



# Streghe e stregoneria nella medievistica italiana degli ultimi decenni

di *Eleonora Plebani*

## *Witches and Witchcraft in Italian Medieval Studies during Recent Decades*

This paper grows out of a body of scholarship on witchcraft during the Middle Ages conducted over the last fifty years. Its purpose is to discuss the increasing emphasis on the transcultural nature of witchcraft practices in order to place them within a broader context. The availability of unpublished sources and the reinterpretation of known testimonies, reveal the many inaccuracies that have characterized the way in which witchcraft was perceived in the past. The paper dwells on a few case studies in order to articulate its analysis and argues that the thirst for knowledge, especially in the case of women, was often liable to witchcraft accusations.

*Keywords:* Witchcraft, Middle Ages, Historiography, Knowledge, Gender.

La stregoneria è un tema storiografico caratterizzato da un'accentuata trasversalità disciplinare, dall'estesa diacronia e da una multiformità di letture che, soprattutto in questi ultimi anni, hanno impresso all'argomento una fisionomia fortemente polisemica. La collaborazione tra studiosi afferenti a diversi contesti scientifici ha condotto – negli ultimi cinquanta anni – alla conoscenza del fenomeno della stregoneria in maniera capillare e, direi, strutturata, nel senso della costruzione di un sistema complesso nel quale, metodologie, strumenti di indagine e percorsi interpretativi di differente provenienza disciplinare hanno contribuito a gettare luce su una delle questioni principali della storia europea tra tardo Medioevo ed Età moderna.

La peculiarità degli studi sulla stregoneria era già stata individuata con chiarezza da Roland Barthes quando, nella sua introduzione all'edizione francese del 1959, riconosceva a *La Sorcière* di Jules Michelet,

un carattere ibrido di «Storia e Romanzo insieme», cui si aggiungeva il merito di aver dato origine a «un'etnologia o una mitologia storica»<sup>1</sup>. Ancora più esplicita l'osservazione proposta da Franco Cardini che, prendendo come *terminus post quem* proprio la prima edizione del capolavoro di Michelet<sup>2</sup>, si dichiarava debitore «del grande dibattito che intorno alla materia ha impegnato, da un secolo a questa parte, antropologi, etnologi, sociologi, più recentemente anche psicanalisti»<sup>3</sup>.

In questo senso anche la medievistica ha contribuito con il suo apporto, sicuramente da parte della letteratura storica internazionale<sup>4</sup>, sempre caratterizzata tuttavia dall'estensione della cronologia degli eventi in prospettiva intersettoriale e tesa, quindi, ad analizzare la stregoneria dalle origini della caccia alle malefiche, sino al dilagare del fenomeno. Meno prolifica, probabilmente anche meno catalogata sotto il profilo della produzione complessiva, ma più attenta alla genesi della credenza nelle streghe è la medievistica italiana che si distingue dagli studi internazionali anche per una maggior concentrazione sull'Età di mezzo vera e propria, nonché per la ricerca e la definizione delle cause prossime e remote della repressione della stregoneria. Non bisogna, chiaramente, generalizzare, dato che, soprattutto per quanto riguarda ricerche di più ampio respiro e afferenti a settori non riconducibili alla storia *tout-court*, la lunga cronologia è un elemento essenziale<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Le citazioni sono tratte da R. Barthes, *La Sorcière*, in J. Michelet, *La strega* (1959), (ed. it. Einaudi, Torino 1971), pp. VII-XVII:VII.

<sup>2</sup> J. Michelet, *La Sorcière*, Jung-Treuttel, Leipzig 1862.

<sup>3</sup> F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 3.

<sup>4</sup> Una rassegna esauriente a tal proposito è il contributo di M. Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi - M. Duni, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 1-18.

<sup>5</sup> Da questo punto di vista e senza pretese di esaustività cito in questa sede: M. Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, il Mulino, Bologna 1975; A. Foa, *La stregoneria in Europa*, Loescher, Torino 1980; G. Bonomo, *Caccia alle streghe, La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Palermo 1985<sup>3</sup>; P. Di Gesaro, *Streghe. L'ossessione del diavolo, il repertorio dei malefici, la repressione*, Praxis3, Bolzano 1988; F. Cardini, *Radici della stregoneria: dalla protostoria alla cristianizzazione dell'Europa*, Il Cerchio, Rimini 2000; *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo*, Atti del V Convegno nazionale di Studi Storico-Antropologici (Triora, 22-24 ottobre 2004), Praxis3, Bolzano 2007; F. Martino, *Il volo notturno delle streghe. Il Sabba della modernità*, La Città del Sole, Napoli 2011; M. Montesano, *Caccia alle streghe*, Salerno, Roma 2012.

Il mio intento, in questa sede, è prendere in considerazione ciò che è stato prodotto negli ultimi cinquanta anni dagli studi incentrati sui secoli medievali<sup>6</sup> che, pur tenendo in considerazione l'intersettorialità del tema, hanno saputo integrare le sollecitazioni provenienti dalle altre scienze interessate all'analisi della stregoneria con gli strumenti metodologici tipici delle indagini storiche. Le conclusioni scaturite da tale riflessione di lunga durata, organica e organizzata, hanno portato a una migliore definizione della progressione degli eventi propedeutici alla caccia alle streghe della prima Età moderna, inquadrati cronologicamente in momenti abbastanza riconoscibili e spiegati alla luce di una mentalità in evoluzione (o in involuzione, secondo i punti di vista) fortemente connotata da ambiguità, interessi politici e fragilità sistemiche di organizzazioni (quale era la Chiesa, ad esempio) in rapido cambiamento.

Scendendo più nello specifico, mi pare si possano individuare tre macro argomenti ai quali la medievistica contemporanea ha rivolto il suo interesse per quanto attiene la stregoneria: spazi di radicamento e di sviluppo, cronologia e mutamenti nell'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica e secolare, ricerca e pubblicazione (o riedizione) delle fonti relative al fenomeno stregonico.

## Spazi e Tempi

### *La geografia delle streghe*

Prendendo avvio dal già citato studio di Franco Cardini<sup>7</sup>, occorre ribadire come dal Medioevo – o perlomeno dai suoi secoli più alti – sia stata ormai del tutto allontanata l'accusa di aver dato inizio alla persecuzione delle streghe, spostando invece all'Età moderna il *terminus post quem* i roghi delle malefiche divennero una consuetudine. L'Italia, in particolare, fu un caso abbastanza singolare anche in questa circostanza, perché i tribunali, ecclesiastici e secolari, rispettosi delle regole e cauti nelle sentenze, difficilmente giungevano a comminare il rogo<sup>8</sup>. Infatti, fino al XIII secolo, era fatto

<sup>6</sup> La puntualità dell'ambito scientifico di riferimento implica l'esclusione di alcuni contributi pur fondamentali, come quelli di Carlo Ginzburg, ad esempio, che esulano dallo scopo che mi sono prefissa. Non ritengo, comunque, a puro titolo informativo, mi possa esimere dal menzionare almeno: C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1966, Id., *Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medioevo ed età moderna*, in "Rivista di storia sociale e religiosa", 11, 1979, pp. 120-33, Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.

<sup>7</sup> Cardini, *Magia, stregoneria, superstizione*, cit.

<sup>8</sup> M. Montesano, *Le streghe. Le origini, il mito, la storia*, Giunti, Firenze 1996, p. 8.

obbligo agli attori dei procedimenti giudiziari di raccogliere e vagliare le prove che indicassero senza ombra di dubbio la congiunzione tra azioni riconducibili a magia e stregoneria e deviazioni ereticali<sup>9</sup>.

In questo senso si mosse, ad esempio, papa Alessandro IV (1254-1261) che, in due bolle, proibì agli inquisitori di occuparsi di malefiche e di sortilegi, lasciando questi ultimi alla competenza delle corti vescovili. Unica eccezione la manifesta adesione a movimenti eterodossi<sup>10</sup>. Ciò nonostante, proprio l'Italia presenta una distribuzione sul territorio di luoghi collegati tradizionalmente alla stregoneria che la letteratura storica contemporanea non ha mancato di individuare, sia nella loro collocazione geografica e sia in relazione ai contesti culturali e sociali nei quali il fenomeno stregonico si radicò e si sviluppò.

La prima area individuata è l'arco alpino, una zona frontaliera, isolata, economicamente depressa e, soprattutto, ancora permeata di suggestioni provenienti dai culti agresti precristiani. La credenza che le streghe fossero in grado di controllare la fertilità della terra, la riproduzione del bestiame, i cicli meteorologici produceva un sentimento di intolleranza verso chi era sospettato di praticare arti magiche e la stessa popolazione locale era, perciò, molto attiva nella caccia alle streghe. Dal Piemonte al Tirolo – che nell'Italia preunitaria si estendeva da Innsbruck fino alla Chiusa di Verona – la persecuzione delle malefiche fu molto intensa dal tardo Medioevo all'Età moderna<sup>11</sup>.

All'apparenza più sorprendente potrebbe sembrare la presenza della Toscana tra le zone interessate dal fenomeno stregonico, così come di altre regioni dell'Italia centrale (Umbria, Marche, Abruzzo), ma se si riflette sulla dimensione prevalentemente cittadina anche delle pratiche ereticali, allora non suscita stupore la diffusione della diffidenza verso le streghe in

<sup>9</sup> Decker, *I papi e le streghe*, in *Caccia alle streghe in Italia*, cit., pp. 15-30: 19-20.

<sup>10</sup> F. Martino, *La spirale della storia. Giuristi e streghe tra Medioevo ed Età Moderna*, in *Dalla magia alla stregoneria. Cambiamenti sociali e culturali e la caccia alle streghe*, a cura di A. Ciattini, La Città del Sole, Napoli 2018, pp. 67-106: 70.

<sup>11</sup> Molti sono gli studi dedicati alla repressione della stregoneria in area alpina. Tra questi segnalò: Di Gesaro, *Streghe. L'ossessione del diavolo*, cit., Ead., *La "Società del Gioco" in Tirolo, ovvero la "Compagnia delle streghe" tra tolleranza e repressione*, in *Caccia alle streghe in Italia*, cit., pp. 127-49, M. Centini, *Streghe, roghi e diavoli. I processi di stregoneria in Piemonte*, L'arciere, Cuneo 1995; Id., *La stregoneria in Piemonte*, in *Caccia alle streghe in Italia*, cit., pp. 75-94; R. Comba - A. Nicolini (a cura di), *Luca talvolta la luna. I processi alle "masche" di Rifreddo e Gambaasca*, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, Cuneo 2004; Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate*, cit., pp. 87-97; R. Suintner (a cura di), *Gli illuminati e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019.

contesti economicamente floridi e inseriti nei circuiti mercantili e politici europei e internazionali<sup>12</sup>.

