

SETTA DIABOLICA E SUPERSTIZIONE.
LA PROCEDURA CONTRO LE STREGHE DALL'UFFICIO
INQUISITORIALE AL SANT'UFFIZIO

di Giulia Lovison

In un noto saggio del 1995 Richard Kieckhefer si interrogò sui termini utilizzati per definire quel complesso tribunale che fu l'Inquisizione.¹ Lo studioso sottolineò le accortezze lessicali da serbare nelle dissertazioni, proponendo l'uso di «ufficio inquisitoriale» per identificare l'inquisizione cosiddetta «medievale», caratterizzata dai frati Predicatori e Minori che operavano come delegati papali in qualità di giudici di fede per stanare l'eresia. Diversamente, il termine «Inquisizione» riguarda esclusivamente la Congregazione del Sant'Uffizio – o Inquisizione romana –, ossia l'organo centralizzato nelle mani del pontefice che venne instaurato da Paolo III il 21 luglio 1542 con la promulgazione della costituzione *Licet ab initio*. Il provvedimento papale istituì una commissione cardinalizia (al tempo composta da Giampietro Carafa, Juan Álvarez de Toledo, Pietro Paolo Parisio, Bartolomeo Guidiccioni, Dionisio Laurerio e Tommaso Badia), posta sotto il diretto controllo della Santa Sede con il compito di tutelare la fede cattolica attraverso la lotta antiereticale, occupandosi anche della riorganizzazione dei tribunali inquisitoriali periferici e della loro coordinazione.

In tale sede saranno oggetto di trattazione entrambe le tipologie di Inquisizione e verranno studiate in riferimento al crimine stregonico italiano, cercando di delineare l'evoluzione della procedura inquisitoriale applicata per tali reati. Così, la parte sull'«ufficio inquisitoriale» sarà focalizzata sulla genesi e gli sviluppi della norma, la quale rimase valida anche per il Sant'Uffizio, con le dovute precauzioni che verranno rese note nel corso del saggio. Diversamente, la sezione riguardo l'Inquisizione romana verterà maggiormente ai processi, al fine di definire i cambiamenti relativi all'identità stregonica e quella «linea moderata» che è ancora oggetto di dibattito storiografico. La scelta di metodo è di condurre un'analisi diacronica sul *modus procedendi* inquisitoriale e sugli elementi che definivano il carattere stregonico di un individuo, in modo tale da valutare i punti in cui nella persecuzione della stregoneria il Sant'Uffizio si pose in linea di continuità con il precedente ufficio inquisitoriale e quelli da cui, diversamente, si discostò. È bene sottolineare fin da ora che la qualità e la quantità delle fonti sono tali da non permettere di esaurire un argomento così vasto nel corso di un unico saggio, dunque il contributo non ha la pretesa di completare una questione che, ad oggi, è possibile definire forse solo nei suoi contorni. Piuttosto, questa ricerca intende ricostruire i paradigmi generali dell'evoluzione procedurale nei confronti di un crimine ereticale che ebbe una notevole rilevanza non solo nel contesto europeo ma anche in quello italiano e che, come tale, non può essere omesso all'interno di un volume che affronti il problema dell'Inquisizione romana da tutti i punti di vista.

¹ R. Kieckhefer, *The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transaction from Personal to Institutional Jurisdiction*, «The Journal of Ecclesiastical History», XLVI, 1995, 1, pp. 36-61.

1. *La procedura inquisitoriale contro le streghe*

Fra il tardo Medioevo e la prima Età Moderna, streghe e stregoni erano gli adepti di una setta diabolica² che sceglievano di venerare il Maligno rinnegando Dio e la fede cattolica, esecrando le *res sacrae* e offrendo dei *munera* sacrificali (per es. galline o altri beni, bambini appena nati) ai demoni-amanti con i quali si accoppiavano *more sodomitico*. Questi atti orgiastico-nefandi avvenivano nel corso del *ludum* (sabba), un incontro notturno presso un posto inaccessibile (Monte Tonale, Noce di Benevento) che i *malefici* raggiungevano a cavallo di demoni teriomorfi o di un bastone unto di un certo unguento. Per tali ragioni streghe e stregoni erano eretici e apostati dalla fede e, nella logica inquisitoriale, qualora non fossero stati fermati, costoro avrebbero condotto alla fine della cristianità e del mondo intero. Così, la stregoneria veniva punita seguendo le procedure antiereticali³ e rientrava fra i «casi riservati».⁴

In origine l'inquisizione venne istituita dalla decretale *Ad abolendam* di Lucio III (1184) come una linea persecutoria antieretica diversa dal processo accusatorio previsto dal diritto romano-canonico.⁵ Concepito come una procedura giudiziaria per tutelare l'ortodossia cattolica, l'ufficio inquisitoriale era una giurisdizione competente nella repressione dell'eresia. La primaria «inquisizione episcopale» fallì a causa dell'imparzialità dei vescovi-inquisitori e simile destino ebbe l'«inquisizione legaziale»,⁶ della quale si mantenne

² Fra i vari studi che indagano il significato di «strega» con riferimento al contesto italiano si rimanda a D. Corsi, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in D. Corsi, M. Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-24; M. Duni, *La strega, l'altro*, in L. Felici (a cura di), *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 23-33; Id., *La costruzione della strega: fama, indizi, prove (Italia settentrionale, secc. XV-XVI)*, in V. Lagioia, M. P. Paoli, R. Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed età moderna*, Roma, Viella, 2020, pp. 165-190; M. Montesano, *Maleficia. Storie di streghe dall'antichità al Rinascimento*, Roma, Carocci, 2023. Uno studio più generale condotto su lunga durata è L. Caretti, D. Corsi (a cura di), *Incanti e sortilegi. Streghe nella storia e nel cinema*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.

³ Sul lungo *iter* di provvedimenti pontifici e di dibattito intellettuale che comportò l'annovero della stregoneria fra i crimini eretici, si rimanda a M. Montesano, *Caccia alle streghe*, Roma, Salerno Editrice, 2012 e alla bibliografia ivi consigliata.

⁴ I «casi riservati» identificavano i peccati talmente gravi da essere sanzionati da una scomunica *latae sententiae*, ossia una scomunica legislativa eliminabile esclusivamente dal promulgatore. Se la scomunica giudiziaria era resa esecutiva in seguito alla sentenza di un giudice in fase processuale, diversamente, la scomunica *latae sententiae* era legislativa e sentenziata da Dio prima ancora che dal giudice, dato che l'onniscienza divina permetteva di condannare gli uomini nel preciso istante in cui commettevano il grave peccato. La scomunica *latae sententiae* è una scomunica «de/a iure», ossia «generale» perché riguarda il carattere universale delle decretali pontificie, rispetto al potere legislativo episcopale che era limitato alla diocesi. Dal XV secolo a occuparsi della *latae sententiae* fu la Penitenzieria Apostolica. Per approfondire questi temi si rimanda a E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci editore, 2006, pp. 53-58; V. Lavenia, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in G. Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Università di Trieste, 2001, pp. 35-80; Id., *Processo*, in A. Prospero, J. Tedeschi, V. Lavenia (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, III, Pisa, Edizioni Della Normale, 2010 (d'ora in poi indicato come *DSI*), pp. 1257-1263; Id., *Alle orecchie dell'inquisitore: la delazione e i tribunali della fede*, in G. Muzzarelli (a cura di), *Riferire all'autorità. Denuncia e delazione tra Medioevo ed Età Moderna*, Roma, Viella, 2020 pp. 307-326, in particolare pp. 312-313.

⁵ Sulla decretale si veda A. Fliche, Ch. Thouzellier, Y. Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, Torino, SAIE, 1968, p. 382. Per la storia della contrapposizione tra modello accusatorio e modello inquisitorio si rimanda a P. Fiorelli, *Accusa e sistema accusatorio: diritto romano e intermedio*, Milano, Giuffrè, 1958; F. Cordero, *Guida alla procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 43-74.

⁶ L'«inquisizione episcopale» venne istituita dal IV concilio lateranense e prevedeva che il giudice di fede fosse il vescovo che operava entro il territorio circoscritto della propria diocesi. Tuttavia, i vescovi tesero a non adempiere ai doveri inquisitoriali per mantenere gli equilibri e gli interessi diocesani. Diversamente,

esclusivamente il motivo della delega papale costituito dal privilegio inquisitoriale di possedere il «potere delle chiavi» e di procedere in autonomia, rispondendo esclusivamente al pontefice.⁷ Inizialmente, l'inquisizione non aveva una struttura organizzata né una norma procedurale solida e articolata, così, spesso l'arbitrio accordato all'inquisitore poteva causare eccessi di zelo e comportamenti esecrabili da richiedere l'intervento papale per arginarli.⁸

Fra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, venne emanata una copiosa serie di decretali volte ad articolare e sviluppare gli aspetti procedurali dell'inquisizione per difendere la fede, stabilendo anche le pene ereticali.⁹ In particolare, fu la decretale *Vergentis in senium* di Innocenzo III (1199) che inasprì la lotta antiereticale, stabilendo che l'eresia fosse un *crimen laesae maiestatis* e gli eretici avrebbero dovuto essere colpiti con l'«infamia» e la confisca dei beni.¹⁰ L'obiettivo del pontefice era di isolare il più possibile gli eretici per ricondurli alla giusta fede attraverso la reintegrazione nella Chiesa in cambio del pentimento, mentre, i pervicaci (eretici impenitenti) o i recidivi (relapsi ricaduti nuovamente nell'errore dopo un primo pentimento) sarebbero stati puniti. Qualora l'eretico si fosse appellato alla «misericordia» del giudice, avrebbe ricevuto delle pene più lievi rispetto alla morte (pena ordinaria). Andrea Errera ha dimostrato che è in questi anni che inizia a costituirsi l'addentellato fra la predicazione e l'inquisizione, il quale fu fondamentale per rendere la nomina di *inquisitores haereticae pravitatis* esclusiva dei frati Predicatori e Minori.¹¹ Con il pontificato di Gregorio IX l'ufficio inquisitoriale subì un'evoluzione definitiva e immutata fino all'instaurazione del Sant'Uffizio: i *praedicatores inquisitores* degli Ordini mendicanti divennero le milizie papali straordinarie nella lotta antiereticale.¹²

Pur stabilito il profilo degli inquisitori, la procedura giudiziaria inquisitoriale era ancora troppo arida ed era assente una precisa disciplina normativa antiereticale.¹³ L'esigenza di

l'«inquisizione legaziale» era gestita da un legato pontificio appartenente al clero secolare o all'Ordine cistercense, con il dovere di assumere il ruolo inquisitoriale nelle diocesi e di rispondere esclusivamente al papa. Su queste due tipologie di «inquisizione» si rimanda ad A. Errera, *La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis*, in L. Gaffuri, R. M. Parinello (a cura di), *Verbum et ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, Firenze, Firenze University Press, 2018, pp. 175-200.

