscimento

⁷⁶ Valente, *Ancora a proposito di streghe*, cit., p. 655.

e l'apprezzamento dell'eredità di quelle opere che hanno, in una certa misura, segnato il corso della ricerca fino ad oggi⁷⁷. Secondo lo studioso, *The Damned Art* e *Thinking with Demons* non solo continuano ad avere un'ampia influenza, ma sono anche invecchiate bene. Per questo motivo, «many of the insights contained in their pages remain accepted wisdom. Yet, scholarship has also moved on to study other facets of the science of demons»⁷⁸.

Tuttavia, *The Science of Demons* non si limita all'elogio. Al contrario, è un libro di diciannove saggi in cui una molteplicità di autori tratta il rapporto tra gli esseri umani e i demoni e, più specificamente, la stregoneria in tempi bui segnati dalla violenza sacra e politica. In un certo senso, rappresenta un ritorno alla singolarità, che però non perde di vista il contesto generale. Potremmo quindi dire che recupera il meglio di queste due prospettive, offre una sintesi dei due sguardi ed è il risultato di diversi decenni di ricerca sulla demonologia.

Il libro è suddiviso in cinque sezioni. La prima si occupa degli inizi della demonologia nel tardo Medioevo, attraverso l'analisi delle opere di due inquisitori domenicani: il *Directorium inquisitorum* (1376) di Nicolau Eymeric e il *Flagellum hereticorum fascinariorum* (1458) di Nicolas Jacquier. Come spiega Pau Castell Granados, Eymeric praticò e promosse la persecuzione degli evocatori di demoni, che poi incoraggiò adattando gli strumenti giuridici che rafforzavano il potere inquisitorio di fronte al processo di «hereticization of magic». Un secolo dopo, il contesto è cambiato e Jacquier, come suggerisce Martine Ostorero, si colloca all'interno di una corrente di «realismo radicale», il cui obiettivo era quello di dimostrare la natura fattuale del sabba e di tutte le pratiche che si svolgevano intorno ad esso, in particolare l'interazione fisica tra uomini e demoni. L'obiettivo dell'opera era non solo di confutare gli scettici, ma anche di avvertire del pericolo delle streghe e di legittimare la loro estirpazione dalla cristianità da parte dell'Inquisizione, poiché i loro crimini inclu-

⁷⁷ L'importanza di K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Charles Scribner's Sons, New York 1971, è degna di nota. Si veda J. Barry, M. Hester, G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 (spec. J. Barry, *Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft*, ivi, pp. 1-45). Sulle influenze intellettuali ricevute da K. Thomas, si veda M.L. Pallares-Burke, *La Nueva Historia. Nueve entrevistas*, Universitat de València-Universidad de Granada, Valencia 2005, pp. 99-126. Recentemente, il suo libro è stato oggetto di controversie, J. Machielsen, M. Pfeffer, *A Work Out of Time: Religion and the Decline of Magic at Fifty*, in "Past & Present", 261, 2023, 1, pp. 259-96.

⁷⁸ Machielsen, *Acknowledgements*, cit., p. xvii.

devano l'eresia, l'idolatria e l'apostasia. La base concettuale e legale per la persecuzione del reato immaginario di stregoneria fu così consolidata.

La seconda sezione si concentra sulla prima generazione di testi demonologici a stampa. Tamar Herzig studia il *Malleus maleficarum* (1486) del domenicano Heinrich Krämer. Privo di originalità, in quanto basato su opere precedenti dei suoi confratelli dell'ordine dei predicatori, Krämer sfruttò la tecnologia della stampa per diffondere le sue idee sulla stregoneria diabolica basata su un patto con il diavolo, con l'obiettivo di infliggere danni che costituivano crimini eccezionali e punibili. Herzig sostiene che il *Malleus* rafforza i processi di demonizzazione e femminilizzazione della stregoneria, svolgendo un ruolo centrale nel consolidamento della rappresentazione misogina della strega – emancipata da certe visioni mediche e moralizzatrici del suo corpo – che si dispiega nei secoli successivi. Tuttavia, l'autrice osserva che Krämer aveva insistito nel condannare gli uomini che promuovevano o guidavano movimenti eretici e che il rovescio di questa misoginia era la sua ammirazione per «the emaciated bodies of ascetic women mystics».