L'ambiente toscano evidenzia caratteristiche abbastanza particolari per quanto concerne la caccia alle streghe: limitatezza numerica dei centri urbani coinvolti (Firenze e Siena), precocità delle procedure giudiziarie (le prime testimonianze risalgono al XIII secolo), presenza di imputati di entrambi i sessi e intensi apporti teorici da parte dei predicatori degli Ordini mendicanti. Per il periodo iniziale della persecuzione stregonica in Toscana, la maggior parte delle fonti giunteci proviene dalle due più importanti città della regione, Firenze e Siena, appunto, residuali le attestazioni di diversa ambientazione geografica sino all'inizio dell'Età moderna.

Le accuse rivolte alle malefiche toscane sottoposte a processo si distinguono, invece, per le finalità di immediato riscontro della pratica e per il piano di terrena quotidianità dei risultati attesi, dal momento che le arti magiche sembrano confinate nell'ambito del sortilegio amoroso, inteso sia come "incantamentum" finalizzato ad attrarre l'oggetto del sentimento e sia, al contrario, come "fattura" volta a impedire le unioni. La trasversalità dei dettagli comuni alle procedure giudiziarie risiedeva nel basso livello culturale delle donne coinvolte, nella solitudine delle vite di nubilito o di vedovanza, nella mancanza, quindi, di un contesto familiare a prevalenza maschile che potesse assicurarne l'inserimento in una "normalità" insospettabile. Eppure, il tratto condiviso dalle streghe toscane del basso Medioevo – uguale a quello riscontrato in altri ambienti – era la trasmissione delle conoscenze, le pratiche condivise, la solidarietà di gruppo esplicitata dall'insegnamento del proprio sapere.

Proprio l'attitudine alla tradizione delle conoscenze differenziava le pratiche stregonesche femminili da quelle maschili; gli uomini erano accusati di "invocatio demonum", ma non si rinvengono riferimenti a patti o a commerci con i demoni. I processati per stregoneria di sesso maschile possedevano libri e li consultavano per mettere in pratica i loro malefizi (l'uso di testi scritti attesta quindi un livello di alfabetizzazione superiore rispetto alla componente femminile), ma si trattava di pratiche esercitate individualmente che non prevedevano né la condivisione delle esperienze in gruppi coesi e solidali, né l'insegnamento e la trasmissione delle proprie conoscenze<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Su questo punto si veda almeno R. Manselli, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, cit., pp. 39-62: 50.

<sup>13</sup> Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate*, cit., p. 77.

A questo proposito non si possono dimenticare le osservazioni proposte da Carlo Ginzburg sui metodi di apprendimento del mugnaio Menocchio, protagonista de *Il formaggio e i vermi*. Secondo Ginzburg, le modalità citazionali, la selezione dei contenuti e la personale contestualizzazione dei temi effettuata da Menocchio nelle sue letture denotano una cultura interiorizzata, interpretata e memorizzata mediante strumenti provenienti dalla trasmissione orale del sapere<sup>14</sup>. Non si può escludere – per quanto non si abbia per i secoli bassomedievali la consistenza documentaria che ha consentito la ricostruzione dei processi contro Domenico Scandella – che anche la presunta superiorità culturale degli uomini che praticavano la stregoneria fosse in realtà riconducibile a modelli differenti e collegati con la tradizione orale.

Almeno sino al Quattrocento, la Toscana offre un contesto multiforme che, pur contemplando episodi documentati e mostrando già la consapevolezza della diversità dell'azione stregonica declinata al femminile o al maschile, non sembra avere contezza della differenza tra sortilegio e stregoneria vera e propria. In questo senso, a fornire coordinate classificatorie più chiare si dedicarono i predicatori degli Ordini mendicanti, in particolare nel xv secolo; l'esponente più significativo fu Bernardino da Siena<sup>15</sup> che si dedicò a ordinare e a categorizzare le tipologie dei malefici e le responsabilità individuali.

Bernardino, probabilmente, prese spunto dalla propria esperienza<sup>16</sup> e dalla condanna al rogo della romana Finicella di cui fu testimone oculare<sup>17</sup>; Marina Montesano ipotizza che la strega, esercitando la professione

<sup>14</sup> C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Adelphi, Roma 2019 (1976<sup>1</sup>).

<sup>15</sup> Il resto della penisola fu interessato, nello stesso periodo, dall'attività omiletica di Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca, Roberto da Lecce: cf. M. Montesano, «*Supra acqua et supra ad vento*». «*Superstizioni*», maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. xv), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999 («Nuovi Studi Storici» 46).

<sup>16</sup> L'attività omiletica che egli aveva svolto a Bologna nel 1424 gli era valsa l'accusa di eresia per aver sostenuto il culto del Nome di Gesù; costretto a recarsi a Roma al cospetto del papa Martino v per discolparsi, nel 1426 Bernardino fu proscioltto dal reato ascrittogli, cf. Montesano, «*Supra acqua et supra ad vento*», cit., p. 133, nota 126. A questo proposito cf. anche G. Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino v*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino v (1417-1431). Atti del Convegno (Roma, 2-5 marzo 1992)*, a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1992, pp. 354-65.

<sup>17</sup> Ne riferisce, in maniera estremamente sintetica, il diarista Stefano Infessura: «Et dopo fu arsa Finicella strega, adì 8 del ditto mese di luglio (scil. luglio 1426), perché essa diabolicamente occise di molte creature et affattucchiava di molte persone, et tutta Roma ce andò a vedere», *Diario della città di Roma di Stefano Infessura scribasenato*, a cura di

di ostetrica, avesse praticato parecchi aborti, alimentando così l'accusa di infanticidio plurimo, ma sicuramente l'evento diventò uno dei nodi tematici dell'attività predicatoria del frate senese.

Alcuni punti mi sembrano da mettere in evidenza in relazione alla riflessione proposta dalla Montesano. In primo luogo, Bernardino distingue le colpe delle creature demoniache, ingannatrici e manipolatrici, da quelle delle donne, sedotte, suggestionate e indotte a compiere il male. Non di esseri malefici per naturale predisposizione si trattava, quindi, né tantomeno di donne dotate di poteri particolari o in grado di volare per spostarsi da un luogo all'altro, ma solo di esseri umani fragili e facili prede dei demoni. Nonostante ciò, secondo Bernardino le streghe erano ree dei crimini loro ascritti perché, seppure destituite di ogni fondamento le credenze fantastiche relative alle caratteristiche stregoniche, i reati commessi erano reali, così come concreta era la colpevolezza delle streghe che ne erano autrici<sup>18</sup>.

Con un'ulteriore partizione, il frate senese operava una precisa distinzione fra "stregoneria" (intesa come azione volta al male sino a causare la morte delle vittime) e "incantamenta", categoria riconducibile tanto alla conoscenza delle proprietà delle erbe, quanto all'azione guaritrice. La pratica destinata a sfociare nella morte e quella tesa a preservare la vita prendevano, nel pensiero di Bernardino, due strade completamente diverse sotto il profilo processuale: solo la prima, infatti, doveva condurre alla morte delle autrici<sup>19</sup>.

Nonostante, però, il francescano senese avesse assunto una posizione precisa e, tutto considerato, piuttosto moderata, le sue prediche costituirono uno dei fondamenti teorici sui quali fu edificato in parte l'immaginario stregonico; infatti, per spiegare in maniera comprensibile al suo uditorio, con un grado di alfabetizzazione molto eterogeneo, la gravità dei crimini commessi dalle malefiche, seppure per induzione diabolica, Bernardino faceva frequente ricorso al parallelismo con le *striges*, ossia uccelli rapaci dalle sembianze femminili che, in età classica, si credeva rapissero e dissanguassero i fanciulli devastandone i cadaveri<sup>20</sup>.

---

O. Tommasini, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1890 ("Fonti per la Storia d'Italia" 5), p. 25. La notizia riportata dall'Infessura non trova riscontro nelle fonti narrative romane coeve, ma fu proprio Bernardino da Siena, testimone dell'evento, a tramandare per primo il ricordo di Fincella.

<sup>18</sup> Montesano, «Supra acqua et supra ad vento», cit., pp. 138-9.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 133-4.

<sup>20</sup> Montesano, *Le streghe*, cit., p. 38.

Sulla scia di Bernardino si pose il concittadino e contemporaneo Mariano Sozzini, amico di Leonardo Bruni e di Enea Silvio Piccolomini, giureconsulto, umanista e autore del *Tractatus de sortilegiis*, il quale, pur dichiarandosi convinto dell'intervento demoniaco nelle pratiche magiche, esortava a sua volta a giudicare con cautela gli attori coinvolti, guardando con pietà alle debolezze degli esseri umani ingannati dall'astuzia dei demoni<sup>21</sup>. Nonostante la moderazione manifestata dal Sozzini, fu proprio lui ad accreditare, tra i primi, la convinzione che, in Italia, il luogo privilegiato dei raduni stregonici fosse la città di Benevento<sup>22</sup>.

Mi pare evidente, quindi, che anche nella Toscana quattrocentesca la speculazione sulla materia si andasse strutturando in un prima, organica riflessione che, in maniera trasversale, interessava l'attività omiletica degli Ordini regolari, la trattatistica specializzata, l'attività giuridica. La metà del xv secolo si presenta comunque come il periodo, in cui, in contesti politici e geografici differenti, l'Italia mostra un interesse teorico parecchio vivace nei riguardi della questione stregonica. Negli stessi decenni in cui operarono Bernardino da Siena e Mariano Sozzini, nel settentrione anche l'opera dei frati Predicatori era molto attenta al problema delle streghe.

Se, tuttavia, Bernardino e il Sozzini manifestarono idee molto vicine, nel Nord Italia la discussione nella trattatistica fu alquanto polarizzata. Mentre, infatti, Girolamo Visconti, domenicano milanese e autore dell'*Opusculum lamiarum*, si schierava nel novero dei persecutori delle streghe, il confratello Girolamo da Bergamo – feroce oppositore della repressione violenta – rispose, nel 1460, con il breve trattato dal titolo *Quaestio de strigis*, ispiratogli dalle sollecitazioni del domenicano cortonese Agostino Spiga<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Su Mariano Sozzini si veda P. Nardi, *Mariano Sozzini. Giureconsulto senese del Quattrocento*, Giuffrè, Milano 1974; Id. *Sozzini, Mariano il Vecchio*, in Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960 ss., (d'ora in poi DBI), 93, 2018, on line. Sul *Tractatus* rinvio a L. Zdekauer, *Sullo scritto De Sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, Clausen, Palermo 1896.