⁷ S. Abbiati, *Intorno ad una possibile valutazione giuridico-diplomatica del documento inquisitorio*, «Studi di storia medioevale e diplomatica», III, 1978, pp. 167-179, in particolare p. 176 n. 43.

⁸ J-B. Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, Milano, Corbaccio, 1933, pp. 86-88.

⁹ Sull'inquisizione medievale si rimanda ai seguenti studi e alla bibliografia ivi citata: G. G. Merlo, *Inquisizione*, in A. Borromeo (a cura di), *L'inquisizione: atti del Simposio internazionale Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 960-961; Id., *Inquisitori e inquisizione nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 2008; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, in particolare pp. 79-88; J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 2010.

¹⁰ A. Friedberg (a cura di), *Corpus Iuris canonici*, II, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1959, coll. 782-783.

¹¹ A. Errera, *La procedura*, p. 179.

¹² La bolla *Vox in Rama* promulgata da Gregorio IX il 13 aprile 1233 viene tradizionalmente scelta come l'atto di nascita della delega dell'ufficio inquisitoriale ai frati Predicatori. Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1988, in particolare pp. 127-129, 138; G. G. Merlo, «*Militia Christi*» come impegno antiereticale (1179-1233), «Miscellanea del Centro studi medioevali», XIII, 1992, pp. 355-384, in particolare 362-364. Sul ruolo svolto da domenicani e francescani nella repressione inquisitoriale dell'eresia si veda M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1996; G. G. Merlo, *Il limite della diversità: frati Predicatori ed eretici*, in F.J. Felten, N. Jaspert (a cura di), «*Vita Religiosa*» im Mittelalter, *Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin, S. Haarländer, 1999, pp. 393-404.

¹³ A. Errera, *Il Tempus gratiae: i domenicani e il processo inquisitoriale*, in A. Bernal Palacios (a cura di), *The Dominicans and the medieval inquisition: acts of the 1st International seminar on the Dominicans and the inquisition, 23-25 February 2002*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2004, pp. 657-660. Nonostante Gregorio

raccogliere le conoscenze sul diritto inquisitoriale esistente e il bisogno di risolvere le lacune della norma non scritta furono le principali ragioni che condussero alla nascita del nuovo genere letterario della manualistica inquisitoriale, scritto da giudici di fede e destinato alla formazione degli inquisitori e all'uso da parte di questi ultimi durante i processi.¹⁴ La prima generazione di questi manuali è caratterizzata da *consultationes* presentate sotto forma di descrizioni analitiche delle faccende più ostiche dell'istruttoria processuale (per es. Raimondo di Peñafort, *Directorium; Ordo processus Narbonensis*) e solo in una fase successiva vennero aggiunte formule utili alla redazione degli atti processuali (per es. *Doctrina de modo procedendi contra haereticos*).¹⁵ L'evoluzione seguente del genere fu la creazione di veri e propri trattati organici e di carattere scientifico, nei quali la materia teorica (*consilia*, norme, formule) venne strutturata e raccolta in modo coerente e sistematico. A quest'ultima tipologia appartengono la *Practica inquisitionis* del domenicano Bernard Gui (1323 ca) e il *Directorium inquisitorum* redatto dall'inquisitore domenicano Nicolas Eymerich (1376), il quale divenne il paradigma della manualistica inquisitoriale fino ai cambiamenti relativi al Sant'Uffizio.¹⁶

L'inquisitore non era un magistrato stanziale ma un predicatore itinerante che seguiva la bipartizione procedurale in continuità con la tradizione penitenziale dei monaci alto-medievali. Durante il «tempo di grazia» il giudice di fede garantiva un'attenuazione della pena di sangue a chiunque si fosse presentato per fare una confessione spontanea, mentre nel «tempo di giustizia» l'inquisitore operava in qualità di magistrato e seguiva la procedura richiesta dal diritto romano per estrapolare le confessioni degli imputati. Dunque, l'inquisizione papale delegata ai frati mendicanti costituì una «combinazione nuova fra il ministero sacerdotale della penitenza («tempo di grazia» corrispondente alla fase istruttoria e derivato dalla giustizia premiale dei monaci alto-medievali) e l'inquisizione penale di diritto romano («tempo di giustizia»)).¹⁷

Durante il «tempo di grazia» l'inquisitore proferiva un *sermo generalis* contenente l'«editto di grazia», ossia un monitorio generale di scomunica che minacciava l'anatema *ipso facto* agli eretici e poneva loro un termine perentorio (generalmente 15-30 giorni) per presentare una confessione spontanea e denunciare i propri complici in cambio di una mitigazione della pena e di evitare la condanna a morte.¹⁸ Questa fase iniziale era cruciale

IX avesse promulgato il *Liber Extra* nel 1234, la legislazione inquisitoriale era ancora lacunosa e problematica per la formazione dei frati. Inoltre, una giurisprudenza così aleatoria lasciava ampio spazio all'interpretazione, creando spesso fastidi agli inquisitori stessi che ricevettero sanzioni per non aver adempito correttamente al loro dovere.

¹⁴ In generale sulla manualistica inquisitoriale medievale si consulti A. Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XVII, 1947, 1, pp. 85-194; A. Errera, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Bologna, Monduzzi, 2000; Id., *Manuali per inquisitori*, in *DSI*, II, pp. 975-981.

¹⁵ A. Errera, *La procedura*, p. 184.

¹⁶ R. Cammilleri, *Manuale dell'inquisitore. A. D. 1376*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p. 13. Su tutta questa materia si veda A. Errera, *Processus*, pp. 20-21. Poiché la manualistica inquisitoriale era tanto scritta quanto destinata ai giudici di fede, accadeva che furono gli stessi inquisitori a interferire nella normativa, ragionando sulle varie possibilità d'azione o consolidando tecniche giudiziarie già presenti nella prassi.

¹⁷ E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, pp. 47-48.

¹⁸ Sulla questione si consulti A. Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 663-680. Nella seconda metà del XIII secolo furono gli stessi inquisitori domenicani di Carcassonne e Tolosa a inventare l'istituto processuale del «tempo di grazia» prima e a definire la pratica dell'«editto generale» poi. Il sermone veniva pronunciato davanti a tutto il popolo di fedeli, riuniti in una pieve o in una parrocchia. I delatori ricevevano in premio l'indulgenza triennale, mentre i renitenti venivano colpiti con la scomunica *latae sententiae*.

perché evitava all'inquisitore di procedere alla cieca e gli permetteva di ricostruire la situazione ereticale della zona attraverso le deposizioni degli *sponte comparentes*.¹⁹

Scaduto il termine perentorio, tutta la procedura successiva era relativa al «tempo di giustizia» e focalizzata su coloro che rifiutarono la «misericordia» inquisitoriale e non si pentirono dei loro peccati. Costoro sarebbero stati sottoposti a incalzanti interrogatori, talvolta coadiuvati dall'ausilio della tortura, al fine di ottenere una confessione conforme alle accuse imputate.²⁰ A garantire il funzionamento del meccanismo inquisitoriale vi era l'elevazione della fama a una figura giuridica equivalente a un testimone e, di conseguenza, sufficiente all'inquisitore per svolgere un'investigazione d'ufficio per trovare elementi probatori degli oltraggi all'ortodossia, assumendo il ruolo di inquirente e giudice. Data la gravità dei crimini di propria competenza, il giudice di fede non era solo autorizzato ma perfino incoraggiato a procedere in modo sommario al fine di vagliare la verità.²¹ Le *clausulae diminuentes iuris ordinem* erano sostanzialmente arbitrarie, così il processo inquisitoriale si articolava su un paradigma discrezionale che investiva il giudice dell'*arbitrium procedendi*, talvolta limitando il rispetto di *aequitas*, *iustitia* e *ratio*. L'inquisitore possedeva il pieno potere di gestione della vertenza ed «era abilitato ad ammettere o meno le eccezioni dilatorie, a fissare i termini, ad accogliere o rifiutare mezzi di prova, in sintesi a decidere della maturità del processo in vista della decisione finale».²²

Nell'avvio di un processo inquisitoriale per fama, a essere vagliato era il *rumor*, lo *scandalum* che aveva originato l'*infamia* intorno a una persona, e non la *veritas facti*.²³ Essendo stata avviata per la mala fama, l'inquisizione spingeva il giudice a provare la colpevolezza dell'inquisito e non la sua innocenza, dunque, difficilmente il processo si concludeva con la completa assoluzione dell'imputato. Così, l'istruttoria processuale inquisitoriale era imperniata sull'interrogatorio del sospettato per indurlo a effettuare una confessione spontanea del crimine di coscienza. L'inquisitore si adoperava per raggiungere il suo scopo seguendo delle modalità della confessione sacramentale con lo scarto che il giudice di fede-confessore presupponeva l'eticità del suo interlocutore. L'esame doveva svolgersi «in loco segreto», alla presenza dei soli inquisitore, procuratore fiscale, notaio e due persone «*religiosae et discretas*».²⁴ Gli interrogatori e l'eventuale – ma assai diffuso – ricorso alla tortura mettevano l'inquisito nella condizione di deporre contro di sé, ammettendo quanto richiesto dalle incalzanti e argute domande del giudice di fede.

¹⁹ A. Santangelo Cordani, «La pura verità». *Processi antiereticali e inquisizione romana tra Cinque e Seicento*, Milano, Giuffrè, 2017, p. 37 n. 55.

²⁰ Il processo avviato *per inquisitionem* che rappresentava una novità dell'ufficio inquisitoriale e si diversificava dal precedente sistema *per accusationem* perché non imponeva più la punizione dell'accusatore con la pena prevista per l'accusato qualora la delazione rilasciata fosse stata infondata. Cfr. T. Sorrentino, *Storia del processo penale. Dall'Ordalia all'Inquisizione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 149-203; G. Alessi, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 35-37; G. Pierro, *Sistema accusatorio e sistema inquisitorio*, in *Digesto delle discipline penalistiche*, XIII, Torino, UTET, 1997, pp. 320-334; A. Errera, *Processus*, pp. 28-30.