Matteo Duni, invece, si occupa delle controversie che sorgono tra il sapere giuridico e quello teologico e delle loro competenze nell'interpretazione della stregoneria. Così, nel suo *De lamiis* (1511), il giurista Giovanni Ponzinibio sostenne un'estensione della prerogativa del sapere giuridico sull'esegesi della Bibbia e sulle questioni teologiche, in base alla quale negava ogni realtà al sabba. Gli attacchi non si fecero attendere. Il più furioso venne dal calamo dell'inquisitore Bartolomeo Spina che, in un compendio di tre opuscoli capeggiati dal *De strigibus* (1523/5), si proponeva di dimostrare la preminenza della teologia sul resto delle *scientiae*, in particolare sul diritto. Spina rivolgeva un apparente attacco a Ponzinibio, cercando di smascherare la fisicità delle interazioni tra uomini e demoni, e quindi la validità delle confessioni degli accusati e la realtà tangibile delle pratiche in cui essi si impegnavano durante le assemblee sacrileghe.

Contemporaneo a queste dispute è la *Strix* (1523) di Gianfrancesco Pico della Mirandola, analizzato da Walter Stephens. Sotto forma di dialogo, anche il trattato esprime questa tensione intorno all'interpretazione della stregoneria demoniaca, che oscilla tra il reale e l'immaginario. Se nei trattati precedenti il dubbio ruotava intorno alla fattibilità della *transvectio*, qui l'enigma è sciolto dal commercio carnale tra uomini e demoni, che costituisce un punto chiave dell'epistemologia di Pico, poiché, nella sua concezione, forniva la prova non solo dell'esistenza dei demoni, ma anche della realtà delle streghe – che, a suo avviso, sono sempre esistite – e del complesso del sabba. Così, come la profanazione dell'Eucaristia

da parte delle streghe comportava una risposta miracolosa che svelava la veridicità del dogma della transustanziazione, così il sesso con i demoni rivelava una verità della fede cristiana.

La terza sezione affronta il dibattito che si svolse nella seconda metà del XVI secolo, quando la produzione scritta sulla scienza dei demoni riprese vigore, così come il perseguimento del reato di stregoneria (soprattutto tra il 1560 e il 1630). In questo periodo fece la sua comparsa il *De praestigiis daemonum* (1563) del medico Johann Wier, che articolava nella sua opera un insieme di argomentazioni provenienti da diversi campi del sapere come la teologia, la filosofia naturale, la medicina e il diritto, che fanno del suo autore – come spiega Michaela Valente – «the first major advocate of Europe's witches». Attraverso una breve rassegna del suo percorso di vita, del contesto storico e delle influenze intellettuali che segnarono la sua opera, Valente mette in luce le principali idee demonologiche del brabantino. Pur partecipando alle linee principali della demonologia radicale, l'attenzione non è più essenzialmente rivolta alla strega, ma piuttosto al diavolo e alla miriade di artifici che utilizza con l'obiettivo di turbare le menti degli uomini e distoglierli dalla via di Cristo. Il potenziamento degli angeli caduti è quindi proporzionale alla vittimizzazione degli esseri umani (soprattutto delle donne accusate di stregoneria, perché qui Wier introduce una sostanziale distinzione filologica ed etica tra loro, maghi e avvelenatori, la cui portata non è meramente nominale) e alla negazione della loro responsabilità – nonché alla sua traduzione in termini di colpevolezza confessionale e penale. Di conseguenza, le cosiddette streghe, la cui ampia maggioranza era costituita da pazienti malinconici, secondo Wier non dovevano essere condannate alla pena capitale, ma piuttosto sottoposte a un regime che ne risanasse la salute e le educasse alla dottrina della fede.

Come dimostra anche Valente, la diffusione e la ricezione delle idee del medico furono molto ampie e attive. Infatti, Virginia Krause si occupa di Jean Bodin e del suo *De la Démonomanie des sorciers* (1580), che contiene una reazione radicale contro Wier e i suoi argomenti. Bodin lancia un attacco contro la setta dei demonolatri, i cui membri erano coinvolti nei crimini più occulti e pericolosi. Il discorso punitivo si basava quindi su un desiderio di conoscenza che mirava a penetrare questo mondo occulto e i suoi misteri, essenzialmente attraverso le confessioni degli accusati estorte sotto tortura. Per Bodin, la pratica di *maleficia* comporta una dimensione morale di intenzione nella scelta o nell'inclinazione verso il Maligno. In altre parole, costituisce un atto commesso volontariamente e intenzionalmente, e quindi punibile con la pena capitale.