<sup>22</sup> Montesano, *Le streghe*, cit., p. 42.

<sup>23</sup> Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., p. 359. Su Girolamo Visconti si veda E. Fumagalli, *Francesco Sforza e i domenicani Gioacchino Castiglioni e Girolamo Visconti*, I parte, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", 56, 1986, pp. 79-152, II parte, ivi, 57, 1987, pp. 45-101. L'edizione critica dell'opuscolo è in A. Belli - A. Estuardo Flaction, *Les striges en Italie du Nord. Édition critique et commentaire des traités de démonologie et sorcellerie de Girolamo Visconti* (Milan, c. 1460) et de Bernard Pategno (Côme, c. 1510), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019. Cfr. infine A. Martocchia - V.F. Polcaro, *Gli astronomi e le streghe. Trasformazioni della società, mutamenti nella cultura e nella scienza e "caccia alle streghe"*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., pp. 159-82: 164.

Un atteggiamento di sostanziale incredulità nei riguardi degli elementi più fantasiosi dell'immaginario stregonico (il volo notturno o la trasmutazione dei corpi) manifestava negli stessi anni il giurista Ambrogio Vignati, *magister* presso gli *Studia* di Torino e di Bologna. Vignati, nella sua *Qaestio unica de lamisseustrigibus*, sezione di una più ampia opera incentrata sull'eresia, mette in luce non soltanto il suo interesse prettamente rivolto alle questioni giuridiche, ma purei suoi dubbi sulla veridicità delle confessioni estorte sotto tortura<sup>24</sup>. I contatti che Vignati intrattenne con Francesco Filelfo<sup>25</sup> mi sembrano evidenziare con sufficiente chiarezza quanto anche il circuito degli intellettuali, legati al sapere universitario o al sistema delle corti, guardasse attentamente, ma con una differenziazione ancora piuttosto immatura sotto il profilo critico, alla presenza delle streghe, ai loro rituali e alla loro persecuzione, riconoscendone il problema, ma orientando le opinioni personali essenzialmente sulla base dei propri ambiti di azione.

A tutto ciò si deve aggiungere, quindi, il filtro esercitato dal sapere umanistico che, al di là della ricerca dell'equilibrio, della *pietas* e delle forme della classicità non era affatto estraneo alle seduzioni del soprannaturale. Tali considerazioni sono ancora più valide nel contesto del Mezzogiorno italiano dove Benevento, come anticipato dal Sozzini, godeva della fama di essere il polo di attrazione per chi praticasse la stregoneria. La capitale dell'antico ducato longobardo, in età precristiana sede del culto isiacco, fu permeata dalla religiosità dendroiatrica in seguito all'insediamento dei nuovi dominatori germanici, a partire dal tardo VI secolo, come ricordato nella *Vita* di Barbato, vescovo di Benevento<sup>26</sup>. L'individuazione dell'albero sacro in un noce risale al XVII secolo, come evidente operazione di *contaminatio* fra l'antica credenza pagana e il corredo immaginario che accompagnava la caccia alle streghe. Nel basso Medioevo, come testimoniato anche dalle prediche di Bernardino da Siena, si riteneva che a Benevento avessero luogo le celebrazioni del sabbato dove le streghe si recavano volando grazie alla recita di una formula magica. Il testo, registrato negli atti del processo a carico di Matteuccia di Francesco da Todi nel 1428 e arricchito di dettagli in età successiva, è

<sup>24</sup> M. Montesano, *Classical culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Palgrave Macmillan, London 2018, pp. 197-8.

<sup>25</sup> Ivi, p. 198.

<sup>26</sup> M. Montesano, *La vita Barbati: culti longobardi e magia a Benevento*, in "Studi beneventani", 4-5, 1991, pp. 39-56, *Vita di Barbato*, a cura di M. Montesano, Pratiche, Parma 1994; A. Vuolo, *Ancora a proposito della Vita Barbati Episcopi Beneventani*, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.

il noto: «unguento, unguento/mandame a la noce de Benivento,/supra-aqua et supra ad vento/et supra ad omne maltempo»<sup>27</sup>.

Mi pare chiaro che, nell'Italia quattrocentesca, seppure in ambiti molto diversi e con numerosi attori coinvolti di provenienza differente, il tema delle streghe fosse non solo avvertito come oggetto di riflessioni in termini di trattatistica (e, talvolta, di polemica), ma anche come emergenza da contrastare con tutte le armi disponibili, dalla repressione violenta alla persuasione omiletica. Suggestioni di provenienza precristiana, certezza della diffusa presenza demoniaca nell'ambito dell'agire umano, ricerca di forze soprannaturali a compensazione della crisi in cui versava la spiritualità tradizionale costituivano il substrato culturale e sociale sul quale si sarebbe innestata la successiva caccia alle streghe. Da non trascurare, tuttavia, è anche il sentimento di diffidenza suscitato dalla provenienza forestiera di alcune figure femminili accusate di stregoneria. Marina Montesano riporta il caso della croata Caterina di Giorgio che, a Perugia, fu processata sia per pratiche magiche e sia per omicidio. La percezione della solitudine delle straniere e la loro marginalità nei contesti sociali nei quali vivevano potrebbero avere influito, secondo l'Autrice, sulla diffusione dei sospetti che condussero alcune di loro alla condanna<sup>28</sup>.

Il pregiudizio culturale, alla base della diffidenza di una comunità chiusa verso elementi esterni percepiti come un'alterazione degli equilibri tradizionali, può essere letto, anche nel caso di Caterina di Giorgio, alla luce del modello dell'analisi "grid-group" proposta da Mary Douglas a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. In un gruppo fortemente coeso e sottoposto a regole ben determinate, qualunque fattore estraneo determina una griglia di classificazioni condivise al centro della quale, secondo la Douglas, si collocano tutti i sistemi sociali. In tale rappresentazione dei contesti, le streghe si pongono al di sotto della linea della pubblica classificazione, al pari di tutte le altre categorie degli emarginati<sup>29</sup>.

Analoghe considerazioni possono essere proposte per il contesto europeo in relazione al quale studi più o meno recenti hanno individuato le aree a maggior penetrazione stregonica. Anna Foa indicò, per il xv secolo,

<sup>27</sup> C. Peruzzi, *Un processo di stregoneria a Todi nel '400*, in "Laris", xxi/1-2, 1955, pp. 1-17, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco (Todi, 20 marzo 1428)*, a cura di D. Mammoli, contributi di E. Menestò - F. Cardini, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013; Montesano, *Le streghe*, cit., p. 10; Id., *Classical culture*, cit., pp. 173-8.

<sup>28</sup> Montesano, *Classical Culture*, cit., p. 180.

<sup>29</sup> M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Routledge, London-New York 1996<sup>3</sup>, p. 61.

la Francia meridionale, il Delfinato, l'Alta Germania e le Alpi francesi quali zone ad alto tasso di roghi<sup>30</sup>, mentre Maria Rosa Di Simone ha individuato nell'Europa centrale la parte del continente più interessata dalla caccia alle streghe in età moderna<sup>31</sup>. Soprattutto nel Cinquecento – e segnatamente in ambito giuridico – fu evidente il lascito delle discussioni tardo medievali che, estendendosi ad ampi strati della riflessione culturale e coinvolgendo specialisti di molteplici discipline (chierici, medici, maestri, filosofi), riproposero, in maniera quasi insanabile, il dualismo quattrocentesco fra scetticismo e credenza nell'immaginario stregonico<sup>32</sup>.

*Tempo della magia e tempo della stregoneria*<sup>33</sup>

Alla fine degli anni settanta del secolo scorso, Marina Romanello tracciava un solco abbastanza definito tra magia colta, accompagnata da un solido retroterra culturale e filosofico e la stregoneria, di matrice popolare e dagli intenti pratici<sup>34</sup>. Franco Cardini non condivise questa bipartizione, evidenziando come magia e stregoneria – strettamente connesse sotto il profilo culturale e operativo – fossero un binomio inscindibile, soprattutto nei secoli altomedievali quando le antiche religioni precristiane non erano ancora state sostituite dalla nuova religiosità<sup>35</sup>.

Proprio il cristianesimo, nell'opinione di Raoul Manselli, conferì però alla fenomenologia magica e stregonica un carattere molto peculiare, in quanto articolò in maniera assai diversa, rispetto alle credenze pagane, il rapporto tra forze del bene e quelle del male. La religione cristiana, secondo il pensiero di Manselli, non considerava la divinità positiva e quella oscura come dotate del medesimo potere, ma descriveva la loro lotta come un impari duello fra una volontà «infinitamente grande, e perciò sicuramente destinata alla vittoria»<sup>36</sup> e una di livello inferiore, votata alla sconfitta perché non divina e in grado di esercitare un potere pericoloso soltanto su soggetti troppo deboli per mantenersi saldi nella vera fede. In quest'ottica, dunque, anche la magia e la stregoneria, collegate all'influenza delle forze diaboliche, non avrebbero potuto mai prevalere.

<sup>30</sup> Foa, *La stregoneria in Europa*, cit., pp. 19-20.

<sup>31</sup> Di Simone, *I giuristi e le streghe*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., p. 107.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 115-23.

<sup>33</sup> Il titolo del paragrafo è mutuato su quello del famoso volume di J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante* (1956), (ed. it. Einaudi, Torino 1977).

<sup>34</sup> Romanello, *Introduzione*, in *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, cit., pp. 7-38: 9.

<sup>35</sup> Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni*, cit., p. 4.

<sup>36</sup> R. Manselli, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, cit., pp. 39-62: 40.

In effetti, la documentazione altomedievale diventa progressivamente sempre più lacunosa<sup>37</sup> per quanto attiene la pratica stregonica, con qualche residuale testimonianza di sopravvivenza di riti precristiani proveniente dall'alta Lorena di inizio secondo millennio<sup>38</sup>. Diversa la questione concernente la magia che la letteratura storica più recente ha analizzato non soltanto in connessione esclusiva con la stregoneria, ma tenendone maggiormente in considerazione il carattere polisemico. Le pratiche magiche, per buona parte del Medioevo, non erano infatti separate dall'esercizio della professione medica, allontanatasi gradualmente dal circuito delle scienze con il progredire delle convinzioni religiose che spiegavano la malattia come una punizione divina<sup>39</sup>.