²¹ Cfr. C. Lefebvre, *Les origines romaines de la procédure sommaire aux XII^e et XIII^e siècle*, «Ephemerides iuris canonici», 12 (1956), pp. 149-197; A. Santangelo Cordani, *Aspetti della procedura sommaria nella prassi rotale trecentesca*, in M. Bellomo, O. Condorelli, *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law (Catania, 30th July – 6th August 2000)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, pp. 699-713; S. Cerutti, *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società d'Ancien Régime (Torino XVIII secolo)*, Milano, Giuffrè, 2003; A. Del Col, *Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali come fonte storica*, «Metodi e Ricerche», XIII, 1994, 1-2, pp. 85-105.

²² A. Santangelo Cordani, «La pura verità», p. 61.

²³ M. Vallerani, *Modelli di verità: le prove nei processi inquisitori*, in C. Gauvard (a cura di), *L'enquête au Moyen Âge: études*, Roma, École française de Rome, pp. 123-142.

²⁴ A. Friedberg, *Corpus Iuris canonici*, II, col. 1074.

Il rito della *quaestio* con tortura era il medesimo del processo penale, tuttavia lo scopo ultimo era diverso: il giudice penale estorceva la confessione a prova dell'innocenza o della colpevolezza dell'imputato; il giudice di fede desiderava correggere l'*error de fide et intellectu* del presunto eretico, non un delitto penale, così bramava la confessione in quanto abiura. La tortura poteva essere costituita da uno o più tormenti (applicati con finalità diverse secondo il diritto sostanziale e processuale), poteva fungere da mezzo per estorcere una confessione o una dichiarazione pregiudizievole a un terzo, e, infine, poteva essere utilizzata per purgare gli indizi e l'infamia.²⁵ La *quaestio* era segreta: l'imputato ignorava sia la natura dell'accusa sia i nomi dei delatori. Solo al termine dell'istruttoria processuale offensiva si apriva il contraddittorio fra i testimoni d'accusa e di difesa, sebbene, generalmente, l'inquisitore a quel punto possedesse già la confessione dell'incriminato. Dato che il capitolo *Sententiam sanguinis* del IV Concilio Lateranense aveva stabilito che «Ecclesia a sanguine abhorret»,²⁶ inizialmente la *quaestio rigorosa* era condotta esclusivamente dal braccio secolare e l'inquisitore non poteva nemmeno presenziare alla seduta. Con il tempo, una serie di provvedimenti pontifici modificò radicalmente la situazione, giungendo al punto che il giudice di fede non era solo un astante ma spettava a lui anche la direzione della tortura.²⁷ Il tormento usato nel corso dei processi inquisitoriali era la *strappado*, consistente nel legare le mani dell'imputato dietro la schiena con una corda collegata a una carrucola così che quando venisse sollevato rimanesse appeso con le braccia in torsione all'indietro.²⁸

Il processo terminava con l'assoluzione, la sentenza definitiva o la condanna a pene più o meno severe. Andrea Del Col ha dimostrato che le sentenze inquisitoriali «sembrano tutte uguali o quasi: infatti sono il prodotto più elaborato del processo, dato che l'inquisitore seguiva un formulario più o meno standardizzato per costruirle».²⁹ La Chiesa perdonava spiritualmente ma puniva giudizialmente. La consegna del reo al braccio secolare avveniva solo nei casi dei *relapsi* nell'errore e degli eretici impenitenti. La Chiesa non poteva tollerare l'ostinazione, la pertinacia e la recidiva, così in questi casi il reo subiva una pena temporale – *de notoria consuetudine* il rogo – inflitta dal tribunale secolare affinché non aggravasse il proprio errore e non contagiasse altre persone. Il giudice secolare era obbligato a prestare il suo braccio esecutivo, altrimenti sarebbe stato punito *ipso iure* con la scomunica *sub peccati mortali* e, decorso un anno, sarebbe stato condannato come fautore di eretici. La confisca dei beni dei condannati da parte dell'ufficio inquisitoriale valeva *a die commissi criminis*, dunque erano compresi tutti i possessi dal primo momento in cui l'eretico era risultato tale sulla base delle indagini.³⁰

A questa più generale norma sull'eresia il *Malleus maleficarum* (p. III, q. XV) aggiunse alcune accortezze specifiche che l'inquisitore doveva serbare nei casi stregonici. Per prima

²⁵ P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, I, Milano, Giuffrè, 1953-1954, p. 17.

²⁶ Cfr. A. Friedberg, *Corpus Iuris canonici*, II, coll. 659-660. La Chiesa autorizzò il ricorso alla tortura con la bolla *Ad extirpanda* di Innocenzo IV (1252), nella quale venivano chiariti i casi in cui applicare i tormenti e le modalità di impiego.

²⁷ Su questi cambiamenti si rimanda a P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria*, II, pp. 175-ss.

²⁸ Oltre alla *strappado* Scrofeo applicò la tortura del cavalletto durante la caccia alle streghe di Sondrio del 1523 (Archivio di Stato di Sondrio, *Notarile*, 314, cc. 7-8, 11-14). Questo tormento è assente nel manuale di Eymerich e non viene menzionato nemmeno dallo stesso Scrofeo nel *Formularium*. La pratica consisteva nel far sedere l'inquisito su una struttura a quattro gambe, ponendolo esattamente sull'angolo che univa le due assi acuminate in modo che stesse a cavalcioni senza toccare terra. L'uso è attestato anche nei processi stregonici seicenteschi istruiti dai tribunali laici di Poschiavo e Bormio. Cfr. G. Olgiati, *Lo sterminio delle streghe nella valle poschiavina*, Poschiavo, Menghini, 1979, pp. 31-32.

²⁹ A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 128.

³⁰ Sulla questione della confisca dei beni degli eretici si rimanda a G. Maifreda, *I denari dell'inquisizione. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 144-156; V. Lavenia, *Confisca dei beni*, in *DSI*, I, pp. 375-376.

cosa Kramer metteva in guardia il collega-lettore sulle finte lacrime create con saliva ed emesse con voce flebile: le streghe non erano in grado di piangere e tanto più venivano scongiurate a farlo, tanto meno ci riuscivano, nonostante cercassero di stimolare il pianto. Dunque, il giudice di fede doveva adoperarsi per mettere le *maleficae* nella condizione di piangere durante la tortura per comprendere l'innocenza o meno dell'imputata.³¹ Oltre a questo elemento, le successive avvertenze per gli inquisitori erano le seguenti: evitare che le streghe effettuassero malefici su di loro toccandoli (soprattutto sulle giunture delle mani o delle braccia); far entrare la *malefica* di spalle e poi farsi il segno della croce, affinché non li guardasse direttamente negli occhi e li incantasse; rasare tutto il corpo delle imputate per controllare la presenza di amuleti. Così, Kramer suggerì una serie di precauzioni che i giudici di fede dovevano prendere prima di trovarsi di fronte alle imputate. Le streghe dovevano essere interrogate nei giorni più santi, durante la messa e soprattutto il venerdì, poiché in quei momenti il popolo invocava Dio e i santi aiutando, inconsciamente, a tenere lontano il diavolo dalle aule dei processi. L'inquisitore doveva cingersi tutto il corpo nudo fino al collo in modo da avere con sé sale benedetto la Domenica delle Palme, cera consacrata e un foglietto con scritte sette parole pronunciate da Cristo in croce, e prima di interrogare la strega doveva premunirsi di offrirle dell'acqua santa. Queste accortezze non trovano riscontri nei processi stregonici e sembra, piuttosto, che furono delle regole che non andarono oltre i suggerimenti teorici. Diverso è il caso dell'espedito consigliato da Kramer per evincere maggiori informazioni durante la *quaestio*, consistente nell'uso di una dialettica aleatoria e volutamente vaga al fine di non venir meno alla parola data senza mantenere, nei fatti, la promessa di assoluzione dell'imputata. Infatti, il cacciatore di streghe sottolineava che gli inquisitori dovevano essere astuti e accorti nella formulazione delle garanzie sulla grazia, limitandosi ad assicurare solo – e in modo generale – la salvezza della vita dell'inquisita. Così, il giudice di fede avrebbe potuto ugualmente bruciare la strega, rispettando le promesse: per esempio posticipando la condanna o sentenziando, in prima battuta, il carcere perpetuo a pane e acqua³² anziché il rogo. Casi di cacciatori di streghe che vennero meno alla propria parola sono attestati nei processi istruiti durante la caccia in Valle Camonica del 1518. Infatti, una delle otto donne condannate al rogo il 17 giugno a Pisogne sostenne che il vicario inquisitoriale Bernardino de Grossis era un uomo peggiore di lei, perché le aveva promesso di liberarla in cambio di una confessione. Similmente, anche le altre donne condannate dissero di aver ammesso la loro colpa solo per volere dell'inquisitore e il loro caso non fu isolato.³³

2. *La persecuzione delle streghe in Italia*

Nonostante le cruente caccie alle streghe italiane si datino a un momento successivo rispetto al resto d'Europa, in alcuni territori della penisola i motivi stregonici iniziarono a circolare abbastanza precocemente. In particolare, l'area alpina nord-occidentale fu una zona

³¹ Kramer riporta un esempio di scongiuro: «Ti scongiuro, per le amarissime lacrime versate dal nostro salvatore Signore Gesù Cristo in croce per la salvezza del mondo e per le ardentissime lacrime sparse sopra le sue ferite nell'ora vespertina dalla gloriosissima Vergine Maria, sua madre, e per tutte le lacrime che qui nel mondo versarono tutti i santi e gli eletti di Dio, che ormai dai loro occhi ha asciugato ogni lacrima, nella misura in cui sei innocente, versa le tue lacrime; se invece sei colpevole, non farlo in nessun modo. Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen». Cfr. A. Verdiglione, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, Venezia, Marsilio, 1982, p. 386.

³² Il «carcere perpetuo» indicava una detenzione triennale. Cfr. J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico: studi sull'inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 114-115.