In quel contesto, Reginald Scot radicalizzò la posizione scettica e le critiche alla demonologia positiva, come spiega Philip C. Almond. Il suo *The Discoverie of Witchcraft* (1584) è una risposta alle persecuzioni nel Kent. In esso considera tutte le manifestazioni delle arti magiche – ad eccezione della magia naturale – come fraudolente, limitando i poteri soprannaturali allo status di prerogativa esclusiva di Dio. Le streghe non erano altro che malinconiche e le loro false confessioni erano il prodotto di questa afflizione. Questa naturalizzazione, secondo Almond, colpisce il cuore del processo legale contro la stregoneria. Scot rifiuta la corporeità degli spiriti e, di conseguenza, cancella ogni possibilità di interazione tra esseri umani e demoni, mettendo così a nudo l'impossibilità degli atti espressi nelle confessioni delle persone accusate di stregoneria.

In una certa misura, questo dibattito si riproduce nella regione occidentale del Sacro Romano Impero, in particolare nell'Elettorado e nella città di Treviri, nonché nell'abbazia imperiale di San Massimino, dove la persecuzione della stregoneria raggiunse livelli molto elevati. È in questo contesto, come analizza Rita Voltmer, che nel 1589 fu pubblicato il *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, ripubblicato due anni dopo, nel 1591, insieme al *Commentarius in titulum codicis lib. 9 de maleficis et mathematicis*. Fu scritto dal vescovo suffraganeo di Treviri, Peter Binsfeld, che aveva ricevuto un'educazione gesuitica e stava promuovendo una riforma nella sua diocesi secondo i postulati del cattolicesimo post-tridentino. La sua adesione alle tesi ortodosse della demonologia radicale, che promuovevano lo sradicamento dell'eresia demonolatra, fu criticata dal sacerdote cattolico e feroce nemico del protestantesimo Cornelius Loos. Nel suo *De vera et falsa magia*, Loos mise in discussione la caccia scatenata in quella regione e le basi teologiche che sostenevano e incitavano allo spargimento di sangue innocente. Il suo dissenso lo portò ad affrontare per tre volte i tribunali ecclesiastici, fino alla sua morte, quando fu accusato di eresia e dovette persino ritrattare le sue idee.

Il suo contemporaneo, il re Giacomo VI di Scozia, si trovava sul versante opposto. La sua *Daemonologie* (1597) reagisce alle idee scettiche, sostenendo la realtà dei demoni e delle arti magiche, nonché l'efficacia della stregoneria nel causare danni, che dovrebbero essere puniti con la pena capitale, senza eccezioni. Come suggerisce P.G. Maxwell-Stuart nella sua analisi, questo dialogo è segnato dal turbamento causato dagli episodi di attentato alla sua vita con mezzi magici, condizione che lo trasforma in «a deeply personal piece of writing».

Per chiudere questa sezione, Jan Machielsen analizza le *Disquisitiones magicæ* (1599-1600) del gesuita Martin Delrio, un trattato che è molto

più di un manuale per giudici e inquisitori, e il cui merito letterario e accademico lo colloca nella tradizione dell'umanesimo rinascimentale, a partire da una concezione cattolica sviluppata nel Concilio di Trento. Lungi dall'essere un libro basato sull'esperienza dell'incontro e della lotta contro la strega, è un esercizio intellettuale che combatte il protestantesimo e le manifestazioni (rituali e credenze) di natura superstiziosa, tracciando una complessa mappa del sapere occulto, sia lecito che illecito. Quest'ampiezza di tematiche permise all'opera di Delrio di avere un posto nel mondo delle lettere fino a tutto il XVIII secolo.

Nella quarta sezione, le opere raccolte si occupano essenzialmente dei rapporti tra la scienza dei demoni e la teologia, ed è particolarmente interessante, vista l'apertura verso autori che sono fuori dal *canone* demonologico. Così, ad esempio, Pierre Kapitaniak studia il *Von Gespänsten* (1569) di Ludwig Lavater. Questo teologo riformatore svizzero intraprende un'analisi delle apparizioni di spiriti da un punto di vista scettico protestante, riducendole a manifestazioni angeliche o demoniache. L'obiettivo pastorale del trattato era quello di combattere le superstizioni, con particolare attenzione alle false apparizioni orchestrate da monaci e sacerdoti cattolici.