Ciò non deve indurre a pensare che la magia – spesso associata alle conoscenze delle proprietà medicamentali delle erbe – fosse di esclusiva pertinenza di gruppi eterodossi, o di guaritori privi di una loro collocazione all'interno della società: monaci, titolari di chiese parrocchiali, levatrici, persino medici ereditarono dalle culture precristiane conoscenze magiche che sottrassero alla dimensione sacerdotale tipica dei sistemi sociali pagani riconducendole in un ambito in cui era difficile individuare la pratica lecita da quella condannata<sup>40</sup>.

Queste considerazioni lasciano tuttavia intendere come la Chiesa medievale, almeno sino al XIII secolo, pur riflettendo criticamente sulla ritualità dei sistemi culturali pagani, avesse finito per adottare un atteggiamento sincretico, di moderata tolleranza, applicando la prassi di sostituire agli antichi dèi le divinità cristiane, ma lasciando intatti gli spazi della devozione sacralizzati dalla nuova religione. In armonia con questi principii, era

<sup>37</sup> Marina Montesano evidenzia come nessuno tra i codici di leggi latino-germanici attuasse un approccio sistemico alla questione dell'esistenza delle streghe. Si prendeva semplicemente atto del loro collegamento con la persistenza di marginali manifestazioni di paganesimo, pur senza sottovalutare esiti e conseguenze delle loro azioni, Montesano, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 34-46.

<sup>38</sup> Mi riferisco in particolare a quanto tramanda Burcardo di Worms che, all'inizio dell'XI secolo, narrò in maniera dettagliata la celebrazione del rito di immersione delle vergini allo scopo di propiziare la pioggia. Sulla questione cf. R. Manselli, *Simbolismo e magia nell'alto Medioevo*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Atti della XXIII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1975), Spoleto 1976, vol. 1, pp. 293-329 e, più recentemente, P. Golinelli, *La fanciulla del giusquiamo. Un rito medievale di propiziazione della pioggia tra storia e antropologia*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasperini*, a cura di M. Rozzi - G.M. Varanini, Herder, Roma 2005, pp. 415-27.

<sup>39</sup> R. Omicciolo Valentini, *Le erbe delle streghe nel Medioevo*, Penne e papiri, Tuscania 2010, p. 17.

<sup>40</sup> Ivi, p. 29.

prescritta una cauta attenzione nei riguardi delle pratiche magiche e stregoniche, allo scopo di evitare il più possibile le condanne capitali e attuando misure estreme esclusivamente in presenza di prove inattaccabili<sup>41</sup>.

Forse, anche per tale attitudine a una transizione indolore dal paganesimo al cristianesimo, non si impedì, al contrario si incentivò, la trasmissione della scienza fitoterapica attraverso le strutture monastiche dove l'*herbarium* divenne lo spazio in cui coltivare le piante medicinali e la biblioteca la mediatrice naturale tra le conoscenze scientifiche dell'antichità e l'eterogenea categoria medievale dei conoscitori delle erbe<sup>42</sup>. Non di magia si trattava, certo, in questi casi, ma di un sistema policentrico – diviso tra singoli individui e istituzioni religiose – nel quale pratiche diverse, ma assimilabili nei loro principii teorici e nelle applicazioni empiriche, erano debitrice dei patrimoni culturali di provenienza pagana<sup>43</sup>.

Il punto di arrivo di una tale catena di trasmissione del sapere fu, senza dubbio, la Scuola medica salernitana che, a partire dal IX secolo, fece propria l'eredità greco-romana, unendola alla scienza araba e alle conoscenze ebraiche e cristiane e facendone il risultato, totalmente laico e aperto anche agli apporti femminili, della rielaborazione occidentale della cultura scientifica mediterranea<sup>44</sup>. La compresenza di centri specializzati, di ambienti religiosi e di pratiche individuali diede vita a un microcosmo assai eterogeneo, solito operare in parallelo e attivo per diversi secoli, se è vero, come ricorda Rosella Omicciolo Valentini, che a Parigi, nel secondo Duecento, si contavano meno di dieci medici e almeno quaranta tra speziali ed erboristi<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Cardini, *Magia, stregoneria, superstizione*, cit., pp. 12-21, Decker, *I papi e le streghe*, in *Caccia alle streghe in Italia*, cit., pp. 19-20.

<sup>42</sup> Omicciolo Valentini, *Le erbe delle streghe*, cit., pp. 18-9.

<sup>43</sup> D. Lippi - D. Weber, *Witchcraft, Medicine and Society in Early Modern Europe*, in "Archives of the History and Philosophy of Medicine", 75, 1, 2012, pp. 68-73: 68-9.

<sup>44</sup> Omicciolo Valentini, *Le erbe delle streghe*, cit., pp. 19-20; Lippi - Weber, *Witchcraft, Medicine and Society*, cit., p. 69, N.G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: an Introduction to Knowledge and Practice*, the University of Chicago Press, Chicago-London 1990, pp. 13-6. Cf. anche, seppure a proposito di un ambito geograficamente delimitato, D. Weber, *Sanare e maleficiare. Guaritrici, streghe, medicina a Modena nel XVI secolo*, Carocci, Roma 2011. Sulla Scuola rinvio a P.O. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1986, *Mater herbarum. Fonti e tradizione del giardino dei semplici della Scuola medica salernitana*, a cura di M. Venturi Ferriolo, Guerini, Milano 1995, *La Scuola medica salernitana. Gli autori e i testi*, a cura di D. Jacquart - A. Paravicini Bagliani. Atti del Convegno internazionale (Salerno, 3-5 novembre 2004), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.

<sup>45</sup> Omicciolo Valentini, *Le erbe delle streghe*, cit., p. 18.

Proprio in questo ambito cronologico – complici, a mio avviso, sia le mutate possibilità di analisi offerte dagli *Studia* e sia un periodo di crisi della religiosità tradizionale – iniziò a prodursi una frattura tra l'attività fitoterapica, l'esercizio della professione medica e la speculazione teologica. Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi e conoscitore della filosofia aristotelica e dei traduttori islamici che ne furono i mediatori con l'Occidente cristiano, fu il primo a proporre l'analogia tra conoscenza delle proprietà delle erbe e magia, suddividendo altresì la materia fra magia demoniaca, volta al conseguimento di scopi nefasti, e magia naturale, ispirata a principii benevoli e indirizzata alla guarigione. In altre parole, Guglielmo aprì la strada alla successiva partizione tra magia bianca e magia nera<sup>46</sup>. Le ipotesi formulate dal maestro d'Alvernia furono seguite da riflessioni sempre più approfondite in ambito universitario, dal momento che l'interesse nei confronti della magia colta, dell'astrologia e dell'alchimia andò aumentando, così come interrogativi pressanti derivarono dall'inserimento delle scienze magiche nelle arti del Quadrivio boeziano. Sulla classificazione della magia si soffermò con attenzione, nel xiv secolo, Taddeo da Parma, maestro di Medicina e di Astrologia presso lo *Studium* di Bologna, che categorizzò in maniera sistematica le arti magiche associandole alla matematica e all'astrologia. In sostanza, pur sottolineando come la scienza degli astri non compaia nelle discipline del Quadrivio, Taddeo ricordò che Tolomeo, nel suo *Quadripartito*, aveva assimilato la pratica astrologica alla scienza astronomica mettendo in risalto il carattere pratico di quest'ultima e le implicazioni divinatorie della prima. Chiudendo il cerchio, Taddeo da Parma identificò la magia con l'astrologia in quanto entrambe, discipline razionali di calcolo e numeri, erano anche scienze teoriche per via delle loro facoltà divinatorie<sup>47</sup>.

La speculazione scolastica, unita alla recezione delle categorie aristoteliche, rese gli *Studia* universitari il primo laboratorio di pensiero sulla magia dove si formularono ipotesi di schemi disciplinari, si operarono classificazioni scientifiche e si diede un vigoroso impulso anche alle riflessioni dei giuristi che fornirono un apporto determinante alla definizione di una nuova *mentalità* nei riguardi della percezione delle arti magiche e

<sup>46</sup> Ivi, p. 29. Su Guglielmo d'Alvernia e sul suo trattato *De Universo*, cf. Montesano, *Classical Culture*, cit., pp. 108-10 e G. Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII-XIV*, Rusconi, Milano 2021, pp. 35-46.

<sup>47</sup> Id., *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, UTET, Torino 2008, pp. 315-6. Per lo stesso tema affrontato in relazione al periodo successivo rinvio a G. Gandolfi, *L'Astrologia rinascimentale tra Scienza, Magia naturale e Divinazione*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., pp. 141-58.

stregoniche<sup>48</sup>. Tuttavia, come sosteneva Marc Bloch, «potremo affermare di aver compreso una istituzione solo quando l'avremo collegata alle grandi correnti intellettuali, sentimentali e mistiche della mentalità contemporanea»<sup>49</sup>. La magia e la stregoneria non sono certamente istituzioni, ma l'atteggiamento collettivo nei loro riguardi fu influenzato in profondità dalle istituzioni che se ne interessarono, gli *Studia* sicuramente, ma soprattutto la Chiesa.

Il programma ierocratico di Innocenzo III<sup>50</sup>, infatti, impresso una svolta al controllo che le autorità religiose avevano fino a quel momento esercitato sui retaggi delle antiche ritualità recepite dalla *societas christiana*: l'indulgenza si trasformò in controllo rigoroso, il sincretismo in visione unilaterale, l'idea stessa di lotta agli infedeli fu ampliata e rivolta contro tutte le posizioni eterodosse (eretiche, magiche, deviate in qualsivoglia modo). Tuttavia, questo irrigidimento produsse anche molte spinte centrifughe e rese necessaria l'attuazione di pratiche di verifica, di censura e di repressione.

Un ulteriore esempio di come, a livello di mentalità, la cattolicità intervenne a modificare tradizioni plurisecolari è offerto dai racconti incentrati sulle fate. Provenienti dalla religiosità precristiana, quei particolari personaggi femminili vennero recepiti dal Medioevo nelle loro caratteristiche di demonizzazione ed erotizzazione; questa loro natura multiforme di «simbolo del destino e di rappresentazione immaginaria del desiderio»<sup>51</sup> aveva origine nella risolutezza, spesso acritica, con cui i pensatori cristiani intendevano inserire simboli e credenze del passato all'interno della cornice dell'ortodossia ufficiale. Proprio queste forzature categorizzanti, però, unite alla progressiva trasformazione dell'atteggiamento della Chiesa e all'accresciuta misoginia, avviarono la mutazione, a livello di narrazioni popolari, delle figure delle fate in quelle delle streghe<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Sull'argomento cf. F. Martino, *La spirale della storia*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., pp. 71-9. Segnalo il recente convegno internazionale, svoltosi presso l'Università di Bologna, sul tema *L'Università davanti alla stregoneria in Europa tra medioevo ed età moderna*, 2-3 settembre 2021.