³³ Cfr. R. Decker, *Witchcraft and the papacy. An Account Drawing on the Formerly Secret Records of the Roman Inquisition*, Charlottesville-London, University of Virginia press, 2008, p. 76; S. D. Bowd, *Venice's most loyal city: civic identity in Renaissance Brescia*, Cambridge London, Harvard University Press, 2010, *passim*.

cardine per la formazione del paradigma del sabba³⁴ e la ricerca locale di Grado Giovanni Merlo ha riportato il caso delle «masche» nel cuneese (Rifredo), avanzando nuove piste euristiche sugli aspetti demoniaci che si evincono dalle confessioni³⁵. Inoltre, già nel secondo decennio del Quattrocento vennero istruiti processi contro *mulieres* dai forti connotati stregonici, nei quali si rintracciano motivi che diverranno costitutivi delle successive teorie sulle *maleficae* promosse dai teologi-inquisitori. Questi primi atti sono connessi alla predicazione di Bernardino da Siena che riuscì a diffondere in modo capillare e solido idee antistregoniche.³⁶ Memore del processo viterbese della «strega» Finicella,³⁷ nel 1427 il francescano predicò in piazza del Campo contro la stregoneria, accentuando la pratica delle streghe di produrre un unguento che credevano le trasformasse in gatte quando, in realtà, erano solo sedotte da un inganno diabolico.³⁸ L'anno successivo Bernardino mosse gli animi tudertini al punto da influire sui cambiamenti negli Statuti comunali, nei quali venne prescritta l'arsura sul rogo per gli incantatori e per coloro che congiuravano con il diavolo. A subire tale

³⁴ Sulla genesi dello stereotipo sabbatico nella zona alpina italiana si rimanda a M. Ostorero, «*Folâtrer avec les démons*». *Sabbat et chasse au sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1995; Ead., A. Paravicini Bagliani, K. Utz Temp, C. Chène (a cura di), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, en collaboration avec Catherine Chène, Lausanne, Université de Lausanne, 1999; M. Ostorero, K. Utz Temp (a cura di), *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, en collaboration avec Georg Modestin, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2007; K. Utz Temp, *Von der Häresie zur Hexerei. «Wirkliche» und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2008; Ead., *De l'hérésie à la sorcellerie: le «laboratoire» de Fribourg (Suisse)*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 205 (2009), pp. 3-17; F. Mercier, M. Ostorero, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015. Si veda anche Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

³⁵ Cfr. R. Comba, A. Nicolini (a cura di), *Aliquando luna lucebat*, in *Lucea talvolta la luna. I processi alle «masche» di Rifredo e Gambasca del 1495*, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2004, introduzione di Grado Giovanni Merlo; G. G. Merlo, *Streghe*, il Mulino, Bologna, 2006.

³⁶ Sulla predicazione di Bernardino da Siena e la stregoneria si rimanda a F. Mormando, *The preacher's demons: Bernardino of Siena and the social underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999; M. Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*». *Superstizioni, «Maleficia» e «Incantamenta» nei francescani osservanti (Italia, sec. XV)*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999; V. Tedesco, *Infanticidio e stregoneria nell'ultimo Bernardino da Siena: note sul quaresimale padovano del 1443*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXXVII, 2023, 2, pp. 385-408. Si veda anche la testimonianza del giurista senese Mariano Socini nel *Tractatus de sortibus* (1443). Maestro e amico di Pio II, Socini invitò i giudici a essere clementi nelle pene per *maleficium*. Successivamente, in una lettera ad Antonio Tridentone da Parma, il giurista riporta il racconto di un contadino che aveva spiato una strega che si era spogliata e si era unta con un unguento, pronunciando la formula «Sopra aqua et sopra vento menami a la noce di Benevento». Così, la donna assunse le sembianze di una capra e svanì. Desideroso di vedere piazza del Campo, il contadino si unse con il medesimo preparato e disse: «Sopra aqua et sopra vento menami in sul Campo di Siena». L'uomo divenne un asino e si ritrovò a Siena, tuttavia dovette intervenire la strega per farlo tornare umano. Su queste testimonianze di Socini si rimanda a L. Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XV, 1896, pp. 131-137, in particolare p. 133 e F. Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Sozzini*, «Bollettino senese di storia patria», II, 1895, 1-2, pp. 89-100.

³⁷ Bernardino tenne un corso di prediche a Viterbo e in quest'occasione si svolse un processo contro Finicella, terminato con la condanna al rogo della donna. Cfr. O. Tommasini, *Diario della città di Roma di Stefano Infessura Scribasenato*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1890, p. 25.

³⁸ C. Cannarozzi, *Le prediche volgari*, II, Firenze, E. Rinaldi, 1940, par. XLI, p. 279: «Puossi fare malie? Sì! None però che sieno quello che paiono, cioè de' fatti de le streghe. So' molte persone che faranno uno unguento e ongonsi, e così dicono e credono essere come gatta, però che 'l diavolo lo' dimostra così, e loro il credono». E ancora, C. Delcorno (a cura di), *Bernardino da Siena. Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, II, Milano, Rusconi, 1989, par. XXXV, pp. 1007-9: «E disse del modo come ella andava innanzi di in su la Piazza di Santo Pietro, e ine aveva certi bossoli d'unguenti fatti d'erbe che erano colte nel di di santo Giovanni e nel di de la Ascensione. Sai: tu m'intendi! Sècci? Anco forse ce ne so' di quelle indiatolate maladette!».

pena fu Matteuccia di Francesco, condanna a morte a Todi nel 1428 per decisione del tribunale secolare. Nel verbale processuale³⁹ della donna la presenza dell'epiteto «strix» è una delle primissime attestazioni e dalla confessione emergono elementi di credenze popolari legate a una fede rudimentale e si riscontrano solo *in nuce* le caratteristiche della stregoneria diabolica. Nel programma di riforma di Bernardino, le esortazioni alle persecuzioni stregoniche hanno condotto a interpretare le abilità curative di Matteuccia in modo sinistro, fornendo ai magistrati dotti una cornice in cui inserire i casi.⁴⁰ I giudici tudertini costruirono l'accusa nei confronti della donna attraverso la commistione della loro conoscenza di magia dotta con le credenze stregoniche locali,⁴¹ divulgate dalla stessa predicazione del francescano.⁴² Così, Matteuccia non fu più una donna superstiziosa e saggia, ma un'adoratrice di «Lucibello demonio de lo inferno», in grado di volare su demoni caprini e solita omaggiarlo con atti nefandi presso la noce di Benevento, come nel caso in cui «sugò» un bambino. Pochi anni dopo questo caso sono stati istruiti diversi processi «stregonici» anche a Perugia,⁴³ tutti condotti da magistrature secolari e non dall'ufficio inquisitoriale. Di recente, il ritrovamento di una preziosa documentazione relativa ad Amelia ha permesso di ricostruire un episodio di «caccia alle streghe» avvenuto presso la città umbra nel 1446.⁴⁴

L'apice della persecuzione stregonica venne raggiunto fra il 1494 e il 1530 colpendo la zona del centro-nord (valli alpine, Bologna, Mirandola, Perugia, Siena e Roma).⁴⁵ I primi tre decenni del Cinquecento furono un momento fondamentale nella storia della repressione stregonica italiana, perché i frati Predicatori avviarono una campagna per promuovere le idee sulle *maleficae* già cristallizzate nel resto d'Europa. Come ha dimostrato Tamar Herzig ricostruendo i circoli inquisitoriali del Nord Italia,⁴⁶ quegli anni rappresentavano il periodo di massima mobilitazione ideologica e pratica da parte dei giudici di fede della penisola, i quali scrissero opere antistregoniche e avviarono cruenti cacce alle streghe. Il loro obiettivo era di incoraggiare la necessità di estirpare la setta delle *maleficae* per evitare risvolti apocalittici, dunque era legittimo anche l'utilizzo di mezzi coercitivi violenti per arrestare l'avanzata degli

³⁹ Il processo di Matteuccia di Francesco è conservato presso Archivio Storico del Comune di Todi, *Giudiziario*, 20bis, ff. 21r-23v. La prima edizione delle carte si trova in C. Peruzzi, *Un processo di stregoneria a Todi nel '400*, «Lares», XXI, 1955, 1-2, pp. 1-17. Successivamente, Domenico Mammoli ha riedito e tradotto la documentazione in D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco (Todi, 20 marzo 1428)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013. Sul processo di Matteuccia si rimanda a M. Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*», pp. 145-148; Ead., *Maleficia*, pp. 147-153; D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze, Firenze University Press, 2013, pp. 27-28, 59-74.

⁴⁰ Si veda D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco (Todi, 20 marzo 1428)*, Spoleto, CISAM, 2013.

⁴¹ R. Kieckhefer, *European Witch Trials Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Basingstoke, Palgrave, 1976, p. 73.

⁴² Si rimanda a F. Mormando, *The preacher's demons*, pp. 72-80.

⁴³ U. Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo. Con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna*, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», LXXXIV, 1987, pp. 5-87. I processi perugini quattrocenteschi di cui è rimasta traccia sono i seguenti: Giacomo di Nicolò Cervi da Pisa (1433); Caterina di Giorgio da Modrus (1437); Santuccia da Gualdo Tadino di Nocera (1445); Filippa da Città della Pieve (1455); Mariana da San Sisto di Perugia (1456); Bellafiora ebrea (1462).

⁴⁴ V. Tedesco, *Nuove fonti per la storia della stregoneria nell'Italia centrale: la caccia alle streghe di Amelia del 1446*, in pubblicazione presso «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo». Si ringrazia sentitamente l'autore per la condivisione della ricerca.

⁴⁵ V. Lavenia, *Stregoneria, Italia*, in *DSI*, III, pp. 1521-1529.

⁴⁶ T. Herzig, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in D. Corsi, M. Duni, «*Non lasciar vivere la malefica*», pp. 167-197; Ead., *Christ transformed into a virgin woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the defense of the faith*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 250-251. Ead., *The demons and the friars: illicit magic and mendicant rivalry in Renaissance Bologna*, «*Renaissance Quarterly*», LXIV, 2011, 4, pp. 1025-1068.

adepti diabolici. Così, in quegli anni vennero scritti il *De strigibus* (c. 1510) di Bernardo Rategno, la *Summa tabiena* (1517) di Cagnazzo da Taggia, il *De strigimagarum daemonunque mirandis* (1521) di Silvestro Mazzolini, la *Quaestio de strigibus* (1518-20/1523-25) di Bartolomeo Spina e la *Strix sive de ludificatione daemonum* (1523) di Gianfrancesco Pico della Mirandola.⁴⁷ Al contempo, il «concetto cumulativo di stregoneria»⁴⁸ venne diffuso attraverso le cacce alle streghe condotte in Val di Fiemme (1501 e 1505), a Peveragno (1513), in Val Camonica (1518-1520), a Mirandola (1522-1523) e a Sondrio (1523).⁴⁹ Dopo questa poderosa mobilitazione le persecuzioni stregoniche italiane subirono un rallentamento dovuto sia alla frattura prodotta dalla Riforma protestante sia all'istituzione della nuova Inquisizione romana. Il Sant'Uffizio non cessò di occuparsi delle streghe e i primi processi risalgono agli anni Sessanta del Cinquecento,⁵⁰ sebbene le direttive fornite ai giudici di fede *in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum* fossero rivolte a incoraggiare alla cautela procedurale e alla verifica del *corpus delicti*, al disciplinamento del ricorso alla tortura e al divieto della chiamata in correità.