L'altra faccia di questa dimensione politica della scienza dei demoni è analizzata da Fabián A. Campagne attraverso il *Traicté des anges et demons* di Juan Maldonado. Frutto di un corso tenuto da questo gesuita spagnolo a Parigi tra il 1571 e il 1572 e pubblicato nel 1605 a partire da appunti manoscritti, il discorso emerge dal contesto delle dispute confessionali inescati nel contesto della violenza scatenata durante le guerre di religione in Francia. Come sottolinea Campagne, durante il corso il gesuita dispiega una demonologia critica nei confronti delle interpretazioni tomistiche, esponendo al contempo un «anti-Protestant fanaticism», soprattutto nei confronti dei calvinisti.

L'avversione alla possibilità di un'avanzata del protestantesimo in Italia, in particolare a Bologna, fu anche uno dei motivi che spinse il francescano Girolamo Menghi a scrivere, tra gli altri trattati, il *Flagellum daemonum* (1577). Guido Dall'Olio sostiene tuttavia che l'altro avversario era il diffuso scetticismo nei confronti di demoni, possessione e stregoneria. In questo senso, recuperando testi precedenti e adattandoli alle esigenze del suo tempo, Menghi cercò di distinguere l'illecito dei rituali superstiziosi dalle buone pratiche dell'arte dell'esorcismo, fornendole una legittimazione filosofica e teologica. Il suo successo fu dovuto essenzialmente alla combinazione di teoria e pratica nelle sue opere, aprendo la strada alla proliferazione di altri manuali del genere.

D'altra parte, Leif Dixon studia uno degli scritti del teologo calvinista inglese William Perkins, pubblicato postumo nel 1608: *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*. La sua concezione teologica enfatizza l'onnipotenza di Dio e il ruolo sussidiario di Satana, che trova il suo correlato nella limitazione delle sue azioni all'interno del permesso divino e del provvidenzialismo. La stregoneria, per Perkins, era una manifestazione della provvidenza divina e quindi rientrava nei piani di Dio. La *white witchcraft*, che si basava su un'ampia concezione dell'alleanza implicita con il diavolo, era più di un crimine fisico.

Una certa preoccupazione pastorale per la cura delle anime si manifesta nel trattato anonimo polacco *Czarownica powołana* (Strega denunciata, 1639). Michael Ostling sostiene che l'anonimo autore sarebbe stato un fervente cattolico, sostenitore della politica post-tridentina, che a sua volta esprimeva, attraverso una strategia retorica di inversione, una critica agli accusatori di presunte streghe, così come alla crudeltà dei giudici, a coloro che indulgono alla superstizione, ai falsi esorcisti e ai protestanti. Lungi dall'aver uno «enlightened status», l'autore scriveva sotto l'influenza delle dispute confessionali.

La quinta e ultima sezione chiude il volume con uno spazio dedicato ai legami tra demonologia e diritto, o meglio, all'esercizio della giustizia sia secolare che ecclesiastica. Robin Briggs si occupa qui dei *Daemonolatry libri tres* (1595) del procuratore generale della Lorena, Nicolas Rémy. Qui egli esprime il suo status di intellettuale umanista e si pone come punto di riferimento per la conoscenza demonologica, non tanto per la sua abilità argomentativa o originalità, quanto piuttosto per la grande quantità di materiale che recupera dai processi giudiziari della Lorena e che utilizza nel suo quadro testuale. Sebbene instauri un dialogo con molti dei suoi predecessori, l'influenza di Bodin è evidente. Tuttavia, è più cauto su questioni come la metamorfosi o la separazione dell'anima dal corpo. La sua autoproclamata ricerca di un equilibrio tra scetticismo e credulità si traduce in una demonologia che mostra «the lack of originality, logical rigour, and engagement with deeper issues».