<sup>49</sup> È Jacques Le Goff a ricordare le parole con cui Bloch accompagnò il suo progetto di candidatura al Collège de France alla fine degli anni venti del Novecento; cf. quindi J. Le Goff, *Il re nell'Occidente medievale* (2004), (ed. it. Laterza, Roma-Bari 2006), p. 79.

<sup>50</sup> Sulla figura e sulla politica di Innocenzo III cf. M. Maccarrone, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1995, J. Sayers, *Innocenzo III (1198-1216)*, Viella, Roma 1997, *Gesta di Innocenzo III*, a cura di G. Barone - A. Paravicini Bagliani, Viella, Roma 2011.

<sup>51</sup> S. Tramontana, *Capire il Medioevo. Le fonti e i temi*, Carocci, Roma 2015, p. 161.

<sup>52</sup> *Ibid.*

Sono gli ultimi due secoli del Medioevo, quindi, il periodo di passaggio da un concetto di magia guardato con attenzione, ma senza animosità dalle autorità religiose a un'idea di stregoneria intesa anche come resistenza a qualsiasi forma di verifica inquisitoria. La presenza maschile – minoritaria ma accertata – nell'esercizio delle pratiche magiche si contrasse fino a divenire marginale, mentre l'elemento femminile diventò piuttosto rapidamente il genere connesso in via quasi esclusiva con le arti stregoniche. Il patto con il diavolo, fulcro ed elemento cardine della caccia alle streghe, fu il punto di non ritorno degli impianti accusatori che andarono aumentando esponenzialmente a partire dal XIV secolo.

### **Ipotesi di periodizzazione attraverso le fonti**

#### *Il secolo di passaggio*

Il Trecento, quindi, fu il periodo che evidenziò «i prodromi della svolta»<sup>53</sup>, seppure con episodi che denunciano atteggiamenti molto diversi nei riguardi della stregoneria. Le tracce più evidenti di una progressiva penetrazione nella mentalità collettiva della credenza nelle streghe provengono dalle autorità di vertice della società europea che, tuttavia, si pongono in maniera speculare nei confronti della questione. Mi riferisco al re di Francia Filippo IV il Bello e al papa avignonese Giovanni XXII, entrambi, in momenti differenti, molto sensibili al tema stregonico, seppure con motivazioni opposte.

Filippo IV strumentalizzò l'accusa di stregoneria a scopo politico per ottenere la condanna dei suoi nemici: quella postuma contro Bonifacio VIII e quella coeva contro i Templari. Nel primo caso, papa Caetani fu accusato, durante il processo intentato alla sua memoria, di patto con il diavolo, di pratiche blasfeme e, appunto, di stregoneria<sup>54</sup>, mentre nel procedimento giudiziario a carico dei cavalieri del Tempio i giuristi della corte francese avevano elaborato capi di imputazione basati, più in generale, su atti contrari all'ortodossia cattolica<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Ho citato il titolo di uno dei paragrafi del contributo di Federico Martino, *La spirale della storia*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., p. 71.

<sup>54</sup> La sterminata bibliografia su Bonifacio VIII comprende centinaia di titoli il cui elenco, però, esula completamente dal contesto di questo contributo. Mi limito quindi a rinviare alla più recente biografia del papa anagnino di A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Einaudi, Torino 2003 e agli atti del processo editi in J. Coste (a cura di), *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995.

<sup>55</sup> Sulla persecuzione dei Templari messa in atto da Filippo il Bello la letteratura storica, oltre a essere numerosissima, richiede un filtro estremamente accurato per evitare di accreditare

Marina Montesano evidenzia come, tanto nel processo a Bonifacio VIII quanto in quello ai Templari, il ricorso all'accusa di stregoneria attestasse il trasferimento sul piano sociale di temi precedentemente più legati all'ambito letterario<sup>56</sup>, ma a mio avviso possono essere messe in luce anche altre circostanze. Per prima cosa, l'uso spregiudicato dell'accusa di stregoneria, aggiunta quasi in sovrannumero a una lunga lista di crimini ascritti a tutti gli imputati dei due procedimenti. La *damnatio memoriae* di papa Caetani e lo scioglimento del potente ordine monastico cavalleresco erano necessari a Filippo IV, rispettivamente per rafforzare la sua posizione dominante nei confronti del potere spirituale, espresso in modo energico dall'ultimo fautore della teocrazia pontificia, e per far affluire ricchezze molto ingenti nell'esaurito bilancio del regno francese. È chiaro che il successo dell'impianto accusatorio fosse agevolato da un'opinione pubblica diffusamente timorosa nei riguardi di pratiche contrarie alla corretta fede religiosa e trovasse, dunque, un'eco ampia e destinata ad alimentare il consenso nei riguardi delle azioni della corona, ma non penso possa essere considerato testimonianza di già profonda penetrazione sociale del tema stregonico.

Ciò che mi sembra invece evidente è la scaltrezza sottesa a quelle accuse di stregoneria da parte di un sovrano della stirpe dei Capetingi che, al pari delle precedenti dinastie regali franche e francesi, aveva basato sulla credenza nei poteri taumaturgici dei propri esponenti buona parte del rafforzamento dell'autorità monarchica<sup>57</sup>. Filippo IV, tra l'altro, agiva e governava nell'età successiva alla lunga fase della «genesì del miracolo regale» che, ormai circoscritto soltanto alla pratica di guarigione delle scrofole e controllato dalla Chiesa, era entrato nel periodo della sua istituzionalizzazione<sup>58</sup>. È ben vero che i presunti poteri dei re francesi, proprio perché

---

come scientifica una produzione non del tutto attendibile. In questa sede mi limito quindi a citare: B. Frale, *Il papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomazia pontificia*, Viella, Roma 2003; M. Maiorino - P. Piergentili (a cura di), *Processus contra Templarios*, Città del Vaticano 2007; J. Théry, *Philippe le Bel, la persécution des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté capétienne*, in *Letà dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*, a cura di A. Rigon - F. Veronese. Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 30 novembre-1 dicembre 2007), Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2009, pp. 63-80. Sui processi che caratterizzarono gli ultimi anni di regno di Filippo IV di Francia cfr. anche M. Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Carocci, Roma 2021, pp. 138-49.

<sup>56</sup> Montesano, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 58-60.

<sup>57</sup> A questo proposito si veda il capolavoro di Marc Bloch, *I re taumaturghi* (1924), (ed. it. Einaudi, Torino 2016).

<sup>58</sup> J. Le Goff, *La genesì del miracolo regale*, in Id., *Il re nell'Occidente medievale*, cit., pp. 77-97: 94-5.

non più ostacolati dall'autorità ecclesiastica, si potevano ritenere ortodossi, ma è altrettanto vero che la mentalità collettiva che sosteneva con la propria fiducia l'idea del sovrano taumaturgo era la stessa che temeva e condannava le streghe. Per questo mi paiono chiari la grande abilità di manipolazione dell'opinione pubblica da parte di Filippo IV e l'uso spregiudicato delle ragioni alla base del suo consenso, ma ritengo anche che la credenza nei poteri stregonici fosse, a quell'altezza cronologica, ancora assimilata all'eresia, con una non chiara distinzione dei diversi campi di azione, dei destinatari e dei protagonisti degli uni e dell'altra.

Ben diverso mi sembra, invece, il caso del papa Giovanni XXII che, nel 1320, commissionò a dieci consiglieri una consultazione sulla magia. Il testo, tramandato dal manoscritto Borghese 348 conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, è molto noto ed è stato ampiamente studiato e analizzato. Tuttavia, soltanto nel 2004 Alain Boureau ne ha curato l'edizione critica integrale<sup>59</sup> che ha evidenziato quanto i timori superstiziosi verso i poteri stregonici fossero patrimonio comune, indipendentemente dal ruolo individuale ricoperto nella società dell'epoca, ancorché confusamente percepiti. Federico Martino descrive il pontefice avignonese come un uomo anziano, non amato a causa del suo eccessivo rigore e fatto oggetto, secondo le dicerie, di sortilegi finalizzati ad accelerarne la morte<sup>60</sup>.

Giovanni XXII fu animato da intenti autoreferenziali, convinto che il malcontento della *societas christiana* verso il papato avignonese si traducesse in un complotto stregonico ai suoi danni<sup>61</sup> e, allo stesso tempo, isolato politicamente in seguito al dissenso che lo oppose all'Ordine dei Frati Minori, incapace anche di operare distinzioni chiare fra episodi di rivolta verso il dominio pontificio nel *Patrimonium Sancti Petri* e devianze ereticali<sup>62</sup>. Il dato che, a mio avviso, è da evidenziare è la provenienza universitaria della maggioranza dei consiglieri interpellati dal papa, testimonianza ulteriore di come gli *Studia* fossero al centro di una riflessione sulla magia, sulla stregoneria e sulle loro connessioni con i fenomeni di eresia. I risultati dell'indagine commissionata da Giovanni XXII, però, furono ambigui

<sup>59</sup> A. Boureau, *Le pape et les sorcières. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, École française de Rome, Rome 2004.

<sup>60</sup> Martino, *La spirale della storia*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., p. 71.

<sup>61</sup> Sulla discussa figura di Giovanni XXII cf. il classico di G. Tabacco, *La Casa di Francia nell'azione politica di Giovanni XXII*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1953 e la recente voce di C. Trottmann, *Giovanni XXII, papa*, in *DBI*, 55, 2001, on line.

<sup>62</sup> A questo proposito si veda S. Parent, *Le pape et les rebelles: tres procès pour rébellion et hérésie au temps de Jean XXII (Marche d'Ancone, Romagne, Lombardie)*, École française de Rome, Rome 2019.

e incapaci di stabilire con chiarezza il rapporto tra superstizione, pratica stregonica e devianze eterodosse<sup>63</sup>.

Proprio la difficoltà a distinguere e categorizzare con rigore quelle diverse manifestazioni contraddistinse il Trecento che, come sottolinea Dinora Corsi, fu «il secolo di cerniera fra il tempo della lotta contro le eresie e quello dell'inizio della caccia alle streghe»<sup>64</sup>. Nel XIV secolo la parola “streghe”, tuttavia, non è mai utilizzata in ambito processuale, non sono riscontrati né il patto con il diavolo e né la celebrazione del sabba e, sebbene la documentazione sia esigua quantitativamente, si rileva come i procedimenti giudiziari per *maleficium*, in particolare nell'Italia centro-settentrionale, fossero istruiti più dalle magistrature laiche che dai tribunali ecclesiastici.