Pur non essendo una sostenitrice della storia quantitativa, credo sia utile considerare qualche dato numerico sulla persecuzione inquisitoriale al fine di comprendere le dimensioni del fenomeno della stregoneria italiana. Riguardo gli anni precedenti al Sant'Uffizio, i calcoli prodotti da Andrea Del Col sul periodo 1400-1541 ammontano a un totale di circa settecento processi istruiti per stregoneria, dei quali più di 250 si conclusero con sentenze definitive, quasi la metà emesse contro donne.⁵¹ Inoltre, lo studioso avanza l'ipotesi di una cifra simile a quella della prima ondata persecutoria per l'età moderna⁵² e, successivamente, Vincenzo Lavenia ha effettuato una ricognizione storiografica ricalcolando i dati a disposizione, confermando i risultati di Del Col.⁵³ Di recente, Matteo Duni ha analizzato una poderosa quantità di ricerche mettendo in luce le difficoltà a ricostruire paradigmi identitari di streghe italiane nell'età moderna e rintracciando un notevole scarto fra la stregoneria urbana e quella rurale. Infatti, lo studioso ha constatato che nei contesti cittadini erano caratteristici stregoni maschi dotti, i quali avevano appreso le pratiche negromantiche dai libri, mentre nei territori rurali erano diffuse, piuttosto, stregonerie di stampo superstizioso (per es. magia amorosa o terapeutica) praticate da donne per risolvere problemi quotidiani. La valutazione di Duni è che

⁴⁷ Su questi cacciatori di streghe si rimanda a M. Tavuzzi, *The life and works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456-1527)*, Durham NC and London, Duke University Press, 1995; T. Herzig, *Cagnazzo, Giovanni of Taggia* in R. Golden (a cura di), *The Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006, (d'ora in poi indicata come *EOW*), p. 158; Ead., *Rategno, Bernardo of Como*, in *EOW*, IV, pp. 951-952; Ead. *Rategno, Bernardo*, in *DSI*, III, p. 1299; Ead., *Pico, Gianfrancesco*, in *DSI*, III, pp. 1208-1209; F. Mormando, *Prierias, Silvestro*, in *EOW*, pp. 932-933; S. Feci, *Mazzolini, Silvestro*, in *DSI*, II, p. 1012; L. Pappalardo, *La strega (Strix) di Gianfrancesco Pico. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma, Città Nuova, 2017; A. Belli, A. Estuardo Flaction (a cura di), *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 Rategno (Côme, c. 1510)*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2019.

⁴⁸ B. P. Levack, *The witch-hunt in Early Modern Europe*, London, Routledge, 2006.

⁴⁹ Fra i vari, si rimanda ad A. Del Col, *La persecuzione della stregoneria in Italia dal medioevo all'età moderna*, in *Ci chiamavano streghe. Incontri tra montani. Atti del Convegno Chiesa di Santa Maria della Neve*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp.17-36; M. Duni, *Un manuale inedito per cacciatori di streghe: il Formularium pro exequendo Inquisitionis officio di Modesto Scrofeo (c. 1523)*, «Archivio storico italiano», CIII, 2013, 2, pp. 339-358.

⁵⁰ J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991.

⁵¹ A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 194-200.

⁵² *Ivi*, p. 780.

⁵³ V. Lavenia, *Stregoneria e possessione diabolica nell'Italia moderna: un bilancio*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione (Roma, 21-23 febbraio 2008)*, Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 519-544, in particolare pp. 524-527.

i processi italiani istruiti per magia e stregoneria in età moderna sono compresi fra i 22.000 e i 33.000, dei quali pochi si conclusero con la sentenza di condanna a morte.⁵⁴

3. *Il Sant'Uffizio e le streghe: alcune questioni storiografiche*

In più occasioni, negli anni Settanta, John Tedeschi ha sottolineato che le possibilità di indagine sull'Inquisizione romana risultano parecchio limitate a causa della dispersione e della difficile accessibilità delle fonti.⁵⁵ Ora, si è ben lontani da quell'iniziale situazione, quando lo studio dell'Inquisizione sembrava non poter andare oltre le generalizzazioni di Lea,⁵⁶ e sono ancora valide le riflessioni di Adriano Prosperi sui cambiamenti storiografici che hanno permesso l'allontanamento dalla «leyenda nigra» nel momento in cui la scelta di metodo ha previsto l'utilizzo di fonti di prima mano, il lavoro di archivio, l'interdisciplinarietà e l'unificazione di diversi campi (per es. stregoneria) entro gli studi inquisitoriali.⁵⁷

Il 1998 fu un anno che cambiò in modo rilevante la storiografia sul Sant'Uffizio. Infatti, la decisione di Giovanni Paolo II di aprire l'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede diede una svolta agli studi, decentralizzando l'interesse precipuo a prediligere lo studio degli inquisiti rispetto a quello degli inquisitori.⁵⁸ In realtà, l'interesse per i documenti aveva già iniziato a diffondersi negli anni precedenti con la pubblicazione di inventari di parecchi fondi inquisitoriali periferici.⁵⁹ Ad oggi, per le ricerche sul Sant'Uffizio restano imprescindibili alcuni volumi che, con interpretazioni e scelte di metodo differenti, hanno cercato di fornire una sintesi della questione, ossia l'opera di Giovanni Romeo (2002) e i due lavori su lungo periodo di Andrea Del Col (2006) ed Elena Brambilla (2006).⁶⁰ A questi si aggiunga il poderoso *Dizionario Storico dell'Inquisizione* (2010) che rappresenta un notevole strumento per orientarsi e approfondire vari aspetti del tribunale, offrendo agli studiosi una serie di 1310 voci, ciascuna corredata da bibliografia specifica.⁶¹

Produrre una ricerca completa sulla stregoneria italiana dell'età moderna è un'impresa ardua dato che la penisola era politicamente divisa in entità eterogenee, talvolta gestite da potenze straniere, ciascuna con particolari sistemi procedurali e legislativi, e, al contempo, la giurisdizione era prerogativa non solo inquisitoriale ma anche laica ed ecclesiastica.⁶² Per

⁵⁴ M. Duni, *Witchcraft and Witch Hunting in Late Medieval and Early Modern Italy*, in J. Dillinger (a cura di), *The Routledge History of Witchcraft*, London and New York, Routledge, 2020, pp. 81–93, in particolare p. 82.

⁵⁵ J. Tedeschi, *La dispersione degli archivi della Inquisizione romana*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», IX, 1973, 3, pp. 298-312.

⁵⁶ J. Tedeschi, *Preliminary observations on writing a History of the Roman Inquisition*, in F. F. Church, T. George (a cura di), *Continuity and discontinuity in Church History*, Leiden, Brill, 1979, pp. 232-249.

⁵⁷ A. Prosperi, *L'inquisizione verso una nuova immagine?*, «Critica storica», XXV, 1998, 1, pp. 119-145.

⁵⁸ Cfr. A. Prosperi, *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Storia e Letteratura, 2003, p. 20; M. Valente, *Contro l'inquisizione. Il dibattito europeo sec. XVI-XVIII*, Torino, Claudiana, 2009.

⁵⁹ A. Ferri, *L'inquisizione romana in diocesi di Imola. Inventario del fondo inquisitoriale presso l'Archivio Diocesano di Imola*, Imola, 2001; M. G. Casali, *I documenti lodigiani dell'Inquisizione romana. Inventario generale e descrizione delle fonti*, «Archivio Storico Lombardo», CXXVII, 2001, pp. 367-378; G. Romeo, *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario*, «Campania Sacra», XXXIV, 2003; G. Trenti (a cura di), *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena: inventario generale analitico, 1489-1784*, Modena, Aedes Muratoriana, 2003; D. Visintin, *L'Inquisizione e la repressione dei delitti di magia e stregoneria in Friuli (1557-1798): prime osservazioni in Ci chiamavano streghe*, pp. 105-116.

⁶⁰ Cfr. G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002; A. Del Col, *L'inquisizione in Italia*; E. Brambilla, *La giustizia intollerante*.

⁶¹ Sul *Dizionario* e le possibilità offerte dal volume si rimanda al numero specifico di «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie 5, III, 2011, 2.

⁶² Cfr. M. Duni, *Witchcraft and with hunting*; M. Valente, *Witch hunting and prosecuting in Early Modern Italy: a Historiographical survey*, «Religions», XIV, 2023, 5 presso <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/5/610>.

queste ragioni gli studiosi che hanno affrontato la questione delle streghe italiane si sono piuttosto orientati ad analizzare processi singoli o circoscritti a una determinata area, profili inquisitoriali o altre questioni legate a quella stregonica, come il problematico tema delle possessioni diaboliche, la storia delle emozioni o quella di genere.⁶³ In un notevole saggio storiografico Michaela Valente ha sottolineato a più riprese il pericolo precipuo che può sortire da tali lavori, ossia il giungere a conclusioni semplicistiche ed errate che elevano a legge generale dei risultati emersi in contesti limitati.⁶⁴ La complessità del caso italiano richiede una costante accortezza nell'esame dei singoli elementi e la faccenda si complica tenendo presente che l'operato inquisitoriale nella penisola fu tale anche grazie a una diffusione capillare di confessori che si adoperarono per ricondurre i singoli individui all'ortodossia.⁶⁵

4. *L'Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*

Dalle numerose ricerche degli studiosi che si sono occupati di Sant'Uffizio e stregoneria emerge il punto di svolta che determinò la bolla *Coeli et terrae* emanata da Sisto V (un ex inquisitore) nel 1586⁶⁶. Il provvedimento pontificio imponeva di reprimere in modo più aspro l'astrologia, la magia colta e la necromanzia e, al contempo, stabiliva l'esclusiva inquisitoriale per il trattamento di superstizioni semplici, prima riservate ai tribunali laici – come i *maleficia* non in sapore di eresia – e ai vescovi (per es. sortilegi).⁶⁷ Da quel momento non ci furono più quei casi di *witchcraze* sortiti dalle accuse legate al sabba e il Sant'Uffizio dovette occuparsi di numerosi e continui casi di «superstizione»⁶⁸ di matrice stregonica.⁶⁹

⁶³ Sull'assunzione di una prospettiva di genere per analizzare la questione stregonica italiana e i possibili problemi dovuti a questa scelta di metodo si rimanda alle considerazioni finali in M. Valente, *Witch hunting*. Sull'indagine della stregoneria attraverso il criterio delle emozioni si vedano L. Kounine, M. Ostling (a cura di), *Emotions in the history of witchcraft*, London, Palgrave Macmillan, 2016 e V. Lavenia, *Sentimenti inattesi nel foro dell'Inquisizione*, in A. Arcangeli, T. Plebani (a cura di), *Storie di affetti, passioni e sensi (secoli XV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2023, pp. 85-105.