Pochi anni dopo uscì uno dei trattati demonologici più noti: il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612). Su incarico del Parlamento di Bordeaux, il suo autore, Pierre de Lancre, condusse nel 1609 un'inchiesta nel Pays de Labourd, che sfociò in una delle più diffuse persecuzioni in Francia. Come sottolineano Thibaut Maus de Rolley e Jan Machielsen, il materiale raccolto dalle testimonianze divenne materia prima essenziale per la produzione di un testo erudito che si distingue per la sua «baroque prose». Nella loro analisi, dimostrano che il *Tableau*

è molto più di un testo che alimenta la scienza dei demoni; è anche una meditazione sulla geografia di questa regione basca, un approccio etnologico che si concentra sulla sua cultura, e soprattutto che concentra il suo interesse sulle donne, proiettando sui suoi abitanti sguardi che esprimono distanza culturale e affettiva. L'etica di De Lancre è quindi segnata da profondi tratti personali e, allo stesso tempo, manifesta una speculazione che attinge alla filosofia e alle lettere classiche per impalcarsi.

La lotta contro l'eresia della setta demoniaca si svolgeva con ferocia anche al di là dei Pirenei, nelle terre della Navarra. Lì, nel 1609, Alonso de Salazar Frías fu nominato membro del tribunale dell'Inquisizione di Logroño. Come afferma Lu Ann Homza, Salazar non difese una posizione scettica, ma agì sulla base della sua profonda conoscenza delle leggi e della sua obbedienza alle regole del Sant'Uffizio. Così, dopo una lunga indagine, raccolse informazioni che gli avrebbero permesso di scrivere una relazione critica sulle procedure dei suoi colleghi inquisitori nei confronti delle persone accusate di stregoneria, relazione poi inviata al Consejo de la Suprema Inquisición de Madrid. Salazar si concentra sulla qualità delle prove: denuncia l'esercizio della violenza fisica ed emotiva finalizzata a ottenere confessioni inculpatorie; mette in discussione il contenuto delle confessioni, sottolineando l'implausibilità degli atti percepiti come reali ed espressi nelle confessioni; infine, evidenzia l'impossibilità di ottenere testimonianze da persone diverse dagli accusati. Come molti dei suoi predecessori, Salazar manifestò una preoccupazione pastorale per la cura delle anime, ma a differenza di alcuni di loro capi che la missione dell'Inquisizione consisteva proprio nel riportare i colpevoli di eresia sulla strada della Chiesa cattolica.

Si tratta di un libro complesso. Gli eruditi studiati riflettono un preciso e coerente sforzo di selezione operato dal curatore, non solo sulla base di un asse temporale e geografico, ma anche confessionale, e di un equilibrio che costituisce una dimostrazione rappresentativa della *scientia daemonum* – anche se, naturalmente, non la esaurisce, dato l'ampio spettro di possibilità che il discorso demonologico offriva e le sue variazioni storiche. Questi criteri, come afferma Machielsen nel suo saggio introduttivo, sono più che soddisfatti. E, a sua volta, ciascuno degli storici che vi contribuiscono ha una vasta esperienza nello studio storico dei demoni, della stregoneria, della possessione e dell'esorcismo nell'Europa tardo-medievale e della prima età moderna. In questo senso, *The Science of Demons* si distingue non solo per la coerenza della sua struttura interna, ma anche per la riuscita articolazione dei saggi e il dialogo interno tra di essi. Inoltre, è importante notare che ognuno dei capitoli mette

in dialogo, in modo sottile e preciso, elementi fondamentali per la comprensione di problemi affrontati dalla demonologia: un'analisi interrelata tra gli aspetti biografici e le traiettorie di vita degli eruditi della scienza dei demoni, i loro contesti sociali, economici, politici, confessionali e culturali, e anche quelli delle loro stesse elaborazioni intellettuali.

Questa ricerca di un'analisi che riveli la diversità delle forme (e dei contenuti) che la scienza dei demoni acquisì nella Europa della prima età moderna si vede anche nel tentativo di evitare il riduzionismo che talvolta emerge nell'uso di etichette dicotomiche come *credenti* e *scettici*. Al contrario, gli storici che partecipano al libro rifuggono dall'uso semplicistico di queste categorie e rendono più complessa la problematica sottesa a questi concetti, rivelando, a loro volta, l'ampia gamma di possibilità di esercizio del pensiero che la coltivazione della *scientia daemonum* offriva a coloro che erano disposti a riflettere all'interno delle norme di questo discorso, che articolava al suo interno le più diverse forme di conoscenza⁷⁹. Infatti, come sottolinea Machielsen, la demonologia sembra essere stata «the first properly interdisciplinary science».