Lipotesi è che la fluidità della fattispecie dei reati rendesse complessa l'individuazione dell'autorità competente, ma da non trascurare è, ancora una volta, la matrice politica sottesa alle accuse. Giovanni XXII ispirò sicuramente molte azioni penali a causa della sua sospettosità superstiziosa, ma le accuse di idolatria, evocazione dei demoni ed eresia lanciate contro i suoi nemici, quali ad esempio, Matteo e Galeazzo Visconti, Federico da Montefeltro e i suoi alleati muovevano, in realtà, da ragioni analoghe a quelle che avevano guidato l'azione di Filippo IV il Bello contro i Templari<sup>65</sup>.

#### *Verso l'inizio della caccia alle streghe*

Un cambiamento importante, a livello di mentalità collettiva, si registrò tra gli anni trenta e quaranta del Quattrocento quando furono diffusi alcuni trattati incentrati sulle pratiche del sabba<sup>66</sup>. Agostino Paravicini Bagliani ha curato, con un gruppo di studiosi, l'edizione di cinquantestimonianze che attestano la «costruzione» dell'immaginario del sabba: il *Rapport sur la chasseaux sorciers et aux sorcières menéedès 1248 dans la diocèse de Sion* di Hans Fründ, il *Formicarius* di Johann Nider, l'anonimo *Errores gazariorum, Ut magorum et maleficiorum errores* di Claudio Tolosano e *Le Champion de Dames* di Martin Le Franc<sup>67</sup>. È a quest'altezza

<sup>63</sup> Boureau, *Les pape et les sorcières*, cit., *Introduction*, pp. XXIV-XXVIII.

<sup>64</sup> Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., p. 34.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 37-9 e nota 24, p. 39.

<sup>66</sup> Sulla nascita dell'immaginario del sabba si veda Montesano, *Ai margini del Medioevo*, cit., pp. 150-7.

<sup>67</sup> M. Astorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp (a cura di), *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens*, Università di Losanna, Losanna 1999. Alle fonti, raccolte e criticamente commentate, dedica ampie riflessioni Marina Montesano, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 58-60.

cronologica che vennero gettate le basi teoriche sulle quali si fondò la successiva caccia alle streghe e il corredo di ritualità attribuite alle malefiche il cui patto con il diavolo costituì il punto di non ritorno.

La Savoia e la Borgogna erano considerate aree ad alto tasso di stregoneria e, proprio in quello spazio geografico, Paravicini Bagliani individuò la zona dove «il fantasma del sabba» compì un significativo passo avanti, innestandosi sull'orizzonte mentale europeo dove sarebbe rimasto per secoli. Le fonti pubblicate dal gruppo di Paravicini Bagliani definirono le basi della nuova credenza: le streghe – uomini e donne – costituivano una nuova setta i cui membri avevano rinnegato la vera fede e giurato fedeltà al diavolo stringendo con lui un patto. Su chiamata dei demoni le streghe si riunivano in luoghi isolati dove giungevano volando, dove adoravano il Maligno, operando malefici contro gli esseri umani, le bestie e le coltivazioni, dove uccidevano e mangiavano bambini precedentemente rapiti e dove si univano carnalmente con le creature infernali<sup>68</sup>.

L'esistenza di un apparato descrittivo delle modalità di svolgimento del sabba – e quindi l'implicita dimostrazione della presenza concreta e reale delle streghe e della loro ritualità sacrilega – implicarono il superamento dell'uso politico dell'accusa di stregoneria come mezzo teorico e puramente propagandistico di diffamazione dell'avversario. Alla metà del Quattrocento, ad esempio, papa Eugenio IV affermava che il suo nemico, l'antipapa Felice V al secolo il duca di Savoia Amedeo VIII, fosse stato irretito da streghe e stregoni devoti a Satana<sup>69</sup>. La plausibilità di tale accusa non si basava su generiche deduzioni, bensì su apparenti prove concrete, tra le quali la più fondata era l'origine sabauda di Felice V che costituiva la causa – e al tempo stesso ne rafforzava l'effetto – della contaminazione stregonesca subita dal duca. In seconda istanza, Eugenio IV non additava Amedeo VIII come praticante di arti stregoniche (a differenza di quanto affermato, nel secolo precedente, da Filippo IV di Francia nei riguardi di Bonifacio VIII e dei Templari), bensì come una vittima di quei gruppi di malefici e adoratori dei demoni estremamente diffusi nella Savoia. Nonostante, però, il notevole cambiamento intervenuto sia nella mentalità collettiva e sia nella trattatistica sul tema, la repressione della stregoneria – come ricorda Maria Rosa Di Simone – ancora alla fine del Quattrocento «non suscitava eccessiva preoccupazione o specifiche misure, essendo quel tipo di reato compreso nella categoria della eresia»<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Astorero, Paravicini Bagliani, Utz Tremp (a cura di), *L'imaginaire*, cit., p. 9.

<sup>69</sup> Ivi, p. 8; Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate*, cit., pp. 83-4.

<sup>70</sup> Di Simone, *I giuristi e le streghe*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., p. 108.

È corretto altresì affermare che il Quattrocento, pur registrando un aumento costante della repressione violenta della stregoneria (proprio a partire dal xv secolo, infatti, si cominciò a ritenere la presenza delle malefiche talmente inquietante da dover far ricorso ai roghi per estirparne la minaccia<sup>71</sup>), non evidenzia un incremento in senso spaziale del fenomeno stregonico, dal momento che le aree maggiormente interessate furono solo la Francia meridionale, il Delfinato, l'Alta Germania e le Alpi francesi<sup>72</sup>. In questo quadro che presenta ancora linee di separazione non nettamente individuate tra superstizioni, credenze costruite e diffuse dalla letteratura specifica, pratiche di stregoneria e culti ereticali, quale fu il ruolo della Chiesa?

Il documento indicato come lo strumento giuridico che diede inizio alla caccia alle streghe è la celebre bolla *Summis desiderantes affectibus* emanata da Innocenzo VIII il 5 dicembre 1484<sup>73</sup>. Sulle motivazioni che sollecitarono il pontefice a far redigere il testo non ci sono dubbi: Heinrich Krämer e Jakob Sprenger, «theologiae professores, haereticae pravitatis inquisitores» e frati Predicatori, avevano portato all'attenzione del papa il sensibile rilassamento dei costumi e la percepibile riottosità verso chi era legittimato ad attuare sistemi di correzione e di repressione dell'eresia nelle diocesi di Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema<sup>74</sup>. La risposta di Innocenzo VIII alle sollecitazioni dei due domenicani fu, appunto, la «Inquisitorum haereticae pravitatis iurisdictionis contra haeresim sive sectam maleficorum» affidata a Krämer e a Sprenger<sup>75</sup>.

Alcuni studiosi, come Giuseppe Bonomo, non ritengono che la bolla del 1484 possieda caratteristiche di novità, né che sia stata lo strumento che diede forma giuridica alla caccia alle streghe<sup>76</sup>. Di diverso avviso è, invece, Rainer Decker il quale, pur evidenziando che la Chiesa non incentivò direttamente, né fece opera di propaganda o di celebrazione delle procedure inquisitoriali, ritiene che essa fornì comunque la base normativa a chi, come Krämer e Sprenger, autori del *Malleus maleficarum*<sup>77</sup>, ritenevano

<sup>71</sup> Astorero, Paravicini Bagliani, Utz Tremp (a cura di), *L'imaginaire*, cit., p. 9.

<sup>72</sup> È Anna Foa ad aver composto la mappa geografica e quantitativa dei roghi quattrocenteschi, Foa, *La stregoneria in Europa*, cit., pp. 19-20.

<sup>73</sup> Per il testo integrale della bolla, costituita di soli cinque articoli, rinvio al *Bullarium romanum*, t. 5, Dalmazzo, Torino 1860, pp. 296-8.

<sup>74</sup> Ivi, art. 1, p. 297.

<sup>75</sup> Ivi, p. 296.

<sup>76</sup> Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 165-74.

<sup>77</sup> Tre anni dopo l'emanazione della *Summis desiderantes affectibus*, i due domenicani pubblicarono il trattato ritenuto il manuale degli inquisitori. Dell'opera sono disponibili

la tolleranza non più applicabile in contesti sull'orlo di una situazione fuori controllo<sup>78</sup>. Concorda con Decker Federico Martino che mette in luce come la *Summis desiderantes affectibus* dia «disposizioni di carattere generale», «veste giuridica alle nuove dottrine dei teologi» e si opponga «alla dilagante presenza del Maligno e delle sue seguaci»<sup>79</sup>.

Il testo della bolla recupera tutti i motivi che accompagnavano, ormai tradizionalmente, l'identificazione di chi praticava arti magiche: uomini e donne allontanatisi dalla fede cattolica, in contatto con demoni maschili e femminili che, con i loro sortilegi, erano in grado di uccidere essere umani, animali e di causare l'infertilità della terra<sup>80</sup>. Le azioni scellerate di questi gruppi, «propriae salutis immemores» testimoniano il disprezzo nei riguardi della maestà divina e della stessa fede «quam in sacri susceptione baptismi susceperunt», oltre a costituire – e questo mi sembra un dettaglio sul quale riflettere – «perniciosum exemplum ac scandalum plurimorum»<sup>81</sup>.

Il timore di Innocenzo VIII sembra quindi anche l'eventuale proselitismo messo in atto dagli eretici in una zona, quale l'Alta Germania, molto lontana dal controllo pontificio. A questo proposito, un'ulteriore considerazione penso possa essere proposta rispetto all'area indicata dalla bolla: delle diocesi elencate (Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema), i titolari delle prime tre rivestivano anche il ruolo di principi elettori del re di Germania. Infatti, la Bolla d'Oro emanata nel 1356 dall'imperatore Carlo IV di Boemia, restringeva a sette il gruppo delegato a designare il sovrano tedesco. Gli ecclesiastici che facevano parte della commissione elettorale erano proprio gli arcivescovi di Magonza, Colonia e Treviri<sup>82</sup>.

Mi sembra quindi evidente come fosse ben presente a Innocenzo VIII la delicatezza dell'area dove Krämer e Sprenger avevano rilevato sacche pericolose di devianze ereticali, pratiche magiche e stregoniche e, al tempo stesso, resistenze verso la repressione inquisitoriale. Infatti, no-

---

numerossime edizioni, in lingua originale e in traduzione. In questa sede rinvio a una delle più recenti: *Malleus maleficarum*, ed. by Ch. S. Mackay, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2011, il 1° volume contiene il testo in latino.

<sup>78</sup> Decker, *I papi e le streghe*, in *Caccia alle streghe in Italia*, cit., p. 20.

<sup>79</sup> Martino, *La spirale della storia*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., p. 80.