⁶⁴ M. Valente, *Nuove ricerche e interpretazioni sul Sant'Uffizio a più di dieci anni dall'apertura dell'archivio*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXVI, 2012, 2, pp. 569-592; Ead., *Witch hunting*.

⁶⁵ Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori e missionari*, Torino, Einaudi, 2010. Il testo ha inoltre dedicato particolare attenzione ai conflitti giurisdizionali fra i giudici di fede e i vescovi in materia di stregoneria.

⁶⁶ Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; Id., *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in D. Corsi, M. Duni «Non lasciar vivere la malefica», pp. 53-65; D. Gentilcore, *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra D'Otranto*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1992; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*; F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. «Clavicula Salomonis» e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard, 2001; V. Lavenia, «Anticamente di misto foro»; Id., *Stregoneria e possessione diabolica*; O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*; C. F. Black, *The Italian Inquisition*, New Haven-London, Yale University Press, 2009; J. Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

⁶⁷ Sisto V ribadì le disposizioni della *Coeli et terrae* il 22 gennaio dell'anno successivo, eliminando la distinzione dei sortilegi semplici rispetto a quelli ereticali. In questo modo il pontefice aveva sancito l'esclusiva della giurisdizione inquisitoriale e a ogni tipologia di magia. Cfr. V. Lavenia, «Anticamente di misto foro», riguardo i conflitti di competenza fra tribunali secolari e inquisizione nei casi di *maleficia*.

⁶⁸ Sul concetto di *superstitio* cfr. D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, E. Schmitt, 1979; G. Imbruglia, *Dalle storie di santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, «Rivista storica italiana», 101 (1989), pp. 34-84; M. Bailey, *Concern over superstition in late Medieval Europe*, in S. A. Smith, A. Knight (a cura di), *The religion of fools? Superstition past and present*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 115-133.

Un altro elemento fondamentale del binomio Sant'Uffizio-streghe è l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum* (anni '90 del Cinquecento/1620), ossia il documento che intendeva disciplinare e mitigare l'operato inquisitoriale, fornendo una serie di misure cautelative verso le imputate. Il primo punto dell'elenco stabiliva di non procedere in modo frettoloso e violento in assenza di solide e sufficienti prove (*corpus delicti* e diagnosi mediche su quest'ultimo). La *publica fama* che rappresentava una figura giuridica cardine venne declassata all'essere un mero prodotto dell'odio popolare, generalmente indirizzato verso donne vecchie e brutte. I gomitoli presentati dalla famiglia del maleficiato quali testimonianze di stregonerie non costituirono più prove perché avrebbero potuto formarsi semplicemente in seguito alle quotidiane pulizie domestiche. Ancora, l'eziologia stregonica dell'infanticidio fu ridimensionata alla dispnea notturna dei bambini⁷⁰ e il *ludum* diabolico venne presentato come un'illusione creata nelle menti di donne fragili e non più come un fatto reale di apostasia dalla fede. Di conseguenza, venne meno la chiamata in correità e si raccomandava di non incarcerare tutte le imputate insieme, affinché non confessassero esperienze inverosimili solo per essere scagionate prima, di interpretare gli incantesimi d'amore come superstizioni, e, nel corso dell'ispezione della casa della sospettata, di raccogliere anche quegli elementi a sostegno della rettitudine dell'imputata (per es. immagini di santi).

Nonostante gli studi di John Tedeschi e di Decker abbiano messo in luce l'esistenza dell'*Instructio* e abbiano cercato di datare il documento,⁷¹ già Vincenzo Lavenia aveva segnalato delle perplessità sull'effettiva diffusione e applicazione del documento, ritenendo che la presunta moderazione nei confronti delle streghe fosse un'ipotesi storiografica piuttosto che un comportamento rintracciabile nell'evidenza documentaria.⁷² Giovanni Romeo fu in accordo con lo studioso e in diverse occasioni ribadì che ci fu un mutamento della strategia inquisitoriale a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, ossia nel periodo del segretariato di Santoro. Fu allora che il Sant'Uffizio dimostrò un atteggiamento moderato che divenne consuetudinario. Tuttavia, come nota lo studioso, la situazione che si ricostruisce è parecchio complessa poiché le violenze continuarono a essere perpetrate e spesso vennero ignorate – o trasgredite – le direttive, con il poco interesse romano a propagarle.⁷³ Il progresso delle

⁶⁹ Su come il provvedimento di Sisto V si pose in rapporto con le precedenti strategie disciplinari della Chiesa si rimanda a V. Lavenia, *Superstizione, medicina, malattie sacre. L'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento*, in M. Caffiero (a cura di), *Magia, superstizione e religione*, Roma, Storia e Letteratura, pp. 33-66.

⁷⁰ Come ho precisato in più occasioni, non mi è possibile in tale sede dar conto di tutti gli aspetti della stregoneria in età moderna. Riguardo la questione dell'infanticidio si rimanda ad A. Prosperi, *Dare l'anima*.

⁷¹ Sull'*Instructio* si rimanda a J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 125-136; Id., *The Roman Inquisition and witchcraft; an early Seventeenth Century "Instruction" on correct trial procedure*, «Revue de l'histoire des religions», CC, 1983, 2, pp. 163-188; Id., *The question of magic and witchcraft in two inquisitorial manuals of Seventeenth Century*, in Id., *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, University of New York, 1991, pp. 127-258; Id., *Inquisitorial law and the witch*, in B. Ankarloo, G. Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft. Centres and peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 83-118. Sebbene Tedeschi attribuisca la paternità del testo al cardinale Desiderio Scaglia, i più recenti studi di Rainer Decker ritengono che l'autore fu un fiscale dell'Inquisizione, il nobile giurista bolognese Giulio Monterenzi, il quale stese il testo in seguito al caso specifico di Bitonto di fine Cinquecento. Cfr. R. Decker, *Witchcraft and the Papacy*. Come ha notato Vincenzo Lavenia, l'ipotesi formulata da Decker di datare l'*Instructio* agli anni Novanta del XVI secolo implica che il documento sia di poco successivo al cambiamento sui delitti demoniaci avvenuto nei primi anni del segretariato di Giulio Antonio Santoro. Cfr. V. Lavenia, *Stregoneria e possessione diabolica*.

⁷² V. Lavenia, «*Anticamente di misto foro*».

⁷³ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, p. 87; Id., *Inquisitori domenicani e streghe in Italia tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento*, in *Praedicatores Inquisitores*, III, pp. 309-344; Id., *Inquisizione, Chiesa e stregoneria*. Si consulti anche G. Dall'Olio, *Tribunali vescovili, Inquisizione romana e stregoneria. I*

ricerche successive spinse Romeo a tornare sui propri passi, cercando di approfondire in modo più incisivo la moderazione del Sant'Uffizio e interpretando le precauzioni richieste ai cardinali-inquisitori come una forma di controllo da parte dell'organo centrale per evitare abusi di potere. In definitiva, i lavori dello studioso hanno dimostrato la complessità della caccia alle streghe e l'esistenza di un sostrato di scetticismo che si era consolidato e perpetrato negli anni, rintracciabile perfino fra le file inquisitoriali: è in questa antica diffidenza che si radicava quell'atteggiamento moderato che venne interpretato in alcune ricerche come una novità.⁷⁴ Corroborano le tesi di Romeo le conclusioni raggiunte da Andrea Del Col⁷⁵ e da Vincenzo Lavenia in seguito al conteggio dei processi italiani istruiti a partire dal 1542, le quali hanno delineato un comportamento meno rigido e severo da parte dell'Inquisizione romana ma tale mutamento non è sufficiente a ritenere il Sant'Uffizio un tribunale scettico o moderato.⁷⁶ Inoltre, lo studioso ha notato che un sostrato scettico si rintraccia già prima dell'*Instructio* perfino nel pensiero di alcuni inquisitori e dei loro funzionari. Per esempio, nel 1559 il tribunale diocesano bolognese si occupò di un caso di stregoneria durante il quale emersero gli elementi del volo notturno e del sabba, e i cardinali del Sant'Uffizio si dimostrarono dubbiosi a riguardo.⁷⁷ In particolare, lo scetticismo emergeva dal fiscale dell'inquisizione Pietro Belo, il quale aveva stilato un consulto in cui riportava che il volo notturno narrato dalle imputate era assunto come un fatto reale dai teologi ma sembrava più convincente l'opinione contraria, ossia che si trattasse di un'illusione diabolica.⁷⁸

In definitiva, si può sostenere che la politica adottata dalla Chiesa di Roma in seguito alla Riforma protestante ebbe delle conseguenze anche sulla repressione ereticale e stregonica. Infatti, la setta diabolica non rappresentò più la minaccia precipua alla fede cattolica, dato il proliferare di idee protestanti e di comportamenti eterodossi, così, almeno intorno agli anni Settanta del XVI secolo, il Sant'Uffizio iniziò ad assumere un punto di vista più moderato riguardo il paradigma del complotto diabolico che avrebbe avuto risvolti apocalittici. Tale atteggiamento ebbe esiti sulla procedura legale, sollecitando una linea prudente nel trattamento del crimine stregonico, identificando nelle streghe non più quelle *maleficae* che collaboravano con il Maligno per distruggere la fede ma, piuttosto, delle povere donne dalle menti fragili. Di conseguenza, si tese a evitare di condannare costoro con la pena di morte sia perché la nuova immagine stregonica rendeva i roghi privi di senso sia per evitare problemi con la giustizia secolare locale. Così, la scelta di fornire delle linee guida agli inquisitori fu una precauzione al fine di controllare la repressione e impedire l'avvio di quelle sanguinose cacce alle streghe che, tramite la chiamata in correo, implicavano l'istruzione di processi a catena e numerose condanne a morte. Il nuovo approccio del Sant'Uffizio emerse in modo chiaro dalle decisioni adottate dall'inquisitore Francisco Peña, consultore dell'Inquisizione

processi bolognesi del 1559, in A. Prosperi (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, 2001, pp. 63-72.