Tuttavia, sebbene la nozione di *disciplina*, applicata alla lettura della realtà culturale di quei secoli, sia forse scomoda – perché amorfa e polisemica –,⁸⁰ la verità è che nella letteratura demonologica convergevano e dialogavano non solo saperi teologici e giuridici, ma anche – come è ben esposto in *The Science of Demons* – altri saperi come la metafisica, la medicina e la filosofia naturale.

In questo senso, sarebbe importante continuare a indagare le modalità di produzione del sapere attraverso le interrelazioni tra questi campi del sapere, così come la loro circolazione e gli scambi di quelle che potremmo chiamare le loro *metodologie* o forme di argomentazione. Certamente, questo linguaggio demonologico era abitato e coltivato da uomini di lettere che rappresentavano ampiamente lo spettro intellettuale di quei tempi, molti dei quali simboleggiavano l'ideale onnisciente dell'*uomo*

⁷⁹ Clark, *Thinking with demons*, cit., pp. 195-213; W. Stephens, *The Sceptical Tradition*, in B. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 101-21; M. Duni, *I dubbi sulle streghe*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2012, pp. 203-21; M. Valente, *La critica alla caccia alle streghe da Johann Wier a Balthasar Bekker*, in Corsi, Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 67-82.

⁸⁰ D.R. Kelley, *The Problem of Knowledge and the Concept of Discipline*, in Id. (ed.), *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe*, University of Rochester Press, New York 1997, pp. 13-28; P. Burke, *¿Qué es la historia del conocimiento?*, Siglo XXI, Buenos Aires 2017, pp. 44-5.

universale del Rinascimento, di un sapere multiforme e di un certo atteggiamento versatile verso le modalità pratiche e teoriche di produzione della conoscenza⁸¹. In questo senso, sarebbe importante continuare a indagare le modalità di produzione della verità attraverso le interrelazioni all'interno di questo sistema o «ancien régime des sciences et des savoirs», nonché la circolazione, gli scambi di quelle che potremmo definire le sue *metodologie* o forme di argomentazione e i loro supporti materiali. Approfondire questo aspetto costituirebbe un contributo al processo di dissoluzione delle demarcazioni – forse imposte più dalla storiografia che dalle griglie di lettura dell'epoca – in questa economia del sapere a cui la demonologia ha partecipato. Si potrebbero così osservare le convergenze, le permeabilità, le sovrapposizioni e le reciprocità – ma anche le loro dispute e i loro conflitti⁸².

Infine, l'impegno a mettere in discussione il canone dei trattati demonologici o, quantomeno, ad ampliarlo visitando altre opere e altri autori merita di essere valorizzato in questa sede, perché potrebbe essere una strada che la storiografia futura percorrerà con maggiore assiduità⁸³. Da questo punto di vista, dunque, questo libro costituisce senza dubbio un contributo fondamentale all'attuale storiografia sulla *scientia daemonum*.

Con questo saggio spero anche di aver evidenziato le trasformazioni epistemologiche e metodologiche che questi studi hanno attraversato sulla base dall'eredità storiografica di Sydney Anglo e, essenzialmente, di Stuart Clark. Il fermento di idee e discussioni che si è verificato negli ultimi decenni nelle ricerche di storia culturale e intellettuale su demoni, linguaggio e significati nella Europa della prima età moderna mostra che esse costituiscono un campo di studio ancora pieno di vitalità.

GASTÓN GARCÍA

Universidad Nacional de La Plata, jggarcia.unlp@gmail.com

⁸¹ P. Burke, *El Polímata. Una historia cultural desde Leonardo da Vinci hasta Susan Sontag*, Alianza, Madrid 2022, pp. 23-32 e 51-64.

⁸² Il concetto di *economia del sapere* delineato da Andretta e Mandressi, *Médecine et médecins*, cit., per la medicina della prima età moderna può essere appropriato anche per la letteratura demonologica. Si veda S. Van Damme, *Un ancien régime des sciences et des savoirs*, in D. Pestre (sous la direction de), *Histoire des Sciences et des Savoirs*, vol. I, S. Van Damme (sous la direction de), *De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, Paris 2015, pp. 19-40 (spec. pp. 21-5).

⁸³ E.g., Campagne, Cavallero (eds.), *Furor Satanae*, cit., e M.J. Zamora Calvo (ed.), *El Diabolo en sus infiernos*, Abada, Madrid 2022.