<sup>80</sup> *Summis desiderantes affectibus*, cit., art. 1, p. 297.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> La Bolla d'Oro è edita in *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum*, vol. 11, Böhlau Verlag, Weimar 1978-1992, pp. 560-633. Il cap. III dell'atto normativo disciplina il ruolo dei tre presuli: «De sessione Treverensis, Coloniensis et Maguntinensis archiepiscoporum», pp. 578-80. Per quanto concerne invece l'area tirolese e l'azione del conte Sigismondo d'Austria, Cfr. Di Simone, *I giuristi e le streghe*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., pp. 108-10.

nostante il declino irreversibile dell'idea di universalismo, doveva essere comunque preoccupante sapere che, proprio nel cuore dell'elettorato imperiale, si annidava il dissenso; evidentemente, già la Germania di fine Quattrocento sosteneva ai più alti livelli fenomeni di reazione verso la religiosità tradizionale che, complice un papato in crisi di autorevolezza e di credibilità spirituale, stava coagulando forme polisemiche di malcontento attorno ai centri episcopali più prestigiosi e potenti.

La bolla di Innocenzo VIII, tuttavia, non introdusse ufficialmente né l'obbligo della condanna a morte per i colpevoli di eterodossia e né tantomeno la pratica del rogo. L'articolo 2 della *Summis desiderantes affectibus*, pur affidando a Krämer e a Sprenger il dovere di eseguire le pratiche inquisitoriali, stabilisce anche che «ipsasque personas, quas in praemissis culpabiles reperierint, iuxta earum demerita corrigere, incarcerare, punire et mulctare»<sup>83</sup>. Sicuramente, quindi, non è da cercare nel documento pontificio la concessione ufficiale a esercitare l'opera di repressione da concludersi con la morte sul rogo, né l'autorizzazione a utilizzare lo strumento della tortura per estorcere le confessioni e né, infine, l'identificazione nelle sole donne dei soggetti dediti alla magia e alla stregoneria.

Il Medioevo consegnò, dunque, all'Età moderna una *societas christiana* lacerata e in profondo cambiamento in cui a istanze culturali di estrema raffinatezza come quelle propugnate dall'Umanesimo si affiancavano fascinazioni provenienti dalle civiltà pagane e superstizioni strutturate in sistemi di dissenso nei riguardi della Chiesa di Roma trovavano terreno fertile in circoscrizioni ecclesiastiche di secolare prestigio<sup>84</sup>. Nel disorientamento tipico di ogni età di transizione, i timori alimentati dalle credenze sedimentate nella mentalità collettiva prepararono, per il secolo successivo, il substrato culturale e ideologico sul quale diffondere la caccia alle streghe.

### **Streghe, carismatiche e malefiche. Considerazioni conclusive**

Il cambio di passo, nel Cinquecento, fu rappresentato dal carattere pressoché esclusivamente femminile attribuito a coloro che praticavano la magia e la stregoneria. Non si trattava certo dell'applicazione delle disposizioni

<sup>83</sup> *Summis desiderantes affectibus*, cit, art. 2, p. 298.

<sup>84</sup> Un'ottima sintesi dell'ambiguità del pensiero quattrocentesco, oscillante tra interessi verso pratiche magiche e divinatorie e l'aderenza ai testi delle Sacre Scritture in cerca di una via sincretica di conciliazione, è in F. Cardini - C. Vasoli, *Rinascimento e umanesimo*, cap. 14: *La magia e l'astrologia*, in *Storia della Letteratura italiana*, dir. E. Malato, vol. 3. *Il Quattrocento*, Salerno, Roma 1996, pp. 101-8.

impartite da Innocenzo VIII che, nella *Summis desiderantes affectibus*<sup>85</sup> si riferisce chiaramente a «complures utriusque sexus personae», ma pur sempre dal Medioevo l'Età moderna ereditò la repressione misogina. La storiografia ha riflettuto molto sulle ragioni che, a partire dal Duecento, indussero la cattolicità a esacerbare la lettura in negativo del mondo femminile, sino a creare artificialmente figure leggendarie che vasta eco ebbero anche nei secoli successivi.

Dinora Corsi riconduce ciò che definisce «“l'invenzione” della stregoneria» al timore che incutevano mistiche, veggenti e carismatiche, personaggi sempre più coinvolte nel mondo multiforme di una religiosità che stentava a riconoscersi ancora nelle gerarchie ecclesiastiche tradizionali. Tra il XII e il XIII secolo, Catari e Valdesi autorizzavano le donne a svolgere funzioni ministeriali, mentre a Milano, nel passaggio dal Duecento al Trecento, le Guglielmiti profetizzarono il capovolgimento dei ruoli in seguito all'avvento di una Chiesa completamente al femminile<sup>86</sup>. In questo clima di timore verso il sovvertimento dell'ordine costituito si colloca l'elaborazione e la diffusione della storia della papessa Giovanna, uno degli archetipi medievali delle potenzialità femminili e, al tempo stesso, incarnazione dei più profondi timori della cristianità occidentale.

A Giovanna, Alain Boureau ha dedicato, ormai trenta anni fa, una monografia<sup>87</sup> nella quale ripercorre la storia di uno dei più noti falsi del Medioevo. Ambientata nella seconda metà del IX secolo<sup>88</sup>, la vicenda di Giovanna iniziò in Inghilterra dove, innamoratasi di uno studente, fuggì dalla casa paterna, cambiò nome e aspetto e, divenuta chierico, si dedicò anch'ella all'apprendimento. Dopo la morte dell'amato, decise di mantenere il segreto sulla sua vera identità e si recò a Roma dove il suo talento e le sue capacità intellettuali le procurarono fama, consenso, un folto pubblico di allievi e la stima dell'alto clero. Proprio per tali doti fu eletta papa, ma l'inganno fu svelato due anni dopo quando, lasciata sedurre dal potere e dalla dissolutezza e rimasta incinta, fu colta dalle doglie durante una processione, gettata in carcere e lì lasciata morire insieme con il neonato. In Giovanna convergono una serie di interpretazioni che, per esteso, si ricollegano all'acquisirsi del timore della sovversione al femminile della *societas christiana*: il

<sup>85</sup> *Summis desiderantes affectibus*, cit., art. 1, p. 297.

<sup>86</sup> Corsi, «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 22-6.

<sup>87</sup> A. Boureau, *La papessa Giovanna*, Einaudi, Torino 1991.

<sup>88</sup> La versione della leggenda più latamente accettata colloca Giovanna a capo della Chiesa nel biennio 853-855 quando, in realtà, sul trono di Pietro sedeva Leone IV per la cui biografia cf. *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, vol. 2, Thorin, Paris 1892, pp. 106-39.

capovolgimento del modello di santità incarnato dalla Vergine, per estensione il sabba come celebrazione sacrilega e ribelle di un ministero sacramentale precluso alle donne<sup>89</sup>, l'attitudine allo studio e alla trasmissione delle conoscenze come tratto distintivo di un sapere tramandato oralmente e per discendenza esclusivamente femminile. A questo proposito, Franco Cardini osserva che le streghe non hanno né scrittoio, né biblioteca, ma le loro conoscenze, come l'insegnamento a Roma di Giovanna dimostra, era diffuso mediante una tradizione verbale<sup>90</sup>.

Ciò che risulta particolarmente interessante, a proposito della papessa, è la sopravvivenza del suo mito all'interno di diverse forme di divulgazione della cultura. Giovanni Boccaccio ne tramanda la biografia nel suo *De mulieribus claris*, ascrivendone l'esperienza pontificia al x secolo e descrivendola come una creatura dalle notevoli capacità intellettuali, ma guidata dalla volontà diabolica<sup>91</sup>. La trasformazione quattrocentesca della figura di Giovanna, invece, la priva di qualsiasi lineamento biografico pseudo-realistico e la introduce nel contesto dei nuovi interessi verso l'astrologia e la divinazione che si affermarono al crepuscolo del Medioevo: la papessa, infatti, fu effigiata, alla metà del xv secolo, per la prima volta come personaggio dei tarocchi, in un mazzo di carte di proprietà del duca di Milano Francesco Sforza<sup>92</sup>.

Collegato alla commistione di ruoli che, nella mentalità del Medioevo, era fortemente condannata, è anche il personaggio di Giovanna d'Arco, figura storica stavolta ed eroina della riscossa francese durante l'ultimo periodo della Guerra dei Cent'Anni contro l'Inghilterra. A differenza della papessa altomedievale, la pulzella d'Orleans agiva in campo laico, seppure ispirata da voci soprannaturali, ma appropriandosi anch'ella di prerogative

<sup>89</sup> G. Zarrì, *Dalla profezia alla disciplina*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di G. Zarrì - L. Scaraffia, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 177-225: 189.

<sup>90</sup> Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni*, cit., pp. 59-60.

<sup>91</sup> *De Johanna anglica papa*, in *De mulieribus claris*, a cura di V. Zaccaria, cap. 98, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, vol. 10, Milano, Mondadori 1967, pp. 550 ss. Sulla biografia boccaccesca di Giovanni cfr. anche V. Zaccaria, *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografo*, Olschki, Firenze 2001, pp. 5, 9; E. Filosa, *Tre studi sul de mulieribus claris*, LED, Milano 2012, pp. 112-14. A proposito del contesto di stesura dell'opera cfr. S. Argurio - V. Rovere, *Boccaccio alla corte di Napoli: le redazioni del De mulieribus claris*, in *Dal testo all'opera*, a cura di M. Aghelu, G. Benzi, M. Cianfoni, S. Corelli, C. Licameli, A. Mattei, F. Ruggiero, G. Zappalà, "Studi (e testi) italiani", 40, 2017, Bulzoni, Roma 2018, pp. 13-25.

<sup>92</sup> C. Frugoni, *La donna nelle immagini, la donna immaginata*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 424-58: 458 ("Storia delle donne in Occidente", dir. G. Duby, M. Perrot, 2). Sulla nascita e sull'evoluzione della leggenda della papessa Giovanna attraverso le fonti narrative e iconografiche cfr. C. Frugoni, *Donne medievali*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 241-70.

esclusivamente maschili: indossare la corazza, imbracciare le armi, comandare un esercito, riportare vittorie in battaglia. La sua morte sul rogo nel 1431 rappresentò «un caso anomalo», come lo definisce Anna Foa<sup>93</sup>, sotto il profilo della repressione stregonica quattrocentesca, ma (per quanto inquadrata storicamente in un contesto politico estremamente lacerato dalla debolezza della monarchia francese, dalla guerra civile della casata regnante dei Valois contro la dinastia ducale borgognona e dal conflitto della Francia contro l'Inghilterra) può essere comunque connessa anche ai sospetti generati da coloro che, come Giovanna, non sembravano riconducibili a una ben definita e riconoscibile categoria sociale.