⁷⁴ Brian P. Levack rintraccia nella presenza dell'inquisizione il collante fra l'esperienza italiana e quella spagnola, al punto da interpretare il caso del Sant'Uffizio un perfezionamento del cambiamento procedurale già attuato dalla *Suprema*. Senza pretesa di comparare l'incomparabile, si ricorda che un atteggiamento moderato verso il crimine stregonico venne assunto dal *Consejo Supremo de la Santa Inquisición* negli anni '20 del Cinquecento (per es. *junta* di Granada, 1526) cfr. G. Henningsen, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, University of Nevada press, 1980; W. Monter, *Frontiers of Heresy: the Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; M. Tausiet Carlés, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000.

⁷⁵ A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 566.

⁷⁶ V. Lavenia, *Stregoneria e possessione diabolica*.

⁷⁷ V. Lavenia, *Pietro Belo, fiscale del Sant'Uffizio: sugli inizi dell'attività della Congregazione*, «Tiempos Modernos», XXVII, 2018, 2, pp. 341-360, in particolare p. 356.

⁷⁸ Cfr. V. Lavenia, «*Anticamente di misto foro*».

Romana che si occupò della riedizione di alcuni manuali inquisitoriali. Infatti, come ha rilevato Matteo Duni, non fu un caso che Peña pubblicò, fra i vari, il *Tractatus de strigibus* di Rategno, ossia un testo che incoraggiava alla prudenza nella conduzione dei processi e, dunque, conforme alle recenti politiche procedurali del Sant'Uffizio. Inoltre – nota sempre lo studioso –, gli anni sono i medesimi in cui è stata redatta l'*Instructio*, che inizialmente circolò in forma manoscritta presso i tribunali provinciali e diversi decenni dopo venne stampata. La direttiva – come si è detto – riportava ed esortava al nuovo atteggiamento moderato nel trattamento del crimine stregonico, che ridimensionava il ruolo della *publica fama* nei processi poiché spesso sortita dalla paura per i *maleficia*, soprattutto nei casi paradigmatici di donne vecchie e brutte.

5. *I processi stregonici del Sant'Uffizio*

Nei primi cinquanta anni di funzionamento del Sant'Uffizio le accuse che abbondano nei processi istruiti contro soggetti femminili sono quelle di stregoneria. Dalla metà del XVI secolo il tribunale tendeva a tutelare le donne piuttosto che condannarle, con l'eccezione delle *maleficae*.⁷⁹

Una realtà parecchio indagata dagli studiosi e notevole per comprendere quell'evoluzione del concetto di «strega» che si ha accennato è Venezia. Anne Jacobson Schutte ha messo in luce che, dalla fine del Cinquecento, nella Serenissima iniziò a profilarsi il fenomeno della «femminizzazione dell'eresia», ossia ci fu una mutazione di interesse che impose i processi per stregoneria e per affettata santità.⁸⁰ A Venezia molte presunte streghe erano prostitute perché l'inquisizione riteneva che quest'ultime chiedessero l'aiuto diabolico per incrementare il proprio lavoro e, in questo modo, si spiegavano quelle situazioni lontane dalla logica benestante del tempo, come i casi in cui un uomo dell'*élite* sceglieva di sposarsi con una cortigiana⁸¹. A queste acquisizioni, si aggiunga che Martin⁸² ha rintracciato che i processi veneziani istruiti contro donne per *maleficium* nel XVII secolo furono un terzo del totale e i dati sono conformi a quanto ha evinto Andrea Del Col riguardo le carte dell'inquisizione aquileiese⁸³ e al caso senese indagato da Oscar Di Simplicio.⁸⁴

Pur appartenendo all'Italia, Venezia era una realtà parecchio distante dal resto della penisola e per tale ragione ha meritato una trattazione specifica. Le medesime valutazioni valgono anche per la Sicilia e la Sardegna. Il caso siciliano è distante da quello della Serenissima poiché gli uomini non sono stati condannati in quantità maggiormente rilevante rispetto alle donne. La Sicilia spagnola è stata studiata da Maria Sofia Messina che ha ricostruito la questione stregonica adottando una prospettiva su lungo periodo, dal 1500 al

⁷⁹ Su questo passaggio si veda D. Corsi, *Mulieres religiosae*; L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994; M. E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna, 1500-1750*, Torino, Einaudi, 2003.

⁸⁰ A. Jacobson Schutte, *I processi dell'Inquisizione veneziana nel Seicento. La femminizzazione dell'eresia*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del seminario internazionale. Trieste, 18-20 maggio 1988*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 159-173.

⁸¹ M. Milani, *Cortigiane e inquisizione a Venezia nel secondo '500*, in G. Bosco, P. Castelli (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Pisa, Ministero per i beni culturali, 1996, pp. 307-316; J. Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; M. Valente, *Tra i silenzi della storia. Primi appunti su donne e Inquisizione romana nella prima età moderna*, in M. Caffiero, A. Lirosi, *Donne e Inquisizione*, pp. 1-25, in particolare pp. 17-19.

⁸² R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 113.

⁸³ A. Del Col (a cura di), *L'inquisizione del Patriarcato di Aquileia e della diocesi di Concordia. Gli atti processuali, 1577-1823*, Trieste, EUT, 2009, *passim*.

⁸⁴ O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, p. 59 e *passim*.

1782⁸⁵, ma la ricerca non è improntata sugli aspetti persecutori poiché l'interesse ha prediletto l'analisi delle credenze. Anche nei territori sardi spagnoli vennero istruiti processi contro le streghe, soprattutto fra il 1522 e il 1562, dai quali emergono una forte componente di operatrici femminili che eseguivano pratiche superstiziose.⁸⁶

La documentazione eterogenea delle fonti inquisitoriali italiane della fine del Cinquecento e degli inizi del Seicento attesta che il ricorso all'aiuto demoniaco da parte delle donne avvenisse principalmente per risolvere problemi quotidiani, per curare o per questioni di poco conto.⁸⁷ Due esempi di questo tipo sono riportati da Michaela Valente e, in ordine cronologico, sono il processo senese istruito contro una certa Lisa nel 1588, la quale invocò il Maligno per medicare, e le azioni del 1602 del vescovo Francesco Benni che ritenne alcune figure femminili delle «donne semplici» che avevano fatto operare una donna di Nocera per questioni della vita di ogni giorno (per es. sanare infermità, risolvere controversie matrimoniali).⁸⁸ A questi casi, la studiosa riferisce anche il processo di una certa Narda, avvenuto a Siena lo stesso anno di quello di Lisa, durante il quale l'inquisitore sostenne che la fama di strega per cui era accusata la donna venne costruita dai suoi compaesani per la collera che avevano nei suoi confronti.⁸⁹ Inoltre, dalla ricerca di Valente emerge un altro elemento significativo, ossia che la tensione naturale delle donne a essere sedotte dai demoni divenne un'arma impugnata dalle stesse imputate, le quali si celarono dietro la propria presunta ignoranza femminile al fine di ottenere un trattamento più moderato e mitigare le pene inflitte. In altre parole, persino le persone appartenenti ai ceti più umili conoscevano non solo il funzionamento della macchina inquisitoriale ma anche le tecniche da utilizzare per ricevere degli attenuanti o ritardare la condanna. Insomma, la stregoneria era l'accusa maggiormente rivolta alle donne ma ben presto i giudici di fede ricondussero le pratiche magico-stregoniche entro il campo della superstizione, come emerge dalle fonti inquisitoriali che testimoniano scorci di vita ordinaria in cui soggetti femminili di ogni condizione sociale si rivolgono all'aiuto diabolico per risolvere problemi quotidiani o per migliorare la propria situazione economica.

Nel contesto europeo la stregoneria si origina dal campo del superstizioso, in particolare rientra fra quelle credenze e pratiche che sono difficili da discernere per il carattere ambiguo che acquisiscono nell'epistemologia del sacro. Infatti, era consuetudinaria la scelta di pregare o avvalersi di elementi sacri sperando di poter intervenire sul mondo naturale e divino, risolvendo problemi di salute o amorosi.⁹⁰ Così, affidandosi al soprannaturale si poteva ricadere in pratiche eterodosse che creavano una commistione di sacro e profano, spesso ignorando il necessario – e conseguente – ricorso all'intervento diabolico⁹¹. Tale mancanza di consapevolezza da parte della popolazione persevera anche dopo la pubblicazione del *Malleus*

⁸⁵ M. S. Messala, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Palermo, Sellerio, 2007.

⁸⁶ Cfr. S. Loi, *Streghe, esorcisti e cercatori di tesori. Inquisizione spagnola ed episcopale (Sardegna, secoli XVI-XVIII)*, Cagliari, AM&D, 2008; F. Francioni, *La caduta dell'inquisitore. Momenti, problemi e figure di storia dell'Inquisizione spagnola in Sardegna (dal Cinquecento ai primi del Settecento)*, «Quaderni della Fondazione Sardinia», Nuova serie, III, 2020.

⁸⁷ Si ricordano i risultati emersi dagli studi locali come quelli condotti durante il convegno «Caccia alle streghe in Italia fra XIV e XVII secolo» (Triora, 2004) cfr. *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo: atti del IV Convegno nazionale di studi storico-antropologici: Triora (Imperia), 22-24 ottobre 2004*, Bolzano, Praxis, 2007.

⁸⁸ M. Valente, *Tra i silenzi*, p. 20.

⁸⁹ *Ivi*, p. 21.

⁹⁰ M. R. O'Neil, «Sacerdote ovvero Strione»: *Ecclesiastical and Superstitious Remedies in XVIth Century Italy*, in S. Kaplan (a cura di), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1984, pp. 53-83.