Le leggi suntuarie, ad esempio, erano particolarmente severe nelle normative comunali italiane per quanto inerente l'immediata identificazione di genere; non si tratta di regole punitive esclusivamente nei riguardi delle donne, tuttavia, poiché i precetti, sovente, erano ugualmente restrittivi anche verso gli uomini, prevedendo le medesime sanzioni indipendentemente dal genere dell'accusato. Ne è uno dei tanti esempi che si potrebbero citare lo Statuto del Podestà di Firenze del 1325 che faceva divieto alle donne di vestirsi con abiti maschili – e anche agli uomini, è specificato nel testo della disposizione, di indossare un abbigliamento femminile – sotto pena della pubblica fustigazione da eseguirsi in modo itinerante dalla residenza del magistrato fino al luogo dove la colpevole era stata arrestata<sup>94</sup>.

In quanto depositarie e latrici di un sapere non controllabile nella sua trasmissione perché tramandato senza il ricorso alla parola scritta, nonché capaci di suscitare il timore superstizioso di un capovolgimento dei rapporti di forza in una società maschile, le donne divennero, all'inizio

<sup>93</sup> Foa, *La stregoneria in Europa*, cit., pp. 19-20.

<sup>94</sup> *Statuti della Repubblica fiorentina*, a cura di G. Pinto, F. Salvestrini, A. Zorzi. 2. *Statuto del Podestà dell'anno 1325*, Olschki, Firenze 1999, lib. 5, cap. 98: «Quod nulla mulier incedat induta virili bus vestimentis», pp. 376-7. Sull'importanza della legislazione suntuaria come «strumento di governo» ed elemento necessario per disciplinare la convivenza cittadina cf. M. G. Muzzarelli, *Vesti e società. Modelli teorici e realtà cittadine: la testimonianza delle leggi suntuarie*, in *Formes de convívencia a la baixa edat mitjana*, ed. F. Sabaté, Pagès editors, Lleida 2015, pp. 143-53: 143. Cfr. anche M.G. Muzzarelli - A. Campanini (a cura di), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci, Roma 2003. Sulla normativa suntuaria italiana, articolata nei diversi contesti locali e regionali, durante i secoli di passaggio dal tardo Medioevo alla prima Età moderna, cfr. M.G. Muzzarelli (a cura di), *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma 2002; M.G. Nico Ottaviani (a cura di), *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma 2005; M.G. Muzzarelli, *Le regole del lusso. Apparenza e vita quotidiana dal Medioevo all'età moderna*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 42-62.

dell'età moderna, le vittime quasi predestinate della repressione violenta attuata dalla legge degli uomini, laica o ecclesiastica che fosse. Nonostante il dibattito multidisciplinare suscitato dalla caccia alle streghe<sup>95</sup>, i processi e i roghi crebbero esponenzialmente tra Cinquecento e Seicento e, sfortunatamente, la storia di quel lungo periodo è quasi esclusivamente ricostruita sulla base delle testimonianze prodotte dalle autorità giudicanti. Davvero esigue sono le fonti che ci tramandano i processi per stregoneria dal punto di vista delle imputate: uno di questi casi è quello che vide protagonista, nel 1528, Bellezza Orsini.

La storia della fattucchiera di Monterotondo è nota e ha una presenza di lunga durata nella letteratura storica<sup>96</sup>, tuttavia solo molto recentemente Michele Di Sivo le ha dedicato uno studio monografico<sup>97</sup>. La donna, probabilmente figlia illegittima di Pietro Angelo Orsini di Monterotondo, era rimasta vedova in giovane età e fu costretta a lavorare come cuoca per il parente Ludovico Orsini del ramo di Pitigliano, acquisendo conoscenze di erbe, spezie e rimedi medicamentosi<sup>98</sup>.

La particolarità della vicenda risiede, in prima istanza, nella documentazione conservata presso l'Archivio di Stato di Roma: è cospicua, caso insolito per il periodo immediatamente successivo al Sacco dei Lanzichenecchi e consta non solo degli atti processuali, ma anche di un quaderno autografo redatto da Bellezza durante la sua prigionia. In quelle pagine, vergate in stato di prostrazione per via delle torture cui era sottoposta, la Orsini confessò, stremata, tutte le azioni delle quali era accusata e che, nell'immaginario dell'epoca, costituivano il corredo della pratica stregonica: il sabbia sotto il noce, gli appuntamenti con il diavolo, le pozioni, gli incantesimi.

Eppure, nonostante l'apparente ordinarità del procedimento, Bellezza scardinò e infranse, per scelta o per caso, tutti gli stereotipi della strega. Non proveniva dal popolo, anzi apparteneva, seppure per nascita illegittima, a una delle famiglie baronali più potenti di Roma. Non era illetterata, al contrario, dimostra un grado di alfabetizzazione, anche se non raffinato,

<sup>95</sup> Cfr. Di Simone, *I giuristi e le streghe*, in *Dalla magia alla stregoneria*, cit., pp. 115-23.

<sup>96</sup> D. Corsi, *La supplica della "fatuciera" Bellezze Ursini (1528)*, in «*Come l'orco della fiaba*». *Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 377-84 ora in Ead., *Diaboliche, maledette e disperate*, cit., pp. 135-43; M. Di Sivo, *Bellezza la strega. La violenza sottile della legge*, in *Lucrezia e le altre. La vita difficile delle donne (Roma e Lazio, secc. XV-XVI)*, a cura di A. Esposito, Roma nel Rinascimento, Roma 2015, pp. 119-43. A entrambi i contributi rinvio per la bibliografia più risalente.

<sup>97</sup> M. Di Sivo, *Bellezza Orsini. La costruzione di una strega (1528)*, Roma nel Rinascimento, Roma 2016.

<sup>98</sup> Ivi, p. 33.

comunque di livello superiore alla media. Non affidò alla trasmissione orale la perpetuazione del suo sapere, bensì volle servirsi degli strumenti scrittori per lasciare traccia della sua vicenda. Non affrontò il processo con la speranza che la confessione – e la conseguente autorappresentazione della malefica che il tribunale esigeva – le assicurassero la salvezza, ma scelse di darsi la morte, togliendo così ai suoi accusatori il potere di emettere e far eseguire l'inevitabile sentenza di condanna.

Ma soprattutto Bellezza Orsini ha spiegato, con parole efficaci, espresse in un volgare intatto e vivido, il significato profondo della stregoneria, intesa come insaziabile sete di conoscenza e incastonando nella sua frase le ragioni stesse della caccia alle streghe: «Quante cose più cierchi de inparare, tante più sonno quelle che trovi da 'nparare, che prima nemmanco ne tenevi sentimento e più vai inanti più vo' ire e non te ne cuntenti, cusì è la strearia»<sup>99</sup>. Se la morte di Bellezza Orsini, così come la sua vicenda processuale, rappresentarono un caso particolare di persecuzione stregonica, mi pare evidente che la repressione di cui furono fatte oggetto le malefiche fosse il punto di arrivo di una complessa serie di trasformazioni fattuali, culturali e di mentalità.

Per prima cosa c'è da rilevare il progressivo indebolimento della Chiesa di Roma sotto il profilo dell'autorevolezza spirituale; a fronte, infatti, del consolidamento dello Stato ecclesiastico e del suo ruolo centrale nel sistema politico-diplomatico continentale, tra il xv e il xvi secolo si registrava l'allontanamento dalla religiosità tradizionale di numerose comunità di fedeli, incapaci di riconoscersi in una struttura ormai avviata più sulla strada della secolarità che della cura pastorale. Il ricorso a forme di dissenso organizzato – delle quali il Luteranesimo fu soltanto uno degli esempi – si accompagnava alla trasformazione del sapere che, allontanandosi dalla categorizzazione tipica della Scolastica, si avviava, con l'Umanesimo, non solo alla riscoperta dei classici, ma delle civiltà antiche in senso lato, spesso reinterpretate, alla luce anche della riflessione medievale, da intellettuali come Marsilio Ficino e, in misura minore, molto più tormentata e parzialmente censurata dalla Chiesa, Pico della Mirandola, nel senso della ricerca di un pensiero sincretico che includesse cristianità e paganesimo<sup>100</sup>.

Al di sotto di questi livelli apicali della struttura sociale si muovevano masse indistinte e spesso disorientate per le quali il ricorso alle conoscenze

<sup>99</sup> Di Sivo, *Bellezza la strega*, cit., p. 131. Sul sapere femminile e sulla sua complessità rinvio a M.G. Muzzarelli, *Nelle mani delle donne. Nutrire, guarire, avvelenare dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>100</sup> I. Parri, *La magia nel Medioevo*, Carocci, Roma 2018, pp. 97-114.

stregoniche stava diventando uno dei pochi punti fermi. La stessa Bellezza Orsini – come emerse nel corso del processo – aveva prestato soccorso a molti dei testimoni ascoltati durante il dibattimento, grazie alla sua conoscenza delle erbe e delle loro proprietà. Analoga considerazione si può avanzare per la romana Finicella, bruciata sul rogo per aver aiutato parecchie sue contemporanee a interrompere gravidanze indesiderate.

In questa ottica, mi pare quindi che il nemico da combattere fossero il sapere connotato al femminile, la capacità delle donne in possesso di conoscenze pratiche di metterle a disposizione del prossimo, ponendosi su un piano molto diverso rispetto alle sollecitazioni culturali provenienti dagli Umanisti, inaccessibili ai più. Non speculazioni teoriche, quindi, ma applicazioni tangibili di conoscenze tramandate in maniera pressoché invisibile perché non affidate alla tracciabilità della parola scritta. Conoscenze, dunque, sfuggenti, ma in grado di suscitare – in chi le acquisiva – il desiderio di continuare ad apprendere e di tramandare quanto imparato. Una pratica femminile considerata pericolosa e da perseguire con ogni mezzo, non solo per la sete metaforica che alimentava e che rischiava di porsi in concorrenza con il monopolio maschile della cultura, ma anche, per le gerarchie ecclesiastiche, per l'evidente sfida, sotto il profilo della coerenza, che le streghe sapevano mettere in atto. Da un lato, le conoscenze acquisite erano poste al servizio anche dei bisognosi, dall'altro il potere diveniva allontanamento, distacco, contraddizione ideologica. I roghi delle streghe intendevano anche, probabilmente, porre fine a questo confronto.

ELEONORA PLEBANI

Sapienza Università di Roma, *eleonora.plebani@uniroma1.it*