⁹¹ E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978 e M. D. Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003.

maleficarum dove, diversamente, il sottile discrimine fra la magia benefica e quella diabolica è definito in modo chiaro e rappresentato dall'elemento demoniaco, assente nella prima tipologia e propedeutico alla seconda. In altre parole, il pensiero dei teologi era cristallizzato nelle opere scritte e si rintracciava nel corso dei processi, tuttavia, coloro che ricercavano un aiuto concreto nel soprannaturale per risolvere i problemi quotidiani non erano in grado di discernere se il loro atto avesse o meno oltrepassato i *limina* consentiti della fede.⁹² Inoltre, sembra che fra il Quattrocento e il Cinquecento i teologi italiani non fossero così interessati a enucleare le pratiche superstiziose conseguite dall'aiuto soprannaturale.⁹³ Diversamente, lo scetticismo su alcune caratteristiche attribuite alle streghe stava attecchendo sempre di più sui pensieri degli attori storici coevi.⁹⁴ Uno degli elementi che faceva più discutere era la realtà del volo notturno e fu solo l'opera del Cardinale Gaetano, Tommaso de Vio (1469-1534), a fornire una sistematizzazione della dottrina.⁹⁵ Il frate Predicatore sostenne che il presunto volo notturno avveniva solo nella mente di povere vecchie vittime dell'illusione diabolica mentre accadeva realmente in rarissimi casi grazie alla permissione divina. Per questa ragione, l'attenzione doveva essere rivolta ai *sortilegia* e alle pratiche superstiziose perché questi casi avvenivano tramite l'intervento demoniaco pur senza richiedere un patto esplicito con il Maligno. In altre parole, «la proposta era quella di abbandonare la caccia alle streghe in favore della lotta alle superstizioni».⁹⁶

In questa ricognizione sulle persecuzioni stregoniche dell'Inquisizione romana si ricordano le ricerche svolte presso sedi periferiche del Sant'Uffizio, alcune delle quali sembrano argomentare le perplessità degli studiosi sulle reali diffusione e applicazione dell'*Instructio*. Dario Visintin si è occupato di vagliare i documenti prodotti dal 1557 all'inizio dell'Ottocento dalla sede della diocesi di Aquileia e Concordia. Su 1079 fonti riguardanti la stregoneria, solo cinque attestano casi di sentenze capitali, tutte impartite in seguito alla contumacia degli imputati, dunque, nei fatti, non vennero mai eseguite.⁹⁷ Gianfranco Guaitoli si è occupato di indagare l'Archivio di Carpi⁹⁸ e dalla tabella cronologica dei procedimenti inquisitoriali si

⁹² M. Duni, *Under the Devil's Spell*, Firenze, Firenze University Press, 2007.

⁹³ M. Duni, *Witchcraft and with hunting*.

⁹⁴ Sullo scetticismo si rimanda alla seguente bibliografia di base: M. Duni, *Skepticism*, in *EOW*, pp. 1044-1049; Id., *Under the Devil's spell*, pp. 20-22; Id. *La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il De lamis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio* (1511), in C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di) *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, I, Firenze, Leo S. Olschki, 2011, pp. 3-26; Id. *I dubbi sulle streghe*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Roma, Carocci Editore, 2012, pp. 203-222; M. Ascheri, *Streghe e devianti: alcuni consilia di Bartolo da Sassoferrato?*, in Id. (a cura di), *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi di Domenico Maffei*, Padova, Antenore, 1991, pp. 203-234; W. Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 72-79; M. Valente, *Johann Wier: agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003; mi si permetta anche di rinviare al mio G. Lovison, *La disputa fra Samuele Cassini e Vincenzo Dodo: i luoghi e i movimenti nel dibattito demonologico sulle streghe*, in G. Gagliardi, M. Biffi (a cura di), *Geografie interiori. Mappare l'interiorità nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'islam medievali*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2020, pp. 93-125.

⁹⁵ V. Lavenia, *Superstizione, medicina, malattie sacre*, pp. 35-36.

⁹⁶ *Ibidem*, cit. a p. 36.

⁹⁷ D. Visintin, *L'inquisizione e la repressione*. In Friuli, le uniche sentenze definitive pronunciate contro streghe vennero stabilite dai tribunali laici intorno agli anni Quaranta del XVII secolo. Cfr. Luigi De Biasio, *Esecuzioni capitali contro streghe nel Friuli orientale alla metà del secolo XVII*, «Memorie storiche forogiuliesi», LVIII, 1978, pp. 147-158.

⁹⁸ G. Guaitoli, *L'Inquisizione a Carpi. Appartato inquisitorio, luoghi, personaggi, processi e sentenze (secoli XIV-XVI)*, in G. Zacchè (a cura di), *Il principato di Carpi in epoca estense: istituzioni, economia, società e cultura. Seminario di Studi dal Titolo Nuove Ricerche Archivistiche sul Principato di Carpi: Istituzioni, Economia, Società e Cultura in Epoca Estense, (Carpi 22-24 ottobre 1998)*, Roma, Biblioteca del Cinquecento, 2002, pp. 285-298.

evince che gli anni di maggior concentrazione dell'operato degli inquisitori carpigiani furono il 1603, 1605 e 1622 e il biennio 1608-1609; mentre, fino al 1542 i procedimenti furono solamente tre. La frammentaria e ridotta documentazione attesta che, fra il 1496 e il 1630, le imputate furono quasi tutte donne, per la maggior parte accusate di atti afferenti al campo della stregoneria, della magia e della superstizione. Fra queste fonti fa eccezione il caso di un prete, don Pietro Tortelli, il quale sarebbe stato in grado di provocare nocumento alle persone e di scatenare tempeste. Oscar Di Simplicio ha vagliato le carte senesi conservate presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede ricostruendo il «sistema del maleficio» dal quale sortirono la maggior parte dei procedimenti penali.⁹⁹ Paola Piana Toniolo ha pubblicato delle sentenze di processi condotti dall'inquisitore di Alessandria e dal vescovo di Aquis in nel 1580, tramandate dal manoscritto 1225 della biblioteca del Trinity College.¹⁰⁰ Il prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, padre Sergio Pagano, si è occupato di pubblicare la documentazione dell'inquisizione di Tortona, conservata presso l'archivio diocesano della medesima città (2001 e 2003).¹⁰¹ Paolo Portone si è focalizzato sul distretto inquisitoriale lariano.¹⁰² Vincenzo Lavenia ha analizzato la questione stregonica nei territori sabaudi, mettendo in luce che in Piemonte la persecuzione stregonica proseguiva ancora nel Seicento, adottando un atteggiamento lontano dalla svolta moderatrice proposta a livello centrale dall'*Instructio* intorno alla fine del XVI secolo.¹⁰³ Altra documentazione sulla stregoneria emerge dalla sede periferica di Crema, studiata da Michaela Valente che ha vagliato alcuni casi di magia e stregoneria avvenuti alla fine del Cinquecento.¹⁰⁴ Il sondaggio archivistico prodotto dalla studiosa dimostra che gli inquisitori di Crema indagarono pratiche di stregoneria, magia e superstizione utilizzate soprattutto per risolvere problemi di salute e di cuore e solo in un episodio si rintraccia un riferimento esplicito al patto diabolico. Qui i giudici di fede non rinviarono a Roma i casi di pratiche superstiziose ma procedettero in modo autonomo, distinguendo nettamente gli imputati secondo un criterio di genere: nel contesto periferico cremasco gli uomini che si rivolgevano al soprannaturale erano dotti che apprendevano il sapere dai libri, mentre le donne acquisivano competenze in modo empirico.¹⁰⁵ Ad oggi, sebbene l'apertura dell'Archivio della Congregazione della Fede nel 1998 abbia implementato nuove ricognizioni delle fonti prodotte dai tribunali periferici, la documentazione dei tribunali lontani dal centro romano deve ancora essere valutata nel suo complesso. A titolo d'esempio, si pensi che il sondaggio eseguito da Turchini sul materiale

⁹⁹ O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1580-1721)*, Siena, Il Leccio, 2000; Id., *Autunno della stregoneria*.

¹⁰⁰ P. Piana Toniolo, *Le streghe di Denice, Cagna e Torre Uzzone*, «Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti», CIX, 2000, 1, pp. 163-193.

¹⁰¹ S. B. P. Pagano, *La condanna al rogo di tre streghe e l'esecuzione sul «bricco» di Castellania (1520)*. In *marginale alla storia della stregoneria nel Tortonese*, «Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti», CX, 2001, pp. 259-287.

¹⁰² P. Portone, *Alcuni documenti inediti del Sant'Uffizio sulla caccia alle streghe nell'antica Diocesi di Como durante il XVII secolo*, in *Streghe, diavoli e sibille. Atti del Convegno (Como, 18-19 maggio 2001)*, Como, Nodolibri, 2006, pp. 75-88.

¹⁰³ V. Lavenia, *L'Inquisizione negli Stati Sabaudi. Roma, Torino e la politica religiosa*, in J.-F. Chauvard, A. Merlotti, M. A. Visceglia (a cura di), *Casa Savoia e Curia romana dal Cinquecento al Risorgimento*, Roma, École Française de Rome, 2015, pp. 113-128.

¹⁰⁴ M. Valente, «*Nelle mani del demonio per molto tempo...*». *Superstizione e inquisizione nella seconda metà del XVI secolo*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», XVIII, 2021, 1, pp. 123-140.

¹⁰⁵ *Ibidem*, *passim*. A Crema l'*invocatio diaboli* è presente solo in tre casi, tutti riguardanti soggetti maschili.

inquisitoriale in Romagna dimostra che vi sono diverse fonti sulla stregoneria conservate presso l'Archivio di Imola che non sono ancora state studiate.¹⁰⁶

In definitiva, il passaggio dall'ufficio inquisitoriale al Sant'Uffizio non arrestò la persecuzione del crimine stregonico. La norma dell'Inquisizione romana si pose in continuità con quella formulata da Eymerich nel *Directorium inquisitorum* (1376) e il *Malleus maleficarum* (1486) continuò a circolare come paradigma per condannare le streghe. L'*Instructio* attesta un tentativo di controllo dell'operato inquisitoriale in materia stregonica, fornendo delle linee guida più moderate e richiedendo ai giudici di fede un atteggiamento rigoroso nel vaglio della verità, in particolare riguardo il volo notturno e l'accertamento del *corpus delicti*. Tuttavia, l'esistenza del documento non implica necessariamente che il Sant'Uffizio fu scettico sull'esistenza della stregoneria e vi sono ancora dubbi sulle reali circolazione e adozione del provvedimento da parte dei tribunali periferici. Ad oggi, le ricerche confermano il paradigma proposto da Matteo Duni, secondo cui le pratiche stregoniche italiane dell'età moderna si discostano dalle teorie del complotto diabolico promosse dai cacciatori di streghe del primo Cinquecento, e sono, piuttosto, vicine al campo della superstizione. In particolare, nei territori rurali operavano principalmente donne (soprattutto anziane) che adoperavano la stregoneria amorosa o terapeutica per risolvere problemi quotidiani e concreti. Diversamente, nei contesti urbani emergevano uomini dotti che apprendevano dai libri la necromanzia.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com

¹⁰⁶ A. Turchini, *Gli archivi e la documentazione dell'Inquisizione in Romagna (XVI-XVIII). Note di ricerca*, in *L'Inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF. Atti del convegno, Roma, 15-17 maggio 2018*, Roma, Gangemi, 2019, pp. 1-9.